Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Видавничий дім «Гельветика»
Асоціація культурологів України

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 3 (19)

Видавничий дім
«Гельветика»
2026

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор:
Русаков Сергій Сергійович, кандидат філософських наук, доцент, голова Асоціації культурологів України, завідувач лабораторії наукової діяльності, підготовки експертів та міжнародного співробітництва Київського науково-дослідного інституту судових експертиз Міністерства юстиції України

Члени редакційної колегії:
Гончаренко Катерина Сергіївна, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

Осадча Лариса Василівна, кандидат філософських наук, доцент, науковий співробітник Національного музею історії України у Другій світовій війні

Гаврилюк Тетяна Вікторівна, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії, права та соціально-гуманітарних дисциплін, Національна академія статистики, обліку та аудиту (НАСОА)

Юзеф Обер, доктор наук, кафедра прикладних суспільних наук, Факультет організації та управління, Сілезька політехніка (Глівіце, Польща)

Брильов Денис Валентинович, доктор філософських наук, доцент, завідувач відділу, Інститут сходознавства імені Агатангела Кримського НАН України

Волковський Володимир Павлович, кандидат філософських наук, науковий співробітник, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Лукаш Міхал Стах, координатор проектів Центру міжнародних студій та розвитку, Ягеллонський університет, Факультет міжнародних та політичних студій (Краків, Польща)

Денисюк Жанна Захарівна, доктор культурології, доцент, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв

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

Ідентифікатор медіа: R30-04519
Суб'єкт у сфері друкованих медіа – Український державний університет імені Михайла Драгоманова
(вул. Пирогова, 9, м. Київ, 01601, e-mail: rector@udu.edu.ua, тел. (044) 234-11-08).
Періодичність: 4 рази на рік.
Партнер видання: Асоціація культурологів України.

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

Журнал включений до Переліку наукових фахових видань України відповідно до Наказу МОН України № 928
від 11 червня 2026 року (додаток 15) строком на три роки з 01 червня 2026 року по 31 травня 2029 року
з присвоєнням категорії «Б».
Кластер: Гуманітарні науки та мистецтво.
Спеціальності: В7 – Релігієзнавство, В10 – Філософія, В12 – Культурологія та музеєзнавство.

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

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

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

© Український державний університет імені Михайла Драгоманова, 2026
© Видавничий дім «Гельветика», 2026

EDITORIAL BOARD:

Editor-in-chief:

Rusakov Serhii Serhiyovych, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Association of Culturologists of Ukraine, Head of the Laboratory of Scientific Activity, Expert Training, and International Cooperation at the Kyiv Scientific Research Institute of Forensic Expertise of the Ministry of Justice of Ukraine

Editorial board members:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Media ID: R30-04519
Media entity – 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 Partner: Association of Culturologists of Ukraine.

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

The journal is included in the List of Scientific Professional Publications of Ukraine in accordance with Order No. 928 of the Ministry of Education and Science of Ukraine dated June 11, 2026 (Appendix 15). The journal has been assigned Category "B" for three years, from June 1, 2026, to May 31, 2029.

Cluster: Humanities and Arts.

Specialties: B7 – Religion Studies, B10 – Philosophy, B12 – Cultural Studies and Museum Studies.

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

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

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

© Dragomanov Ukrainian State University, 2026
© Publishing House "Helvetica", 2026

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 347.65:27-27
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.1

Абакумова Юлія Вікторівна,
доктор юридичних наук, професор,
директор Інституту економіки та права
Класичного приватного університету
orcid.org/0009-0008-7018-8850
julia_v_abakumova@ukr.net

Капустін Ігор Сергійович,
доктор філософії зі спеціальності богослов'я,
доцент кафедри богослов'я та гуманітарних дисциплін
Класичного приватного університету
orcid.org/0000-0003-2529-0334
theology@i.ua

Білобрам Орест Степанович,
доктор філософії зі спеціальності богослов'я,
доцент кафедри богослов'я та гуманітарних дисциплін
Класичного приватного університету
orcid.org/0000-0003-2831-520X
orectman@gmail.com

СПАДКОВЕ ПРАВО В БІБЛІЇ: ЮРИДИЧНО-ТЕОЛОГІЧНИЙ НАРИС

У статті досліджується проблематика спадкового права крізь призму його релігійно-світоглядних витоків, зокрема положень, закріплених у Біблії. Обґрунтовується, що формування базових уявлень про власність, сім'ю та правонаступництво значною мірою відбувалося під впливом релігійних норм, які мають ознаки протоправових регуляторів. Розкрито значення біблійних приписів у формуванні сучасних інститутів спадкування, зокрема й тих, що відображені в Цивільному кодексі України.

Підкреслено, що біблійні тексти містять норми, які регулюють порядок спадкування, визначають коло спадкоємців і встановлюють принципи розподілу майна. Водночас зауважено фрагментарність сучасних досліджень у цій сфері, які не забезпечують цілісного поєднання правового й богословського підходів. Наголошено, що, попри значний науковий доробок як українських, так і зарубіжних учених, питання комплексного осмислення спадкування як юридично-теологічного феномену, зокрема в контексті ідеї спасіння як духовної спадщини, залишається не досить розробленим. Це зумовлює необхідність подальших міждисциплінарних досліджень, спрямованих на поглиблення розуміння взаємозв'язку правових і богословських засад інституту спадкування. Проаналізовано проблему співвідношення релігійних приписів із сучасними принципами права, зокрема рівності та справедливості. Наголошено на науковому значенні дослідження спадкового права для глибшого розуміння окремих теологічних концепцій, зокрема пов'язаних зі спасінням і жертвою.

Досліджено концепцію спасіння як спадку людини від Бога у світлі текстів Святого Письма та протестантського богослов'я. Зроблено висновок, що концепція спасіння як спадку від Бога дозволяє розглядати відносини між Богом і віруючою людиною не лише в моральному чи духовному вимірі, але й крізь призму правового та сімейного зв'язку. Обґрунтовується, що, відповідно до Біблії, через жертву Ісуса Христа

© Абакумова Ю. В., Капустін І. С., Білобрам О. С., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

віруючі набувають статусу Божих дітей і співспадкоємців Христа, отримуючи право на духовну спадщину, яка включає прощення гріхів, вічне життя, Царство Боже та благословення Завіту.

Ключові слова: спадкове право, спадкодавець, спадкоємець, спадкування, спадщина, заповідач, релігійно-правові норми, спасіння, Священне Писання, Біблія.

Abakumova Yulia,
Doctor of Law, Professor,
Director of the Institute of Economics and Law
Classical Private University
orcid.org/0009-0008-7018-8850
julia_v_abakumova@ukr.net

Kapustin Igor,
Doctor of Philosophy in the Specialty Theology,
Associate Professor at the Department of Theology and Humanities
Classical Private University
orcid.org/0000-0003-2529-0334
theology@i.ua

Bilobram Orest,
Doctor of Philosophy in the Specialty Theology,
Associate Professor at the Department of Theology and Humanities
Classical Private University
orcid.org/0000-0003-2831-520X
orectman@gmail.com

INHERITANCE LAW IN THE BIBLE: A LEGAL AND THEOLOGICAL ESSAY

The article examines the issues of inheritance law through the prism of its religious and ideological origins, in particular the provisions enshrined in the Bible. It is argued that the formation of basic ideas about property, family and succession was largely influenced by religious norms that have the characteristics of proto-legal regulators. The significance of biblical prescriptions in the formation of modern institutions of inheritance, including those reflected in the Civil Code of Ukraine, is revealed.

It is emphasized that biblical texts contain norms that regulate the order of inheritance, determine the circle of heirs and establish certain principles of property distribution. At the same time, attention is drawn to the fragmentation of modern research in this area, which does not provide a holistic combination of legal and theological approaches. It is emphasized that despite the significant scientific achievements of both Ukrainian and foreign scholars, the issue of a comprehensive understanding of inheritance as a legal and theological phenomenon, in particular in the context of the idea of salvation as a spiritual heritage, remains insufficiently developed. This necessitates further interdisciplinary research aimed at deepening the understanding of the relationship between the legal and theological foundations of the institution of inheritance. The problem of the correlation of religious prescriptions with modern principles of law, in particular equality and justice, is analyzed. The scientific significance of the study of inheritance law for a deeper understanding of individual theological concepts, in particular those related to salvation and sacrifice, is emphasized.

The concept of salvation as a human inheritance from God is studied in the light of the texts of the Holy Scriptures and Protestant theology. It is concluded that the concept of salvation as an inheritance from God allows us to consider the relationship between God and the believer not only in the moral or spiritual dimension, but also through the prism of legal and family ties. It is argued that, according to the Bible, through the sacrifice of Jesus Christ, believers acquire the status of children of God and joint heirs with Christ, receiving the right to a spiritual inheritance that includes the forgiveness of sins, eternal life, the Kingdom of God, and the blessings of the Covenant.

Key words: inheritance law, testator, heir, inheritance, inheritance, religious and legal norms, salvation, Holy Scripture, Bible.

Постановка проблеми. Дослідження спадкового права традиційно здійснюється в межах норм цивільного законодавства, однак його історичні та світоглядні витоки нерідко залишаються поза належною увагою. Водночас значна частина базових уявлень про власність, сім'ю, правонаступництво та справедливий розподіл майна в Україні формувалася під впливом релігійних текстів, передусім Біблії, яка містить численні приписи, що мають ознаки правових норм. У цьому контексті особливого значення набуває аналіз біблійних положень щодо спадкування як одного з найдавніших інститутів соціального регулювання. Водночас натепер відсутній комплексний юридично-теологічний аналіз спадкового права в біблійному контексті. Наявні дослідження здебільшого зосереджені або на богословському тлумаченні окремих біблійних сюжетів, або на суто правовому аналізі сучасних норм, без поєднання цих підходів в єдину методологічну рамку. Проблема також полягає у складності інтерпретації біблійних текстів як джерела правових норм. Вони мають більш сакральний, символічний і контекстуальний характер, що потребує обережного підходу до їх юридичної реконструкції. Окрім того, постає питання співвідношення релігійних приписів із сучасними принципами права, зокрема рівності, справедливості та недискримінації, адже окремі біблійні норми можуть не відповідати сучасним правовим стандартам. Окрім того, деякі принципи спадкового права дають змогу дослідити окремі біблійні положення щодо питання спасіння та хресної жертви, описаних у Священному Писанні, що становить значний науковий інтерес для теологічної науки. Так, наприклад, найсильніше формулювання цього принципу дається в дев'ятій главі (п'ятнадцятий вірш) Біблії, де прямо поєднуються такі категорії, як смерть Христа, спадщина та спасіння. Отже, постановка проблеми полягає в необхідності комплексного дослідження спадкового права в біблійному вимірі з урахуванням як юридичних, так і теологічних аспектів, а також у з'ясуванні впливу біблійних норм на формування сучасних правових підходів до спадкування.

Аналіз попередніх публікацій і досліджень. Як свідчить аналіз наукових джерел з означеної проблематики, у більшості досліджень основна увага зосереджується на вивченні тексту Біблії в контексті історичного розвитку інституту спадкування. Водночас такі підходи зазвичай обмежуються історико-описовим аспектом і не забезпечують комплексного осмислення юридично-теологічного змісту відповідних біблійних положень. Часто ця проблематика досліджується в рамках римського приватного права. У теології, філософії і філології серед українських дослідників це питання порушували, зокрема, Н. Павлішин, О. Решетняк, С. Абрамович, П. Куліш, І. Огієнко, І. Пулюй. Також проводились дослідження в напрямі біблієзнавства та теології щодо проблем спадкування та духовної спадщини у Священному Писанні такими зарубіжними науковцями, як M. Weinfeld, J. Van Seters, D.M. Carr, P.R. Davies. Окрім того, ця проблема висвітлювалася зарубіжними науковцями в рамках: юридичних та історично-правових наук (R. Westbrook, B.S. Jackson, C. Carmichael); історії, антропології та соціології (I. Finkelstein, T.L. Thompson) та інших. Питання ж спасіння як спадщини віруючих (у протестантській традиції) висвітлювалися в роботах таких богословів, як J. Calvin, M. Lloyd-Jones, J. Batson, G. Shepard, M. Wortman, інших.

Тобто проблема спадкування в біблійному контексті відображена у працях представників різних галузей знань – від юриспруденції до теології, філософії, філології та біблієзнавства. Водночас значна частина досліджень зосереджується на історико-описовому та текстологічному аналізі, приділяє увагу еволюції відповідних соціально-правових інститутів у межах стародавніх суспільств. Це зумовлює необхідність подальших міждисциплінарних досліджень, спрямованих на поєднання правового та богословського підходів до інтерпретації біблійних положень.

Методологія дослідження. Методологічну основу дослідження становить комплекс загальнонаукових, спеціально-юридичних і богословських методів наукового пізнання, застосування яких забезпечило всебічне дослідження правових і теологічних засад інституту спадкування. Міждисциплінарний характер дослідження зумовив поєднання методологічних підходів юридичної науки, біблійної герменевтики та систематичного богослов'я.

Мета статті. Автори ставлять за мету провести комплексний юридично-теологічний аналіз норм спадкового характеру, що містяться

в Біблії, з метою виявлення їхнього змісту, особливостей правового регулювання відносин спадкування, а також з'ясування впливу цих положень на формування та розвиток сучасного спадкового права, зокрема норм, закріплених у Цивільному кодексі України (далі – ЦК України), а також дослідити питання «спасіння» як духовної спадщини людини.

Виклад основної частини

Основні принципи спадкування за законодавством України

Передусім варто зазначити, що відповідно до Конституції України (ст. 41) кожна особа має право володіти, користуватися і розпоряджатися своєю власністю та результатами своєї інтелектуальної чи творчої діяльності. Ніхто не може бути протиправно позбавлений права власності. Право приватної власності є непорушним (Конституція України, 1996). Особа має право вільно розпоряджатися своїм майном (за винятком випадків, передбачених законом). Тобто в Основному законі України закріплено фундаментальне право кожної особи на володіння, користування та розпорядження своєю власністю. Це означає, що особа може самостійно визначати юридичну долю належного їй майна, зокрема й можливість його відчуження, передачі в користування чи заповідання.

Розвиток і деталізація цих конституційних положень здійснюються в ЦК України, який визначає зміст права власності та механізми його реалізації. У межах вітчизняного цивільного законодавства право власності розглядається як сукупність правомочностей володіння, користування і розпорядження майном, що належать власнику. Саме право розпорядження є ключовим у контексті спадкових відносин, оскільки воно охоплює можливість визначити подальшу долю майна після смерті власника. У цьому зв'язку важливу роль відіграє інститут спадкового права, який також урегульований нормами ЦК України. Він забезпечує реалізацію права особи на розпорядження своїм майном на випадок смерті шляхом складання заповіту або, за його відсутності, через застосування правил спадкування за законом. Як зазначають Я. Матвієнко та Р. Римарчук, спадкове право являє собою складову частину цивільного права, яка регулює відносини, пов'язані з передачею прав і обов'язків померлого його спадкоємцям. А зміст спадкового права полягає в забезпеченні загального наслідування, що гарантує безперервність громадянського обороту й виконання волі заповідача (Матвієнко, Римарчук, 2026).

Отже, спадкове право є логічним продовженням права приватної власності, гарантованого Конституцією України, оскільки дозволяє власнику впливати на правову долю свого майна навіть після припинення його правоздатності та являє собою основний компонент «правових систем у всьому світі, визначаючи передачу багатства та майна від одного покоління до іншого» (Abdel Fatah, Yunatskyi, 2024).

Книга шоста ЦК України «Спадкове право» охоплює ст. ст. 1216–1308 та регулює сукупність правовідносин, що виникають у зв'язку з переходом прав та обов'язків (спадщини) від померлої фізичної особи (спадкодавця) до інших осіб (спадкоємців), зокрема, визначає підстави та порядок спадкування за заповітом і за законом, склад спадщини, час і місце її відкриття, коло спадкоємців, а також процедури прийняття спадщини, оформлення спадкових прав і відповідальності спадкоємців за зобов'язаннями спадкодавця. У цій книзі визначено: загальні положення про спадкування; підстави спадкування (за заповітом і за законом); порядок прийняття спадщини та відмови від неї; оформлення спадкових прав; черги спадкоємців за законом; особливості спадкового договору (Цивільний кодекс України, 2003). Так, згідно зі ст. ст. 1216 та 1217 ЦК України, спадкуванням є перехід прав та обов'язків (спадщини) від фізичної особи, яка померла (спадкодавця), до інших осіб (спадкоємців). Спадкування здійснюється за заповітом або за законом (Цивільний кодекс України, 2003).

Згідно із законодавством України до основних принципів спадкування можна віднести: свободу заповіту (волевиявлення заповідача), пріоритет спадкування за заповітом над спадкуванням за законом, рівність прав спадкоємців у межах однієї черги, черговість спадкування за законом, універсальність спадкового правонаступництва (перехід усіх прав і обов'язків спадкодавця як єдиного цілого), забезпечення охорони прав та інтересів спадкоємців, кредиторів і третіх осіб, а також гарантованість права на прийняття або відмову від прийняття спадщини.

Тобто після смерті спадкодавця майно, права й обов'язки переходять до спадкоємців за

законом або заповітом, з дотримання всіх принципів і умов, передбачених законом. Тут варто звернути особливу увагу на те, що не тільки свобода заповіту, але й вільне волевиявлення спадкоємця щодо прийняття спадщини є необхідною передумовою реалізації його спадкових прав. Як наголошують щодо цього науковці у сфері спадкового права, спадкові правовідносини, які виникли після відкриття спадщини, практично можуть на тому і завершитися, у тому разі, коли ніхто зі спадкоємців не прийняв цю спадщину, або спадкоємець відмовився від її прийняття чи, з якихось причин, був усунений від права на спадкування (Біленко, 2023).

Спадкування в Україні має універсальний характер: до спадкоємців переходять усі майнові права й обов'язки спадкодавця, що існували на момент відкриття спадщини, окрім тих, які нерозривно пов'язані з його особою (особисті немайнові права, право на аліменти, соціальні виплати тощо). Спадщина відкривається внаслідок смерті особи або оголошення її померлою, а спадкоємці відповідають за борги спадкодавця лише в межах вартості одержаного спадкового майна. Заповіт же є особистим одностороннім розпорядженням фізичної особи на випадок смерті та виступає основною формою реалізації принципу свободи заповіту. Право на його складання має лише фізична особа з повною цивільною дієздатністю і воно не може здійснюватися через представника.

Заповідач має право самостійно визначати спадкоємців, розпоряджатися спадщиною та встановлювати умови її переходу. Водночас свобода заповіту обмежується правом на обов'язкову частку у спадщині для визначених законом непрацездатних і неповнолітніх членів сім'ї спадкодавця (ст. 1241 ЦК України) (Цивільний кодекс України, 2003). Спадкування ж за законом, у вітчизняному цивільному праві, виступає самостійною формою переходу прав і обов'язків померлої особи до спадкоємців у випадках відсутності заповіту, визнання його недійсним або неохоплення заповітом усієї спадщини. Важливим елементом спадкування за законом є інститут права представлення, відповідно до якого спадкоємці нижчого ступеня споріднення можуть успадковувати ту частку, яка належала б їхньому померлому родичу, якби він був живим на момент відкриття спадщини. Це забезпечує збереження спадкових прав у межах родини та реалізує принцип справедливості у спадкових правовідносинах (Цивільний кодекс України, 2003).

Порівняльний аналіз інституту спадкування в Біблії та Цивільному кодексі України

Отже, інститут спадкування в нашій державі характеризується комплексним регулюванням, яке поєднує принцип універсального правонаступництва з низкою винятків, спрямованих на захист особистих прав, забезпечення справедливості та стабільності цивільного обороту. Спадкове ж право, відображене в Біблії (передусім у Старому Завіті), базується на ідеї збереження родинного майна, земельних наділів і безперервності роду. Його ключове призначення полягало в тому, щоб спадщина не переходила з одного племені (коліна) до іншого.

До основних засад біблійного спадкування можна віднести такі положення:

По-перше, перевага синів у наслідуванні. Майно зазвичай передавалося синам. Первісток отримував подвійну частку спадщини, оскільки на нього покладалася відповідальність за утримання матері та незаміжніх сестер.

По-друге, особливості спадкування майна дочками. Дочки могли успадковувати лише за відсутності синів. Водночас вони були зобов'язані укладати шлюб у межах свого коліна, щоб уникнути переходу землі до іншого роду.

У Конституції України наголошується на рівності всіх людей перед законом (рівні права й обов'язки), незалежно від статі, а також кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, етнічного й соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками (ст. ст. 21, 24) (Конституція України, 1996). Також у ЦК України (ст. 1261) «Перша черга спадкоємців за законом» наголошується, що в першу чергу право на спадкування за законом мають діти спадкодавця (як сини, так і дочки), зокрема й зачаті за життя спадкодавця та народжені після його смерті, той із подружжя, який його пережив, та батьки (Цивільний кодекс України, 2003). Хоча у Святому Писанні згадується і про права дочок на наслідування. Зокрема, у Книзі Чисел (27:1–11) описано звернення дочок Целофхада до Мойсея із проханням надати їм право на спадщину після смерті батька, який не мав синів. Господь визнав їхню вимогу

справедливою та наказав передати їм спадкове володіння. Водночас було встановлено загальне правило: за відсутності синів спадщина переходить до дочок, а за їх відсутності – до інших найближчих родичів у визначеній законом черговості (Біблія, Огієнко, 2025).

По-третє, особливості спадкування іншими родичами. Якщо померлий не мав дітей, спадщина переходила спочатку до його братів, потім до дядьків, а далі – до найближчих родичів. Тобто принцип черговості спадкування, який в українському законодавстві врегульований ст. ст. 1258–1267 ЦК України.

По-четверте, наявність такого принципу, як «левіратний шлюб», коли в разі смерті чоловіка без нащадків його брат мав одружитися із вдовою. Народжений у такому шлюбі первісток уважався спадкоємцем померлого, що забезпечувало збереження його імені. У Повторенні Закону (25:5–6) наголошується: «Коли браття сидітимуть разом, і один із них помре, а сина в нього нема, то жінка померлого не вийде заміж назовні за чужого, дівер її прийде до неї та й візьме її собі за жінку, і подіверує її. І буде первородний, що вона породить, стане він ім'ям його брата, що помер, і не буде стерте ім'я його з Ізраїля» (Біблія, Огієнко, 2025). Такій дитині належали всі права первородства, зокрема й право спадкування, яке належало померлому братові.

По-п'яте, наявність заповідальних розпоряджень. Біблійні патріархи, зокрема Яків, могли за життя благословляти синів і розподіляти між ними майно, що фактично виконувало функцію заповіту. У Бутті 49 описується, як Яків благословляє всіх своїх синів окремо, розподіляючи між ними майбутнє та, опосередковано, спадкові права (як спадкування за заповітом). Це свідчить, що спадщина не обов'язково концентрувалася в одній особі. Водночас у тій самій книзі Буття (48:5–6, 48:22) можна побачити, що Яків фактично надає своєму улюбленому синові Йосипу подвійну частку спадщини, всиновлюючи його синів Єфрема та Манассію, тим самим прирівнює їх до своїх власних синів. Завдяки цьому Йосип отримує не одну частку, як інші брати, а дві через своїх синів (Біблія, Огієнко, 2025). Це перегукується із принципом привілею первістка (подвійної частки), хоча формально первістком Якова був не Йосип, а Рувим.

Аналогічно Авраам передав основну спадщину Ісаакові – своєму синові, народженому першою дружиною Саррою, тоді як іншим своїм синам ще за життя надав окремі дари (Буття 25:5–6). Такі дії свідчать про існування особистого волевиявлення спадкодавця щодо розподілу майна (Біблія, 1988, с. 35).

Окрім того, у Біблії трапляються приклади передсмертних настанов, які також мали спадкове значення. Зокрема, цар Давид перед смертю звертається до Соломона з політичними та майновими розпорядженнями (1 Книга царів 2:1–9) (Біблія, Огієнко, 2025), що фактично виконувало функцію визначення спадкоємця та передачі влади.

Особливу увагу дослідники приділяють уривку із Книги пророка Ісаї 38:1, у якому пророк Ісая звертається до царя Єзекії зі словами: «Заряди своєму домові, бо ти вмираєш і не будеш жити <…>». У науковій літературі цей вислів часто тлумачиться як заклик упорядкувати сімейні та майнові справи перед смертю, що розглядається як один із найближчих біблійних аналогів заповіту. Також у питанні спадкування в Біблії цікавою є історія, коли Яків викупив право первородства у свого брата Ісава за тарілку їжі. У книзі Буття (25:29–34) розповідається, як Ісав, повернувшись зморений з поля, попросив у Якова їжі, яку той щойно приготував. Яків погодився дати йому страву лише за умови, що брат продасть йому своє право первородства. Ісав, нехтуючи його значенням і, мабуть, не розуміючи всіх можливих наслідків, погодився на цю угоду й підтвердив її клятвою. У тексті підсумовується, що «Ісав знехтував первородством» (Біблія, Огієнко, 2025).

Цей епізод має велике значення для розуміння біблійного спадкового права, оскільки: 1) право первородства включало привілей отримання подвійної частки спадщини; 2) воно могло розглядатися як цінність, що підлягає відчуженню (принаймні в наративному сенсі); 3) історія підкреслює не лише юридичний, а й моральний аспект – відповідальність за ставлення до спадкових прав.

У ст. 1247 ЦК України наголошується, що заповіт має бути оформлений письмово, із зазначенням місця і часу його складення, та особисто підписаний заповідачем (за деякими винятками, передбаченими законом). А згідно з положеннями глави 85 ЦК України

(зокрема, ст. 1248) заповіт посвідчується нотаріусом (чи іншими особами, відповідно до закону) (Цивільний кодекс України, 2003).

Варто відзначити, що в біблійних текстах відсутнє пряме закріплення письмового заповіту в його сучасному юридичному значенні, однак у них містяться окремі приклади розпорядження майном на випадок смерті та визначення спадкоємців. Такі форми передачі майна, як видно з наведеного прикладу, здебільшого мали усний характер і були тісно пов'язані із сімейними та релігійними традиціями. Отже, хоча Біблія не містить інституту письмового заповіту в сучасному правовому розумінні, її тексти відображають існування традиції особистого розпорядження майном і визначення спадкоємців, що стало важливим історичним підґрунтям розвитку спадкового права.

Також серед характерних особливостей спадкового права в Біблії варто відзначити таке: 1) земля в ізраїльтян розглядається як божественна власність – Божий дар, переданий родам лише в користування, тому її відчуження не могло бути остаточним; 2) були поширені принцип і порядок захисту вдів – хоча вдови зазвичай не ставали спадкоємицями, вони мали право на утримання і захист коштом майна померлого чоловіка; 3) зазвичай було не прийнято, щоб незаконнонароджені діти спадкували нарівні з дітьми, народженими в законному шлюбі.

Відповідно до ст. 1222 ЦК України «спадкоємцями за заповітом і за законом можуть бути фізичні особи, які є живими на час відкриття спадщини, а також особи, які були зачаті за життя спадкодавця і народжені живими після відкриття спадщини» (Цивільний кодекс України, 2003).

У ст. 142 Сімейного кодексу України наголошується: «Діти мають рівні права та обов'язки щодо батьків, незалежно від того, чи перебували їхні батьки у шлюбі між собою» (Сімейний кодекс України, 2002). А у ст. 141 зазначається: «Мати, батько мають рівні права та обов'язки щодо дитини, незалежно від того, чи перебували вони у шлюбі між собою» (Сімейний кодекс України, 2002). Згідно ж зі ст. 1261 ЦК України насамперед право на спадкування за законом мають діти спадкодавця (Цивільний кодекс України, 2003). У цій нормі не робиться жодного розмежування між дітьми, народженими у шлюбі чи поза ним. Тобто всі діти спадкодавця є спадкоємцями першої черги. Саме тому в національному спадковому праві дитина, народжена поза шлюбом, спадкує на тих самих підставах, що й дитина, народжена у шлюбі, якщо встановлено її походження від спадкодавця (свідоцтво про народження, визнання батьківства або рішення суду).

У біблійному праві питання спадкування дітей, народжених поза шлюбом, прямо не сформульоване так, як у сучасному законодавстві, однак із текстів Старого Завіту можна зробити висновок, що перевага віддавалася законним синам, народженим у визнаному шлюбі. Водночас існували винятки, пов'язані з волею батька, Божим провидінням або особливими обставинами. Отже, у спадкових нормах Старого Завіту спадкоємцями зазвичай виступали сини законної дружини. Про це, наприклад, згадується в Повторенні Закону 21:15–17, де регулюється порядок спадкування між синами різних дружин, але йдеться саме про дітей від визнаних дружин і звертається особлива увага на первородство (Біблія, Огієнко, 2025). А у Книзі Суддів (11:1–2) прямо показано випадок усунення незаконнонародженого сина (Їфтаха) від спадщини, але не з волевиявлення спадкодавця. Цей випадок демонструє, що в ізраїльській традиції незаконне походження могло бути підставою для позбавлення спадкових прав. Однак у Біблії трапляються випадки, коли діти наложниць отримували деяке майно, але не основну спадщину (Буття 25:5–6) «І дав Авраам усе, що мав, Ісакові. А синам наложниць <…> дав дари й відіслав їх <…>» (Біблія, Огієнко, 2025). Тобто головний спадок переходив законному спадкоємцю, хоча інші діти могли отримувати частку майна або дари.

Класичним біблійним прикладом питання спадкування між законним і незаконнонародженим сином є історія про Авраама, Ісаака й Ізмаїла. Ізмаїл народився від Агарі – служниці Сарри (Буття 16:15). Ісаак народився пізніше від законної дружини Сарри (Буття 21:1–3). Коли Ісаак підріс, Сарра вимагала усунути Ізмаїла від спадщини (Буття 21:10): «Вижени цю рабиню та сина її, бо не буде син рабині цієї спадкоємцем із моїм сином Ісааком» (Біблія, 1988, с. 29). І Бог підтвердив особливий статус Ісаака як головного спадкоємця (Буття 21:12) «<…> бо в Ісаакові буде тобі насіння назване» (Біблія, 1988, с. 29).

Спасіння як духовна спадщина у світлі Святого Письма.

Історія Авраама та його синів демонструє ще кілька важливих принципів біблійного спадкового права: 1) основна спадщина та родова обітниця переходили законному синові; 2) син від наложниці або рабині міг отримати утримання чи дари, але не головний спадок; 3) спадкування в Біблії пов'язувалося не лише із кровним походженням, а й із Божою обітницею та визнаним статусом матері. У Новому Завіті апостол Павло використовує цю історію як алегорію духовної свободи й спадщини (Галатів 4:22–31) – Ісаак символізує дітей обітниці, а Ізмаїл – рабства Закону.

Тож що стосується питання спасіння як духовної спадщини людини, то варто відзначити таке. У Новому Завіті акцент переноситься з тілесного походження на духовне усиновлення Богом. Тому питання «законного» чи «незаконного» народження в контексті спасіння втрачає значення. У Книзі Галатів 3:28–29 зазначено: «Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі! А коли ви Христові, то ви Авраамове насіння й за обітницею спадкоємці» (Біблія, Огієнко, 2025).

Отже, якщо, відповідно до біблійної традиції Старого Завіту, незаконнонароджена дитина зазвичай не мала рівних спадкових прав із законними синами, особливо щодо родової землі, а остаточний розподіл майна значною мірою залежав від волі батька та конкретних обставин, то в Новому Завіті підкреслюється духовна рівність усіх людей перед Богом.

Тема «спасіння як спадку людини від Бога» дуже поширена в зарубіжній теології, особливо у тлумаченні текстів Римлянам 8:14–17, Ефесянам 1:11–14, Галатам 4:4–7, 1 Петра 1:3–4, Євреям 1:13–14. У Біблії наголошується (Біблія, Огієнко, 2025): 1. Бо всі, хто водиться Духом Божим, вони сини Божі; Бо не взяли ви духа неволі знов на страх, але взяли ви Духа синівства, що через Нього кличемо: Авва, Отче! Сам Цей Дух свідчить разом із духом нашим, що ми діти Божі. А коли діти, то й спадкоємці, спадкоємці ж Божі, а співспадкоємці Христові, коли тільки разом із Ним ми терпимо, щоб разом із Ним і прославитись (Рим. 8:14–17); 2. У Нім, що в Нім стали ми й спадкоємцями, бувши призначені наперед постановою Того, Хто все чинить за радою волі Своєї, щоб на хвалу Його слави були ми, що перше надіялися на Христа. У Ньому й ви, як почули були слово істини, Євангелію спасіння свого, та в Нього й увірували, запечатані стали Святим Духом обітниці, Який є завдаток нашого спадку, на викуп здобутого, на хвалу Його слави! (Еф. 1:11–14); 3. Як настало ж виповнення часу, Бог послав Свого Сина, що родився від жони, та став під Законом, щоб викупити підзаконних, щоб усиновлення ми прийняли. А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина Свого, що викликує: Авва, Отче! Тому ти вже не раб, але син. А як син, то й спадкоємець Божий через Христа (Гал. 4:4–7); 4. Благословенний Бог і Отець Господа нашого Ісуса Христа, що великою Своєю милістю відродив нас до живої надії через воскресення з мертвих Ісуса Христа, на спадщину нетлінну й непорочну та нев'янучу, заховану в небі для вас (1 Петр. 1:3–4).

Багато хто з богословів, коментуючи Римлянам 8, прямо пов'язує спасіння зі спадщиною Божих дітей і зазначає, що оскільки Бог усиновив нас як Своїх дітей, Він водночас призначив нам і спадщину. Тож спасіння полягає у входженні у статус Божих дітей і співспадкоємців із Христом. Воно тлумачиться як входження в Божу сім'ю та отримання права на спадщину в Царстві Божому (Elijah, 2024). Подібним же чином можна тлумачити Еф. 1:11, відмічаючи, що віруючі одержали спадщину через Боже усиновлення і благодать. Тобто спадщиною віруючих дітей Божих є спасіння та прощення гріхів. Проповідник Гарі Шепард зазначає, що Христос є спасінням, і в Ньому той, хто прийняв Ісуса як Господа та Спасителя, є спадкоємцями спасіння. Він також наголошує: «Вони є спадкоємцями Бога та співспадкоємцями із Христом» (Shepard, 2014). Також Метт Вортманн у проповіді "An Inheritance Incorruptible" («Нетлінна спадщина»), досліджуючи 1 Петр. 1:4, говорить, що віруючі отримують нетлінну спадщину – спасіння і Самого Христа. Тут спасіння прямо розглядається як духовна спадщина, дарована через Христа (Wortmann, 2023). Тож основним принципом є усиновлення та надання статусу божих дітей. Існує славна спадщина, яка очікує дітей Божих. Спасіння – це не лише прощення гріхів, а участь у Божій спадщині разом із Христом як співспадкоємці з Ним.

Отже, першим спадкоємцем виступає Ісус. Усиновлені діти мають такі ж права на спадщину, як і Син Божий Христос. Усиновлені діти юридично прирівнюються до рідних (за принципами спадкового права). То що ж, відповідно до тексту Нового Заповіту можна вважати спадщиною віруючої людини, з урахуванням того, що у Святому Писанні наголошується на факті усиновлення, набутті статусу Божих дітей і співспадкоємстві із Христом? Що саме належить в Ісусі Христі віруючій людині?

У Посланні до Євреїв зазначається (Біблія, Огієнко, 2025): «Кому з Янголів Він промовив коли: Сядь праворуч Мене, доки не покладу Я Твоїх ворогів підніжком ногам Твоїм! Чи не всі вони духи служебні, що їх посилають на службу для тих, хто має спасіння вспадкувати?» (Євр. 1:13–14). Водночас у Посланні святого апостола Павла до Ефесян наголошується: «У Ньому маємо відкуплення Його кров'ю, прощення провин» (Еф. 1:7). Отже, по-перше, віруюча людина успадковує прощення гріхів і спасіння. У Євангелії від Івана 3:16 написано: «Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне». Також і в Євреям 9:15 – «Тому Він Посередник Нового Заповіту, щоб через смерть, що була для відкуплення від переступів, учинених за першого заповіту, покликані прийняли обітницю вічного спадку» та Титу 3:7 «<…> щоб ми виправдались Його благодаттю, і стали спадкоємцями за надією на вічне життя». По-друге, жертва Христа відкриває людям право на «вічну спадщину» – вічне життя з Богом. Апостол Петро описує спасіння як небесну спадщину, яку неможливо втратити чи знищити (нетлінну небесну спадщину), зазначає: «<…> на спадщину нетлінну й непорочну та нев'янучу, заховану в небі для вас» (1 Петр. 1:4) (Біблія, 1988, с. 1486). Окрім того, у Матвія 25:34 зазначено: «<…> Підіть, благословенні Мого Отця, посядьте Царство, уготоване вам від закладин світу» (Біблія, 1988, с. 1224). По-третє, віруючій людині належить Царство Боже.

Ще одним із проявів спадщини віруючим від Бога варто вказати благословення як категорію, на якій у Біблії часто загострюється увага. У біблійній традиції благословення нерідко розглядається не лише як Боже схвалення чи доброзичливість, а і як дар, що передається в межах Завіту й успадковується Божим народом. Особливе значення в цьому контексті має благословення Авраама, яке, згідно зі Святим Письмом, поширюється не лише на його фізичних нащадків, але й на всіх віруючих через Ісуса Христа – «щоб благословення Авраамове у Христі Ісусі поширилося на поган» (Гал. 3:14) (Біблія, Огієнко, 2025). Саме поняття «благословення» у тлумачних словниках української мови визначається як дія за значенням «благословляти, благословити, згода, дозвіл, схвалення», або ж як «щось добре, що приносить щастя», а також – Боже піклування або молитва про нього (Словник української мови, 2023). В Ісусі Христі людині належить все те добре (що приносить щастя) насліддя, обіцяне Богом Авраму, зокрема: Боже заступництво, земля, потомство, благословення для всіх народів, через її рід тощо. Але, щоб спадкоємець мав можливість отримати спадок, мають бути дотримані всі основні принципи спадкування, як-от: 1) смерть спадкодавця; 2) добровільність надання спадщини; 3) наслідування за заповітом або за законом; 4) прийняття спадщини спадкоємцем.

У Посланні до Євреїв 9:16–17 наголошується: «Бо де заповіт, там має відбутися смерть заповітника, заповіт бо важливий по мертвих, бо нічого не варт він, як живе заповітник» (Біблія, Огієнко, 2025). У тексті Святого Писання неодноразово зауважується, що Бог є триєдиним – у трьох іпостасях (Отець, Син, Дух Святий). Ісус Христос є земним утіленням Бога Отця. Зокрема, можна навести такі місця з Біблії: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мт. 28:19); «Благодать Господа Ісуса Христа, і любов Бога, і причастя Святого Духа з усіма вами» (2 Кор. 13:13); «Споконвіку було Слово, і Слово було з Богом, і Слово було Бог» (Ів. 1:1); «І Слово стало тілом, і оселилося між нами» (Ів. 1:14); «Бо в Ньому тілесно живе вся повнота Божества» (Кол. 2:9). І на останок – Івана 10:30: «Я й Отець Ми одне» (говорить Ісус).

Як стверджує В.О. Вокер, у Євангелії від Івана 1:43–51 пропонується одне з найпослідовніших пояснень сутності Ісуса Христа. На думку дослідника, саме в цьому фрагменті вперше згадуються три його важливі христологічні титули: «Син Божий» (Ів. 1:49), «Син Йосипа» (Ів. 1:45) та «Син Людський» (Ів. 1:51). В.О. Вокер наголошує, що така послідовність

не є випадковою, оскільки кожен із цих титулів розкриває окремий аспект особи Христа: «Син Божий» – підкреслює Його небесне походження та божественну природу; «Син Йосипа з Назарета» – акцентує увагу на Його земному походженні та справжній людській природі; «Син Людський» – поєднує в собі обидва попередні визначення (Pourboaggi, 2026). Тож можна зазначити, що смерть спадкодавця відбулася. Бог Отець, в уособленні Сина Ісуса Христа, прийняв смерть на хресті.

Під час дослідження останніх глав Євангелія від Матвія, Марка, Луки, Івана, де описується розп'яття Христа та попередні події, варто звернути увагу на ставлення Ісуса до того, що відбувалося. Чи міг він змінити події та уникнути страшної смерті? Коли Господь молився в Гефсиманії, він благав Бога Отця, щоб «чаша ця минула його». Під час молитви піт його став наче кров. І янгол підтримував Його (Біблія, 1988, с. 1302). Можна лише уявити собі, що відчуває людина, в якої від стресу розриваються капіляри, кров потрапляє у потові залози й виходить разом із потом. Але водночас Ісус говорить до Бога: «<…> не Моя, а твоя хай станеться воля» (Біблія, 1988, с. 1302). Пізніше, під час арешту, Ісус промови до Петра: «Чи ти думаєш, що не можу тепер упросити Свого Отця, і Він дасть Мені зараз більше дванадцяти легіонів Анголів? Але як має збутись Писання, що так статися мусить?» (Мт. 26:53–54) (Біблія, Огієнко, 2025).

Щодо цього J.M.G. Barclay зазначає, що у своїх посланнях апостол Павло робить великий акцент на тому, що прийняття Сином Божим людської форми пов'язане зі «спустошенням», «упокоренням», «послухом» і смертю, підкресленою як страшна смерть на хресті: «Він, бувши в Божій подобі, не вважав за захват бути Богові рівним, але Він умалив (*применшив, спустошив*) Самого Себе, прийнявши вигляд раба, ставши подібним до людини; і подобою ставши, як людина, Він упокорив Себе, бувши слухняний аж до смерти, і то смерти хресної» (Фил. 2:6–8). Поняття «спустошення», на думку науковця, означає втрату або відмову від Божественної влади, зокрема відмову від здатності використовувати божественну силу в людській подобі (Barclay, 2023).

І не тільки зазначені місця писання свідчать про добровільність смерті Христа для спасіння людей (що є основним спадком від Бога) та про здійснення щодо цього пророцтв ще у Старому Заповіті. Так, зокрема, написано: «<…> Я власне життя віддаю, щоб існову прийняти його. Ніхто в Мене його не бере, але Я Сам від Себе кладу його. Маю владу віддати його, і маю владу прийняти його знову, Я цю заповідь взяв від Свого Отця» (Ів. 10:17–18), а також – «На початку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово <…> І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця» (Ів. 1:1, 14) та «Бо ви знаєте благодать Господа нашого Ісуса Христа, Який, бувши багатий, збіднів ради вас, щоб ви збагатились Його убозтвом» (2 Кор. 8:9) (Біблія, Огієнко, 2025). Зазначене свідчить про добровільність надання Богом людині спадку. Господь не тільки добровільно прийшов у цей світ, ставши людиною, але й добровільно віддав своє життя, «<…> бувши слухняний аж до смерті, і то смерті хресної» (Фил. 2:8) (Біблія, Огієнко, 2025).

У Біблії зазначається (Біблія, Огієнко, 2025): «<…> бо всі згрішили, і позбавлені Божої слави <…>» (Рим. 3:23); «<…> заплата за гріх смерть, а дар Божий вічне життя в Христі Ісусі, Господі нашім!» (Рим. 6:23). Бог дав людині шанс на спасіння через смерть та воскресіння Ісуса Христа, яке є спадком для дітей Божих. Написано: «Сам Цей Дух свідчить разом із духом нашим, що ми діти Божі. А коли діти, то й спадкоємці, спадкоємці ж Божі, а співспадкоємці Христові, коли тільки разом із Ним ми терпимо, щоб разом із Ним і прославитись» (Рим. 8:16–17); «Послухайте, мої брати любі, чи ж не вибрав Бог бідарів цього світу за багатих вірою й за спадкоємців Царства, яке обіцяв Він тим, хто любить Його?» (Як. 2:5); «Тоді скаже Цар тим, хто праворуч Його: Прийдіть, благословенні Мого Отця, посядьте Царство, уготоване вам від закладин світу» (Мт. 25:34); «А тепер доручаю вас Богові та слову благодаті Його, Який має силу будувати та дати спадщину, серед усіх освячених» (Дії 20:32); «<…> дякуючи Отцеві, що вчинив нас достойними участи в спадщині святих у світлі <…>» (Кол. 1:12); «І Я складу заповіта Свого поміж Мною та поміж тобою, і поміж твоїм потомством по тобі на їхні покоління на вічний заповіт, що буду Я Богом для тебе й для нащадків твоїх по тобі» (Бут.

17:7). А також: «Оце ж воля Мого Отця, щоб усякий, хто Сина бачить та вірує в Нього, мав вічне життя, і того воскрешу Я останнього дня» (Ів. 6:40). Це підтверджує, що віруючі є не тільки спадкоємцями, але й наслідують спадщину за заповітом, який Бог склав з Авраамом та потомками його – дітьми Божими, якими люди стають через Ісуса Христа. Бог призначив собі спадкоємців. Тут діє принцип «заповіту з умовою» (як у ст. 1242 ЦК України). Співспадкоємцями виступають лише особи, які вірують в Ісуса Христа: «<…> А Ісус відповів і промовив до них <…> Хто вірує в Мене, життя вічне той має» (Ів. 6:43, 47); «Промовив до неї Ісус: Я воскресення і життя. Хто вірує в Мене, хоч і вмре, буде жити. І кожен, хто живе та хто вірує в Мене, повіки не вмре» (Ів. 11:25 26). І хоча в Біблії є низка місць, де сказано, що людина не успадкує Царства Божого або не матиме спасіння, якщо свідомо перебуває у гріху, невірстві чи відкидає Бога (зокрема, «Чи ви не знаєте, що неправедні Царства Божого не вспадкують? Не обманюйте себе: ані розпусники, ані ідоляни, ані перелюбники, ані злодії, ані зажерливі, ані п'яниці <…> Царства Божого не вспадкують» (1 Кор. 6:9–10)), усе ж у Новому Завіті постійно підкреслюється, що через покаяння, віру та навернення людина може отримати прощення і спасіння незалежно від минулого гріха та бути співспадкоємцем Христа. Своєю вірою людина приймає цю спадщину.

Висновки. Отже, аналіз біблійних положень щодо спадкування дає підстави стверджувати, що ще в межах Біблії сформувалася цілісна система уявлень про перехід майна після смерті особи, яка поєднувала правові, моральні та релігійні елементи. Вона була спрямована насамперед на забезпечення безперервності роду, збереження майна в межах сім'ї та підтримання соціальної стабільності. Біблійне спадкове право, хоча й не є правом у сучасному розумінні, містить низку норм і принципів, які мають виразний регулятивний характер: пріоритет синів, особливий статус первістка, визначений порядок спадкування за відсутності прямих нащадків, інститут левірату, а також форми «заповідальних» розпоряджень.

Порівняння з положеннями ЦК України свідчить про суттєву еволюцію підходів до спадкування. Сучасне право ґрунтується на принципах рівності, свободи заповіту й автономії волі особи, тоді як біблійні норми акцентують на колективних інтересах роду, традиції та релігійному обов'язку. Уявлення людей про спадкування, відображені в Біблії, можна розглядати як важливе історико-світоглядне підґрунтя формування сучасних інститутів спадкового права. Водночас, відповідно до протестантського вчення, основним посланням Нового Заповіту до людей є можливість їх спасіння від закону гріха та смерті, через жертву Ісуса Христа, як спадку від Бога. Аналіз текстів Святого Письма та богословських підходів дає підстави стверджувати, що у християнському розумінні спасіння розглядається не лише як духовний стан чи прощення гріхів, але і як спадщина, дарована людині Богом через Ісуса Христа. Основою такого спадку є усиновлення людини Богом, набуття статусу Божої дитини та співспадкоємця Христа. Саме через віру в Ісуса Христа людина входить у Божу сім'ю та отримує право на духовну спадщину, яка включає прощення гріхів, вічне життя, участь у Царстві Божому, благословення Авраама й обітниці Завіту. Святе Письмо неодноразово наголошує, що ця спадщина має характер заповіту. Смерть Ісуса Христа, як утіленого Бога, стала, так би мовити, «юридичною» та духовною підставою для набуття спадкоємцями права на спасіння. Жертва Христа була добровільною, що свідчить про добровільність надання Богом людині цього спадку. Водночас Новий Заповіт підкреслює необхідність прийняття спадщини самою людиною через віру, покаяння, духовне народження та перебування у Христі. Отже, концепція спасіння як спадку від Бога дозволяє розглядати відносини між Богом і віруючою людиною не лише в моральному чи духовному вимірі, але й крізь призму правового та сімейного зв'язку. Бог виступає як Отець і Заповідач, Христос – як Перший Спадкоємець і Посередник Нового Заповіту, а віруючі – як усиновлені діти та співспадкоємці, покликані прийняти даровану їм нетлінну спадщину спасіння.

Список використаних джерел:

Abdel Fatah A., Yunatskyi M. (2024). In Heritance Relations in Ukraine: practical Aspect. *Public Administration and Law Review*, 1 (17), 56–65. https://doi.org/10.36690/2674-5216-2024-1-56

Barclay J. M. G. (2023). *Does the Gospel Require Self-Sacrifice? Paul and the Reconfiguration of the Self. Studies in Christian Ethics*, 36 (1), 3–19. https://doi.org/10.1177/09539468221132095

Біблія. Переклад І. Огієнка. 2025. URL: https://www.truechristianity. info/ua/bible_ua.php

Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового заповіту. З мови давньогрецької й грецької на українську наново перекладена. 988–1988 Ювілейне видання з нагоди тисячоліття християнства. Druck haus Gummersbach West-Germany. 1528 с.

Біленко В. І. (2023). Особливості універсального правонаступництва у спадкових правовідносинах в Україні. *Юридичний науковий електронний журнал,* 12, 570–573. https://doi.org/10.32782/2524-0374/2023-12/141

Бусел В. Т. (2005). Великий тлумачний словник сучасної української мови. Київ. Ірпінь : ВТФ «Перун». 1728 с.

Wortmann M. (2023). An Inheritance Incorruptible. URL: https://www.pristinegrace.org/sermons/61225/an-inheritance-incorruptible

Elijah D.-E. (2024). Romans, Chapter 8: A Discourse on Rebirth According to Romans. John Chrysostom. https://doi.org/10.1080/2222582X.2024.2421358

Конституція України. Відомості Верховної Ради України (ВВР). 1996. № 30. Ст. 141. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text

Матвієнко Я., Римарчук Р. (2026). Спадкове право як підгалузь цивільного права. Підстави усунення від права на спадкування за українським законодавством. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія «Юридичні науки»,* 1 (49), 230–243. https://doi.org/10.23939/law2026.49.230

Pourboaggi A. (2026). Reconstructing Evangelical Soteriology and Missiology: A Theology of Human Flourishing. *Religions*. 17 (7), 807. https://doi.org/10.3390/rel17070807

Сімейний кодекс України. Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2002. № № 21–22. Ст. 135. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2947-14#Text

Shepard G. (2014). The Heirs of Salvation. Проповіді. URL: https://www.pristinegrace.org/sermons

Цивільний кодекс України. Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2003. № 40–44. Ст. 356. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/435-15#Text

References:

Abdel Fatah, A., & Yunatskyi, M. (2024). Inheritance relations in Ukraine: Practical aspect. *Public Administration and Law Review,* 1(17), 56–65. https://doi.org/10.36690/2674-5216-2024-1-56

Barclay, J. M. G. (2023). Does the gospel require self-sacrifice? Paul and the reconfiguration of the self. *Studies in Christian Ethics*, 36(1), 3–19. https://doi.org/10.1177/09539468221132095

Bibliia [Bible]. (2025). Translation by I. Ohiienko. Retrieved from: https://www.truechristianity.info/ua/bible_ua.php [in Ukrainian].

Bibliia abo Knyhy Sviatoho Pysma Staroho i Novoho Zapovitu [Bible or the Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. (1988). Jubilee edition commemorating the millennium of Christianity. Druck Haus Gummersbach [in Germany].

Bilenko, V. I. (2023). Osoblyvosti universalnoho pravonastupnytstva u spadkovykh pravovidnosynakh v Ukraini [Features of universal succession in inheritance legal relations in Ukraine]. *Yurydychnyi naukovyi elektronnyi zhurnal,* 12, 570–573. https://doi.org/10.32782/2524-0374/2023-12/141 [in Ukrainian].

Busel, V. T. (Ed.). (2005). Velykyi tlumachnyi slovnyk suchasnoi ukrainskoi movy [Great explanatory dictionary of the modern Ukrainian language]. Kyiv ; Irpin : VTF “Perun” [in Ukrainian].

Elijah, D.-E. (2024). Romans, chapter 8: A discourse on rebirth according to Romans. John Chrysostom. https://doi.org/10.1080/2222582X.2024.2421358

Konstytutsiia Ukrainy [Constitution of Ukraine]. (1996). Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy [Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine], 30, Art. 141. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text [in Ukrainian].

Matviienko, Ya., & Rymarchuk, R. (2026). Spadkove pravo yak pidhaluz tsyvilnoho prava. Pidstavy usunennia vid prava na spadkuvannia za ukrainskym zakonodavstvom [Inheritance law as a sub-branch of civil law. Grounds for disqualification from the right to inherit under Ukrainian legislation]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu “Lvivska politekhnika”. Seriia “Iurydychni nauky”,* 1(49), 230–243. https://doi.org/10.23939/law2026.49.230 [in Ukrainian].

Pourboadji, A. (2026). Reconstructing evangelical soteriology and missiology: A theology of human flourishing. *Religions,* 17(7), 807. https://doi.org/10.3390/rel17070807

Shepard, G. (2014). The heirs of salvation. Sermons. Retrieved from: https://www.pristinegrace.org/sermons

Simeinyi kodeks Ukrainy [Family Code of Ukraine]. (2002). Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy [Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine], 21–22, Art. 135. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2947-14#Text [in Ukrainian].

Tsyvilnyi kodeks Ukrainy [Civil Code of Ukraine]. (2003). Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy [Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine], 40–44, Art. 356. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/435-15#Text [in Ukrainian].

Wortmann, M. (2023). An inheritance incorruptible. Retrieved from: https://www.pristinegrace.org/sermons/61225/an-inheritance-incorruptible

Дата першого надходження статті до видання: 30.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 27-1-725: 141.78
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.2

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

ПОСТЛІБЕРАЛЬНА (ПОСТМОДЕРНА) ТЕОЛОГІЯ ЯК СЕРЕДНІЙ ШЛЯХ МІЖ ХРИСТИЯНСЬКИМ КОНСЕРВАТИЗМОМ ТА РЕЛІГІЙНИМ ЛІБЕРАЛІЗМОМ

Сучасний релігійно-філософський дискурс тривалий час перебував у стані гострої поляризації між фундаменталістським консерватизмом і модерністським лібералізмом. Обидва напрями, попри взаємну критику, виявилися залежними від раціоналістичних парадигм епохи Просвітництва. У цьому контексті дослідження постліберальної (постмодерної) теології, яка пропонує альтернативну методологію, є вкрай актуальним для розуміння трансформації сучасного християнського богослов'я. У статті аналізується сутність постліберальної теології (Єльської школи) і обґрунтовується її статус як «третього», або «середнього», шляху, що долає кризу методологічного глухого кута між консервативною та ліберальною традиціями. Пошук значення постліберальної теології та обґрунтування її статусу як «середнього шляху» відбувається через призму концептуальних напрацювань Джорджа Ліндбека та Стенлі Гауерваса. Теоретичним підґрунтям дослідження слугують: культурно-лінгвістична теорія релігії та догмата Джорджа Ліндбека (базована на філософії «мовних ігор» Людвіга Вітгенштайна), а також наративно-доброчинна етика Стенлі Гауерваса (сформована під впливом філософії Аласдейра Макінтайра).

У результаті дослідження з'ясовано, що постліберальна теологія успішно долає раціоналістичний диктат модерну, повертаючи християнській думці її автентичний наративний і общинний вимір. На відміну від лібералізму, вона не намагається адаптувати віру до мінливих світських стандартів і на відміну від консерватизму – уникає буквоїдського фундаменталізму. Наукова новизна роботи полягає в аналізі «Єльської школи» як середнього шляху в діалозі між консерватизмом і лібералізмом. Практичне значення отриманих результатів визначається можливістю їх використання для реформування сучасного релігійного дискурсу, розвитку християнської соціальної етики та подолання світоглядного розколу в українському й світовому християнському середовищі.

Ключові слова: постліберальна теологія, постмодерна теологія, християнський консерватизм, релігійний лібералізм, наративна теологія, Єльська школа, культурно-лінгвістичний підхід, етика чеснот.

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

© Денисенко А. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

POSTLIBERAL (POSTMODERN) THEOLOGY AS A MIDDLE WAY BETWEEN CHRISTIAN CONSERVATISM AND RELIGIOUS LIBERALISM

Contemporary religious and philosophical discourse has long been characterised by acute polarisation between fundamentalist conservatism and modernist liberalism. Both schools of thought, despite their mutual criticism, have proved to be dependent on the rationalist paradigms of the Enlightenment. In this context, the study of postliberal (postmodern) theology, which offers an alternative methodology, is of the utmost relevance for understanding the transformation of contemporary Christian theology. This article analyses the essence of postliberal theology (the Yale School) and justifies its status as a "third" or "middle" way, which overcomes the methodological impasse between the conservative and liberal traditions. The essence of postliberal theology and the justification of its status as a "middle way" are examined through the lens of the conceptual work of George Lindbeck and Stanley Hauerwas. The theoretical foundations of this study are: George Lindbeck's cultural-linguistic theory of religion and dogma (based on Ludwig Wittgenstein's philosophy of "language games"), as well as Stanley Hauerwas's narrative-virtue ethics (shaped by the philosophy of A. MacIntyre).

The study has revealed that postliberal theology successfully overcomes the rationalist dictates of Modernity, restoring Christian thought's authentic narrative and communal dimension. Unlike liberalism, it does not attempt to adapt faith to changing secular standards; and unlike conservatism, it avoids literalist fundamentalism. The academic novelty of this work lies in its analysis of the "Yale School" as a middle way in the dialogue between conservatism and liberalism. The practical significance of the findings lies in their potential application to reforming contemporary religious discourse, developing Christian social ethics and overcoming ideological divisions within Ukrainian and global Christian communities.

Key words: post-liberal theology, postmodern theology, Christian conservatism, religious liberalism, narrative theology, Yale School, cultural-linguistic approach, virtue ethics.

Постановка проблеми. Нині релігійні людини дуже часто живуть у нав'язаній парадигмі, у якій начебто вони мають обрати між ліберальним і консервативним сприйняттям речей. Така дихотомія заганяє людину у глухий кут, звідки неможливо вибратися. Але хто переконав світ у тому, що все обмежено лише цими двома крайнощами? Можливо, цю суперечку можна розв'язати не схиляючись в один чи інший бік, а обираючи щось інше – середнє? Наприклад, цим середнім може виступати постліберальна (отже, постмодерністська) теологія, яка пропонує не просто обрати між лівим і правим, ліберальним і консервативним, а принципово іншу систему координат, яка ламає цю штучну проблему. Запропонований постлібералізмом середній шлях допомагає знайти вихід із диктатури «індивідуалізму» або «легалізму». Якщо лібералізм заганяє у глухий кут, через абсолютну автономію індивіда, де «правда» створюється на базі власних почутті, що зрештою призводить до втрати власної індивідуальності, то консервативний глухий кут полягає в жорсткому легалізмі, за якого головним є захист ідеологічних барикад і механічне дотримання правил. Над сутичкою між лібералізмом і консерватизмом перебуває постлібералізм, який зміщує фокус на живу спільноту (еклезію). У постліберальній парадигмі людина шукає свободу не в ізоляції, як у лібералів, але і не підкоряється заздалегідь визначеній системі, як у консерваторів, а знаходить її в унікальних стосунках усередині громади, яка живе Євангелієм.

Натепер в українській академічній теології та релігієзнавстві існує дисертаційне дослідження Валерія Секісова (2021 р.) «Політична теологія Стенлі Гауерваса: критичний аналіз», в якому обґрунтовано, що автентична християнська спільнота здобуває публічну видимість завдяки економічним практикам і сакральному виміру, а не пристосуванню під світську політику (Секісов, 2021). Окремої монографії чи захищеної дисертації, яка була б повністю присвячена суто Джорджу Ліндбеку, в Україні нині немає. Щодо теми постліберальної теології загалом, то можна згадати про окремі розвідки щодо метаеклезіології та постструктуральної еклезіології архімандрита Кирила Говоруна із православної політичної теології, де використовуються методологічні інструменти, дуже схожі на постліберальні (Говорун, 2018, 2019). Окремо варто зазначити докторську дисертацію протестантського теолога Романа Соловія «Феномен виникаючої церкви», в якій автор також звертається до ідей Дж. Ліндбека та Ст. Гауерваса (Соловій, 2016).

Мета статті полягає у проведенні комплексного аналізу сутності, філософсько-

методологічних витоків і специфіки постліберальної теології, а також обґрунтуванні її статусу як альтернативної богословської парадигми («середнього шляху»), здатної подолати світоглядну та методологічну кризу між християнським консерватизмом і релігійним лібералізмом.

Методологія дослідження. У роботі застосовано компаративний аналіз для зіставлення ліберальної, консервативної та постліберальної богословських моделей. Методологічну основу становить підхід, який дозволив інтегрувати положення культурно-лінгвістичної теорії релігії та наративної етики для розкриття внутрішньої логіки «Єльської школи». Такий інструментарій забезпечив об'єктивне висвітлення специфіки постмодерного теологічного дискурсу.

Постліберальна теологія. Відомо, що в теологічних колах консерватори та ліберали постійно сперечаються про текст Священного Письма за допомогою інструментів світського модерну. Так, ліберали розчленували Біблію своїми критичними методами, шукаючи десь за шарами міфів «історичне зерно» і відкидаючи все «несучасне». Консерватори ж у відповідь створили теорію буквальної безпомилковості, намагаючись захистити текст як науковий чи юридичний документ. Постліберальна теологія, як альтернатива першим і другим, повертає Біблії її первісну роль, а саме – наративну. Саме тому постліберальну теологію називають ще наративною теологією (Smith, 2014, p. 256). Тут уже Біблія – це не збірка моралізаторських притч (як у лібералів) і не підручник з фізики чи історії (як у консерваторів). Для постлібералів Священне Писання – це Велика Історія, яка не потребує виправдань перед світською наукою. Постлібералізм пропонує не підлаштовувати Біблію під наш світ і не дивиться на неї суто як на книгу приписів, а запрошує всіх, хто бажає, жити всередині біблійного сюжету тут і зараз. Для постлібералів релігія є мовою, а не ідеологією (Michener, 2013, p. 2–4). У нав'язаній формулі консервативний – ліберальний віра часто стає політичним інструментом (консерватори захищають «традиційні цінності», ліберали – «соціальний прогрес»). Постлібералізм, своєю чергою, нагадує, що християнство – це насамперед мова й культура. Неможливо мислити християнськими категоріями, якщо не вивчити її «граматики» (молитва, таїнства, богослужіння). Постлібералізм звільняє християнську теологію від обов'язку звітувати перед світськими ідеологіями та повертає Церкві її унікальний голос (Vidu, 2005).

Постліберальна теологія, яку зазвичай називають «Єльською школою», – це впливовий напрям у християнській теології другої половини XX ст., який виник як реакція на кризу ліберального богослов'я та модернізму. Його головна ідея полягає в тому, щоб повернути Церкві її власну мову, історію та ідентичність, замість спроб пристосувати християнство під вимоги світської культури чи науки. Чому виникає постлібералізм у теології? Головною причиною є криза лібералізму. Ліберальна теологія намагалася перекласти християнство мовою сучасної філософії та науки, щоб зробити його «прийнятним» для секулярного світу. Постліберали вважали, що це позбавляє віру її суті. Інакше кажучи, у лібералізмі відбулася втрата фокуса. Замість того, щоб змінювати світ через Євангеліє, ліберальне християнство розчинилося у світській культурі. Рятуючи лібералізм, постліберальна теологія звертається по допомогу не до консервативного християнства, а до філософії постмодернізму, через одну фундаментальну причину: консерватизм є породженням модерну (Просвітництва). Але водночас постлібералізм не шукає способи знищити найкращі надбання лібералізму (як-от свобода, толерантність, повага до іншого чи соціальна справедливість). Натомість він рятує ці цінності, переносячи їх із хиткого світського фундаменту на надійну біблійну основу (Placher, 1997, p. 343–356).

Постлібералізм заслужено називають «середнім шляхом», тому що він відкидає крайнощі як ліберального, так і консервативного (фундаменталістського) богослов'я, пропонує натомість третю альтернативу. Постлібералізм пройшов повз консерватизм, бо побачив у ньому застарілу, агресивну спробу врятувати модерн за допомогою методів самого ж модерну. Натомість постліберали використали постмодернізм як «філософський криголам»: він розчистив простір, знищив диктат світського раціоналізму Просвітництва, дозволив теології знову повернутися до своєї першооснови – Біблії та Церкви. Серед ключових ідей і принципів постлібералізму можна зазначити такі:

1. *Культурно-лінгвістичний підхід*. Релігія за такого підходу діє як мова або культура. Її функція не в тому, щоб просто описати вже наявний досвід людини, а сформувати цей досвід. Неможливо бути християнином без вивчення «мови» Церкви (Святого Письма, літургії).

2. *Інтратекстуальність*. На противагу тому, щоб інтерпретувати Біблію через призму сучасної науки чи філософії, постліберали пропонують інтерпретувати сам світ і людське життя через біблійний сюжет.

3. *Наративне богослов'я*. Центр зміщується на історію (наратив) про Бога та Його народ. Християнська ідентичність формується через занурення в цей великий сюжет, а не через абстрактні релігійні догми.

4. *Антифундаменталізм*. Відбувається відмова від пошуку «універсального розуму» чи спільного для всіх нейтрального досвіду, на якому ніби базується християнська релігія (Michener, 2013, p. 4; Simpson, 2016, p. 360).

Представник «радикальної ортодоксії» (*Radical Orthodoxy*) Джон Мілбанк пише, що постмодерна (постліберальна) теологія відкидає дві форми фундаціоналізму (*foundationalism*). По-перше, вона має відмовляється від ідеї, що віра спирається на серію пропозицій щодо «об'єктів», доступних нашому раціональному сприйняттю, як-от: Бог, вічність, душа чи втілення божественного, яке «доведене» надприродними подіями та виконанням пророцтв. По-друге, вона відкидає ідею про те, що християнські вірування є свого роду «вираженням» досвіду, який повністю передує цим віруванням (Milbank, 2006, p. 384). Лібералізм стверджує, що спочатку людина переживає універсальний духовний досвід, а потім шукає релігію, щоб його описати. Консерватизм наголошує на зовнішньому авторитеті (наприклад, буквальній безпомилковості тексту), який треба просто прийняти на віру. Постліберальний середній шлях говорить про те, що релігійні тексти та церковна громада спочатку вчать людину «мови віри» («церква без догми»), і лише завдяки цій мові людина взагалі стає здатною відчути й осмислити свій духовний досвід (Liechty, 1990, p. 59–72).

Порівняльний аналіз подано в таблиці 1.

Серед головних представників постлібералізму можна згадати Джорджа Ліндбека, який сформулював теоретичну базу у праці «Природа доктрини» (Lindbeck, 1984), Ганса Фрая, який заклав основи наративного підходу у книзі «Затемнення біблійного наративу» (Frei, 1974), та Стенлі Гауерваса, який переніс ці ідеї у сферу християнської етики, наголошуючи, що Церква має бути альтернативною спільнотою, яка своїм життям показує світові інший шлях. У межах цієї статті ми розглянемо ідеї Дж. Ліндбека та Ст. Гауерваса. Перший працював як систематичний теолог, а другий як християнський етик.

Культурно-лінгвістична теорія релігії Джорджа Ліндбека. Американський лютеранський богослов, екуменіст і один із засновників постліберального/неоліберального богослов'я, Джордж Ліндбек (*George Lindbeck*) пішов із життя 8 січня 2018 р. у Флориді (США) на 95-му році життя. В останні роки свого життя він намагався одужати після перенесеної у 2009 р. аневризми мозку. Дж. Ліндбек народився в 1923 р. в Китаї в родині лютеранських місіонерів шведського походження. Свої ранні роки він провів у Китаї та Кореї. Ступінь бакалавра здобув у 1946 р. в коледжі Густава Адольфуса, а докторський – у Єльському університеті в 1955 р. Його докторська дисертація в Єльському університеті (захищена в 1955 р.) була присвячена Дунсу Скоту (*John Duns Scotus*) – одному з найскладніших і найоригінальніших мислителів середньовічної схоластики (Brown, 2022).

Відомо, що Джордж Ліндбек був частиною так званої «Єльської школи», яку

Таблиця 1

Лібералізм, консерватизм, постлібералізм

Критерій	Лібералізм	Консерватизм	Постлібералізм
Головний фокус	Суб'єктивне переживання	Об'єктивний догматичний факт	Спільнота, її мова й історія
Мета тексту	Символ людських емоцій	Набір непорушних тверджень	Наратив, що формує спосіб життя
Вектор інтеграції	Церква пристосовується під світ	Церква воює або ізолюється	Церква є альтернативним світом

представляють такі особистості, як Стенлі Гауервас (1940 р. –), Річард Хейз (1948 р. – ?), Ганс Фрей (1922–1988 рр.), Бревард Чайлдс (1923–2007 рр.) та інші. Справді, Дж. Ліндбек і Г. Фрей, найвизначніші постаті постлібералізму, працювали в Єлі з 1950-х до 1980-х рр., однак, якщо поглянути ширше, то ми дійдемо висновку, що «Єльська школа» – це лише вигадка богословської журналістики. Ті, хто пов'язують постліберальну парадигму з окремою школою, помиляються, оскільки тут ми маємо справу не просто з якоюсь локацією думки чи богословською думкою, яка розвивалася в одній конкретній школі, а з усеосяжною спробою оновлення християнства за допомогою нової богословської методології (Placher, 2003, p. 343).

Більш слушним є твердження, що у 80-х рр. XX ст. група американських, британських, а також німецьких богословів (переважно англікани й англо-американські католики) була частиною оновницького руху, який намагався відкинути спроби модернізації християнських доктрин, що мали зробити їх зручними для сучасної науки та раціонального світогляду. Отже, нарівні з постколоніалізмом, постструктуралізмом, постмарксизмом і постмодернізмом з'являється і постлібералізм. Постліберальна теологія (інша назва – наративне богослов'я) – це спроба знайти «третій шлях» між богословським лібералізмом і консерватизмом, між неосекуляристами та неоконфесіоналістами. Звісно, ця спроба не є абсолютно новою в історичному сенсі. Ще в XIX ст. німецька *Mediating Theology* намагалася поєднати конфесіоналізм, пієтизм і ліберальні аспекти (Michener, 2013, p. 1).

Джорджа Ліндбека заслужено можна вважати однією з найвпливовіших постатей у християнській теології кінця XX ст., а його праця «Природа доктрини» (*The Nature of Doctrine*, 1984) досі залишається фундаментальною для розуміння постліберальної теології. Разом із Гансом Фраєм він сформував так зване «Єльське богослов'я», яке змістило фокус із модерністського раціоналізму на важливість церковної спільноти, її мови та культурних практик (Placher, 2003, p. 344). Дж. Ліндбек запропонував культурно-лінгвістичний підхід, який став революційною для свого часу моделлю, де релігія розглядається не просто як набір догм чи суб'єктивних переживань, а як мова та культура, що формують досвід людини. Дж. Ліндбек також був офіційним делегатом-спостерігачем від Усесвітньої лютеранської федерації на Другому Ватиканському Соборі (1962–1965 рр.), що кардинально вплинуло на його екуменічні погляди та подальшу роботу над зближенням католиків і протестантів (Brown, 2022, p. 86–106).

У 1952 р., ще під час написання докторської дисертації, Дж. Ліндбек став викладачем Теологічної школи Єльського університету. Там він безперервно працював понад сорок років, аж до свого виходу на пенсію в 1993 р. У Єлі професор викладав теологію Середньовіччя та Реформації, здобувши визнання як авторитетний фахівець зі спадщини Мартіна Лютера та Томи Аквінського. Його численні вихованці, як католики, так і протестанти, згадували про нього не лише як про видатного ерудита з потужною уявою, а і як про людину глибокої віри, мудрості, щирого милосердя та смирення (Livingston, 2006, p. 520–523).

На позицію Дж. Ліндбека вплинула також ідея Людвіга Вітгенштайна (1889–1951 рр.) про мовні ігри, моральна філософія Аласдейра Макінтайра (1929–2025 рр.), соціологічні аспекти Пітера Бергера (1929–2017 рр.), антропологія Кліффорда Гірца (1926–2006 рр.), філософія науки Томаса Куна (1922–1996 рр.) та літерна теорія Еріха Аурбаха (1892–1957 рр.). Сам Дж. Ліндбек характеризував себе як вітгенштейніанського томістського лютеранина (*Wittgensteinian Thomist Lutheran*). Спроби зрозуміти цього теолога без спроби зрозуміти Л. Вітгенштайна схожі на спробу читати Ж. Дерріда, не розуміючи Е. Гуссерля, або намагатися зрозуміти Ж. Кальвіна, нічого не знаючи про Августина. Незалежно від того, що перші кроки до постлібералізму зробили Карл Барт (1886–1968 рр.) і Ганс Фрей (1922–1988 рр.), термін «постліберальний» стає актуальним саме після виходу книги Дж. Ліндбека.

Джордж Ліндбек уважав, що обидва старі підходи, як лібералізм, так і консерватизм, припускаються однакової помилки: вони оцінюють християнство за допомогою зовнішніх, чужих для нього мірил. Завдяки тривалому перебуванню в різних культурних середовищах Джордж Ліндбек сформулював чотири засадничі життєві орієнтири. Саме вони заклали

підґрунтя його культурно-лінгвістичної концепції релігії, яка спирається на біблійне оповідання та тлумачення догматів як граматики віри. Ці положення зводяться до таких тез:

1. *Перше:* соціальне оточення має першочерговий вплив на людину, формує її особистість набагато сильніше, ніж її власні свідомі зусилля.

2. *Друге:* попри зовнішні етнічні чи географічні відмінності, ключові прояви людської натури в усіх цивілізаціях залишаються ідентичними.

3. *Третє:* навіть за наявності спільної людської суті унікальні мовні та культурні особливості кожної спільноти створюють суттєві перешкоди для міжнаціонального порозуміння.

4. *Четверте:* народи, чий побут і світогляд обертаються навколо священного тексту, вибудовують стійку систему цінностей, здатну протистояти будь-яким глобальним суспільним, фінансовим чи політичним потрясінням (Lindbeck, 1984; Michener, 2013, p. 62–70).

Що особливого пропонує Дж. Ліндбек у своїй програмі? Він наголошував на існуванні трьох основних підходів до релігії та доктрини. Перший підхід – типове протиставлення ортодоксії неортодоксії. Інакше кажучи, це когнітивно-пропозиційний підхід (*cognitive-propositional approach*), який близький до англо-американської аналітичної філософії. Цей підхід обертається навколо «фактологічної» інформації та розглядає значення богословських тверджень та їхньої істинності у співвідношенні з об'єктивною реальністю. Прикладом може слугувати концепція творіння *ex nihilo*, яку приймають віруючі всіх поколінь і культур (Lindbeck, 1984, p. 20).

Другий підхід – експресивно-досвідний (*experiential-expressive approach*). Цей підхід виник як реакція на раціоналізм першого й став основою для ліберального богослов'я (від Фрідріха Шляєрмахера до сучасності). Релігія в ньому розглядається не як набір фактів, а як зовнішнє вираження (експресія) глибинного, універсального внутрішнього досвіду людини (наприклад, «відчуття абсолютної залежності» або переживання священного). Доктрини тут стають другорядними. Вони вважаються лише мінливими символами, які кожна епоха чи культура вигадує для опису того самого внутрішнього почуття. Наприклад, творення *ex nihilo* в цьому підході – це не історичний факт, а поетичний спосіб висловити почуття людської обмеженості та залежності від Вищої сили. (Lindbeck, 1984, p. 31).

Третій підхід – культурно-лінгвістичний (*cultural-linguistic approach*). Саме тут криється головна новизна програми Дж. Ліндбека. Він перевертає логіку перших двох підходів і пропонує абсолютно новий погляд на релігію та доктрину. Релігія – це мовна граматика: Дж. Ліндбек (спираючись на філософію Людвіга Вітгенштайна й антропологію Кліффорда Ґірца) стверджує, що релігія діє як мова або культура. Вона є системою символів і практик, які передують будь-якому досвіду. Людина не може пережити «християнський досвід», доки не вивчить «мову» християнства. Доктрини для Дж. Ліндбека – це не твердження про факти (як у першому підході) і не емоційні символи (як у другому). Вони є регулятивними правилами (*intratextual / regulative rules*), подібними до правил граматики. Правила граматики самі собою не є істинними чи хибними, але вони визначають, як правильно будувати речення. Релігійне твердження є істинним не тоді, коли воно просто відповідає абстрактній об'єктивній реальності, а коли воно правильно застосовується в житті спільноти. Істинність релігії перевіряється її внутрішньою узгодженістю та здатністю формувати святе життя вірян (Lindbeck, 1984, p. 32)

Церква як альтернативна спільнота за Стенлі Гауервасом. Стенлі Гауервас (*Stanley Hauerwas*, нар. в 1940 р.) є ключовою постаттю сучасної американської теології та фактично останнім живим представником класичного тріадичного ядра постлібералізму. Його дослідницький фокус зосереджений довкола християнської етики та моральної філософії. У таких засадничих працях, як «Спільнота характеру: На шляху до конструктивної християнської соціальної етики» (1981 р.), «Мирне Царство: Посібник із християнської етики» (1983 р.) та «Краща надія: ресурси для Церкви, яка протистоїть капіталізму, демократії та постмодерну» (2000 р.), мислитель послідовно деконструює спадщину Просвітництва, яка трактує етику як набір абстрактних і універсальних моральних імперативів. Натомість Ст. Гауервас обґрунтовує наративну природу моралі: християнська етика є рефлексією над унікальним світоглядом

конкретної історичної спільноти (Церкви), який актуалізується та втілюється у практичному житті її членів (Livingston, 2006, p. 523–527).

Ст. Гауервас належить до представників Єльської теологічної школи, інтелектуальне ядро якої становили такі фундатори постлібералізму, як Ганс Фрай (1922–1988 рр.) і Джордж Ліндбек (1923–2018 рр.). Нагадаю, що постліберальна теологія сформувалася як концептуальна реакція на спадщину класичного протестантського лібералізму, уособленого працями Фрідріха Шляєрмахера (1768–1834 рр.), Альбрехта Річля (1822–1889 рр.) та Адольфа фон Гарнака (1851–1930 рр.). Ідейні витоки постліберального повороту сягають неоортодоксальної критики модерну, здійсненої швейцарським теологом Карлом Бартом (1886–1968 рр.). По свій суті постліберальна теологічна парадигма є нефундаціоналістською, інтертекстуальною (спрямованою на інтерпретацію соціокультурного світу крізь призму Божого Слова, а не навпаки), соціально орієнтованою та відкритою до плюралізму. Її визначальним прагненням є інтеграція методологічного розмаїття для відновлення автентичної християнської традиції в межах так званої «щедрої ортодоксії» (Placher, 2003, p. 348–350).

Особливості формування інтелектуальної біографії Ст. Гауерваса детально висвітлені в його автобіографічній праці «Дитя Ганни: теологічні мемуари» (*Hannah's Child: A Theologian's Memoir*) (Hauerwas, 2010). Майбутній теолог народився в Техасі в родині муляра, яка належала до методистської традиції. Попри раннє рішення присвятити себе служінню (у віці 15 років), під час навчання в Саутвестернському університеті (Південно-західному університеті) під егідою Методистської церкви, Ст. Гауервас пережив період релігійного скептицизму, дистанціювавшись від ортодоксального християнства, але не схилившись до атеїзму. Інтелектуальним поштовхом до поглиблення теологічних студій стало знайомство із працею Річарда Нібура «Значення одкровення» (*The Meaning of Revelation*, 1941), що спонукало його до вступу до Єльської теологічної школи. Протягом подальшої тривалої наукової еволюції дослідник переосмислив і критично переглянув неоортодоксальну парадигму братів Нібурів, переорієнтувавшись на радикально-еклезіологічні та пацифістські ідеї менонітського теолога Джона Говарда Йодера (1927–1997 рр.). Після здобуття наукового ступеня з теології та філософії (зокрема, ступінь Ph.D. в Єльському університеті) Ст. Гауервас викладав у коледжі Августина (Іллінойс) і Університеті Нотр-Дам (Індіана). З 1983 р. він обіймав посаду професора теологічної етики в Університеті Дюка (Північна Кароліна), а у 2014 р. приєднався до професорського складу кафедри теологічної етики Абердинського університету (Шотландія) (Muers, Higton, 2012, p. 358).

Загальнонаціональне визнання Ст. Гауерваса в американському інтелектуальному просторі зафіксував журнал *Time*, який у вересні 2001 р. назвав його «найкращим теологом Америки». Проте сам мислитель відреагував на цей статус критично, зауваживши, що категорія «найкращий» є секулярним конструктом, неприйнятним для богословського дискурсу. Безкомпромісність його теологічної позиції яскраво проявилася під час першої президентської каденції Дональда Трампа. Ст. Гауервас виступив із гострою критикою феномену «трампізму» (як прояву крайнього консерватизму, популізму та християнського націоналізму), обґрунтовуючи, що постать Д. Трампа є логічним продуктом американської громадянської релігії. На думку теолога, ця релігія є дегенеративною формою вірувань, яка інструменталізує християнську риторику для легітимації державної та націоналістичної ідеології, утворює тим самим глибоко спотворену політичну теологію. Світоглядна архітектура Ст. Гауерваса відзначається внутрішньою неоднорідністю, яка деконструює традиційну для США соціополітичну дихотомію консерватизм – лібералізм. З одного боку, мислитель артикулює консервативні по своїй суті інтенції, виступає послідовним опонентом абортів і евтаназії. З іншого – його концепція просякнута радикальними антикапіталістичними та пацифістськими поглядами. Ст. Гауервас гостро критикує американський патріотизм у релігійній площині, стверджує, що ідея Бога, інструменталізованого для благословення державної гегемонії США, є богословською деформацією (Hauerwas, 2017).

Критикуючи сучасників за перетворення еклезіального простору на «невидиму» та тотожну державі структуру, Ст. Гауервас наполягає на тому, що першочерговим завданням християнства є деілюзіонізація сприйняття

реальності. У межах його наративної аретології етика позбавляється абстрактного універсалізму й локалізується суто всередині конкретної історичної спільноти. Бути моральним, за Ст. Гауервасом, означає інтегрувати моральну матрицю християнської громади та практично реалізовувати її чесноти в щоденній життєдіяльності еклезіального соціуму (Hauerwas, 1986).

У своїй політичній теології Ст. Гауервас обґрунтовує парадоксальну позицію: Церква має діяти як соціокультурна альтернатива, чиї члени є «іноземцями-резидентами» усередині панівної культури. Цей підхід відкидає класичний сектантський сепаратизм, натомість вимагає етичної суверенності Церкви. Християнин, за Ст. Гауервасом, позбавляється політичної лояльності перед національною державою чи конфесійними інститутами, оскільки еклезіальна ідентичність є абсолютною (Hauerwas, 1992).

Але головне вістря його критики спрямоване все ж таки проти модерної ліберальної парадигми, яка продукує етичний хаос та відчуження. Мислитель солідаризується з ідеєю про неминучий крах лібералізму, розглядає концепцію індивідуальних суб'єктивних прав як головний симптом морального занепаду. Ст. Гауервас кваліфікує ліберальні заклики до прав людини як раціоналістичні фікції, позбавлені тривкого онтологічного фундаменту, оскільки справжня мораль можлива лише всередині конкретного історичного наративу вірної Богу громади. Ст. Гауервас репрезентує тип радикальної ортодоксії, яка однаковою мірою дистанціюється від консервативного фундаменталізму та ліберального модернізму. Його критика християнського консерватизму зосереджена на деконструкції сотеріологічного індивідуалізму: Ст. Гауервас доводить, що консервативне розуміння спасіння було асимільоване американською політичною матрицею та демократичним міфом. Водночас, рішуче відкидаючи ліберальне пристосуванство, мислитель схиляється до «неапологетичної» теології. Цей підхід передбачає, що Церква не зобов'язана доводити свою релевантність перед світським судом ліберальної модерності, оскільки Боже Одкровення є самоочевидним і самодостатнім для сформованої навколо нього історичної спільноти (Muers, Higton, 2012, p. 358–359).

Ст. Гауервас оперує поняттям «історії» для опису Церкви як простору діянь Христа, що тривають. Мислитель заперечує існування ізольованої індивідуальної історії християнина, натомість інтегрує особистісний досвід у спільному історичному континуумі еклезіальної громади. Головна христологічна теза Ст. Гауерваса полягає в тому, що Ісус Христос є не транслятором соціальної доктрини, а власне онтологією соціальної етики. Звідси випливає, що здатність Церкви зберігати свою пророчу вагомість у світі залежить від її вірності біблійній історії, що утворює неподільний синтез христологічного й еклезіологічного вимірів теології «середнього шляху» (Hauerwas, 1994, p. 147).

Сучасний ліберальний лад Заходу, заснований на принципах індивідуальної автономії та негативної свободи, суттєво контрастує з еклезіологічною моделлю Ст. Гауерваса, де людина мислиться через категорії реляційності (зв'язку з Богом та іншими) і вірності традиції. Ст. Гауервас інтерпретує релігію не як когнітивну систему, а як праксис і «мистецтво жити». Своєрідність його підходу порівняно із Дж. Ліндбеком виявляється в переході від граматики релігійної мови до наративної структури еклезіальних «історій». Саме ці спільні історії формують простір для артикуляції та осмислення людського досвіду. Оскільки Сам Ісус Христос розглядається як фундаментальна Історія, що творить Церкву, спільнота вірян набуває статусу пророчої політичної альтернативи панівним соціополітичним структурам модерну (Placher, 2003, p. 348–349).

Висновки. Постлібералізм долає методологічний тупик ліберальної структури та консервативного когнітивізму, пропонує натомість принцип інтратекстуальності – інтерпретації соціокультурної реальності через внутрішню логіку християнського наративу. У межах підходу Джорджа Ліндбека релігійні доктрини трактуються не як інформаційні тези чи суб'єктивні відчуття, а як регулятивні правила християнської мови та життєдіяльності громади (Pecknold, 2005, p. 13–36). В етичній концепції Стенлі Гауерваса Церква постає не політичним агентом секулярного світу, а альтернативним соціумом, чий характер і чесноти формуються через унікальну біблійну історію (Hauerwas, 1994, p. 143–162). Постлібералізм успішно поєднує ортодоксальну вірність тексту (консерватизм) із визнанням історичної та мовної контекстуальності знання (постмодернізм).

Лібералізм зводить релігію до суб'єктивних внутрішніх переживань. Доктрини й догми тут є лише мінливими символами людських емоцій, які треба постійно міняти під дух часу. Консерватизм розглядає доктрини як сухі, незмінні інформаційні факти та пропозиції, які потребують суто інтелектуальної згоди. Постліберальний середній шлях: дивиться на доктрини як на правила граматики. Граматика мови не змінюється щодня (проти лібералізму), але вона потрібна не для зазубрювання, а для того, щоб нею активно розмовляти та жити (проти консерватизму) (Lindbeck, 1984, p. 47–48).

Якщо лібералізм намагається наздогнати світську культуру, перекладаючи біблійні смисли мовою сучасної філософії, через що християнство втрачає свою унікальність і розчиняється в секуляризмі, то консерватизм часто займає позицію глухої оборони, ізолюється від світу або намагається агресивно нав'язати суспільству свої стандарти через політику. Постліберальний середній шлях пропонує Церкві бути альтернативною спільнотою (Hauerwas, 1981). Вона не пристосовується під світ, але й не ховається від нього. Вона показує світові інший зразок життя, інтерпретує сучасні події через логіку Біблії (інтратекстуальність), а не навпаки.

Своїми працями Джордж Ліндбек і Стенлі Гауервас долають деструктивну дихотомію лібералізму та консерватизму шляхом радикального відкидання раціоналістичних парадигм епохи Просвітництва, які звеличували або суб'єктивний досвід, або позитивістський фактоцентризм. Постліберальний «середній шлях» мислителів полягає в переході від ліберальної акомодації (коли віра розчиняється в сучасній культурі) та консервативного когнітивізму (де догмати перетворюються на сухі інформаційні тези) до принципу інтратекстуальності та наративності. Замість того, щоб шукати зовнішню раціональну легітимацію для християнства у світській науці чи політичних ідеологіях, Дж. Ліндбек і Ст. Гауервас пропонують сприймати релігію як самодостатню культурно-лінгвістичну систему й альтернативний соціум. Дж. Ліндбек долає модерністські крайнощі через лінгвістичну граматику догмата, доводячи, що релігійна мова сама формує релігійне життя, а Ст. Гауервас переводить цю мову у площину триваючих еклезіальних «історій» і етики чеснот. У такий спосіб вони виводять Церкву з пастки «культурних воєн» консерваторів та терапевтичного компромісу лібералів, стверджуючи, що спасіння та мораль реалізуються не через автономний вибір індивіда чи державне лобіювання, а через практичне втілення унікального біблійного наративу всередині конкретної історичної спільноти.

Список використаних джерел:

Говорун К. (2019). Риштована Церква. Вбік постструктуральної еклезіології. Київ : Дух і Літера.

Говорун К. (2018). Метаеклезіологія. Хроніки самоусвідомлення Церкви. Київ : Дух і Літера.

Секісов В. (2021). Політична теологія Стенлі Гауерваса: Критичний аналіз. Дисертація. Київ : Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова.

Соловій Р. (2016). Феномен виникаючої церкви. Київ : Дух і Літера.

Brown S. (2022). George Lindbeck. A Biographical and Theological Introduction. Eugene : Cascade. 170 p.

Fodor J. (2005). Postliberal Theology. In: Ford D.; Muers R. (eds.) The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918. Third Edition. Oxford : Blackwell Publishing. P. 229–248.

Frei H. (1974). The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven & London : Yale University Press. 355 p.

Hauerwas S. (1981). A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic. Notre Dame : University of Notre Dame Press. 298 p.

Hauerwas S. (1986). The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics. Third edition. Notre Dame : University of Notre Dame Press. 179 p.

Hauerwas, S. (1989). Resident Aliens: Life in the Christian Colony. Nashville : Abingdon Press. 175 p.

Hauerwas S. (1994). The Church's One Foundation is Jesus Christ Her Lord; Or, In a World Without Foundations: All We Have is the Church. In: Hauerwas S.; Murphy N. (eds.) Theology Without Foundations. Religious Practice & the Future of Theological Truth. Nashville : Abingdon Press. P. 143–162.

Hauerwas S. (2010). Hanna's Child. A Theologian's Memoir. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company. 288 p.

Hauerwas S. (2017). The Church in the Age of Trump. URL: https://www.theosthinktank.co.uk/events/2017/06/20/stanley-hauerwas-event-live-recording

Liechty D. (1990). Theology in Postliberal Perspective. London : SCM Press. 127 p.

Lindbeck G. (1984). The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia : The Westminster Press. 204 p.

Livingston J., Fiorenza F. S. (2006). Modern Christian Thought. Volume 2. The Twentieth Century. Minneapolis : Fortress Press. 560 p.

Michener R. (2013). Postliberal Theology. A Guide for the Perplexed. London : Bloomsbury. 176 p.

Milbank J. (2006). Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. Second Edition. Oxford : Blackwell Publishing. 484 p.

Muers R., Higton M. (2012). Modern Theology. A Critical Introduction. London : Routledge. 388 p.

Placher W. (2003). Postliberal Theology. In: Ford D. (ed.) The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in The Twentieth Century. Oxford : Blackwell Publishing, 1997. P. 343–356.

Simpson B. (2016). Modern Christian Theology. London : Bloomsbury T&T Clark. 400 p.

Smith D. (2014). Theologies of the 21st Century. Trends in Contemporary Theology. Eugene : WIPF & STOCK. 414 p.

Vidu A. (2005). Postliberal Theological Method. A Critical Study. Milton Keynes : Paternoster. 284 p.

References:

Hovorun, K. (2019). Ryshtovannia Tserkvy. Vbik poststrukturalnoi ekleziolohii [Scaffolding of the Church: Toward a Poststructural Ecclesiology]. Kyiv : Dukh i Litera. [in Ukrainian].

Hovorun, K. (2018). Metaekleziolohiia. Khroniky samousvidomlennia Tserkvy [Meta-Ecclesiology: Chronicles of the Church's Self-Awareness]. Kyiv : Dukh i Litera. [in Ukrainian].

Sekisov, V. (2021). Politychna teolohiia Stenli Hauervasa: Krytychnyi analiz [The Political Theology of Stanley Hauerwas: A Critical Analysis] (Doctoral dissertation). Kyiv : National Pedagogical Dragomanov University. [in Ukrainian].

Solovii, R. (2016). Fenomen vynykaiuchoi tserkvy [The Emerging Church Phenomenon]. Kyiv : Dukh i Litera. [in Ukrainian].

Brown, S. (2022). George Lindbeck. A Biographical and Theological Introduction. Eugene : Cascade. 170 p.

Fodor, J. (2005). Postliberal Theology. In: Ford D.; Muers R. (eds.) The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918. Third Edition. Oxford : Blackwell Publishing. P. 229–248.

Frei, H. (1974). The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven & London : Yale University Press. 355 p.

Hauerwas, S. (1981). A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic. Notre Dame : University of Notre Dame Press. 298 p.

Hauerwas, S. (1986). The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics. Third edition. Notre Dame : University of Notre Dame Press. 179 p.

Hauerwas, S. (1989). Resident Aliens: Life in the Christian Colony. Nashville : Abingdon Press. 175 p.

Hauerwas, S. (1994). The Church's One Foundation is Jesus Christ Her Lord; Or, In a World Without Foundations: All We Have is the Church. In: Hauerwas S.; Murphy N. (eds.) Theology Without Foundations. Religious Practice & the Future of Theological Truth. Nashville : Abingdon Press. P. 143–162.

Hauerwas, S. (2010). Hanna's Child. A Theologian's Memoir. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company. 288 p.

Hauerwas, S. (2017). The Church in the Age of Trump. Retrieved from: https://www.theosthinktank.co.uk/events/2017/06/20/stanley-hauerwas-event-live-recording

Liechty, D. (1990). Theology in Postliberal Perspective. London : SCM Press. 127 p.

Lindbeck, G. (1984). The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia : The Westminster Press. 204 p.

Livingston, J., Fiorenza, F. S. (2006). Modern Christian Thought. Volume 2. The Twentieth Century. Minneapolis : Fortress Press. 560 p.

Michener, R. (2013). Postliberal Theology. A Guide for the Perplexed. London : Bloomsbury. 176 p.

Milbank, J. (2006). Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. Second Edition. Oxford : Blackwell Publishing. 484 p.

Muers, R., Higton, M. (2012). Modern Theology. A Critical Introduction. London : Routledge. 388 p.

Placher, W. (2003). Postliberal Theology. In: Ford D. (ed.) The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in The Twentieth Century. Oxford : Blackwell Publishing, 1997. P. 343–356.

Simpson, B. (2016). Modern Christian Theology. London : Bloomsbury T&T Clark. 400 p.

Smith, D. (2014). Theologies of the 21st Century. Trends in Contemporary Theology. Eugene : WIPF & STOCK. 414 p.

Vidu, A. (2005). Postliberal Theological Method. A Critical Study. Milton Keynes : Paternoster. 284 p.

Дата першого надходження статті до видання: 01.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 908 (5):243.4:811.58:001] (515) Кьорьош
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.3

Задірака Володимир Олександрович,
аспірант кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0009-0004-8459-2273
volodymyrzadiraka@gmail.com

АЛЕКСАНДЕР ЧОМА ДЕ КЬОРЬОШ ЯК ФУНДАТОР ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТИБЕТОЛОГІЇ: НАУКОВА СПАДЩИНА ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Стаття присвячена аналізу наукової спадщини Александера Чома де Кьорьоша та визначенню її значення для становлення європейської тибетології і формування європейського академічного знання про тибетський буддизм. Актуальність дослідження зумовлена тим, що, попри визнання А. Чома де Кьорьоша одним із фундаторів тибетології, його діяльність в українському релігієзнавчому та сходознавчому дискурсі досі не стала предметом окремого комплексного дослідження.

Дослідження ґрунтується на історико-релігієзнавчому, історіографічному та порівняльному аналізі праць А. Чома де Кьорьоша, біографічних джерел і сучасних досліджень з історії тибетології та буддології. Основну увагу приділено його граматиці тибетської мови, тибетсько-англійському словнику, дослідженням Канг'юру й Тенг'юру та сучасним інтерпретаціям його наукової спадщини.

Встановлено, що первинний інтерес ученого до проблеми походження угорського народу у процесі подорожей Центральною Азією трансформувався в систематичне вивчення тибетської мови, літератури та буддійської традиції. Показано, що його діяльність у Занскарі та Канумі, дослідження канонічних корпусів тибетського буддизму, а також публікація в 1834 році граматики тибетської мови й тибетсько-англійського словника заклали підґрунтя для систематичної роботи європейських дослідників із тибетськими джерелами. Виявлено також, що сучасна історіографія дедалі частіше розглядає внесок А. Чома де Кьорьоша в ширшому контексті формування європейського сходознавства, тибетології та буддології.

Наукова спадщина Александера Чома де Кьорьоша стала важливою складовою частиною включення тибетського буддизму до європейського академічного дискурсу. Створені ним граматика, словник і текстологічні описи сформували мовний, лексикографічний і текстологічний інструментарій, який забезпечив становлення професійної традиції вивчення тибетських текстів у європейській науці.

Ключові слова: тибетський буддизм, Канг'юр, Тенг'юр, тибетська мова, буддологія, сходознавство, історія науки.

Zadiraka Volodymyr,
Postgraduate Student at the Department of Religious Studies
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0009-0004-8459-2273
volodymyrzadiraka@gmail.com

ALEXANDER CSOMA DE KŐRÖS AS FOUNDER OF EUROPEAN TIBETAN STUDIES: LEGACY AND CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

This article analyzes the scholarly legacy of Alexander Csoma de Kőrös and examines its significance for the emergence of European Tibetan studies and the formation of European academic knowledge about Tibetan Buddhism. The relevance of the study lies in the fact that, despite the established recognition of Csoma de Kőrös as one of the founders of Tibetan studies, his scholarly contribution has not yet become the subject of a comprehensive study in Ukrainian religious studies and Oriental scholarship.

© Задірака В. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

The research is based on historical-religious, historiographical, and comparative analysis of Csoma de Kőrös's works, biographical sources, and contemporary studies on the history of Tibetan and Buddhist studies. Particular attention is paid to his Grammar of the Tibetan Language, the Tibetan–English Dictionary, his studies of the Kangyur and Tengyur, and contemporary interpretations of his scholarly legacy.

The study demonstrates that Csoma de Kőrös's initial interest in the origins of the Hungarian people gradually evolved into a systematic investigation of the Tibetan language, literature, and Buddhist tradition during his travels through Central Asia. His work in Zanskar and Kanum, together with his research on the Tibetan Buddhist canonical collections and the publication of his grammar and dictionary in 1834, laid the foundation for the systematic study of Tibetan sources by European scholars. The article also shows that contemporary historiography increasingly interprets his contribution within the broader context of the development of European Oriental studies, Tibetan studies, and Buddhist studies.

Alexander Csoma de Kőrös's scholarly legacy became an important component in integrating Tibetan Buddhism into European academic discourse. His grammar, dictionary, and textual descriptions established the linguistic, lexicographical, and textological tools that enabled the emergence of a professional tradition of studying Tibetan texts in European scholarship.

Key words: Tibetan Buddhism, Kangyur, Tengyur, Tibetan language, Buddhist studies, Oriental studies, history of scholarship.

Постановка проблеми. Упродовж XIX століття в європейській гуманітаристиці відбувалися масштабні зміни, пов'язані з розширенням знань про релігійні та культурні традиції Азії. Одним із наслідків цього процесу стало формування академічних напрямів, орієнтованих на систематичне вивчення мов, текстів і релігійних систем Сходу. Особливе місце серед них посіла тибетологія, розвиток якої відкрив нові можливості для дослідження тибетського буддизму та його писемної традиції.

Серед дослідників, які заклали підвалини академічного вивчення Тибету, особливе місце належить Александеру Чома де Кьорьошу (1784–1842 рр.) – угорському сходознавцю, лінгвісту та мандрівникові, якого сучасна наука традиційно розглядає як основоположника європейської тибетології. Результатом його багаторічних досліджень стали перша наукова граматика тибетської мови, перший тибетсько-англійський словник, а також перші систематизовані описи структури двох основних корпусів тибетського буддійського канону – Канг'юру (зібрання текстів, що традиційно вважаються словами Будди) та Тенг'юру (корпусу коментарів і трактатів індійських і тибетських авторів). Саме ці праці вперше надали необхідний інструментарій для подальших поколінь дослідників і забезпечили можливість професійного вивчення тибетських джерел у європейському науковому середовищі.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю переосмислення ролі А. Чома де Кьорьоша не лише як автора фундаментальних тибетологічних праць, а і як одного із чинників формування європейського наукового знання про тибетський буддизм. Звернення до його праць дозволяє глибше зрозуміти процеси становлення тибетології, особливості рецепції тибетської буддійської традиції в Європі та механізми формування модерного релігієзнавчого дискурсу щодо релігій Сходу.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Проблематика наукової спадщини Александера Чома де Кьорьоша висвітлена у працях представників класичної та сучасної тибетології. Значний внесок у вивчення його біографії та наукової діяльності зробили Тівадар Дука, Петер Марцелл та інші дослідники. У сучасній історіографії увага дедалі більше зосереджується на ролі А. Чома де Кьорьоша у процесах становлення тибетології, буддології та європейського сходознавства загалом. Водночас в українському релігієзнавчому та сходознавчому дискурсі його постать представлена значно меншою мірою. Наявні згадки мають переважно контекстуальний характер і пов'язані з історією буддології. Попри це, надбання науковця досі не стало предметом окремого комплексного дослідження в українському релігієзнавстві.

Мета дослідження. Метою статті є комплексний аналіз наукової спадщини А. Чома де Кьорьоша, визначення її значення для становлення європейської тибетології і формування академічних підходів до дослідження тибетського буддизму.

Виклад основного матеріалу дослідження. Формування наукових інтересів А. Чома де Кьорьоша нерозривно пов'язане з інтелектуальними процесами, які відбувалися в Центральній

Європі наприкінці XVIII – на початку XIX століття. У цей період значного поширення набули дослідження, спрямовані на пошук історичного походження народів і реконструкцію їхніх культурних витоків. Особливого значення такі пошуки набули в угорському інтелектуальному середовищі, де проблема походження угорців стала одним із важливих напрямів гуманітарних студій (Duka, 1885, с. 6–7). Саме в цьому контексті формувалися інтереси А. Чома де Кьорьоша. Після здобуття ґрунтовної освіти у Трансильванії та пізніше в Геттінгенському університеті він виявляв особливий інтерес до мовознавства, історії та східних культур. На відміну від багатьох сучасників, його інтерес до Азії мав не лише пізнавальний, але й конкретний дослідницький характер: учений прагнув віднайти історичну прабатьківщину угорського народу, яку пов'язував із регіонами Центральної Азії (Duka, 1885, с. 11–14).

Із цією метою в 1819 р. А. Чома де Кьорьош розпочав багаторічну подорож на Схід, яка проходила через Османську імперію, Близький Схід, Персію та Центральну Азію. Як підкреслював Теодор Дука, А. Чома де Кьорьош вирушив у свою експедицію, будучи «озброєним результатами спеціальної наукової підготовки, що тривала впродовж десяти років» (Duka, 1885, с. 14), що свідчить про її ретельно підготовлений і цілеспрямований науковий характер. Проте у процесі експедиції його інтереси поступово трансформувалися. Зіткнувшись із малодослідженим для європейців тибетським культурним простором, він дедалі більше зосереджував увагу на вивченні тибетської мови та писемної традиції. Саме цей поворот визначив подальший напрям його діяльності та фактично започаткував новий етап у розвитку європейського сходознавства. А. Чома де Кьорьош наголошував, що його не можна зараховувати до «заможних європейських мандрівників, які подорожують власним коштом заради розваги та задоволення цікавості» (Duka, 1885, с. 7), адже його подорож мала насамперед дослідницьку мету.

Вирішальне значення для становлення А. Чома де Кьорьоша як тибетолога мало його перебування в Західному Тибеті та прикордонних районах Гімалаїв у 1820-х рр. У монастирі Янгла він розпочав систематичне вивчення тибетської мови й літератури (Duka, 1885, с. 29–30), а під час перебування в Канумі завершував роботу над граматикою і словником та поглиблював дослідження тибетських текстів (Duka, 1885, с. 99–100). Як зазначав сам дослідник, його перебування в Тибеті мало на меті «оволодіти мовою та вивчити літературні зібрання» (Csoma de Kőrös, 1834, с. vi). На відміну від багатьох європейських мандрівників першої половини XIX століття, А. Чома де Кьорьош не обмежувався описом екзотичних особливостей країни чи побуту її населення. Його діяльність була спрямована на опанування внутрішньої інтелектуальної традиції тибетської культури через вивчення мови та письмових джерел. Саме тому центральне місце в його дослідницькому проєкті посіли не географічні спостереження, а робота з текстами, каталогізація літератури й аналіз структури тибетського буддійського канону. Отже, шлях А. Чома де Кьорьоша до тибетології був результатом поступової трансформації первинного етногенетичного проєкту в масштабне дослідження тибетської мовної та релігійної традиції. Ця трансформація зумовила появу перших систематичних праць із тибетської мови та створила передумови для формування тибетології як окремого напряму європейського сходознавства. Під час перебування в Янгла дослідник розпочав систематичне вивчення тибетської мови під керівництвом місцевого лами. Сам А. Чома де Кьорьош зазначав, що в Занскарі він «граматично опанував мову й ознайомився із численними літературними скарбами, зосередженими у 320 великих друкованих томах» (Duka, 1885, с. 29). Саме ця співпраця створила умови для його безпосереднього знайомства з корпусом канонічної літератури тибетського буддизму. У процесі навчання А. Чома де Кьорьош не лише опановував мовні особливості тибетської писемної традиції, але й поступово занурювався у структуру буддійського канону та принципи його організації.

Особливе місце в дослідницькій діяльності вченого посідала робота із двома основними корпусами тибетського буддійського канону – Канг'юром і Тенг'юром. Канг'юр, складений у XIV ст., присвячений словам Будди, зазвичай містить 108 томів (залежно від конкретної редакції), тоді як Тенг'юр, складений у тому самому столітті, присвячений коментарям до слів Будди і зазвичай містить 225 томів (Калантарова, 2023, с. 101, прим. 15–16).

Робота А. Чома де Кьорьоша з канонічними текстами не обмежувалася суто мовознавчими завданнями. Дослідник прагнув зрозуміти внутрішню структуру тибетської літератури, визначити тематичний склад окремих розділів канону та встановити взаємозв'язки між текстами. У результаті він став одним із перших європейських учених, які отримали системне уявлення про масштаб і зміст тибетської буддійської книжної культури (Duka, 1885, с. 29–30, 52). Подальша робота в Канумі сприяла поглибленню цих досліджень. Саме в цей період накопичений матеріал поступово набував форми наукового проєкту, спрямованого на створення інструментів для вивчення тибетської мови та літератури. Опрацювання канонічних текстів дозволило А. Чома де Кьорьошу сформувати значний лексичний і текстологічний корпус, який пізніше ліг в основу його граматики та словника (Duka, 1885, с. 99–100). Таким чином, дослідження Канг'юру та Тенг'юру стало важливим етапом інтелектуальної біографії А. Чома де Кьорьоша та сприяло систематизації європейських знань про тибетську буддійську літературу (Duka, 1885, с. 50–51).

Наступним етапом наукового проєкту Чома де Кьорьоша стало створення праць, які перетворили його особисте опанування тибетської мови на доступний для інших дослідників академічний інструментарій. Ідеться передусім про «Граматику тибетської мови» та «Тибетсько-англійський словник», опубліковані в Калькутті в 1834 р. А. Чома де Кьорьош визначав призначення своєї праці як створення інструменту, що має «слугувати ключами, що відкривають доступ до величезного масиву томів» тибетської літератури (Csoma de Kőrös, 1834, с. v). Значення граматики А. Чома де Кьорьоша полягало не лише в описі фонетичних, морфологічних і синтаксичних особливостей тибетської мови. Вона створювала систему правил, за допомогою яких європейський дослідник міг самостійно працювати з тибетськими текстами. Це мало принципове значення для становлення тибетології як дисципліни, адже мова перестала бути бар'єром між європейською наукою та тибетською буддійською традицією. Не менш важливим був і тибетсько-англійський словник. У сучасній тибетології словник А. Чома де Кьорьоша розглядається як перший систематичний тибетсько-англійський лексикографічний проєкт, створений для потреб європейських дослідників. Завдяки цьому словник став не просто лексикографічною працею, а інструментом доступу до релігійних, філософських і літературних текстів тибетського буддизму. Характеризуючи призначення словника, А. Чома де Кьорьош наголошував, що «належно укладеного словника <…> буде достатньо, щоб привести дослідника до досконалого знання цієї мови» (Csoma de Kőrös, 1834, с. vii), розглядав його як фундаментальний інструмент для системного вивчення тибетської мови. Граматика забезпечувала розуміння мовної структури канонічних текстів, тоді як словник уможливлював роботу зі спеціальною буддійською термінологією. Це створило передумови для філологічного аналізу тибетських перекладів індійських буддійських творів, їх порівняння з іншими версіями та поступового формування академічної текстології тибетського буддизму. Внесок А. Чома де Кьорьоша полягає ще й у тому, що його граматика та словник виконували не лише довідкову, а й інституційну функцію. Вони забезпечили можливість відтворення тибетологічного знання поза межами особистого досвіду самого дослідника. Якщо попередній етап був пов'язаний із його індивідуальною роботою в монастирському середовищі, то після публікації праць у 1834 р. тибетська мова стала предметом систематичного вивчення і дослідження.

Саме тому А. Чома де Кьорьоша часто називають «батьком тибетології», або фундатором цього напряму (Le Calloc'h, 1985, с. 39). Сучасні дослідники підкреслюють, що його праці стали вихідною точкою для подальшого розвитку тибетських студій, а сам він заклав підвалини дисципліни, яка поєднала лінгвістику, текстологію, історію релігій і буддологію. Пізніший тибетський лексикограф Г.А. Єшке, якого цитує Дука, характеризував словник А. Чома де Кьорьоша як «твір самобутнього дослідника і плід майже незрівнянної наполегливості й терпіння» (Duka, 1885, с. 124). Як показують дослідження історії рецепції буддизму на Заході, саме в XIX столітті завдяки працям перших орієнталістів, зокрема А. Чома де Кьорьоша, Ежена Бюрнуфа й інших, буддизм почав сприйматися в Європі як окрема релігійна й філософська традиція, придатна для систематичного аналізу (Lussier, 2010, с. 89).

Сучасна історіографія не є однорідною в оцінках спадщини А. Чома де Кьорьоша й демонструє поступовий перехід від біографічного осмислення його постаті до аналізу діяльності в ширшому контексті європейського сходознавства та формування академічного знання про буддизм. Такий підхід представлений у праці М. Люссьє, який розглядає діяльність А. Чома де Кьорьоша не лише як визначний етап розвитку тибетології, а і як важливий чинник включення буддизму до західного інтелектуального й академічного простору (Lussier, 2010, с. 89).

В українській історіографії проблему становлення європейської тибетології та буддології розглядає О. Калантарова, яка акцентує увагу на тому, що саме праці А. Чома де Кьорьоша започаткували західну тибетологію, створивши передумови для подальшого формування буддології як окремої дисципліни. Авторка також підкреслює, що поряд з А. Чома де Кьорьошем важливу роль у становленні нового буддійського дискурсу відіграли Браян Годжсон і Ежен Бюрнуф (Калантарова, 2023, с. 100–102). Іншу дослідницьку перспективу пропонує П. Марцелл, який прагне відійти від агіографічного образу дослідника. Він акцентує увагу на необхідності критичного переосмислення біографії та наукового доробку А. Чома де Кьорьоша на основі широкого кола документальних джерел, розглядає його біографію як предмет критичного джерелознавчого аналізу (Marczell, 2007, с. xii). Водночас у вступному слові до цього ж видання Ф. Денвуд звертає увагу на те, що нині постать А. Чома де Кьорьоша становить інтерес не лише як одного із засновників тибетології, а і як важливий об'єкт дослідження історії науки, буддології та взаємодії Європи з Тибетом (Marczell, 2007, с. xiii – xiv).

Ще один напрям сучасної історіографії репрезентує Дж. Райнганс, який пропонує розглядати становлення європейської тибетології не як результат діяльності одного вченого, а як наслідок взаємодії кількох дослідників першої половини XIX століття, серед яких, поруч з А. Чома де Кьорьошем, важливу роль відіграли І.Й. Шмідт, Г. Яшке та П. Фуко. На думку автора, лише поступово відбувався перехід від розрізнених «прототибетологічних» студій до формування академічної дисципліни (Rheingans, 2024, с. 654–655). Такий підхід дає підстави уточнити традиційний персоніфікований наратив про А. Чома де Кьорьоша як єдиного основоположника дисципліни, не заперечуючи фундаментального значення його праць.

Проведений історіографічний аналіз засвідчив еволюцію підходів до оцінювання творчого надбання А. Чома де Кьорьоша: від переважно біографічного осмислення його діяльності у класичних працях до розгляду його як одного із чинників формування європейської тибетології, буддології та міжкультурного трансферу знань у сучасних дослідженнях.

Висновки. Проведене дослідження дає підстави стверджувати, що постать А. Чома де Кьорьоша посідає визначальне місце в історії становлення західної тибетології та формування наукових підходів до вивчення тибетського буддизму. Встановлено, що формування наукового проєкту А. Чома де Кьорьоша було пов'язане з пошуками історичного походження угорського народу, однак у процесі подорожей Центральною Азією його дослідницькі інтереси трансформувалися в систематичне вивчення тибетської мови, літератури та релігійної традиції. Саме ця трансформація зумовила появу перших систематичних досліджень тибетської мови, літератури та буддійської традиції в європейській науці. З'ясовано, що робота вченого з канонічними корпусами Канг'юру та Тенг'юру стала одним із перших прикладів систематичного дослідження тибетської буддійської літератури європейським ученим. Завдяки цьому було створено передумови для включення тибетського буддизму до сфери академічного аналізу та розширено джерельну базу майбутніх буддологічних студій. Доведено, що опубліковані в 1834 р. граматика тибетської мови та тибетсько-англійський словник стали фундаментальними інструментами становлення європейської тибетології. Вони забезпечили можливість систематичного вивчення тибетських текстів і сприяли формуванню професійної дослідницької традиції, яка вийшла за межі індивідуального досвіду самого А. Чома де Кьорьоша. Аналіз впливу його постаті на розвиток буддології засвідчив, що діяльність ученого сприяла формуванню нових підходів до вивчення буддизму, заснованих на роботі з першоджерелами та критичному аналізі текстів. У цьому контексті А. Чома де Кьорьош постає не лише як фундатор тибетології,

але і як один із посередників між тибетською буддійською традицією та європейським академічним середовищем. Встановлено також, що сучасна гуманітаристика розглядає надбання А. Чома де Кьорьоша значно ширше, ніж суто в межах історії мовознавства чи сходознавства. Його діяльність дедалі частіше інтерпретується як важливий етап розвитку міжкультурного наукового діалогу та формування глобального знання про релігійні традиції Азії. Особливу увагу приділено аналізу української історіографії питання. Виявлено, що в українському релігієзнавчому та сходознавчому дискурсі постать Александера Чома де Кьорьоша представлена фрагментарно та переважно розглядається в контексті історії буддології і тибетології. Водночас його науковий доробок досі не став предметом окремого комплексного дослідження, що зумовлює актуальність подальшого вивчення цієї проблематики. Створені ним граматика, словник, текстологічні описи та дослідження канонічної літератури сформували інтелектуальну інфраструктуру, яка забезпечила перехід тибетського буддизму від статусу маловідомої східної традиції до об'єкта систематичного наукового дослідження в Європі.

Список використаних джерел:

Калантарова О. (2023). Феноменалістичний атомізм як tertium quid компаративної філософії. *Sententiae,* XLII (3), 97–126. https://doi.org/10.31649/sent42.03.097

Csoma de Kőrös A. (1834). Grammar of the Tibetan Language. Baptist Mission Press.

Duka T. (1885). Life and Works of Alexander Csoma de Körös: A Biography Compiled Chiefly from Hitherto Unpublished Data. Trübner & Co.

Le Calloc'h B. (1985). Alexander Csoma de Koros, the Heroic Philologist, Founder of Tibetan Studies in Europe. *The Tibet Journal*, 10 (3), 30–41.

Lussier M. (2010). The Bodhisattva of Romanticism: Alexander Csoma de Körös and the British "Discovery" of Buddhism. *The Wordsworth Circle*, 41 (2), 88–90. https://doi.org/10.1086/TWC24043601

Marczell P. J. (2007). Alexander Csoma de Kőrös (Vol. 1: Csoma Kőrösi's Planet). The Asiatic Society.

Rheingans J. (2024). The Early Days of Tibetan Studies in Europe: Some Textual and Historical Considerations Regarding I. J. Schmidt (1779–1847) and His German Translation of The Wise and the Foolish. *Intellectual History Review*, 34 (3), 653–675. https://doi.org/10.1080/17496977.2024.2360247

References:

Kalantarova, O. (2023). Fenomenalistychnyi atomizm yak tertium quid komparatyvnoi filosofii [Phenomenalistic atomism as tertium quid of comparative philosophy]. *Sententiae*, 42(3), 97–126. https://doi.org/10.31649/sent42.03.097 [in Ukrainian].

Csoma de Kőrös, A. (1834). Grammar of the Tibetan language. Baptist Mission Press [in English].

Duka, T. (1885). Life and works of Alexander Csoma de Körös: A biography compiled chiefly from hitherto unpublished data. Trübner & Co [in English].

Le Calloc'h, B. (1985). Alexander Csoma de Koros, the Heroic Philologist, Founder of Tibetan Studies in Europe. *The Tibet Journal*, 10(3), 30–41 [in English].

Lussier, M. (2010). The Bodhisattva of Romanticism: Alexander Csoma de Körös and the British "Discovery" of Buddhism. *The Wordsworth Circle,* 41(2), 88–90. https://doi.org/10.1086/TWC24043601 [in English].

Marczell, P. J. (2007). Alexander Csoma de Kőrös (Vol. 1: Csoma Kőrösi's Planet). The Asiatic Society [in English].

Rheingans, J. (2024). The early days of Tibetan studies in Europe: Some textual and historical considerations regarding I.J. Schmidt (1779–1847) and his German translation of The Wise and the Foolish. *Intellectual History Review*, 34(3), 653–675. https://doi.org/10.1080/17496977.2024.2360247 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 04.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 25.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 2-1:316.7 (4)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.4

Кірушок Юрій Вікторович,
аспірант
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0009-0000-5782-6899
kirushok.research@gmail.com

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У ФОРМУВАННІ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті окреслено роль релігійного чинника у формуванні та трансформації європейської цивілізаційної ідентичності та продемонстровано вплив релігії на сучасне трактування європейської ідентичності. Актуальність дослідження обґрунтована необхідністю концептуалізації векторів дії релігії на визначення ціннісних орієнтирів і становлення соціальної організації європейської спільноти, особливо в контексті євроінтеграційних процесів України та кризової безпекової ситуації. За допомогою соціально-конструктивістського підходу європейська ідентичність розглядається як продукт соціальної взаємодії, вивчаються особливості її еволюції в історичному розрізі. У дослідженні використовуються методи компаративного аналізу та синтезу, узагальнення, історичний метод і метод типологізації. Автор пропонує типологізацію площин впливу релігії на європейську ідентичність: історико-інституційну, аксіологічну та політико-релігійну. Історико-інституційний вимір підкреслює вплив релігійних інституцій на становлення та перетворення європейської ідентичності, зокрема й на сучасному етапі секуляризації, що прогресує. Аксіологічна площина демонструє залежність основоположних для європейської ідентичності цінностей від релігійно-культурного спадку, а також демонструє неузгодженості в інтерпретації цінностей у секулярному підході інституцій Європейського Союзу (ЄС) та локальному сприйнятті. Акцентується увага на переосмисленні ключових цінностей і пріоритезації питань безпеки та релігійної безпеки. Політико-релігійний вимір позначає особливий характер впливу на етапі становлення європейської ідентичності з боку політичних акторів, зокрема християнсько-демократичних партій, а також представляє більш активне залучення релігійного фактору правими та правоцентристськими партіями на сучасному етапі. Підсумовано, що релігійний чинник залишається ключовим елементом у процесі формування та трансформації європейської цивілізаційної ідентичності. Він виступає ресурсом інтеграції, однак може бути й джерелом конфліктів, залежно від історичного контексту та суспільно-політичних викликів.

Ключові слова: релігія, релігійний фактор, релігійний чинник релігійна ідентичність, ідентичність, європейська ідентичність, європейська цивілізаційна ідентичність, релігійна безпека, цінності.

Kirushok Yuriy,
Postgraduate Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0009-0000-5782-6899
kirushok.research@gmail.com

THE RELIGIOUS FACTOR IN THE FORMATION AND TRANSFORMATION OF EUROPEAN CIVILIZATIONAL IDENTITY

The article outlines the role of the religious factor in the formation and transformation of European civilizational identity and demonstrates the influence of religion on the contemporary interpretation of European identity. The study's relevance is grounded in the need to conceptualize the ways in which religion shapes the value orientations and social organization of the European community, particularly in the context of Ukraine's European integration processes and the critical security situation. Adopting a social-constructivist approach, European identity is viewed

© Кірушок Ю. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

as a product of social interaction, and the specific features of its evolution are examined from a historical perspective. The study employs methods of analysis and synthesis, generalization, the historical method, and the typological method. The author proposes a typology of the dimensions of religion's influence on European identity: historical-institutional, axiological, and politico-religious. The historical-institutional dimension highlights the role of religious institutions in the formation and transformation of European identity, including during the current stage of progressive secularization. The axiological dimension demonstrates the dependence of values fundamental to European identity on religious-cultural heritage, while also revealing discrepancies between the interpretation of these values within the secular approach of EU institutions and their local perception. The politico-religious dimension highlights the distinctive nature of the influence exerted by political actors – specifically Christian Democratic parties on the construction of European identity, while also reflecting the more active engagement with the religious factor by right-wing and center-right parties in the contemporary era. The article concludes that the religious factor remains a key element in the process of shaping and transforming European civilizational identity. It acts as a resource for integration, yet it can also be a source of conflict depending on the historical context and socio-political challenges.

Key words: religion, religious factor, religious identity, identity, European identity, European civilizational identity, religious security, values.

Постановка проблеми. Релігія протягом століть була одним із визначальних елементів становлення європейської цивілізації, впливала на формування її ціннісних орієнтирів, культурних традицій, соціально-політичних інститутів та моделей суспільної організації. Зокрема, важливим джерелом морально-етичних норм, правових принципів і культурних смислів, які значною мірою визначили специфіку європейського історичного розвитку, було християнство. У сучасних умовах процеси глобалізації, секуляризації, міграції, релігійного та культурного плюралізму, а також зростання ролі ідентифікаційних практик актуалізують питання дослідження місця релігії в європейському суспільстві та її впливу на конструювання цивілізаційної ідентичності. Особливої ваги ця проблематика набуває в контексті геополітичних викликів, криз безпеки та трансформації системи європейських цінностей. Для України дослідження є актуальним також у зв'язку з її європейським цивілізаційним вибором, процесами інтеграції в європейському політичному та культурному просторі та необхідністю осмислення власної релігійної і культурної спадщини як складника європейської цивілізації. У зв'язку із цим вивчення ролі релігійного чинника у становленні й еволюції європейської цивілізаційної ідентичності має велике теоретичне і практичне значення для сучасного релігієзнавства, культурології, історії та суспільно-політичних студій.

Аналіз досліджень та публікацій. Питання впливу релігії на становлення спільної європейської ідентичності розглядається в галузі політичних і політологічних досліджень, студій міжнародних відносин і релігієзнавства. Зокрема, окремі аспекти взаємодії цих феноменів є предметом обговорення в основоположних працях таких дослідників питання європейської ідентичності, як Ю. Габермас (Habermas, 2009), Д. Чекел і П. Катценштайн (Checkel, & Katzenstein, 2009), Х. Казанова (Casanova, 2009), Т. Picce (Risse, 2010), Ф. Форе (Foret, 2015), Б. Нельсен і Дж. Ґут (Nelsen & Guth, 2023), інших. Серед сучасних українських науковців вплив релігійного чинника на європейську ідентичність узагальнено розглядається в розвідках Т. Шамсутдинової-Лебедюк (Шамсутдинова-Лебедюк, 2025), М. Несправи (Несправа, 2019), Г. Коржова (Коржов, 2019) та інших. Аналіз наявних публікацій свідчить про необхідність подальшої концептуалізації питання залежності еволюції європейської ідентичності від релігійних детермінант.

Мета статті – дослідити роль релігійного чинника у формуванні та трансформації європейської ідентичності й показати як релігія впливає на сучасне розуміння європейської цивілізаційної спільності.

Завдання статті: визначити й обґрунтувати поняття європейської ідентичності як форми цивілізаційної ідентичності; запропонувати типологізацію площин взаємодії релігії та європейської ідентичності; окреслити вплив релігійного чинника на європейську цивілізаційну ідентичність в історичному розвитку й охарактеризувати роль релігії в сучасному переосмисленні європейської цивілізаційної ідентичності.

Методологія дослідження. У рамках дослідження для збору первинної інформації про наявні підходи до питання європейської ідентичності та вивчення еволюції європейської цивілізаційної ідентичності використовуються

методи компаративного аналізу і синтезу в поєднанні з історичним методом. Для визначення основних характеристик взаємодії релігії та європейської ідентичності, а також зведення комплексних процесів взаємовпливу до ключових аспектів, застосовується метод типологізації. Отримані результати структуруються за допомогою синтезу й узагальнення. Методологічною основою дослідження є соціально-конструктивістський підхід, який визначає, що соціальна реальність та ідентичність є продуктами соціальної взаємодії і, відповідно, перебувають в поступовому стані перетворень. Отже, процес творення та еволюції європейської цивілізаційної ідентичності розглядається як результат комплексної взаємодії соціальних акторів, що керуються різними мотиваціями, релігійними також.

Виклад основного матеріалу. Витоки сучасної європейської цивілізаційної ідентичності можна пов'язати з поглибленням економічного та політичного зближення європейських країн у роки відбудови після Другої світової війни, що поступово протягом решти XX століття переросло у формалізований політичний союз. Вибудувана взаємозалежність мала ключове значення для успішного динамічного розвитку країн Європи та стала запорукою уникнення майбутніх конфліктів на тривалий час. Об'єднавчі процеси кульмінували у створенні наддержавного формування – Європейського Союзу (далі – ЄС) – зі спільним європейським громадянством, новою грошовою одиницею та поглибленою політичною консолідацією. Ці рухи сприяли розвитку нової європейської ідентичності як органічним шляхом, так і через цілеспрямовану політичну діяльність, адже культурна інтеграція та укріплення спільної ідентичності визначаються гарантами успішності колективного європейського проєкту. Зокрема, у 1973 році міністри закордонних справ дев'яти країн – членів Європейської економічної спільноти ухвалили історичну декларацію про європейську ідентичність, характеризуючи її як спільність, що долає національні розмежування і базується на взаємоприйнятних цінностях пріоритетності потреб особистості, верховенства права, соціальної справедливості та прав людини (European Political Co-operation, 1973).

Така політично зумовлена та конструйована колективна ідентичність спирається на уявлення про існування окремішньої європейської цивілізації як простору, що об'єднує людей у різних державах на основі спільних історії, культури, світогляду та цінностей. Виходячи із цього, можемо дати визначення європейській цивілізаційній ідентичності як історично сформованій системі спільних цінностей, культурних смислів, релігійних традицій, соціально-політичних принципів та колективних уявлень, що забезпечують усвідомлення належності до європейського цивілізаційного простору й виступають підґрунтям його культурної, духовної та суспільної єдності, попри наявне етнічне, національне та конфесійне розмаїття. Таким чином, європейська цивілізаційна ідентичність є одним із видів колективної ідентичності, ознаки якої значною мірою віддзеркалюють характеристики національної ідентичності, з тією відмінністю, що європейська цивілізаційна ідентичність виражається на макрорегіональному рівні. Ми свідомі того, що Європа не обмежується ЄС, отже, і європейська цивілізаційна ідентичність є поняттям, що може вживатися в ширшому контексті, проте в рамках цього дослідження ми апелюватимемо передусім до прикладу ЄС як ключового та найбільш впливового інструменту в культивуванні цієї ідентичності.

Порядок взаємодії національної, європейської та інших видів ідентичності представляє німецький експерт з міжнародних відносин Томас Ріссе у своїй фундаментальній праці щодо європейської ідентичності. Базуючи міркування на позиціях соціального конструктивізму, Т. Ріссе пропонує кілька моделей взаємодії множинних ідентичностей. Наприклад, ідентичності можуть бути незалежними й ніяк не перетинатися; також існують перехресні ідентичності, коли значна частина групи, з якою ідентифікує себе окрема особа, водночас асоціює себе з іншою групою, як-от представник окремої релігії може асоціювати себе з ЄС, однак далеко не всі представники цієї релігії однаковою мірою ідентифікують себе з ЄС; ще одна модель – це механізм вкладеної ідентичності, який порівнюється із шарами цибулі, за аналогією до яких менші спільноти є частиною більшої, зокрема регіональна ідентичність у рамках країни далі вкладається в національну ідентичність і, урешті, у європейську ідентичність; зрештою, модель «мармурового кексу»

показує, як у деяких випадках різні складники ідентичності можуть тісно переплітатися, розмежувати їх буває складно, що можна проілюструвати тим, як житель Німеччини може однаковою мірою відчувати себе й німцем, і європейцем (Risse, 2010, p. 24–25). Цей теоретичний підхід засвідчує, що європейська цивілізаційна ідентичність є багатогранною та формується в тісному зв'язку з іншими видами ідентичності, особливо національною, етнічною, а також релігійною.

Саме на суттєвій ролі релігійного чинника прагнемо наголосити в цій статті. Хоч сучасний європейський проєкт позірно видається винятково секулярним, його підґрунтя має тісний зв'язок із релігійною традицією. Спираючись на модель «мармурового кексу» Т. Ріссе, ми виходимо із припущення, що релігійний шар ідентичності тісно переплітається та проникає в інші шари. Ми пропонуємо виділити такі виміри впливу релігії на формування європейської цивілізаційної ідентичності: 1) історико-інституційний; 2) аксіологічний; 3) політико-релігійний.

В **історико-інституційному вимірі** можливість формування уявлення про європейську спільність виникла значною мірою завдяки християнській церкві, а саме інституту католицької церкви, яка протягом століть визначала світоглядну парадигму Європи. Згуртованість навколо однієї інституції та особистості релігійного лідера в особі Папи Римського заклала основи для потенційного формування усвідомлення приналежності до одного європейського простору. Як зазначають П. Катценштайн і Т. Бернс, транснаціональний характер католицизму, ідея «християнського світу» та спільна релігійна ідентичність католицьких народів Європи сприяли тому, щоби люди могли відчувати себе не лише громадянами окремих країн, а й частиною ширшого європейського народу (Katzenstein & Byrnes, 2006, p. 684–685). Згодом становлення європейських націй-держав у XIX столітті створило ситуацію, де в кожній із держав зазвичай була своя панівна релігія, до якої належала більшість населення. Відповідно, для жителів країн з однаковою панівною релігійною традицією – чи то католицькою, чи протестантською – природним було тяжіння один до одного, отже, було закладено підґрунтя для колективної ідентичності, що виходить за межі етнічної чи національної ідентичності. В умовах різної географії, мов, інших державних міфів і символів наявність зв'язку через приналежність до тієї ж або ж схожих релігійних інституцій, на нашу думку, заклала передумови для знаходження точок дотику й усвідомлення визначеного рівня єдності.

Аксіологічний вимір є, найімовірніше, визначальним у становленні нової ідентичності навколо ідеї європейського співтовариства. Саме цінності є основою для соціальної ідентичності, зокрема й цивілізаційної ідентичності; історично релігійні цінності ставали стрижнем цивілізації, впливали на поведінку людей та їх взаємодію із представниками інших країн (Рафальський та ін., 2022, с. 29, 91). Отже, християнський світ Європи, уособлений насамперед католицизмом і протестантизмом, заклав ціннісну основу для певного рівня солідарності між народами цього регіону. Зокрема, це середовище було сприятливим для культивації фундаментальних цінностей ЄС: пріоритету людської гідності, свободи, демократії, рівності, верховенства права й прав людини. Самоцінність людської особистості, принципи свободи та вільного волевиявлення корелюють із підходами християнської філософії та теології. Окрім цього, з одного боку, Реформація та протестантська етика по своїй суті були демократичними процесами, з іншого – католицька церква через своє соціальне вчення у XX столітті також схилялася до підтримки демократичних принципів. Відповідно, кореляція демократичних цінностей із християнською ціннісною системою була суттєвими важелем для їхньої успішності як об'єднувальних факторів і ключових ідентифікаторів спільності.

Урешті, найбільш безпосередній відчутний ефект простежується в **політико-релігійному вимірі**, а саме в особливій ролі християнсько-демократичних партій у появі та розвитку ЄС. Християнська демократія – це рух та ідеологія, що зародилася наприкінці XIX століття і обстоює ідею вирішення політичних і суспільних проблем згідно із християнським соціальним ученням. За свідченням дослідників європейської інтеграції, саме політичні лідери католицьких християнських партій найбільш палко розвивали ідеї європейської інтеграції і вважали себе будівниками європейської ідентичності, й навіть вбудовували християнський символізм у нові

європейські символи (Nelsen & Guth, 2023, p. 5). Католицький транснаціоналізм мав особливе значення у становленні християнської демократії як руху, лідери якого саме під дією «культурного католицизму», а не офіційного католицького вчення чи позиції церкви, прагнули побудувати транснаціональну спільноту зі знайомим переліком конфесійних норм та ідей в її основі (Foret, 2015, p. 47–48). Ми вважаємо, що походження та розвиток ідеї єдиної Європи власне з «культурного католицизму», тобто асоціюванні із традиціями, звичаями, але лише вибірково з нормами, правилами та культом, є ключовим рушієм послідовного розширення європейського співтовариства та поступової реформації європейської ідентичності. Наприклад, залучення до європейського співтовариства протестантських країн потребувало гнучкості в тому, як та які релігійні елементи запозичуються для формування основи європейської спільноти. Також посилення процесів секуляризації означало, що пряме релігійне підґрунтя європейської ідентичності відійшло на другий план, водночас культурна ідентифікація із християнською спадщиною продовжували відігравати важливу роль для європейської цивілізаційної ідентичності в її історичному розвитку.

Як зазначають дослідники Брент Нельсен та Джеймс Ґут, що провели аналіз соціологічних даних в історичному розрізі, практикуючі католики традиційно висловлюють найбільшу підтримку ЄС чи європейському співтовариству, тоді як протестанти демонстрували зазвичай менший рівень підтримки, хоча із часом і серед активно практикуючих протестантів, імовірно, через вплив на них екуменізму, суттєво зріс рівень підтримки порівняно з непрактикуючими протестантами (Nelsen & Guth, 2023, p. 6). Ці результати свідчать про можливість знаходити кореляцію між конфесійною ідентифікацією, рівнем релігійності та прихильністю до європейського співтовариства й, відповідно, європейською цивілізаційною ідентичністю. Вищий рівень лояльності серед практикуючих віруючих може слугувати підтвердженням нашого попереднього припущення про глибоку взаємопов'язаність та переплетеність шарів християнської та європейської ідентичності, де християнська ідентичність може виступати каталізатором європейської цивілізаційної ідентичності.

Спираючись на соціально-конструктивістський підхід, можемо зауважити, що європейська цивілізаційна ідентичність не залишається інертною, а змінюється під впливом соціокультурних процесів і політичних змін. Поглиблення глобалізації, міграція, зростання культурного та релігійного плюралізму й водночас пожвавлення правих рухів і євроскептицизму стали ключовими факторами в еволюції європейської цивілізаційної ідентичності. За допомогою запропонованої нами вище типології вимірів впливу релігії на європейську цивілізаційну ідентичність можемо схарактеризувати основні індикатори змін у кожному із цих вимірів.

В **історико-інституційній площині** протягом другої половини XX й у XXI столітті організована релігія у зв'язку із секуляризацією, що прогресує, поступово втрачала позиції у сфері безпосереднього впливу на громадськість через церковні інституції та релігійні організації. Загальний рівень активного членства в релігійних організаціях і залученості до колективних релігійних практик, зокрема богослужінь, у Західній Європі постійно знижувався. Отже, і європейська цивілізаційна ідентичність усе більше ґрунтувалася на політичних ознаках і ставала виразніше секулярною. Однак, парадоксально, релігійно-культурні маркери й в умовах загального зниження рівня залученості населення до релігійного життя продовжили відігравати особливу роль у визначенні меж європейської ідентичності. За свідченнями низки дослідників, такими переломними віхами в еволюції європейської ідентичності, які повернули питання релігії в публічний дискурс, були розширення ЄС у 2004 та 2007 роках. Зокрема, реактуалізацію питання ролі християнської традиції для європейської ідентичності пов'язують із приєднанням до ЄС Польщі – католицької країни з вищим рівнем релігійності, а також із пожвавленням дискусій щодо цивілізаційних меж об'єднаної Європи, спричинених потенційним членством у ЄС мусульманської Туреччини (Checkel& Katzenstein, 2009, p. 11, 14; Casanova, 2009, p. 223–225; D'Angelo, 2025, p. 353–354). У першій половині 2000-х років також відбувалися підготовка й обговорення проєкту конституції ЄС, у контексті чого католицька церква через заклики Івана-Павла II та Бенедикта XVI лобіювала

збереження християнського характеру європейської ідентичності та включення згадок про християнську спадщину до конституції. Хоч конституції так і не було ратифіковано, існує наукова думка, що саме активна адвокаційна діяльність католицької церкви в поєднанні з наративами центристських і правоцентристських партій Європи знову повернули релігію в дискурс щодо європейської ідентичності. Наприклад, із приходом до влади в Німеччині у 2005 році Ангели Меркель та у Франції у 2007 році Ніколя Саркозі інтенсивніше використовується теза про християнство як основоположний елемент європейської цивілізаційної ідентичності, водночас із протиставленням його нехристиянським спільнотам (D'Angelo, 2025, p. 355, 357). Отже, у XXI столітті гостро постало питання кордонів європейської цивілізаційної ідентичності саме в ракурсі її культурно-релігійного підґрунтя. Дискусія вище підтверджує, що європейська цивілізаційна ідентичність не може розглядатися в ізоляції від релігійно-культурних впливів. В умовах продовження тенденцій до зростання частки людей, що не належать до якоїсь релігійної конфесії, а також поступового збільшення кількості більш релігійно активного населення, що представляє нехристиянські релігії, актуалізується питання, чи можуть мусульманська й інші релігійні культури інтегруватися до європейської цивілізаційної ідентичності, чи європейська ідентичність ексклюзивно залежить від християнського спадку.

В **аксіологічному вимірі,** з утвердженням ЄС, засадничі європейські цінності людської гідності, свободи, демократії, рівності, верховенства права та прав людини все більше орієнтувалися на їх секулярну ліберальну інтерпретацію. Відповідно, хоч значною мірою ці принципи узгоджувалися із цінностями релігійних традицій Європи, можна виокремити точки суперечностей щодо розуміння питань рівності та прав людини. Ці принципи не обов'язково однаково інтерпретуються в секулярному розумінні та релігійними організаціями. Ліберальне трактування включає питання гендерної рівності, а також забезпечення рівних прав для всіх осіб незалежно від їхньої статі, раси, кольору шкіри, соціального походження та сексуальної орієнтації. Водночас реформи в питаннях гендеру, сексуальної етики та біоетики зумовлюють дискусії з боку релігійних спільнот, коли окремі релігійні деномінації підтримують цей вектор розвитку, а інші – виступають проти (Polak & Rohs, 2023, p. 8). Розмаїття трактувань цінностей, а також вибіркове їх застосування означає, що офіційно задекларовані цінності ЄС не завжди збігаються з тим, як вони сприймаються та засвоюються людьми на місцях. Автори наукового збірника, присвяченого аналізу результатів Європейського дослідження цінностей, доходять висновку, що після 2015 року, що ознаменувався міграційною кризою, особливо відчутними стали ціннісні конфлікти в багатьох європейських країнах. Звертаючись до досліджень щодо практики викладання в освітніх закладах принципів демократії та толерантності, дослідники зауважують суто поверхове здобуття знань «про демократію» замість практичних навичок толерантності та співіснування, що ілюструє те, як «європейські цінності вітаються та сприймаються як абстрактні сутності й ідеали, але на практиці реалізуються неоднорідно або навіть ігноруються» (Polak & Rohs, 2023, p. 51). Це дає підстави вважати, що задекларовані європейські цінності не є ексклюзивними. Вони дають основу для сучасної європейської цивілізаційної ідентичності, однак орієнтири та смисли, що вкладаються в це поняття, перебувають у процесі переосмислення через турбулентні суспільні трансформації в Європі.

Цінностями, що виступають зараз на передній план, є цінності миру та безпеки. Згідно з опитуванням Євробарометра навесні 2025 року, мир був визначений 41% опитуваних як найважливіша цінність ЄС, з демократією та верховенством права і фундаментальними правами на другому та третьому місцях (33 та 28% респондентів відповідно) (European Commission, 2025). Загострення уваги на питанні безпеки зумовлене глобальною нестабільністю загалом і російською війною проти України зокрема. Цінність безпеки та миру тісно корелює з питанням релігійної безпеки. Як аргументує О. Предко, наявність безпеки можлива в ситуації коли люди можуть вільно сповідувати свою віру, а також в умовах заохочення толерантності та взаєморозуміння між представниками різних релігійних груп (Предко, 2025, с. 52). Екстраполюючи цю думку до загальноєвропейського контексту, можна аргументувати тісну

залежність бажаної цінності миру та безпеки від підтримки в Європі інших засадничих цінностей, зокрема толерантності. Відповідно, релігійні групи можуть відігравати в цьому аспекті як позитивну, так і деструктивну роль. Напрацювання дослідників проєкту кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Релігійна безпека України в умовах післявоєнного часу» підтверджують, що релігія виступає рушієм для моральній стійкості й укріплення національної ідентичності, однак може також бути інструментом ідеологічного впливу, прикладом чого є маніпулювання релігійними мотивами, де під прикриттям просування християнських цінностей пропагуються деструктивні ідеології «русского мира» для встановлення «руської цивілізації» (Предко та Филипович, 2025, с. 19). Ці українські реалії можуть бути важливим орієнтиром щодо потенційних загроз в умовах трансформації європейської цивілізаційної ідентичності. Вони стосуються визначеного нами вище політико-релігійного виміру впливу релігії на становлення європейської цивілізаційної ідентичності.

Політико-релігійний аспект формування сучасної європейської цивілізаційної ідентичності визначався особливим значенням християнсько-демократичних партій у солідаризації європейської спільноти з апеляцією до спільної культури та релігійного спадку як уніфікуючих факторів. На противагу цьому, в останні десятиліття у країнах ЄС спостерігається активізація правих партій, що використовують у своїх програмах терміни християнської ідентичності разом із поширенням антиісламських сентиментів, водночас не демонструють виразної позиції власне для підтримки християнства та цінностей цієї релігії; релігія використовується ними як зручний інструмент для просування критики мультикультуралізму та пропагування антиміграційної політики (Steven, 2023, p. 336). Українські дослідники релігійної безпеки означили загрози, які йдуть від використання псевдорелігійних ідеологем для політичних потреб, а також через ігнорування принципу толерантності. Це дає підстави вважати, що подальший розвиток політичними акторами ідей протиставлення християнства іншим релігіям може містити небезпеки і для європейської цивілізаційної ідентичності.

Загалом, запропоновані виміри представляють цілісну модель впливу релігії на європейську цивілізаційну ідентичність, оскільки історико-інституційний визначає організаційні основи європейської спільноти, закладені історичними релігійними інститутами Європи; аксіологічний формує спільний ціннісний фундамент для європейців; натомість політико-релігійний вказує на використання політичними силами цих цінностей для визначення їхніх програм, а також окреслення пріоритетів розвитку у сфері державної політики, демократії, свободи совісті та безпеки. Саме взаємодія цих трьох вимірів підтверджує значущість релігії як консолідуючого елементу європейської ідентичності, але водночас в умовах викликів секуляризації, війни, міграційних процесів і політичної нестабільності провокує також і трансформацію цієї ідентичності.

Висновки. Проведений аналіз дозволяє констатувати, що релігійний фактор відіграв і продовжує відігравати важливу роль у становленні та перетворенні європейської цивілізаційної ідентичності. Розглядаючи сучасну європейську ідентичність як форму цивілізаційної ідентичності та наслідок розгортання процесів європейської інтеграції у XX столітті, ми виділили три головні виміри впливу на неї релігії: історико-інституційний, аксіологічний і політико-релігійний. В історико-інституційному плані існування релігійних інституцій в Європі зі спільною історією, наприклад католицької церкви під керівництвом одного лідера в особі Папи Римського, заклало передумови для формування уявлення про європейську спільність, об'єднало країни та народи на наднаціональному рівні. Попри процеси секуляризації, інституційна роль релігійних організації набула нової актуальності в окресленні меж європейської цивілізаційної ідентичності у зв'язку зі збільшенням частки неєвропейських мігрантів у Європі після 2015 року та потенційним включенням до ЄС мусульманських країн. В аксіологічному вимірі секулярні цінності, що становлять основу європейської цивілізаційної ідентичності, значною мірою були вкорінені у християнській традиції. Однак різний підхід до цінностей означає, що існують точки розбіжностей у їх сприйнятті й офіційному трактуванні на рівні інституцій ЄС і на місцевому рівні, зокрема й через вплив релігійного

фактору. З огляду на кризу безпекової ситуації, цінності миру та безпеки набувають особливої актуальності як інтегральні для європейської цивілізаційної ідентичності. У політико-релігійній площині християнсько-демократичні партії посідали чільне місце у процесі цілеспрямованого конструювання колективної європейської ідентичності. Проте в останні роки зростає присутність правих політичних сил, які використовують християнство для обґрунтування критики міграційної політики та підкреслення проблемних аспектів євроінтеграції. Це означає, що релігія постає тут як інструмент перегляду європейської цивілізаційної ідентичності. Отже, ми підтвердили, що релігійний чинник залишається одним із ключових елементів у процесі формування та переосмислення європейської цивілізаційної ідентичності, впливає безпосередньо через інституції або ж опосередковано як культурний маркер.

Список використаних джерел:

Casanova J. (2009). The religious situation in Europe. In H. Joas & K. Wiegandt (Eds.), *Secularization and the world religions* (pp. 205–226). Liverpool University Press.

Checkel J. T., Katzenstein P. J. (2009). *European identity*. Cambridge University Press.

D'Angelo M. (2025). The Christian Europe debate: A conservative-led agenda, not a far-right crusade. *Journal of European Studies,* 55 (3), 351–370. https://doi.org/10.1177/00472441251358580

European Political Co-operation. (1973). *Document on the European identity*. https://aei.pitt.edu/4545/1/epc_identity_doc.pdf

European Commission. (2025). *European Commission adopts new measures to strengthen EU resilience and security* [Press release]. European Union. URL: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_25_1318

Foret F. (2015). *Religion and politics in the European Union: The secular canopy*. Cambridge University Press.

Habermas J. (2009). *Between naturalism and religion: Philosophical essays* (C. Cronin, Trans.). Polity Press.

Katzenstein P. J., Byrnes T. A. (2006). Transnational religion in an expanding Europe. *Perspectives on Politics,* 4(4), 679–694. https://doi.org/10.1017/S1537592706060408

Коржов Г. (2019). Православна релігійна ідентичність і європейські цінності: за чи проти? *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського». Політологія. Соціологія. Право,* 3(43), 80–87. https://doi.org/10.20535/2308-5053.2019.3(43).195681

Nelsen B. F., Guth J. L. (2023). Confessional cultures and European identity: Religion, ideology, and economics. *Religions,* 14(2) 271, p. 1–19. https://doi.org/10.3390/rel14020271

Несправа М. (2019). Християнський фактор у складуванні європейської ідентичності. *Гілея: науковий вісник*, 143(2), 115–118.

Polak R., Rohs P. (Eds.). (2023). *Values – Politics – Religion: The European Values Study*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-31364-6

Предко О., Филипович Л. (2025). Релігійна безпека: від описових наративів до концептуалізації у дослідницьких пошуках українських релігієзнавців. *Українське релігієзнавство,* 98–99, 11–29. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.98-99.01

Предко О. (2025). Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах,* 1(13), 85–96. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6

Рафальський О., Калакура Я. (Наук. ред.), Калакура О., Юрій М. (2022). *Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність*. Київ : ІПіЕнД ім. І.Ф. Кураса НАН України. URL: https://ipiend.gov.ua/publication/tsyvilizatsijna-identychnist-ukrainstva-istoriia-i-suchasnist/

Risse T. (2010). *A community of Europeans?: Transnational identities and public spheres*. Cornell University Press.

Steven M. (2023). The right and religion in European Union politics: From "confessionalism" to "conservatism". *Religion, State & Society,* 51(4–5), 331–344. https://doi.org/10.1080/09637494.2023.2284690

Шамсутдинова-Лебедюк Т. (2025). Релігійний вплив на формування європейської ідентичності. О. Соколовський (Ред.), *Релігія, релігійна ідентичність та релігійні конфлікти у сучасному світі: збірник наукових праць* (с. 85–88). Житомир : Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка.

References

Casanova, J. (2009). The religious situation in Europe. In H. Joas & K. Wiegandt (Eds.), *Secularization and the world religions* (pp. 205–226). Liverpool University Press.

Checkel, J. T., & Katzenstein, P. J. (2009). *European identity*. Cambridge University Press.

D'Angelo, M. (2025). The Christian Europe debate: A conservative-led agenda, not a far-right crusade. *Journal of European Studies,* 55(3), 351–370. https://doi.org/10.1177/00472441251358580

European Political Co-operation. (1973). *Document on the European identity*. Retrieved from: https://aei.pitt.edu/4545/1/epc_identity_doc.pdf

European Commission. (2025). *European Commission adopts new measures to strengthen EU resilience and security* [Press release]. European Union. Retrieved from: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_25_1318

Foret, F. (2015). *Religion and politics in the European Union: The secular canopy*. Cambridge University Press.

Habermas, J. (2009). *Between naturalism and religion: Philosophical essays* (C. Cronin, Trans.). Polity Press.

Katzenstein, P. J., & Byrnes, T. A. (2006). Transnational religion in an expanding Europe. *Perspectives on Politics, 4*(4), 679–694. https://doi.org/10.1017/S1537592706060408

Korzhov, H. (2019). Pravoslavna relihiina identychnist i yevropeiski tsinnosti: za chy proty? [Orthodox Religious Identity and European Values: For or Against?] *Visnyk NTUU "KPI". Politolohiia. Sotsiolohiia. Pravo*, 3(43), 80–87. https://doi.org/10.20535/2308-5053.2019.3(43).195681 [in Ukrainian]

Nelsen, B. F., & Guth, J. L. (2023). Confessional cultures and European identity: Religion, ideology, and economics. *Religions,* 14(2) 271, pp. 1–19. https://doi.org/10.3390/rel14020271

Nesprava, M. (2019). Khrystyianskyi faktor u skladuvanni yevropeiskoi identychnosti [The Christian Factor in the Formation of European Identity]. *Hileia: naukovyi visnyk*, 143(2), 115–118 [in Ukrainian].

Polak, R., & Rohs, P. (Eds.). (2023). *Values – Politics – Religion: The European Values Study*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-31364-6

Predko, O., Fylypovych, L. (2025). Relihiina bezpeka: vid opysovykh naratyviv do kontseptualizatsii u doslidnytskykh poshukakh ukrainskykh relihieznavtsiv [Religious Security: From Descriptive Narratives to Conceptualization in the Research of Ukrainian Scholars of Religion]. *Ukrainske relihieznavstvo,* 98–99, 11–29. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.98-99.01 [in Ukrainian].

Predko, O. (2025). Relihiina bezpeka/nebezpeka: mozhlyvosti ta zahrozy u sferi derzhavno-tserkovnykh vidnosyn [Religious Security/Insecurity: Opportunities and Threats in the Sphere of State-Church Relations]. *Kulturolohichnyi almanakh,* 1(13), 85–96. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6 [in Ukrainian].

Rafalskyi, O., Kalakura, Ya. (Nauk. red.), Kalakura, O., & Yurii, M. (2022). *Tsyvilizatsiina identychnist ukraiinstva: istoriia i suchasnist* [Civilizational identity of Ukrainians: History and modernity]. Kyiv : IPiEND im. I.F. Kurasa NAN Ukrainy. Retrieved from: https://ipiend.gov.ua/publication/tsyvilizatsijna-identychnist-ukrainstva-istoriia-i-suchasnist/ [in Ukrainian].

Risse, T. (2010). *A community of Europeans?: Transnational identities and public spheres*. Cornell University Press.

Steven, M. (2023). The right and religion in European Union politics: From "confessionalism" to "conservatism". *Religion, State & Society,* 51(4–5), 331–344. https://doi.org/10.1080/09637494.2023.2284690

Shamsutdynova-Lebediuk, T. (2025). Relihiinyi vplyv na formuvannia yevropeiskoi identychnosti [Religious Influence on the Formation of European Identity]. O. Sokolovskyi (Red.), *Relihiia, relihiina identychnist ta relihiini konflikty u suchasnomu sviti: zbirnyk naukovykh prats* (85–88). Zhytomyr: Vydavnychyi tsentr ZhDU imeni Ivana Franka. Retrieved from: https://eprints.zu.edu.ua/44059/1/1.pdf [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 21.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 27-585
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.5

Кондюк Денис Сергійович,
магістр богослов'я,
завідувач кафедри поклоніння
Української євангельської теологічної семінарії
orcid.org/0000-0001-9890-2069
denys.kondyuk@uets.edu.ua

КРАСА ЯК ФОРМА БУТТЯ: СУЧАСНА ХРИСТИЯНСЬКА ТЕОЕСТЕТИКА ТА КУЛЬТУРНА ЧУТЛИВІСТЬ МЕТАМОДЕРНУ

Статтю присвячено поверненню теоестетичної категорії краси до центру сучасної християнської думки в контексті культурної чутливості метамодерну. Проблему дослідження становить звуження краси до приватного естетичного переживання або допоміжної теми мистецтва й духовності, унаслідок чого її онтологічне, антропологічне й етичне значення для сучасної культури залишається не досить осмисленим. Мета статті – з'ясувати, як сучасна християнська теоестетика, передусім у діалозі із творчістю Девіда Бентлі Харта, відповідає на метамодерний пошук смислу, щирості, глибини та трансценденції після постмодерної іронії і деконструкції. Методологічну основу становлять історико-богословський і порівняльний аналіз, філософська реконструкція понять краси, бажання, свободи й особистості та культурологічна інтерпретація метамодерної чутливості. Краса розглядається як форма буття, гармонія відмінностей, надлишок дару та динаміка участі. Аналіз її зв'язку з бажанням показує, що особистість формується через спрямованість до повноти життя, а свобода набуває змісту в упорядкуванні прагнень навколо блага. Тринітарна онтологія дає змогу мислити єдність без поглинання та відмінність без насильства, відкриваючи перспективу ненасильницького співбуття. Наукова новизна полягає у прочитанні сучасної християнської теоестетики як культурно-філософської мови для осмислення метамодерних трансформацій чутливості. Таке прочитання виявляє потенціал теоестетичних категорій для аналізу пошуку нових форм солідарності, переосмислення свободи й ролі спільноти та відновлення довіри до смислотворчих наративів. Теоестетика постає міждисциплінарним ресурсом для культурології, антропології, публічної етики та богослов'я в умовах війни, цифрової фрагментації уваги, кризи довіри й втоми від цинізму. Вона пов'язує критичну свідомість із пошуком цілісності, надії та відповідального співбуття.

Ключові слова: краса, теоестетика, метамодерн, Девід Бентлі Харт, Трійця, свобода, бажання, християнська антропологія.

Kondyuk Denys,
Master of Theology,
Head of the Worship Studies Department
Ukrainian Evangelical Theological Seminary
orcid.org/0000-0001-9890-2069
denys.kondyuk@uets.edu.ua

BEAUTY AS A MODE OF BEING: CONTEMPORARY CHRISTIAN THEO-AESTHETICS AND THE CULTURAL SENSIBILITY OF METAMODERNISM

The article examines the return of beauty as a theoaesthetic category to contemporary Christian thought within metamodern cultural sensibility. The research problem arises from reducing beauty to private aesthetic experience or a secondary theme of art and spirituality, leaving its ontological, anthropological, and ethical significance insufficiently explored. The article asks how contemporary Christian theoaesthetics, especially in dialogue with

© Кондюк Д. С., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

David Bentley Hart, responds to the metamodern search for meaning, sincerity, depth, and transcendence after postmodern irony and deconstruction. Its methodology combines historical-theological and comparative analysis, philosophical reconstruction of beauty, desire, freedom, and personhood, and cultural interpretation of metamodern sensibility. Beauty is understood as a form of being, a harmony of differences, an excess of gift, and a dynamic of participation. Its relation to desire shows how personhood takes shape through an orientation toward fullness of life and how freedom gains substance by ordering desire toward the good. Trinitarian ontology makes it possible to conceive of unity without absorption and difference without violence, opening a perspective on nonviolent coexistence. The study's originality lies in interpreting Christian theoaesthetics as a cultural-philosophical language for understanding metamodern transformations of sensibility. This approach reveals the potential of theoaesthetic categories for analyzing new forms of solidarity, reconsidering freedom and community, and restoring trust in meaning-making narratives. Theoaesthetics thus becomes an interdisciplinary resource for cultural studies, anthropology, public ethics, and theology amid war, digital fragmentation of attention, crisis of trust, and fatigue with cynicism. It connects critical awareness with the pursuit of wholeness, hope, and responsible coexistence.

Key words: beauty, theoaesthetics, metamodernism, David Bentley Hart, Trinity, desire, freedom, Christian anthropology.

Постановка проблеми. У сучасній гуманітаристиці дедалі частіше стверджується, що постмодерний дискурс виявився недостатнім для опису культурної ситуації XXI століття, позначеної кризами, новими формами щирості, поверненням метафізичних питань та пошуком смислу (Van den Akker et al., 2017, p. 2; Storm, 2021, p. 8–16; Артеменко, 2024, с. 14–24). Джейсон Ананда Джозефсон Сторм описує цю кризу як посилення культурної фрагментації та втрату спільної мови дискурсу (Storm, 2021, p. 1–4, 21–25). Ця зміна не означає простого відкидання постмодерну, а радше спробу жити після нього, зберігаючи критичну свідомість і водночас прагнення до смислу. Дж. А. Дж. Сторм влучно підкреслює, що загальне визначення постмодерну страждає від умовності, а приписування окремих проблем широкому спектру філософів і культурних критиків не є корисним для досліджень. Проте узагальнення використовується майже всіма авторами, що намагаються описати культурний та інтелектуальний перехід до метамодерну. Метамодерн зазвичай описується як коливання між модерним позитивізмом і постмодерною іронією, між надією на прогрес і сумнівом, між конструюванням єдиної універсальної моделі та деконструкцією (Bargár, 2021, p. 3). Ідеться не про просте заперечення постмодерну, а про спробу пройти крізь нього й інтегрувати його спостереження в новій конструктивній парадигмі (Dempsey, 2026, p. 2).

У цьому контексті особливого значення набуває категорія краси. Якщо в модерному й постмодерному мисленні вона часто сприймалася як приватна сфера смаку або естетичного переживання, то нині краса знову постає як спосіб говорити про цілісність, гідність, форму життя та привабливість істини. Саме тому повернення до краси є не випадковим культурним жестом, а симптомом ширшого пошуку нової онтологічної та антропологічної мови.

У християнському богослов'ї одним із найпослідовніших напрямів такого повернення стала теоестетика, започаткована Гансом Урсом фон Бальтазаром та розвинена низкою сучасних мислителів. Особливе місце серед них посідає Девід Бентлі Харт, який поєднав богословську естетику з патристичною метафізикою, тринітарною онтологією та критикою секулярних моделей насильства (наприклад: Hart, 2003, p. 1–34). Зростає увага до категорії краси як ключа до переосмислення сучасної культури. Дослідники звертаються до спадщини Г.У. фон Бальтазара, а також до нових форм теоестетики, пов'язаних із темами бажання, тілесності, літургійної формації та культурної уяви (Sherry, 2002; Smith, 2013; Smith, 2016).

Сучасні дослідження метамодерну пов'язують його з коливанням між іронією та щирістю, скепсисом і надією, дистанцією та залученістю (van den Akker & Vermeulen, 2010; Gibbons, 2017, p. 129–130). У культурологічному контексті це часто означає повернення інтересу до духовності, етики, спільності та трансцендентного виміру досвіду.

Окремий напрям становлять дослідження творчості Д.Б. Харта. У них розглядається критика онтологій конфлікту, захист метафізики миру, тема обоження та спроба повернути класичне християнське розуміння особистості як реляційної партикулярності (Hart, 2003; Hart, 2022; Hart, 2024). В українському академічному

просторі інтерес до сучасної теоестетики також поступово зростає. Досліджуються як історичні витоки богословської естетики, так і її сучасні форми в контексті православної думки та постметафізичної теології (Лозовицький, 2023, с. 122–137; Лозовицький, 2024, с. 43–51). Особливу увагу привертають новітні інтерпретації творчості Девіда Бентлі Харта, зокрема щодо співвідношення природи та надприродного (Лелеко, 2025, с. 169–180).

Проте дотепер недостатньо досліджено, як сучасну християнську теоестетику можна прочитати в горизонті метамодерної культурної чутливості. Ця стаття частково заповнює зазначену лакуну.

Метою дослідження є осмислення сучасної християнської теоестетики в контексті культурної чутливості метамодерну й української життєвої реальності, спроба показати, як у діалозі із творчістю Д.Б. Харта категорія краси розкривається як форма буття, динаміка бажання та модель ненасильницької відмінності.

Методологія дослідження поєднує історико-богословський аналіз праць Д.Б. Харта й інших сучасних авторів, порівняльний аналіз філософських моделей постмодерну й метамодерну, а також концептуальне переосмислення понять краси, свободи, бажання і особистості через призму сучасної теоестетики.

Виклад основного матеріалу

Теоестетика як повернення до трансценденталії краси. Постмодерна думка здійснила важливу критику тотальних систем, наївного раціоналізму та репресивних моделей універсальності. У працях Жиля Дельоза, Жака Дерріди й інших авторів особливу увагу звернено на множинність, становлення, нестабільність значення та продукування відмінності (наприклад: Deleuze, 2001, p. 25–33; Derrida, 1978, p. 79–153; Derrida, 2011, p. 269–283, 292–321). Ця інтелектуальна спадщина залишається надзвичайно важливою, оскільки захищає людський досвід від спрощених ієрархій і закритих метафізичних систем.

Однак постмодерна критика часто залишала відкритим питання: чи можлива єдність без насильства? Чи може відмінність бути не лише опором, а й джерелом радості, гармонії та взаємного збагачення? Саме тут метамодерна чутливість робить наступний крок, у прагненні поєднати постмодерну увагу до множинності з новим пошуком цілісності. Однією з ознак метамодерної чутливості є повернення “affect and depth” (вплив/афект та глибина) після постмодерного сплощення досвіду (Vermeulen, 2017, p. 147–150; Gibbons, 2017, p. 117–130). Сучасна культура дедалі частіше поєднує іронічну дистанцію з реальною емоційною залученістю, що Грег Дембер позначає терміном *ironesty*, як синтезу “irony” (іронії) та “honesty” (чесності) (Dember, 2024, p. 3, 62, 157).

Сучасна християнська теоестетика може бути прочитана як одна з відповідей на це питання. Вона не заперечує значення відмінності, але пропонує бачити її не лише в термінах конфлікту. Краса постає як форма єдності, що не знищує множинності. Саме тому богословська мова краси набуває несподіваної актуальності в культурному горизонті метамодерну.

У межах класичної християнської традиції краса тривалий час мислилася не як другорядна прикраса реальності, а як одна із трансценденталій буття, поряд з істиною та благом (Nixon, 2021, p. 21–62). Це означало, що прекрасне належить не лише сфері мистецтва чи суб’єктивного смаку, а самому способу існування речей (Balthasar, 1982, p. 17–116). Бути – означає не просто фактично наявно існувати, але також певним чином являти форму, цілісність, порядок і внутрішню осмисленість. У модерну добу, під впливом кантіанського переосмислення естетики, цей зв’язок значною мірою був ослаблений, а краса дедалі частіше редукувалася до приватного естетичного переживання.

Д.Б. Харт продовжує цю лінію, розуміє красу як трансценденталію, що відкриває повноту досвіду буття. На противагу кантіанському естетичному прочитанню, він наполягає на її глибоко онтологічному характері. У його баченні прекрасне означає мирну співприсутність відмінностей, надлишок дару та радісну гармонію буття, яка не може бути зведена до функціональності чи боротьби за виживання (Hart, 2003, p. 141–151, 439–443). Якщо постмодерні соціальні та філософські теорії нерідко виходять із конфлікту як первинної реальності, то Д.Б. Харт пропонує альтернативну граматику світу, де первинним є мир співіснування.

Така теза може бути корисною для аналізу сучасної культури, оскільки метамодерна чутливість прагне повернути довіру до сенсу, але

без некритичного повернення до тотальностей минулих моделей буття. У цьому контексті краса як гармонія відмінностей стає продуктивною категорією. Вона дозволяє мислити цілісність без примусу та форму без репресії. Саме тому теоестетика може бути прочитана не як архаїчний філософсько-богословський проєкт, а як сучасна відповідь на кризу культурної фрагментації.

У богословському сенсі краса виходить за межі декоративності чи приємності та пов'язана з явленням істини буття (Hart, 2003, p. 16–28). Коли реальність є прекрасною, це означає, що її «справжній» зміст став видимим у належній формі. Для християнської традиції кульмінацією такого явлення є особа Ісуса Христа, у якій Божа істина набуває історичної і тілесної форми та стає доступною сприйняттю. У цьому сенсі христологічний вимір теоестетики є центральним. Христос-Логос є конкретною формою творіння і водночас образом Отця, який відкриває простір для участі творіння в житті тринітарної любові (Hart, 2003, p. 313–331; Balthasar, 1982, p. 219–256, 463–526). Саме тому Він може бути "Stimmung" (налаштування/настрій) краси творіння як його прообраз і завершення (Balthasar, 1982, p. 17–116, 241–256). Цю інтуїцію можна розвинути як богословську тезу про Христа як нормативну форму людяності та космічної гармонії. Звідси випливає і нове бачення світу. Якщо реальність створена через Логос і для Логосу, тоді матеріальний світ не є хаотичною сукупністю фактів. Він має символічну й формотворчу глибину. Краса природи, мистецтва, людських стосунків чи святості є не випадковими епізодами, а проблисками глибшої осмисленості творіння. Саме це робить теоестетику важливою не лише для догматики, а й для культурології.

Водночас сучасна людина часто живе у просторі втоми від образів, інформаційного перенасичення та комерціалізації бажання (Tsakiridou, 2025, c. 1–7). У такому середовищі краса легко перетворюється на товар або стилістичний ефект. Теоестетика нагадує, що справжня краса не споживається, а запрошує до участі (Hart, 2003, p. 413–415). Вона не замикає людину в її бажаннях, а переорієнтовує їх до більшої повноти життя. Саме тому повернення до трансценденталії краси має не лише теоретичний, а й практичний зміст. Воно відкриває можливість по-новому мислити освіту, культуру, церковне життя та публічний простір. Якщо істина не є привабливою, а добро не має форми радості, вони легко втрачають переконливість. Краса ж поєднує правду й бажання, смисл і досвід, норму й свободу.

Отже, сучасна теоестетика повертає красу до центру богословського мислення як трансценденталію буття. У діалозі з метамодерною культурною чутливістю вона пропонує мову, здатну говорити про цілісність після фрагментації, про нову форму після нігілізму сприйняття та про надію після втоми.

Краса, бажання і динаміка особистості. Однією із центральних тем сучасної теоестетики є взаємозв'язок краси та бажання. Якщо прекрасне справді належить до структури буття, тоді воно не може залишатися нейтральним щодо людського існування. Краса викликає відповідь, пробуджує увагу, спрямовує рух і формує прагнення. Вона споглядається і кличе до горизонту нескінченного, невичерпного досвіду божественного (Hart, 2003, p. 188–201). Так питання краси переходить у питання бажання, а через нього – у питання особистості.

У модерній культурі бажання часто розумілося або як нестача, яку потрібно компенсувати, або як воля до привласнення. Людина прагне того, чого їй бракує, або того, що може посилити її автономію. У пізньокапіталістичному контексті це додатково поєднується з логікою нескінченного споживання, де бажання постійно стимулюється, але не завжди задовольняється (Deleuze, 2001, p. 25–33). Саме тому сучасний суб'єкт нерідко перебуває у стані перевантаження, внутрішньої розсіяності та втоми від власних прагнень.

Постмодерна філософія здійснила вагоме переосмислення природи бажання, і особливе місце в цьому процесі посідає Жіль Дельоз. На відміну від класичних моделей, що тлумачили бажання передусім як нестачу або прагнення до відсутнього об'єкта, Ж. Дельоз описує його як продуктивну силу становлення, здатну творити нові форми життя, зв'язків і суб'єктивності (Deleuze and Guattari, 1983, p. 106–138, 322–382). Ця інтуїція має принципове значення, оскільки дозволяє побачити, що бажання ніколи не існує у вакуумі: воно завжди набуває форми в конкретному тілесному та соціальному світі. Бажання формується структурами мови,

інституцій, афектів і матеріальних відносин, а тому не може бути редуковане до приватного внутрішнього імпульсу.

Цікаву інтерпретацію цього підходу пропонує Анжела Френкс, яка у діалозі із Ж. Дельозом звертає увагу на те, що навіть у радикально іманентному горизонті його мислення зберігається інтуїція бажання як спрямованості до нескінченності, тобто до того, що перевищує будь-який завершений об'єкт чи стабільну тотальність (Franks, 2020). Це важливе спостереження, адже воно показує, що дельозівська філософія не зводиться до хаотичного потоку імпульсів, а містить напругу до більшої інтенсивності життя. Водночас критика А. Френкс не повністю розкриває конструктивний потенціал цієї інтуїції, оскільки вона схильна бачити вихід переважно у зверненні до зовнішньої трансценденції щодо іманентного світу бажання.

Натомість продуктивнішим видається інший крок – не заперечення дельозівської іманентності, а її подальше поглиблення. Якщо бажання справді формується в тілі та соціумі, то це не означає, що тілесність і спільнота є лише просторами насильства, нав'язування чи деформації. Саме тут богословська інтуїція *analogia entis* (аналогії буття), що лежить в основі більшості теоестетичних проєктів, відкриває ширший горизонт, де створений світ може бути не тільки ареною конфлікту бажань, а й носієм реальної участі у красі буття (Hart, 2003, p. 231–249). Тіло, форма, стосунки та культурний порядок можуть не пригнічувати прагнення до нескінченного, а ставати його посередниками.

У такій перспективі йдеться не про протиставлення Ж. Дельоза і християнської метафізики, а радше про радикалізацію деяких його власних інтуїцій. Якщо він слушно побачив, що бажання є продуктивним, утіленим і соціально сформованим процесом, то наступним кроком може бути визнання того, що сама іманентність не є замкненою системою. Вона здатна бути прозорою до глибшого дару буття. Тоді шлях визволення від спотворених «машин бажання» полягає не лише в розриві чи деструкції, а також у подиві, залученні, вдячності та переорієнтації прагнення до повноти життя. Саме в цьому сенсі сучасна теоестетика може бути прочитана як метамодерний крок далі: вона зберігає дельозівську увагу до конкретності, тілесності й становлення, але доповнює її мовою краси, участі та телеологічного сенсу. Бажання розуміється як глибинна спрямованість особистості до повноти буття. Людина прагне не просто новизни чи володіння, а блага, істини, любові та краси – навіть тоді, коли робить це спотвореними шляхами. У такому сенсі бажання вказує на трансцендентну відкритість людської природи.

Для Д.Б. Харта людська особистість є не замкненою субстанцією, а динамічним рухом до більшої повноти життя. Вона формується тим, що любить, і поступово набуває форми через спрямованість свого бажання (Hart, 2003, p. 254–260). Особистість не просто «має» бажання – вона в якомусь сенсі є історією власних бажань, очищених або спотворених (Hart, 2003, p. 254–259, 326–331).

Д.Б. Харт розглядає красу як вихідну християнську точку риторики й свідчення, з якої можна говорити про Бога і світ у його матеріальному, тілесному та соціальному вимірах. Краса для нього має реляційний характер: вона являє відмінність у єдності. Християнське вживання поняття «краса» аналогічне у двох сенсах. В аналітичному сенсі її можна схопити лише за аналогією, зберігаючи відкритість до незліченних моментів її приходу й постійно співвідносячи їх із Богом як «початковим джерелом аналогії». У радикальнішому, онтологічному сенсі краса є мірою динамічної співпричетності речей, їхнього взаємозв'язку, а не властивістю ізольованих об'єктів (Hart, 2003, p. 16–28, 331–336, 384, 398–399, 422–439). Тому християнське поняття краси передусім вказує на взаємозв'язок дарування і перетворення, передачі та повернення багатств буття (Hart, 2003, p. 26–27).

У культурному горизонті метамодерну ця тема набуває нового значення, через прагнення людей до щирості та смислу після епохи іронії, однак без повернення до наївної завершеності моделей буття. Людина знову прагне цілісності, але вже знає крихкість усіх конструкцій (переживши досвід деконструкції). Саме тому патристична ідея нескінченного зростання (ἐπέκτασις) може виявитися несподівано сучасною: повнота можлива не як володіння, а як відкритий процес участі (Hart, 2003, p. 188–192; Carnes, 2014, p. 114–120, 132–134).

Краса в цьому контексті виступає рушієм становлення. Людина прагне прекрасного не лише

тому, що воно приємне, а тому, що в ньому впізнає обіцянку більшого життя. Зустріч із красою часто спричиняє одночасно радість і неспокій: вона свідчить, що наявний стан речей не є остаточним (Hart, 2003, p. 258–259, Carnes, 2014, p. 198–213). Саме тому великі твори мистецтва, святість, любов або жертовність можуть змінювати людину не через примус, а через «привабливість».

Однак теоестетика Д.Б. Харта й інших авторів сучасності не романтизує будь-яке бажання. Воно може бути спотворене страхом, заздрістю, травмою або волею до панування (Hart, 2003, p. 437–439). У такому разі людина прагне не реальної повноти, а нескінченного самоствердження. Це особливо помітно в культурі цифрового споживання, де суб'єкт постійно переслідує нові стимули, але нечасто досягає глибини досвіду. У цьому сенсі сучасна криза уваги є також кризою бажання.

Сучасні богословські автори, зокрема Сара Коклі, підкреслюють, що бажання потребує не придушення, а переорієнтації через молитву, дисципліну уваги та відкритість до Божої дії (Coakley, 2002, p. 40–68; Coakley, 2013, p. 33–65, 308–339). Це важливий момент: духовність не заперечує людського прагнення, а очищує його від самозацикленості.

Тут особливого значення набуває церковна спільнота. Бажання формується не в ізоляції, а через практики, мову, символи й образи. Літургія, спів, ритм церковного календаря, жести милосердя і приклади святості можуть перевиховувати уяву людини.

Звідси випливає і нове розуміння свободи. Свобода – це не просто можливість вибирати між варіантами, а здатність бажати того, що справді веде до життя. Людина може мати безліч опцій і залишатися внутрішньо невільною. І навпаки, вона може бути обмеженою зовнішньо, але внутрішньо спрямованою до істинного добра. Така перспектива особливо актуальна в добу, коли свободу часто ототожнюють із ринковим вибором або психологічним самовираженням.

Отже, сучасна теоестетика показує, що особистість формується через динаміку бажання, а краса є одним із головних покликів до зростання. У горизонті метамодерну ця теза набуває нової переконливості: після втоми від цинізму культура знову шукає те, що можна не лише аналізувати, а й любити.

Тринітарна відмінність і подолання насильства. Однією з важливих інтуїцій сучасної християнської теоестетики є твердження, що відмінність не обов'язково веде до конфлікту. Значна частина модерної політичної філософії, а згодом і низка постмодерних теорій виходили із припущення, що інший передусім обмежує мене, ставить під сумнів мою ідентичність або вступає в боротьбу за простір влади й визнання. За таких умов суспільний порядок постає як компроміс між волями, що конкурують, а мир – як тимчасова рівновага сил.

Сучасна теоестетика пропонує іншу вихідну точку. Вона стверджує, що множинність може мати гармонійний характер, а відмінність бути джерелом взаємного збагачення. Особливо послідовно цю тезу розвиває Д.Б. Харт, для якого християнське богослов'я здатне мислити «мир як первинний», а насильство – як паразитичне викривлення буття (Hart, 2003, p. 35–43, 179–187, 439–443).

Тринітарна доктрина надає цій тезі онтологічної глибини. Оскільки Бог є Отцем, Сином і Святим Духом, відносини належать до самої реальності Бога. Божа єдність здійснюється в особистісній множинності, а відмінність Осіб становить її живу форму. Трійця зберігає догматичний зміст і стає онтологічною граматикою буття. У богословській перспективі особистість реляційна за своєю природою: вона досягає повноти у спільності, не зникаючи в ній. Справжня близькість можлива там, де інший не поглинається мною, а залишається іншим у дистанції любові (Hart, 2003, p. 19–20, 177–178, 320–327).

Метамодерні дослідження дедалі частіше фіксують повернення трансценденції не як догматичної певності, а як екзистенційного запиту та відкритості до більшого горизонту сенсу (Vliegenthart, 2025, p. 107–108, 114–118, 121). Після постмодерної підозри до єдності як потенційно репресивної конструкції сучасна культура шукає форми спільності, які не знищують різницю. Із цієї причини окремі дослідники вже говорять про можливість «метамодерного богослов'я» (Dempsey, 2026, p. 1). Саме тому християнська тринітарна онтологічна модель може бути прочитана не як архаїчний догматичний релікт, а як ресурс для нового осмислення людського (і не лише) співбуття.

Тут важливо наголосити, що йдеться не про механічне перенесення богословської доктрини

на соціальні моделі. Трійця не є політичною, соціальною чи будь-якою іншою схемою. Проте уявлення про Трійцю створює нормативну уяву: єдність не потребує поглинання, а множинність не приречена на ворожнечу. Саме в цьому сенсі тринітарне богослов'я може впливати на культуру опосередковано – через зміну образу того, що вважається можливим.

Подібну соціально-онтологічну інтуїцію в іншому ключі розвиває Джон Мілбанк, який критикує секулярні моделі суспільства, засновані на конкуренції, страху або контрактному індивідуалізмі (Milbank, 2006, p. 1–25). Для нього християнська традиція зберігає бачення миру як первинного горизонту соціальності. Д.Б. Харт розвиває цю тезу, пов'язуючи її безпосередньо з категорією краси.

Краса в цьому контексті означає видиму форму гармонійної множинності. Музична аналогія може бути простим прикладом для такої богословсько-філософської моделі: різні голоси не зливаються в одноманітність, але й не руйнують одне одного хаосом (Hart, 2003, p. 282–288). Вони зберігають відмінність саме через упорядковане співзвуччя. Таке бачення має і виразний етичний вимір. Багато форм насильства народжуються з переконання, що інший зменшує мене: займає мій простір, загрожує моїй цілісності, підриває мою ідентичність. Тринітарна граматика буття підриває цю логіку. Інший може бути не межею життя, а умовою його розширення. Любов тут означає не втрату себе, а вихід у більшу повноту особистості.

Для того, хто пережив досвід насильства, будь-які слова про мир можуть звучати абстрактно. Однак саме в таких умовах особливо важливо мати онтологічний горизонт, у якому насильство не проголошується остаточною правдою про людину. Теоестетика не заперечує трагізму історії, але відмовляється визнавати його останнім словом (Hart, 2003, p. 375–394).

У церковному вимірі це означає, що спільнота покликана бути певним соціальним знаком єдності без поглинання індивідуальності. Богослужіння, взаємне служіння, примирення, турбота про слабких і відкритість до іншого мають не лише моральний, а й символічний характер (Smith, 2013, p. 101–191; Smith, 2016, p. 1–25, 57–110). Вони являють красу життя, у якому множинність не переходить у ворожнечу. Отже, сучасна християнська теоестетика через тринітарне богослов'я пропонує альтернативу культурам страху й конфлікту. Вона дозволяє мислити відмінність як умову краси, а спільність – як простір свободи.

Етичні та культурні наслідки теоестетики. Якщо краса є не другорядною естетичною прикрасою, а формою буття, тоді її значення неминуче виходить за межі теоретичних дискусій. Вона стосується способу життя особистості, характеру суспільних відносин, культурного виробництва смислів і формування публічної уяви (Smith, 2016, p. 27–55, 171–188). Саме тому сучасна християнська теоестетика має не лише догматичний, а й виразний етичний та культурологічний потенціал.

Передусім це стосується переосмислення людської особистості. У багатьох сучасних дискурсах людина описується або як автономний індивід, або як функціональний елемент соціальних і економічних систем (наприклад: Любивий, 2023, с. 64–79). У першому випадку втрачається реляційна природа особистості, у другому – її унікальна гідність. Метамодерний суб'єкт не повертається до наївного цілісного «я», але й не задовольняється постмодерною фрагментацією; натомість він шукає нових форм інтеграції особистості (Губернатор, 2023, с. 109–114). Теоестетична перспектива пропонує інше бачення: особистість є неповторною формою буття, що розкривається у свободі, любові та здатності до участі. Вона не зводиться ані до біологічної одиниці, ані до психологічного набору властивостей, ані до ролі в суспільному механізмі.

У Д.Б. Харта й інших авторів теоестетичного напряму ця ідея розкривається через особливу увагу до партикулярності буття. Людина є незамінною не через ізоляцію від інших: її унікальність відкривається у відносинах (Hart, 2003, p. 375–394).

Другий важливий наслідок стосується свободи. Сучасна культура часто ототожнює свободу з необмеженим вибором, мобільністю та правом на самоконструювання. Однак така модель нерідко породжує втому, нестабільність і тривогу, оскільки людина змушена безперервно створювати себе наново. Теоестетика пропонує глибше розуміння: свобода полягає не лише у множинності опцій, а у здатності набувати доброї форми життя. Людина стає

вільною не тоді, коли не має меж, а тоді, коли її бажання впорядковуються навколо істинного блага (Hart, 2003, p. 235–241, 398–402, 424–431; Coakley, 2013, p. 51–59, 342–346; Carnes, 2014, p. 42–90, 162–182).

У культурному горизонті метамодерну чутливість прагне щирості після іронії, сенсу після релятивізму, спільності після атомізації. Проте вона часто не має досить глибокої антропологічної мови для опису цих прагнень. Теоестетика може заповнити цю прогалину, оскільки пропонує бачення людини як істоти, створеної для участі, а не лише для самовираження.

Третій вимір пов'язаний із культурою та мистецтвом. Якщо краса має онтологічний характер, тоді мистецтво не є лише сферою розваги або ринку символічних товарів. Воно може ставати місцем явлення правди про людину, досвіду співчуття, передчуття гармонії чи критики спотворених форм життя (Carnes, 2014, p. 18–60, 90–119, 245–250). Саме тому сучасна культура, втомлена від суцільного цинізму, знову звертається до тем щирості, вразливості, надії та емоційної правдивості.

Цей процес добре узгоджується з описами метамодерну як коливання між дистанцією і залученістю, скепсисом і вірою, іронією та прагненням до смислу (van den Akker & Vermeulen, 2010). У такому середовищі категорія краси перестає бути наївною. Вона повертається як складна, свідома власної крихкості форма надії та співучасті.

Четвертий наслідок стосується церковного життя. Богослужіння, спів, архітектура, простір молитви, мова проповіді та характер спільноти мають не лише організаційне, а глибоко антропологічне значення. Вони формують людську уяву та навчають визначеного способу бачення світу. Коли церковна культура втрачає вимір краси, вона ризикує звести віру до моралізму, адміністративності або ідеологічного конфлікту. Коли ж краса повертається, віра знову стає досвідом привабливої істини (Sherry, 2002, p. 1–18).

Особливого значення це набуває в суспільствах, позначених війною, травмою та моральною втомою. У таких умовах краса не означає втечу від реальності. Вона може бути формою стійкості, здатністю зберігати людяність, творити простори надії та підтримувати гідність там, де панує руйнування. Саме тому музика, літургія, мистецтво пам'яті, жертовність і солідарність можуть мати не менше значення, ніж суто технічні стратегії відновлення.

Теоестетика також пропонує корекцію публічного дискурсу. У часи поляризації істина часто перетворюється на інструмент перемоги над опонентом, а моральність – на спосіб символічного домінування. Категорія краси нагадує, що правда повинна бути не лише правильною, а й гідною любові; добро – не лише нормативним, а й життєдайним (Hart, 2003, p. 439–443). Без цього суспільна мова легко деградує до боротьби позицій.

Отже, етичні та культурні наслідки сучасної теоестетики полягають у переосмисленні особистості, свободи, спільноти, мистецтва та публічної культури. У горизонті метамодерну вона постає як мова, здатна поєднати попередні дуальності та суперечності.

Висновки. Сучасне повернення до категорії краси є однією з показових інтелектуальних тенденцій початку XXI століття. Ідеться не лише про зростання інтересу до естетики чи мистецтва, а про ширший пошук нової мови для осмислення істини, свободи, особистості та спільного життя після виснаження суто модерних і постмодерних моделей. У цьому сенсі краса знову постає як категорія, здатна поєднати онтологічний, антропологічний і етичний виміри культури.

Культурна чутливість метамодерну створює сприятливий горизонт для такого повернення. Після тривалого домінування іронії, деконструкції та підозри сучасна культура дедалі частіше виявляє прагнення до щирості, смислу, емоційної залученості та нових форм трансценденції. Водночас це прагнення не означає наївного повернення до довоєнних чи домодерних систем, а здійснюється через свідомість крихкості, історичної травми й обмеженості будь-яких остаточних конструкцій. Саме тому метамодерн можна розглядати як культурний простір, у якому питання краси знову набуває легітимності.

Сучасна християнська теоестетика послідовно відповідає на цю ситуацію. Вона повертає красу не як периферійну тему мистецтва, а як форму буття. У такій перспективі прекрасне означає гармонію відмінностей, осмисленість реальності, надлишок дару та здатність істини являти себе як гідну любові. Особливу

роль у цьому контексті відіграє творчість Девіда Бентлі Харта, який поєднав патристичну метафізику, тринітарне богослов'я та культурну критику.

Категорія краси безпосередньо пов'язана з динамікою людського бажання. Особистість формується не лише раціональним вибором, а тим, що вона любить і до чого спрямоване її прагнення. Теоестетика дозволяє переосмислити бажання не як нестачу чи нескінченне споживання, а як відкритість до більшої повноти життя. У цьому сенсі вона пропонує важливу альтернативу сучасним моделям свободи, зведеним до вибору між опціями.

Тринітарна онтологія відкриває можливість мислити єдність без поглинання та відмінність без конфлікту. Це має значні наслідки для сучасної культури, де питання співбуття, солідарності та множинності є одними із ключових. Теоестетика демонструє, що спільність не обов'язково ґрунтується на примусі, а інший не є необхідною загрозою для мого буття.

Практичне значення дослідження полягає в тому, що сучасна християнська теоестетика може слугувати ресурсом для культурології, антропології, публічної етики та богослов'я в умовах кризи довіри, війни, цифрової фрагментації уваги та втоми від цинізму. Вона пропонує мову, у якій можливо поєднати критичну свідомість із надією, свободу – з відповідальністю, а істину – із привабливою формою життя.

Тому краса належить до ключових понять для осмислення сучасності. У горизонті метамодерну її повернення позначає можливість критичної цілісності – цілісності, яка пам'ятає досвід деконструкції і все ж ризикує говорити про правду, добро та надію. У цьому полягає міждисциплінарний потенціал сучасної теоестетики.

Список використаних джерел:

Артеменко А. (2024). Нова логіка культури в метамодерністській естетиці. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки», 70*, 14–24. https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-02

Губернатор О. (2023). Метамодернізм як нова парадигма сучасних культурних практик. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, *1*, 109–114. https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277643

Лелеко Д. (2025). Розум та надприродне в філософській теології Девіда Бентлі Гарта. *Філософська думка*, *2*, 169–180. https://doi.org/10.15407/fd2025.02.169.

Лозовицький В. (2023). Теологічна естетика як важливий аспект розвитку сучасного богослів'я в Україні. *Труди Київської духовної академії*, *23*, 122–137. https://doi.org/10.35332/2411-4677.2023.23.7

Лозовицький В. (2024). Постметафізична теологічна естетика Джона Пантелеймона Мануссакіса. *Грані*, *27*(1), 43–51. https://doi.org/10.15421/172406

Любивий Я. (2023). Прагматистський та ціннісний підходи до проблем війни і миру в добу пост-постмодерну. *Мультиверсум. Філософський альманах*, *2*(178(2)), 64–79. https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.2.2

Balthasar H.U. von. (1982). *The glory of the Lord: A theological aesthetics* (Vol. 1: *Seeing the form*). Ignatius Press.

Bargár P. (2021). The modern, the postmodern, and... the metamodern? Reflections on a transforming sensibility from the perspective of theological anthropology. *Transformation*, *38*(1), 3–15. https://doi.org/10.1177/0265378820976944

Carnes N. (2014). *Beauty: A theological engagement with gregory of nyssa*. Cascade Books.

Coakley S. (2002). *Powers and submissions: Spirituality, philosophy, and gender*. Blackwell.

Coakley S. (2013). *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"*. Cambridge University Press.

Deleuze G. (2001). *Pure immanence: Essays on a life*. Zone Books.

Deleuze G., & Guattari F. (1983). *Anti-oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.

Dember G. (2024). *Say hello to metamodernism!: Understanding today's culture of ironesty, felt experience, and empathic reflexivity*. Exact Rush.

Dempsey B.G. (2026). Towards a metamodern theology: The DEPTH model. *Religions*, *17*(3), 320. https://doi.org/10.3390/rel17030320

Derrida J. (1978). *Writing and difference*. University of Chicago Press.

Derrida J. (2011). *The beast and the sovereign* (Vol. 2). University of Chicago Press.

Franks A. (2020). Deleuze on desire. *First Things*, *302*, 37–42.

Gibbons A. (2017). Contemporary autofiction and metamodern affect. In R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (Eds.), *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism* (pp. 117–130). Rowman & Littlefield International.

Hart D. B. (2003). *The beauty of the infinite: The aesthetics of christian truth*. Eerdmans.

Hart D. B. (2022). *You are Gods: On nature and supernature*. University of Notre Dame Press.

Hart D. B. (2024). *All things are full of gods: The mysteries of mind and life*. Yale University Press.

Milbank J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason* (2nd ed.). Blackwell.

Nixon B. C. (2021). *Beauty (and the banana): A theopoetic aesthetic*. Wipf & Stock.

Sherry P. (2002). *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*. SCM Press.

Smith J. K. A. (2013). *Imagining the kingdom: How worship works*. Baker Academic.

Smith J. K. A. (2016). *You are what you love: The spiritual power of habit*. Brazos Press.

Storm J. A. J. (2021). *Metamodernism: The future of theory*. University of Chicago Press.

Tsakiridou C. A. (2025). *The orthodox icon and postmodern art: Critical reflections on the christian image and its theology*. Routledge.

Van den Akker R., & Vermeulen T. (2010). Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*, *2*(1). https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677.

Van den Akker R., Gibbons A., & Vermeulen T. (Eds.). (2017). *Metamodernism: historicity, affect, and depth after postmodernism*. Rowman & Littlefield International.

Vermeulen T. (2017). Metamodern depth, or "depthiness". In R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (Eds.), *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism* (pp. 147–150). Rowman & Littlefield International.

Vliegenthart D. (2025). The meaning of metamodern spirituality: beyond modern and postmodern perspectives on the religious and the secular. *Journal of Contemporary Religion*, *40*(1), 107–125. https://doi.org/10.1080/13537903.2025.2480503

References:

Artemenko, A. (2024). Nova lohika kultury v metamodernistskii estetytsi [A new logic of culture in metamodernist aesthetics]. *Visnyk Kharkivskoho Natsionalnoho Universytetu Imeni V. N. Karazina. Seriia "Teoriia Kultury i Filosofiia* Nauky"*, 70*, 14–24. https://doi.org/10.26565/2306-6687-2024-70-02 [in Ukrainian]

Balthasar, H. U. von. (1982). *The glory of the Lord: A theological aesthetics* (Vol. 1: *Seeing the form*). Ignatius Press.

Bargár, P. (2021). The modern, the postmodern, and... the metamodern? Reflections on a transforming sensibility from the perspective of theological anthropology. *Transformation*, *38*(1), 3–15. https://doi.org/10.1177/0265378820976944

Carnes, N. (2014). *Beauty: A theological engagement with gregory of nyssa*. Cascade Books.

Coakley, S. (2002). *Powers and submissions: Spirituality, philosophy, and gender*. Blackwell.

Coakley, S. (2013). *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"*. Cambridge University Press.

Deleuze, G. (2001). *Pure immanence: Essays on a life*. Zone Books.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.

Dember, G. (2024). *Say hello to metamodernism!: Understanding today's culture of ironesty, felt experience, and empathic reflexivity*. Exact Rush.

Dempsey, B. G. (2026). Towards a metamodern theology: The DEPTH model. *Religions*, *17*(3), 320. https://doi.org/10.3390/rel17030320

Derrida, J. (1978). *Writing and difference*. University of Chicago Press.

Derrida, J. (2011). *The beast and the sovereign* (Vol. 2). University of Chicago Press.

Franks, A. (2020). Deleuze on desire. *First Things*, *302*, 37–42.

Gibbons, A. (2017). Contemporary autofiction and metamodern affect. In R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (Eds.), *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism* (pp. 117–130). Rowman & Littlefield International.

Hart, D. B. (2003). *The beauty of the infinite: The aesthetics of christian truth*. Eerdmans.

Hart, D. B. (2022). *You are Gods: On nature and supernature*. University of Notre Dame Press.

Hart, D. B. (2024). *All things are full of gods: The mysteries of mind and life*. Yale University Press.

Hubernator, O. I. (2023). Metamodernizm yak nova paradyhma suchasnykh kulturnykh praktyk [Metamodernism as a new paradigm of contemporary cultural practices]. *Visnyk Natsionalnoi Akademii Kerivnykh Kadriv Kultury i* Mystetstv*, 1*, 109–114. https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277643 [in Ukrainian].

Leleko, D. (2025). Rozum ta nadpryrodne v filosofskii teolohii Devida Bentli Harta [Reason and the supernatural in the philosophical theology of David Bentley Hart]. *Filosofska* Dumka*, 2*, 169–180. https://doi.org/10.15407/fd2025.02.169 [in Ukrainian].

Liubyvyi, Ya. V. (2023). Prahmatystskyi ta tsinnisnyi pidkhody do problem viiny i myru u dobu post-postmodernu [Pragmatist and value-based approaches to the problems of war and peace in the post-postmodern era]. *Multyversum. Filosofskyi* Almanakh*, 2*(178(2)), 64–79. https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.2.2 [in Ukrainian].

Lozovytskyi, V. (2023). Teolohichna estetyka yak vazhlyvyi aspekt rozvytku suchasnoho bohoslovia v Ukraini [Theological aesthetics as an important aspect of the development of contemporary theology in Ukraine]. *Trudy Kyivskoi Dukhovnoi Akademii, 23*, 122–137. https://doi.org/10.35332/2411-4677.2023.23.7 [in Ukrainian].

Lozovytskyi, V. (2024). Postmetafizychna teolohichna estetyka Dzhona Panteleimona Manoussakisa [The post-metaphysical theological aesthetics of John Panteleimon Manoussakis]. *Hrani*, *27*(1), 43–51. https://doi.org/10.15421/172406 [in Ukrainian].

Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason* (2nd ed.). Blackwell.

Nixon, B. C. (2021). *Beauty (and the banana): A theopoetic aesthetic*. Wipf & Stock.

Sherry, P. (2002). *Spirit and beauty: An introduction to theological aesthetics*. SCM Press.

Smith, J. K. A. (2013). *Imagining the kingdom: How worship works*. Baker Academic.

Smith, J. K. A. (2016). *You are what you love: The spiritual power of habit*. Brazos Press.

Storm, J. A. J. (2021). *Metamodernism: The future of theory*. University of Chicago Press.

Tsakiridou, C. A. (2025). *The orthodox icon and postmodern art: Critical reflections on the christian image and its theology*. Routledge.

Van den Akker, R., & Vermeulen, T. (2010). Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*, *2*(1). https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677.

Van den Akker, R., Gibbons, A., & Vermeulen, T. (Eds.). (2017). *Metamodernism: historicity, affect, and depth after postmodernism*. Rowman & Littlefield International.

Vermeulen, T. (2017). Metamodern depth, or “depthiness”. In R. van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (Eds.), *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism* (pp. 147–150). Rowman & Littlefield International.

Vliegenthart, D. (2025). The meaning of metamodern spirituality: beyond modern and postmodern perspectives on the religious and the secular. *Journal of Contemporary Religion*, *40*(1), 107–125. https://doi.org/10.1080/13537903.2025.2480503

Дата першого надходження статті до видання: 10.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 06.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 32:272:340.13_
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.6

Корицький Ярослав Броніславович,
аспірант кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства
соціально-гуманітарного факультету
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0006-5404-6487
ya.korytskyi@udu.edu.ua

ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ОБ'ЄДНАВЧОГО ПРОЦЕСУ ПРАВОСЛАВНИХ В УКРАЇНІ: СТАН ТА ПРОБЛЕМИ

У статті розкриваються логіка й особливості трансформації законодавства України у сфері релігії за період 2018–2025 років, спрямовані на вирішення українського православного розколу. Проаналізовані три закони: Закон № 2662–VIII про зміну назви релігійних організацій, керівний центр яких розташований у країні-агресорі; Закон № 4128-д-VIII «Про внесення змін до деяких законів України (щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи)»; Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій».

Розглядаються перспективи та недоліки законодавчої бази забезпечення процесу об'єднання православних в Україні в Єдину помісну церкву на основі Томосу Вселенського патріархату. У статті розкриваються особливості зміни інтенцій держави щодо православного питання в контексті повномасштабного вторгнення Росії в Україну. Проаналізовані особливості застосування законодавства щодо релігійних організацій у розрізі місто/село як таке, що унеможливлює єдину критеріальну базу визначення членства в релігійних громадах.

Запропоновані політичні й адміністративно-правові механізми виходу із православної юрисдикційної кризи, що склалися станом на 2026 рік; показані адміністративно-бюрократичні причини невирішення поставлених церковних і політичних завдань з об'єднання православних в Україні. Показана специфіка бронювання священства й участь у капеланській діяльності Української православної церкви. Обґрунтовано необхідність розроблення законопроєкту про альтернативну службу на основі релігійних переконань.

Ключові слова: законодавство України про релігійні організації, українське православ'я, Українська православна церква, Православна церква України, бронювання священства, капеланство, Томос, автокефалія.

Korytskyi Yaroslav,
Postgraduate Student at the Department of Culturology,
Theology and Religious Studies,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0006-5404-6487
ya.korytskyi@udu.edu.ua

LEGISLATIVE SUPPORT FOR THE UNIFICATION PROCESS OF ORTHODOXY IN UKRAINE: CURRENT STATE AND CHALLENGES

This article explores the rationale and characteristics of the transformation of Ukraine's religious legislation between 2018 and 2025, aimed at resolving the Ukrainian Orthodox schism. The study analyzes three specific legislative acts: Law № 2662–VIII on changing the names of religious organizations whose governing centers are located in the aggressor state; Law № 4128-d-VIII "On Amendments to Certain Laws of Ukraine (Regarding the Subordination of Religious Organizations and the Procedure for State Registration of Religious Organizations with the Status of a Legal Entity)"; and the Law of Ukraine "On the Protection of the Constitutional Order in the Sphere of Activities of Religious Organizations".

© Корицький Я. Б., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

The paper examines the prospects and shortcomings of the legislative framework designed to facilitate the unification of Orthodox believers in Ukraine into a Single Local Church based on the Tomos of the Ecumenical Patriarch. It highlights shifts in the state's strategic intent regarding the Orthodox issue in the context of Russia's full-scale invasion of Ukraine. Furthermore, the application of religious legislation is analyzed through an urban-rural dichotomy, demonstrating how this divide precludes the establishment of a uniform criteria base for determining membership within religious communities.

The author proposes political and administrative-legal mechanisms to overcome the Orthodox jurisdictional crisis as it stands in 2026. The administrative and bureaucratic reasons behind the failure to accomplish the ecclesiastical and political objectives of unifying Orthodox believers in Ukraine are outlined. The study also details the specificities of mobilization deferment for clergy and the involvement of the Ukrainian Orthodox Church in chaplaincy activities. Finally, the necessity of drafting a legislative bill on alternative service based on religious beliefs is substantiated.

Key words: Ukrainian legislation on religious organizations, Ukrainian Orthodoxy, Ukrainian Orthodox Church, Orthodox Church of Ukraine, clergy deferment, chaplaincy, Tomos, autocephaly.

Постановка проблеми. Кожен історичний період актуалізує ті чи інші проблеми, потребує їх законодавчого врегулювання. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», ухвалений Верховною Радою (далі – ВР) України ще до проголошення незалежності нашої держави в 1991 році, був на загальне визначення одним із найдемократичніших законів у цій царині в Європі. За його допомогою вдалося розв'язати основні проблеми, що дісталися Україні у спадок від тоталітарного радянського режиму, і розвинути релігійне середовище, що максимально задовольнило тогочасні потреби наших громадян. У цьому Законі були мінімізовані вимоги, пов'язані з реєстрацією релігійних організацій, відсутній випробувальний термін для нових для України релігійних течій і конфесій, передбачені швидка та зручна модель реєстрації релігійних організацій і право юридичної особи для них, інше (Бондаренко, Целковський, Кушнірчук, 2023).

Однак із плином часу релігійне середовище змінювалося, поставали нові проблеми, що заважали його розвитку, потребувала вдосконалення модель державно-церковних відносин, що була націлена на партнерство між державою та релігійними організаціями. Потребувала розв'язку й ключова проблема релігійного життя України – урегулювання міжправославних суперечностей, що накопичувалися в нас починаючи ще із середини 80-х років XX століття. Водночас їхньому розв'язку активно протистояли Московська патріархія і російська держава, що постійно намагалися законсервувати ці суперечності, щоби унеможливити відхід православних українців від Московського патріархату, а України – з політичного гравітаційного поля Москви. Тому всі спроби переговорів із росіянами (церквою і державою) завжди закінчувалися фіаско для України та її православних церков. Говорячи церковною мовою, РПЦ завжди ставилася до проблем у православному середовищі України в дусі радикальної акривії.

Нині, особливо в умовах російської агресії проти України, були віднайдені шляхи розв'язання цих проблем в обхід Росії та її церкви. У цьому нам допоміг Вселенський патріархат. Однак справа ця, поки що, не доведена до логічного завершення, хоча від 2018 року було чимало зроблено для законодавчого забезпечення ствердження автокефалії православних в Україні, свободи зміни юрисдикцій православними, зростання взаєморозуміння між православними церквами в Україні тощо. Залишилося головне – об'єднати православних українців в одній церкві. А це потребує нових законів і корекції вже чинних.

Аналіз досліджень та публікацій. У зв'язку з надзвичайною актуальністю цієї тематики нині до неї долучаються як світські, так і церковні дослідники. Серед них варто особливо виділити М. Бабія, В. Бондаренка, М. Княжицького, А. Колодного, Л. Филипович, Г. Целковського, О. Сагана, А. Юраша, Ю. Чорноморця; релігійних публіцистів Д. Горєвого, Т. Деркач, а також конфесійних дослідників митрополитів Євстратія Зорю, Дмитра Рудюка, Климента Вечерю, Олександра Драбинка, Сільвестра Стойчева та багатьох інших (Горєвой, 2021; Балух та ін., 2023; Деркач, 2023). До 2018 року наукова та церковна спільноти вагалися між двома концепціями розвитку міжправосланих відносин в України: частина експертів відштовхувалися від ціннісної парадигми релігійної свободи, де співіснування православних

юрисдикцій відображає поліконфесійність українського релігійного ландшафту, однак більша частина науковців і церковних діячів наполягала на необхідності усунення внутрішньоправославного українського розколу шляхом утворення Єдиної помісної церкви України (Юраш, 2018; Саган, 2024; Чорноморець, 2025). Отримання Томосу й утворення Православної церкви України не вирішило це питання, але масштабувало його політичний складник. Повномасштабне вторгнення Росії в Україну не тільки поставило ребром питання необхідності об'єднання православних в Україні як відтворення історичної та церковної справедливості, але й вивело на перший план безпековий складник внутрішнього православного розколу та роль у ньому УПЦ як частини РПЦ (Колодний, Филипович, 2025; Чорноморець, 2025). Відповідно, усвідомивши роль релігії у сфері національної безпеки, держава звернулася до посилення адміністративно-правових механізмів урегулювання православного питання в Україні, що було предметом дослідження В. Бондаренка, В. Василенко, Г. Целковського, М. Янауера (Целковський, 2024; Бондаренко, 2025; Василенко, 2025; Янауер, 2025).

Мета статті – довести, що законодавство, яке стосується регулювання релігійного життя, як і кожна інша його галузь, є живою тканиною, що потребує постійного вдосконалення з метою активного впливу на розв'язання проблем релігійного життя. Покращення потребує не лише нормативно-правова база, але й інституції, покликані регулювати відносини між релігійними організаціями, державою і Церквою, між різними рівнями державного механізму тощо. Тут проблема в усі часи, а надто зараз, полягає у своєчасному виявленні вузьких місць у законодавчій базі й у вчасному їх доопрацюванні заради нормального функціонування державовладних структур і релігійного середовища. Основна мета цієї статті полягає в пошуку подолання міжправославних суперечностей в Україні та в об'єднанні православних нашої країни в одну церкву, що мала б автокефальний статус і була б визнана іншими православними церквами-сестрами, що становлять нині глобальну Православну церкву.

Виклад основного матеріалу. Спираючись на сказане, проаналізуємо весь корпус основних законів, покликаних регулювати міжцерковні та державно-церковні відносини в Україні. Одразу ж зазначимо, що ми не будемо вдаватися до аналізу базового Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», адже в період із 1991 року до 2018 року в нього практично не вносилися зміни. Щоправда, з огляду на бурхливий православно-греко-католицький конфлікт наприкінці 80-х – на початку 90-х років минулого століття законодавцем була зроблена спроба наголосити на важливості почергових богослужінь, однак ці зміни практично не діяли. Український менталітет не сприймає почергового використання храмів. Цього зовсім не хотіло священство чи, можливо, влада не змогла імплементувати цю законодавчу норму в життя. Одним словом, наслідки від цього нововведення практично дорівнювали нулю.

Дещо пізніше країну потрясли події, пов'язані з діяльністю в Києві й інших містах України так званого «Великого Білого Братства ЮСМАЛОС», під керівництвом Юрія Кривоногова, Марини Цвигун, а згодом ще й Віктора Ковальчука. В активі цієї псевдорелігійної організації було тероризування суспільства пророцтвами своїх очільників, визначення дати Страшного суду, що, на переконання адептів ВББ, випадала на 24 листопада 1993 року, а також захоплення собору Софії Київської та спроб організації масового самогубства тощо. Тоді за організацію заворушень було затримано понад 600 осіб, 25 із яких було заарештовано. Згодом очільників ЮСМАЛОС судили, але за відповідними статтями Карного кодексу України. Як показує практика, поява таких асоціальних або надміру ексцентричних релігійних утворень тісно пов'язана з відповідними настроями в суспільстві (невпевненість, схильність до містифікації, суїцидальні настрої). До цієї групи релігійних проявів можна також віднести «Аум Сінрікьо», «АллатРа», «Благотворче суспільство», «Івани стотисячні» тощо. Точно кажучи, вони не є релігійними течіями в повному розумінні цього слова, тому їхні очільники й підпадають зазвичай під дію карного законодавства.

Справжній бум законотворчості щодо регулювання релігійних процесів відбувався протягом 2018–2025 років. Їх поява була зумовлена суспільним рухом православних в Україні до автокефалії. Ці зміни в релігійному житті країни спричинили потребу законодавчого врегулювання проблем, що водночас виникали

(Янауер, 2024a; Янауер, 2024b). Історично першим із цього пакету законів був ухвалений Закон № 2662–VIII про зміну назви релігійних організацій, керівний центр яких розташований у країні-агресорі, від 20 грудня 2018 року. Суть цього Закону полягає в тому, що громадяни нашої країни, як і громадяни інших країн, мають право точно знати підпорядкованість тієї чи іншої релігійної організації конкретному релігійному центру. Оскільки на той час у нашому суспільстві розгорнулася полеміка щодо змісту назви Української православної церкви, що раніше не цуралася додатка із двох літер (МП), тобто Московського патріархату. Точно кажучи, в офіційній назві цієї церкви не було вказівки на її приналежність до Московського патріархату, а фактично саме ці слова визначали її внутрішню сутність, тобто її проросійську зорієнтованість, на відміну від УПЦ Київського патріархату й УАПЦ, які були національно орієнтованими церквами (Янауер, 2023). УПЦ, як відомо, справді являла собою групу єпархій Московського патріархату на території України, що перебувала на той час у канонічних і організаційних зв'язках з Московським патріархатом.

Отже, законодавець побажав, щоби громадяни України точно знали, парафіянами якої церкви вони є. В умовах війни Росії проти України, що розпочалася з анексії Криму та продовжувалася на Донбасі, це мало колосальне значення. Цей Закон не є дискримінаційним ні в релігійній, ні в етнічній площині. Він спрямований на захист національної безпеки України та протидії агресорові.

Закон визначив три ознаки релігійної підлеглості: якщо у статуті української релігійної організації є згадка про підпорядкованість іноземному центру; за згадкою у статуті іноземного релігійного центру про підпорядкованість йому української релігійної організації; за згадкою у статуті іноземного центру про входження представника української релігійної організації до складу іноземного центру.

«Якщо релігійна організація в Україні має хоча б одну із цих ознак, то вона, відповідно до Закону, мусить змінити свою назву, – пише релігієзнавець Д. Горєвий, – Українська православна церква (МП), яка заявляє про свою духовну єдність із Московським патріархатом, відповідає всім трьом критеріям. Якщо коротко, то по першому пункті – статут УПЦ, розділ І, пункт 5; по другому пункті – статут РПЦ, глава Х; по третьому пункті – статут РПЦ, глава V, пункти 1 та 4» (Горєвий, 2021).

Практика правозастосування цього Закону, як і інших документів, що стосувалися УПЦ, пізніше показала, що апеляція до актів, що належать РПЦ, нічого не дає, а пізніше, як відомо, УПЦ на своєму Соборі у травні 2022 року прибрала зі свого Статуту всі згадки про наявні зв'язки УПЦ з РПЦ, за винятком згадки про Благословенну Грамоту Московського Патріарха Алексія ІІ УПЦ, що визначила канонічний статус цієї церкви як такої, що отримала так звану широку автономію та самостійність у внутрішньому управлінні. Тобто УПЦ отримала такий статус, що не дозволяє віднести цю церкву ні до автономних, ні до автокефальних церков, хоча це і був крок уперед порівняно зі статусом екзархату РПЦ в Україні (Балух та ін., 2023).

Попри те, що Міністерство культури України виконало всю підготовчу роботу до запуску в дію цього Закону (№ 2662–VIII), він так і не запрацював, хоча згодом і був визнаний Конституційним судом України таким, що відповідає Конституції України. Його реалізації завадили повільність у роботі КСУ, заанґажованість 6-го Окружного адміністративного суду України в м. Києві, небажання дотримуватися цього Закону з боку Державної служби України з етнополітики та свободи совісті (далі – ДЕСС) та місцевих органів влади. УПЦ також відмовилася виконувати вимоги цього Закону, а на фоні помітної еволюції цієї церкви в бік унезалежнення від РПЦ, що зафіксована в документах так званого Феофанівського Собору УПЦ 27 травня 2022 року, його дотримання видається не зовсім доречним, оскільки може загальмувати рух УПЦ з її подальшого відходу від РПЦ.

Наступним законодавчим актом, що помітно вплинув на переходи парафій з УПЦ в ПЦУ, став Закон № 4128-д-VIII «Про внесення змін до деяких законів України (щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи)». Під час його ухвалення у Верховній Раді України тривалий час точилися суперечки навколо цього законопроєкту. Почасти вони були зумовлені політичним

протистоянням у вищому законодавчому органі країни, а почасти – об'єктивними труднощами з розв'язанням цієї непростої проблеми, як у частині реалізації самої зміни юрисдикційної приналежності релігійних організацій, так і в сенсі напрацювання механізму переходу релігійних організацій з однієї в іншу юрисдикцію та їх реєстрації.

Усі питання, що постали в цьому сенсі перед законодавцем, були непростими. Які б питання ми не взяли із цього переліку, вони складно піддавалися вкладанню в жорсткі правові норми. Починаючи із самоідентифікації людини у визначенні своєї віросповідної приналежності; визначеності територіальних меж діяльності релігійних організацій; членства віруючих у релігійних організаціях; форми організації і проведення зборів, що вирішували питання зміни юрисдикції; нотаріального засвідчення ухвалення рішень та іншого. А ще варто врахувати рівень запущеності документального оформлення діяльності церкви, що довгі сім десятиліть радянського періоду вважалася маргінальним явищем, а також традиційну боязнь влади втручатися в релігійні справи, слабкість структур державного апарату, покликаних вирішувати цей складний комплекс питань.

Самоідентифікація людей за віросповідним принципом важко корелюється із цивільними правовими нормами. Цей принцип робить релігійну організацію аморфною і може вести до її розчленування. Саме тому за стабільної кількості віруючих в Україні за час, що минув із 2018 року, значно збільшилася кількість громад віруючих, оскільки колишні православні громади у процесі зміни своєї юрисдикційної приналежності у значній кількості випадків розділилися за ознакою симпатії до ПЦУ та УПЦ. Водночас самі громади стали дрібнішими, у країні практично ніде не утвердилися почергові богослужіння, а майже повсюдно загострилися відносини між прихильниками УПЦ та ПЦУ у зв'язку із силовим захопленням храмів або небажанням звільняти храм своїм одновірцям, які під час з'ясування ставлення до юрисдикційного поділу виявилися в більшості.

Важким для розв'язання та важливим для суті справи виявилося питання визначення меж релігійних громад і членства віруючих у них. Чітке визначення меж території тієї чи іншої громади виявилося надзвичайно важливим у сенсі можливого залучення сторонніх людей до процесу розв'язання суперечок вірних щодо однієї із двох православних церков. До того ж православні громади, як відомо, не мають членства, а це означає, що чітко окреслити релігійну громаду як окрему одиницю дуже непросто у зв'язку з розмитістю критеріїв визначення членів громад. І якщо в сільській місцевості це ще якось можна зробити, особливо коли в селі є одна православна громада, то міські громади віруючих у цьому сенсі слабо піддаються аналізу. Тому, особливо у великих містах, процес розмежування УПЦ і ПЦУ йде повільніше, ніж у сільській місцевості. Тут частіше спостерігаються спроби силового захоплення культових приміщень із залученням сторонніх осіб. Відродження ж членства у православних релігійних громадах потребує значних зусиль та запровадження спеціальної документації за зразком шиматизмів, що збереглися, зокрема, у греко-католицьких громадах в Україні.

Досить слабкою стороною даного Закону є розмите визначення кола ініціаторів проведення зборів з питань зміни юрисдикційної приналежності, а також комплектування складу цих зборів, системи підрахунку голосів, що часто спричиняло і спричиняє нарікання з боку сторони, що програла дану суперечку. Нежиттєздатним виявилося і положення про нотаріальне засвідчення підписів учасників цих зібрань, оскільки це пов'язано із серйозними фінансовими видатками громад віруючих або самих віруючих.

Обидва розглянуті нами закони мали своєрідний підготовчий характер щодо кінцевої мети, що її ставив перед собою законодавець. Кінцевий підсумок цієї роботи підбив Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій», ухвалений Верховною Радою України 20 серпня 2024 р. Ґрунтуючись на засадах статті 35 Конституції України та статей 9 та 11 Європейської конвенції з прав людини, що передбачають права на свободу совісті, релігії та об'єднання в релігійні організації, законодавець також передбачив можливість захисту цих прав законом в інтересах національної та громадської безпеки, захисту прав і свобод інших осіб (Про захист конституційного ладу..., 2024).

Ще у преамбулі Закону, поруч із визнанням обов'язку держави по захисту права на свободу

совісті, релігію та об'єднання релігійних організацій, законодавець передбачив також права віруючих на зміну релігії та переконань та зміну підлеглості релігійним центрам. Поруч із цим держава взяла на себе обов'язок захистити релігійне середовище від протиправних посягань з боку будь-яких осіб, релігійних та інших організацій, іноземних держав (Василенко, 2025). Водночас законодавець звернув особливу увагу на Російську православну церкву, що в період агресії Російської Федерації проявила себе як солідарна з агресором сила, що разом з підлеглими їй релігійними організаціями на території України створюють постійну загрозу національній і громадянській безпеці, правам і свободам громадян України.

Передбачаючи можливі претензії інших держав і міжнародних організацій до України щодо законодавчого корегування цих питань, законодавець особливо підкреслив, що основною метою цього Закону є визначення особливостей діяльності іноземних релігійних організацій в Україні. Водночас жодне з положень цього Закону не може тлумачитися як обмеження свободи сповідування релігійних переконань, права на дотримання релігійної практики й ритуальних обрядів. Іноземні релігійні організації можуть вільно здійснювати свою діяльність в Україні, за умови, що їхня діяльність не шкодить національній і громадській безпеці, охороні публічного порядку, здоров'я, моралі, правам і свободам інших осіб (Целковський, 2024).

Закон чітко визначає особливості (критерії) тих релігійних організацій, діяльність яких заборонена в Україні, а саме: релігійна організація розташована в державі, що здійснила або здійснює збройну агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України. У тій чи іншій формі, прямо або опосередковано підтримують збройну агресію проти України. До цієї категорії релігійних організацій законодавець відніс і ті релігійні організації, про ворожу діяльність яких стало відомо пізніше. Законодавець зазначає, що ситуація, пов'язана із забороною тієї чи іншої іноземної релігійної організації, не є незворотною. У разі відмови від антиукраїнської позиції цими релігійними організаціями щодо них вносяться відповідні зміни в цей Закон, їхня ситуація в Україні нормалізується.

Російська православна церква, оскільки вона являє собою продовження політичного режиму країни-агресора та є співучасницею воєнних злочинів і злочинів проти людяності, що вчиняються від імені РФ та ідеології «руського міра», в Україні заборонена. Українські релігійні організації, афілійовані з Російської православною церквою, також припиняються в установленому порядку. Щоб позбутися афілійованості з РПЦ Українській православній церкві досить виконати низку вимог, що висуваються до неї з боку української держави (Саган, 2024). Ці вимоги включають оприлюднення офіційних документів або заяв осіб, уповноважених говорити від імені УПЦ, про вихід УПЦ з усіма її єпархіями, синодальними установами, благочиннями, монастирями, духовними навчальними закладами, братствами, сестринствами, парафіями та місіями зі складу РПЦ, архієреями та кліриками УПЦ, які входять до складу єпископату РПЦ, її Синоду, синодальних установ, комісій міжсоборної присутності, вимогу надіслати заяви про вихід із них і оприлюднити їх; офіційно повідомити помісні православні церкви про вихід УПЦ з РПЦ.

Україна не вимагає від УПЦ відходу від віровчення Православної церкви чи зміни літургійної практики, мови богослужіння, зміни літургійного календаря, а лише виходу із РПЦ, яка є учасницею у війні проти України, приклади подібних вимог на рівні держави відомі в історії. Так було у США, коли ця країна боролася із Британією за власну незалежність і забороняла в себе Англіканську церкву. Подібні заборони свого часу висували уряди Франції, Швейцарії, Австрії, Бельгії, Нідерландів і Данії. Як і перелічені вище держави, Україна має легітимну ціль – недопущення підривної діяльності РПЦ на території України. До того ж підпорядкованість Московському патріархату не є складником вчення православної церкви, а здійснювалася як наслідок політичної та церковної міфотворчості про «триединый народ», «Святую Русь», «русский мир» тощо. Закон не спрямований на заборону в Україні будь-якої чинної релігійної організації, але не допускає підпорядкування українських церков закордонним центрам, що націлено на знищення української держави, культури нашого народу та його ідентичності. Такі зв'язки зі своїми закордонними церквами у країні-агресорі вже розірвали

Старообрядницька церква та Істинно-православна церква.

Про збереження благополучної ситуації зі свободою совісті в Україні свідчить, зокрема, позиція Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, яка неодноразово демонструвала свою підтримку курсу української держави на духовну незалежність нашої країни. Такої ж позиції дотримується і релігійне середовище України загалом. Це підтверджують соціологічні дослідження, проведені авторитетним Центром імені О. Разумкова. 60% опитаних респондентів оцінили відносини між віруючими різних конфесій в Україні як нормальні, лише 4% угледіли в них конфліктність (Якименко та ін., 2025). Міжнародні організації (Pew Reslarch Center) також визначили, що за індексом підтримки державою релігійних свобод Україна є лідеркою не лише серед пострадянських країн, але й серед багатьох західноєвропейських демократій (Pew Research Center, 2025).

Заборона діяльності в Україні іноземних релігійних організацій, центр яких розташований у країні-агресорі, приводить до наслідків, що покликані паралізувати їхню діяльність. До них застосовується Закон України «Про санкції», правочини, пов'язані з використанням майна (оренди, найму, лізингу, інших форм користування чужим майном), строк дії яких не закінчився, припиняються достроково; заборонена в Україні іноземна релігійна організація не може бути власником чи учасником зареєстрованих в Україні юридичних осіб; звужуються і ставляться під контроль держави відносини, зв'язки та комунікації, зокрема й релігійних громад, інших юридичних осіб приватного права з іноземними релігійними організаціями, забороненими в Україні, за винятком випадків, погоджених із державними органами України. Ці й інші подібні рішення щодо релігійних організацій, центр яких розташований у країні-агресорі, ухвалюються суто судовою владою України.

Закон окремо визначає особливості припинення релігійної організації з мотивів пропаганди ідеології «руського міра». Використання релігійних організацій для пропаганди «руського міра» будь-якими засобами та способами забороняється, оскільки це суперечить інтересам національної та громадської безпеки та територіальної цілісності України. Заборона на пропаганду ідей «руського міра» поширюється як безпосередньо на релігійні організації, так і на статутні або інші органи управління, інших осіб, які діють від їхнього імені за завданням чи з дозволу або відповідно до іншого способу погодження, незалежно від форми такого погодження.

Закон набув широкий відгуку не лише в релігійному середовищі України й за кордоном, а також з боку органів державної влади різних рівнів і в науково-експертному середовищі. Варто зауважити, що документ оцінювали не лише фахові юристи, а й релігієзнавці, політологи, міжнародники та державні управлінці (Летнянчин, Суховецький, 2025).

Ці й інші описані тут закони та підзаконні акти мають різну якість і можливість щодо їх правозастосування. Природно, як і всі закони, вони різною мірою подобаються об'єктам, на організацію життєдіяльності яких вони скеровані. У даному разі йдеться про дві українські православні церкви – ПЦУ й УПЦ. Оскільки ПЦУ отримала автокефалію, то вона деякою мірою фаворизується державою і переважною частиною нашого суспільства. УПЦ частіше стає об'єктом критичного ставлення з боку влади та більш прискіпливого застосування до неї законів. Така різниця породжує образи в середовищі УПЦ у зв'язку з нерівним ставленням до обох церков. Це заважає їх зближенню і об'єднанню, а також завдає Україні відчутних іміджевих збитків на міжнародній арені.

На завершення статті зупинимося на кількох характерних прикладах нерівного ставлення держави й суспільства до двох православних церков.

Останнім часом нерівність між ними помічається і там, де її важко не помітити. В Україні, як відомо, від кінця 1996 року функціонує Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (далі – ВРЦіРО), до складу якої входять найбільші та найавторитетніші церкви та релігійні організації. Прийнято вважати, що ці релігійні організації об'єднують у своїх рядах приблизно 85% усіх релігійних громад, що діють в Україні. ВРЦіРО досить часто зустрічається з вищими очільниками держави, опікується адвокацією України в міжнародних релігійних організаціях і на міжнародній арені загалом. Однак останнім часом в її роботі не бере участі Українська

православна церква, оскільки її перестали запрошувати до роботи у ВРЦіРО. Така постановка питання вже сама собою є своєрідною ілюстрацією нерівного ставлення держави до церков і релігійних організацій, що діють на її території. Таким способом наша країна ніби підтверджує справедливість звинувачень у фаворитизуванні ПЦУ та негативному ставленні до УПЦ. Такий підхід сам собою породжує викривлені оцінки державної політики України в галузі свободи совісті та релігійного життя. До того ж УПЦ була та залишається найбільшою релігійною організацією в Україні.

На наше переконання, саме таке ставлення держави до УПЦ й породжує негативістське ставлення цієї церкви до законодавчої бази, покликаної регулювати релігійне життя в Україні, і, передусім, подолати суперечності, що зберігаються між УПЦ та ПЦУ. А якщо ще взяти до уваги вияви правового нігілізму, характерні для релігійного середовища, багаторічну застарілість міжправославного конфлікту в Україні, слабкість судової виконавчої служби й інше, тоді й стає зрозуміла мала ефективність застосування законодавчої бази для розв'язання проблем у православному середовищі та розриву зв'язків УПЦ з Російською православною церквою, як того вимагає український Закон.

Нині взагалі значна частина експертного середовища країни вважає, що в Україні має бути змінена сама парадигма підходу до двох наших православних церков. Ми повинні намагатися не приєднати УПЦ до ПЦУ, а допомогти об'єднатися цим двом церквам на рівноправній основі. Саме такий підхід, на наше переконання, здатен забезпечити об'єднання цих двох церков з метою утворення в Україні єдиної помісної Православної церкви. У результаті це дало б можливість завершити сорокарічне протистояння між православними українцями, одні з яких симпатизують автокефалії православ'я в Україні, а другі – воліють залишатися в молитовній і організаційній єдності з Московським патріархатом. Вирішити питання єдності православних в Україні, на наше переконання, можна лише на основі визнання рівності між двома православними церквами, отже, варто було б відновити присутність УПЦ в публічному просторі країни.

Це ж саме стосується і залучення священства УПЦ до проходження капеланської служби у війську у воєнний час. До того ж у ЗСУ нині є значна кількість незаповнених капеланських посад. Водночас частину священників УПЦ ТЦК забирають до армії, де ті зі зброєю в руках, порушуючи клятву священника, мусять воювати на різних посадах. Природно, що ця проблема виникла не сьогодні. У перший період активної фази російсько-української війни священство УПЦ було позбавлене можливості нести капеланську службу, оскільки в їхньому середовищі досить поширеним було явище колабораціонізму та проповіді міфологем, пов'язаних з ідеологією «руського міра». Однак відтоді в цій церкві багато що змінилося, частина священства УПЦ отримала тюремні терміни за протиправні дії, частина покинула Україну й переїхала в Росію, хтось потрапив під дію санкцій РНБО України тощо. Зміни, що відбулися в УПЦ за період війни, як нам видається, дають право поставити питання про створення спеціального органу при ДЕСС, що проводив би своєрідне екзаменування священників УПЦ на предмет їх залучення до капеланського служіння в ЗСУ. Це дало б можливість продемонструвати обом церквам рівне ставлення держави до них, а не надання ПЦУ апріорі переваг перед УПЦ. Адже практика переконує – держава та суспільство в Україні не мають перебувати під магією церковних юрисдикцій, оскільки морально-етичні, політичні, патріотичні й інші характеристики священства в обох церквах є практично однаковими (Бондаренко, 2023).

Поруч із практикою запровадження капеланства для ПЦУ й УПЦ в ЗСУ стоїть і питання бронювання священнослужителів призовного віку. Початок цій роботі поклало ухвалення змін до постанов Кабінету Міністрів України № 76 та № 1498, що дозволили релігійним організаціям, визнаним критично важливими, бронювати персонал на період мобілізації та на воєнний час. Реально процес бронювання священнослужителів розпочався 18 листопада 2025 року, коли за дорученням Уряду України ДЕСС опрацювала технічний бік справи, підготувавши відповідні роз'яснення, порядок подання документів тощо.

Однак сама логіка появи цього значного за обсягом корпусу документів не до кінця зрозуміла. Логічно було б спочатку ухвалити закон про альтернативну (невійськову) службу, що

відповідав би вимогам воєнного часу. Його застосування дало б можливість з більшою віддачею використати деякі категорії священнослужителів на суспільно корисних роботах, у шпиталях, на допоміжних роботах в армії. Хоча натепер заброньовано не більше 6–7 тисяч священнослужителів, задіювання для корисних робіт як до альтернативної служби навіть такої кількості священнослужителів було б суттєвою допомогою країні, що потерпає у воєнний час від дефіциту робочої сили. А з погляду моралі це було б корисним для інституту Церкви, оскільки альтернативна служба для священнослужителів, а не їх бронювання, більшою мірою відповідала б тезі про те, що Церква завжди була і є з народом. Природно, що право на бронювання священства має однаковою мірою застосовуватися до всіх конфесій, до УПЦ також. Винятком мають бути лише ті випадки, коли її представники у священному сані відмовляються дотримуватись законів України та підзаконних актів, що регулюють їхню життєдіяльність та життя їхньої церкви.

Висновки. Законодавство, спрямоване на регулювання тих чи інших сторін життя релігійних організацій в Україні, не має дискримінувати жодної з релігійних організацій, за винятком тих, керівний центр яких розташований у країні-агресорі, а самі вони є приспішниками армії агресора або завдають шкоди Україні якимось іншим способом. Корпус цих законів повинен враховувати зміни, що відбуваються в релігійному середовищі країни, та базуватися на усвідомленні рівного ставлення держави до всіх релігійних конфесій, що діють на її території. Що ж до православних церков – ПЦУ й УПЦ, варто пам'ятати, що їх поєднання в одній церкві ніколи не відбудеться шляхом приєднання однієї до одної. Усі суб'єкти процесу замирення міжправославних суперечностей в Україні мають напрацювати модель об'єднання цих двох церков у межах церковно-канонічного поля так, щоб запропонована модель об'єднання влаштовувала обидві сторони, українську державу та глобальне православ'я, яке в кінцевому підсумку визнало б єдину помісну Православну церков України, що постане на вже діючому Томосі Вселенського патріархату про дарування православним українцям автокефалії.

Список використаних джерел:

Pew Research Center. (2025, June 9). Religious composition by country, 2010–2020. URL: https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2020/

Балух В. О., Коцур В. Н., Шкрібляк М. В. (2023). Релігійний чинник соціокультурних розколів в українській історії : монографія. Київ : ВД «Адеф-Україна».

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

Бондаренко В. Держава і суспільство в Україні під магією церковних юрисдикцій. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 56 (11–12), 117–122. https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.56(11-12)-16

Василенко В. С. (2025). Обмеження релігійної свободи під час російсько-української війни: трансформація ціннісних підстав. *Культурологічний альманах*, (2), 471–478. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.57

Горєвий Д. (2021). Перейменування УПЦ (МП). Чому закон України досі не працює? Радіо Свобода. 30 березня. URL: https://www.radiosvoboda.org/a/tserkva-moskovskoho-patriarkhatu-pereymenuvannia/31175863.html

Деркач Т. (2023, 23 січня). Як держава заборонятиме УПЦ МП: розбір законопроєкту. LB.ua. URL: https://lb.ua/news/2023/01/23/543372_yak_derzhava_zaboronyatime_upts_mp.html

Колодний А., Филипович Л. (2025). Війна та її наслідки для релігійного багатоманіття України. *Філософська думка,* (3), 135–148. https://doi.org/10.15407/fd2025.03.135

Княжицький М. (2024, 14 березня). За крок до заборони діяльності РПЦ. Європейська Солідарність. URL: https://eurosolidarity.org/2024/03/14/mykola-knyazhyczkyj-za-krok-do-zaborony-diyalnosti-rpcz/

Некреча К. (2023, 5 квітня). Митрополит Драбинко про ситуацію довкола УПЦ (МП): «Немає гонінь. Є виконання державою своїх функцій». Радіо Свобода. URL: https://www.radiosvoboda.org/a/drabynko-upts-mp-kyrylo-onufriy-lavry/32351077.html

Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій: Закон України від 20.08.2024 р. Відомості Верховної Ради України, 2024, № 49, ст. 290. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20

Саган О. (2024). Сучасне православ'я в Україні: «розмосковлення» історії та перспективи розвитку. Київ : Крила.

Суховецький О., Летнянчин Л. (2025). Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій»: конституційно-правовий, адміністративно-судовий, процесуальний та богословський аспекти. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*, 203–209. https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.88.1.29

Целковський Г. А. (2024). Міжнародний аспект правового регулювання підпорядкування Української православної церкви. *Культурологічний альманах*, (3), 370–377. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.44

Чорноморець Ю. (2025, 7 листопада). Канонічний вимір процесу об'єднання українського православ'я і чому УПЦ проти унезалежнення від РПЦ. Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.ua/kanonichnij-vimir-procesu-obyednannya-ukrayinskogo-pravoslavya-i-chomu-upc-proti-unezalezhnennya-vid-rpc_n160051

Юраш А. (2018, 22 грудня). Проросійська політика керівництва УПЦ МП привела цю церкву до глобальної катастрофи. Главком. URL: https://glavcom.ua/interviews/andriy-yurash-prorosiyska-politika-kerivnictva-upc-mp-privela-cyu-cerkvu-do-globalnoji-katastrofi-555469.html

Якименко Ю., Биченко А., Міщенко М. (2025). Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні – 2025 (Інформаційні матеріали) [PDF-файл]. Центр Разумкова. 2025

Янауер М. (2023). Проблема юридичної назви Української православної церкви (Московського патріархату). *Культурологічний альманах*, 3, 47–54. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.6

Янауер М. (2024a). Актуальні виклики у законодавчому регулюванні державно-конфесійних відносин в Україні. *Культурологічний альманах*, 3, 55–64. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.7

Янауер М. (2024b). Оптимізація державно-конфесійних відносин в Україні: історичні трансформації та актуальні проблеми. *Культурологічний альманах,* 4, 109–117. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.13

References:

Pew Research Center. (2025, June 9). Religious composition by country, 2010–2020. Retrieved from: https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2020/ [in English].

Balukh, V. O., Kotsur, V. N., & Shkribliak, M. V. (2023). Relihiinyi chynnyk sotsiokulturnykh rozkoliv v ukrainskii istorii: monohrafiia [The religious factor of socio-cultural schisms in Ukrainian history: a monograph]. Kyiv. VD "Adef-Ukraina" [in Ukrainian].

Bondarenko, V. D., Tselkovskyi, H. A., Kushnirchuk, V. A. (2023). Pravoslav'ia v Ukraini: dynamika transformatsiinykh zmin, yikh chynnyky ta rezultaty [Orthodoxy in Ukraine: the dynamics of transformational changes, their factors and results]. *Kulturolohichnyi almanakh*, (4), 3–11. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.1 [in Ukrainian].

Bondarenko, V. Derzhava i suspilstvo v Ukraini pid mahiieiu tserkovnykh yurysdyktsii [State and society in Ukraine under the magic of church jurisdictions]. *Osvitnii dyskurs: zbirnyk naukovykh prats*, 56 (11–12), 117–122. https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.56(11-12)-16 [in Ukrainian].

Vasylenko, V. S. (2025). Obmezhennia relihiinoi svobody pid chas rosiisko-ukrainskoi viiny: transformatsiia tsinnisnykh pidstav [Restriction of religious freedom during the Russian-Ukrainian war: transformation of value foundations]. *Kulturolohichnyi almanakh*, (2), 471–478. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.57 [in Ukrainian].

Horievyi, D. (2021). Pereimenuvannia UPTs (MP). Chomu zakon Ukrainy dosi ne pratsiuie? [Renaming of the UOC (MP). Why is the law of Ukraine still not working?]. Radio Svoboda. 30 bereznia. Retrieved from: https://www.radiosvoboda.org/a/tserkva-moskovskoho-patriarkhatu-pereymenuvannia/31175863.html [in Ukrainian].

Derkach, T. (2023). Yak derzhava zaboroniatyme UPTs MP: rozbir zakonoproiektu [How the state will ban the UOC MP: an analysis of the draft law]. LB.ua. Retrieved from: https://lb.ua/news/2023/01/23/543372_yak_derzhava_zaboronyatime_upts_mp.html [in Ukrainian].

Kolodnyi, A., & Fylypovych, L. (2025). Viina ta yii naslidky dlia relihiinoho bahatomanittia Ukrainy [The war and its consequences for the religious diversity of Ukraine]. *Filosofska dumka,* (3), 135–148. https://doi.org/10.15407/fd2025.03.135 [in Ukrainian].

Kniazhytskyi, M. (2024). Za krok do zaborony diialnosti rpts [A step away from banning the activities of the ROC]. *Yevropeiska Solidarnist.* Retrieved from: https://eurosolidarity.org/2024/03/14/mykola-knyazhyczkyj-za-krok-do-zaborony-diyalnosti-rpcz/ [in Ukrainian].

Nekrecha, K. (2023). Mytropolyt Drabynko pro sytuatsiiu dovkola UPTs (MP): "Nemaie honin. Ye vykonannia derzhavoiu svoikh funktsii" [Metropolitan Drabynko on the situation around the UOC (MP): "There is no persecution. The state is fulfilling its functions"]. Radio Svoboda. Retrieved from: https://www.radiosvoboda.org/a/drabynko-upts-mp-kyrylo-onufriy-lavry/32351077.html [in Ukrainian].

Pro zakhyst konstytutsiinoho ladu u sferi diialnosti relihiinykh orhanizatsii: Zakon Ukrainy vid 20.08.2024 [On the protection of the constitutional order in the sphere of activities of religious organizations: Law of Ukraine of 20.08.2024].

Vidomosti Verkhovnoi Rady Ukrainy, 2024, 49, st. 290. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20 [in Ukrainian].

Sahan, O. (2024). Suchasne pravoslav'ia v Ukraini: "rozmoskovlennia" istorii ta perspektyvy rozvytku [Modern Orthodoxy in Ukraine: "de-Muscovization" of history and prospects for development]. Kyiv : Kryla [in Ukrainian].

Sukhovetskyi, O., & Letnianchyn, L. (2025). Zakon Ukrainy "Pro zakhyst konstytutsiinoho ladu u sferi diialnosti relihiinykh orhanizatsii": konstytutsiino-pravovyi, administratyvno-sudovyi, protsesualnyi ta bohoslovskyi aspekty [Law of Ukraine "On the protection of the constitutional order in the sphere of activities of religious organizations": constitutional-legal, administrative-judicial, procedural, and theological aspects]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho natsionalnoho universytetu,* 203–209. https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.88.1.29 [in Ukrainian].

Tselkovskyi, H. A. (2024). Mizhnarodnyi aspekt pravovoho rehuliuvannia pidporiadkuvannia Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy [International aspect of the legal regulation of the subordination of the Ukrainian Orthodox Church]. *Kulturolohichnyi almanakh*, (3), 370–377. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.44 [in Ukrainian].

Chornomorets, Yu. (2025). Kanonichnyi vymir protsesu ob'iednannia ukrainskoho pravoslav'ia i chomu UPTs proty uNezalezhnennia vid RPTs [The canonical dimension of the process of unifying Ukrainian Orthodoxy and why the UOC is against independence from the ROC]. Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy. Retrieved from: https://risu.ua/kanonichnij-vimir-procesu-obyednannya-ukrayinskogo-pravoslavya-i-chomu-upc-proti-unezalezhnennya-vid-rpc_n160051 [in Ukrainian].

Yurash, A. (2018). Prorosiiska polityka kerivnytstva UPTs MP pryvela tsiu tserkvu do hlobalnoi katastrofy [The pro-Russian policy of the leadership of the UOC MP led this church to a global catastrophe]. Hlavkom. Retrieved from: https://glavcom.ua/interviews/andriy-yurash-prorosiyska-politika-kerivnictva-upc-mp-privela-cyu-cerkvu-do-globalnoji-katastrofi-555469.html [in Ukrainian].

Yakymenko, Yu., Bychenko, A., & Mishchenko, M. (2025). Ukrainske suspilstvo, derzhava i tserkva pid chas viiny. Tserkovno-relihiina sytuatsiia v Ukraini – 2025 [Ukrainian society, state and church during the war. Church and religious situation in Ukraine – 2025] (Informatsiini materialy). Tsentr Razumkova. [in Ukrainian].

Yanauer, M. (2023). Problema yurydychnoi nazvy Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy (Moskovskoho patriarkhatu) [The problem of the legal name of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)]. *Kulturolohichnyi almanakh*, 3, 47–54. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.6 [in Ukrainian].

Yanauer, M. (2024a). Aktualni vyklyky u zakonodavchomu rehuliuvanni derzhavno-konfesiinykh vidnosyn v Ukraini [Current challenges in the legislative regulation of state-confessional relations in Ukraine]. *Kulturolohichnyi almanakh*, 3, 55–64. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.7 [in Ukrainian].

Yanauer, M. (2024b). Optymizatsiia derzhavno-konfesiinykh vidnosyn v Ukraini: istorychni transformatsii ta aktualni problemy [Optimization of state-confessional relations in Ukraine: historical transformations and current problems]. *Kulturolohichnyi almanakh,* 4, 109–117. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.13 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 29.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 2-184.2:322]:316.776.23:327.88"364"(470:477)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.7

Предко Олена Іллівна,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри релігієзнавства філософського факультету,
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0002-9908-7788
olenapredko@knu.ua

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРАТИВІВ «РУССКОГО МИРА» ТА ФОРМУВАННЯ КОНТРНАРАТИВНИХ СТРАТЕГІЙ

У статті проаналізовано трансформаційні особливості наративів «русского мира» в умовах російсько-української війни в контексті релігійної безпеки та формування їхніх контрнаративних стратегій. Звернено увагу на різноманітні підходи до осмислення концепції «русского мира» та сформульовано висновок про її, з одного боку, історичні, трансформаційні зміни – від культурно-цивілізаційної конструкту до політико-ідеологічного наративу, а з іншого – синкретичний, еклектичний характер, у якому поєднуються панславістські ідеї, концепт «Святої Русі» та євразійські концепції цивілізаційної винятковості росії, що в сучасних умовах використовується як механізм конструювання ідентичності, поширення геополітичних уявлень та маніпулятивних технологій. Виокремлено основні тенденції трансформації наративів «русского мира» в умовах війни, що проявляються у їх переосмисленні як загрози релігійній та національній безпеці; деконструкції імперських стереотипів та міфів; утвердженні української цивілізаційної суб'єктності; переході від концепції «братніх народів» до деколоніального бачення історії, а також формування наративів спротиву, стійкості та громадянської солідарності. Зазначено, що в умовах агресії консцієнтальна війна використовується росією для «розмивання», свідомості, руйнації ідентифікаційних маркерів, підготовки підґрунтя для ідеї «русского мира». Наративи «русского мира», корелюючи з релігійною безпекою як захистом та утвердженням принципів релігійної свободи й віросповідання, активізують формування ефективних контрнаративних стратегій, спрямованих на подолання маніпулятивних смислів, збереження національної ідентичності та зміцнення ціннісної стійкості українського суспільства в умовах війни. Підкреслено, що релігійна безпека, трансформаційні технології та контрнаративні стратегії постають важливим цілісним інструментом протидії концепції «русского мира», його маніпулятивним релігійним практикам, гібридним загрозам інструменталізації релігії.

Ключові слова: релігійна безпека, російсько-українська війна, «русский мир», трансформація наративів, інструменталізація релігії, консцієнтальна війна, контрнаративні стратегії.

Predko Olena,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor at the Department of Religious Studies of Faculty of Philosophy,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0000-0002-9908-7788
olenapredko@knu.ua

RELIGIOUS SECURITY IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: THE TRANSFORMATION OF "RUSSIAN WORLD" NARRATIVES AND THE FORMATION OF COUNTER-NARRATIVE STRATEGIES

The article analyzes the transformational features of the "Russian world" (*Russkiy mir*) narratives during the Russian-Ukrainian war in the context of religious security and the development of their counter-narrative strategies. Attention is drawn to various approaches to understanding the concept of the "Russian world". The

© Предко О. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

author concludes that, on the one hand, it has undergone historical, transformational shifts – solving from a cultural-civilizational construct into a political-ideological narrative. On the other hand, it possesses a syncretic, eclectic character that combines Pan-Slavic ideas, the concept of "Holy Rus", and Eurasian concepts of Russia's civilizational exceptionalism. In contemporary conditions, this complex is used as a mechanism for identity construction, the dissemination of geopolitical perceptions, and manipulative technologies. The study highlights the main trends in the transformation of "Russian world" narratives during the war, which manifest as: their reimagining as threats to religious and national security; the deconstruction of imperial stereotypes and myths; the affirmation of Ukrainian civilizational subjectivity; a shift from the concept of "brotherly nations" toward a decolonial vision of history; the formation of narratives of resistance, resilience, and civic solidarity. It is noted that under conditions of aggression, coinciental (cognitive) warfare is utilized by Russia to "blur" consciousness, destroy identification markers, and lay the groundwork for the "Russian world" ideology. The narratives of the "Russian world", while correlating with religious security as the protection and affirmation of the principles of religious freedom and worship, stimulate the formation of effective counter-narrative strategies. These strategies are aimed at overcoming manipulative meanings, preserving national identity, and strengthening the value-based resilience of Ukrainian society during the war. The article emphasizes that religious security, transformational technologies, and counter-narrative strategies emerge as an important, holistic tool for countering the concept of the "Russian world", its manipulative religious practices, and hybrid threats involving the instrumentalization of religion.

Key words: religious security, Russian-Ukrainian war, "Russian world" (*Russkiy mir*), transformation of narratives, instrumentalization of religion, consciental warfare, counter-narrative strategies.

Постановка проблеми. Повномасштабна російсько-українська війна переформатувала релігійний простір України, надавши йому нових тенденцій і особливостей, суттєво змінивши його контекстуальність та вектор переосмислення. Релігійні інституції, символи та ціннісні релігійні традиції стали не лише ресурсом суспільної консолідації, але й об'єктом інформаційного впливу, ідеологічного протистояння та використання у гібридних стратегіях держави-агресора. Релігія, як найбільш вразлива та чутлива царина, піддалася масовим маніпулятивним технологіям, а релігійна риторика стала засобом поширення уявлень, стереотипів, міфів, які вдало експлуатуються й подаються у привабливій обгортці для легітимації політичних цілей, закріплення у масовій свідомості імперських ідей, що виправдовують насильство, вбивства, приниження та попрання людської гідності. У цьому контексті проблема релігійної безпеки чітко демонструє спектр тих небезпек, які явно чи в прихованому вигляді ширяться у публічному просторі, впливаючи на свідомість, конструюючи химерні архітектурні ідеологеми, що вдало імплементуються як на індивідуальному, так і на інституційному рівнях.

В умовах війни певної трансформації зазнають релігійні наративи, які пов'язані з концепцією «русского мира», позаяк традиційні уявлення (толерантність, позаполітичність тощо) під впливом нових геополітичних викликів зазнають переосмислення, конструюючи концептуальну «тканину» різноманітних наративів, які Росія намагається «вкинути» у публічний простір, переслідуючи єдину мету – виправдати агресію, посіяти паніку, змінити, переписати вже вкотре історію за пропагандистськими наративами як інструментами легалізації агресивної політики. Ідеологи «русского мира», продукуючи нові наративи та спекулюючи на феномені святого, ціннісного, «вплітаючи» їх у релігійні практики, сприяють їх нав'язуванню у масову свідомість, використовуючи її вразливість під час війни. Нагальним завданням є формування контрнаративних стратегій як протидії деструктивним релігійно-ідеологічним впливам у ролі тих альтернативних, конструктивних моделей, які ґрунтуються на переконливій аргументації, загальнолюдських цінностях свободи віросповідання, людської гідності та відповідальності.

Аналіз досліджень. У численних своїх працях українські дослідники звертають увагу на проблеми релігійної безпеки/небезпеки та пов'язаних з нею дискурсів у формуванні російських політичних наративів. які актуалізувалися у контексті російсько-української війни. Зокрема, це проявляється у проблемі концептуалізації релігійної безпеки, її безпекових та небезпекових можливостей у контекстуальному полі використання концептів «русского мира» – «трьох братніх народів», «історичної пам'яті», «сакралізації війни» тощо як його складників, маніпулятивних практик пропагандистського впливу (Предко & Филипович,

2025; Предко, 2025; Predko & Predko, 2024; Киридон, 2025; Горкуша, 2025). Отже, відстежується певна зміна у системі виправдальних смислових нюансів російських наративів – від територіальних зазіхань до аксіологічно-ціннісних, смисложиттєвих орієнтирів людини.

Низка праць українських релігієзнавців присвячена зміні релігійної ситуації України після 2014 року, а особливо після початку повномасштабного вторгнення у 2022 році, суперечностям у православ'ї, тим чинникам, які їх спричинили, та перспективам їх вирішення (Арістова, 2025; Бондаренко, 2026). Водночас у науковій літературі формується напрям досліджень, у яких пропонуються механізми та моделі протидії концепції «русского мира» як ідеологеми, що ґрунтується на маніпулятивних технологіях, міфах та стереотипах, здатних впливати на масову свідомість (Meretoja, 2021; Braddock & Horgan, 2016; Hemmingsen & Castro, 2017; Єлова, 2025; Костюченко, 2025). Ці джерела уможливлюють осмислення ідеї «русского мира» не лише як пропагандистського наративу, але і як простору боротьби за цінності, на яких ґрунтуються історична пам'ять**,** легітимність суспільних моделей поведінки**.**

Попри значну кількість досліджень, присвячених проблемі релігійної безпеки, її кореляції із свободою совісті та концепцією «русский мир» в умовах війни, залишається недостатньо розробленою проблема трансформаційних наративів, їхніх чинників, сутнісних характеристик задля протидії їм та вироблення контрнаративних конструктивних стратегій.

Метою дослідження є аналіз сутнісних характеристик трансформаційних особливостей наративів «русского мира» в умовах російсько-української війни, визначення їхнього впливу на сферу релігійної безпеки як чинника формування контрнаративних стратегій, спрямованих на захист цінностей, культурного коду українського суспільства.

Виклад матеріалу дослідження. У сучасних умовах релігійна безпека як сфера захисту від внутрішніх та зовнішніх деструктивних впливів є тим чинником, завдяки якому визначається вплив на духовно-ціннісні орієнтири, світоглядні установки протидії російським наративам. Загалом у цьому контексті «релігійна безпека співвідноситься з релігійною свободою в реалізації захисної функції тих спільнот, які дотримуються демократичних цінностей та принципів громадянського суспільства» (Predko, & Predko, 2024, p. 72), позаяк вона безпосередньо пов'язана з формуванням та поширенням протидії концепції «русского мира», яка функціонує не лише як система культурних і релігійних уявлень, а і як один з важливих ідеологічних інструментів російської гібридної агресії проти України. Через використання наративів про «спільну історичну спадщину», «захист російськомовних громадян» та відновлення нібито порушеної «історичної справедливості» ця концепція стала засобом легітимації політичного втручання, анексії Криму та підтримки збройного конфлікту на сході України (Штагер, 2025, с. 109) Сьогодні Путін вже вкотре переписує історію, заявляючи, що росія не розпочинала вторгнення на територію України, «намагаючись перекласти провину на Київ» (Гера, 2024, May 28).

У концепції «русский мир» А. Стародубцева пропонує розрізняти такі складники, як міфологеми, культуреми та ідеологеми, що «суттєво відрізняються за змістом, формою та, що найважливіше, прагматикою (мають різні завдання)» (Starodubtseva, 2024, p. 434). Запропонований підхід є цінним аналітичним інструментом, але для дослідження російсько-української війни доцільно доповнити його положенням про ієрархію цих рівнів, де ідеологема «русского мира» не просто існує поряд із культуремою та міфологемою, а часто перетворює їх на ресурси політичної мобілізації, тобто активно привласнює та переінтерпретовує їх (православна традиція з культурного феномена перетворюється на аргумент політичної легітимації; перекручуються історичні події задля виправдання геополітичних претензій; мовна спільність стає аргументом для політичного втручання). Натомість М. Соболева розглядає трансформації концепту «російської ідеї» у сучасну політичну ідеологію «русского мира на трьох рівнях, зокрема державно-політичному (функціонує як система цінностей, спрямована на конструювання специфічної російської ідентичності та уявлення про Росію як окрему цивілізацію з особливим статусом у світі); академічно-філософському (набуває характеру онтологічної концепції, яка покликана обґрунтувати нібито закономірність і неминучість російського історичного

шляху) та мілітаризованому (перетворюється на ідеологічний інструмент виправдання війни проти України) (Soboleva, 2026, p. 49). Такий підхід дає змогу розглядати «русский мир» не як статичний культурний феномен, а як динамічну ідеологічну конструкцію, що змінюється залежно від політичного контексту та виконує різні функції у формуванні ідентичності, легітимації влади та мобілізації суспільства.

Загалом формування концепції «русского мира» можна розглядати як процес синтезу культурних, релігійних і геополітичних уявлень, які в різні історичні періоди використовувалися для обґрунтування особливої цивілізаційної ролі Росії. Панславізм став одним з ранніх ідеологічних джерел цієї концепції. Американський історик і політолог Т. Снайдер наголошує на тому, що панславістські ідеї не лише виконували культурно-ідентифікаційну функцію, але й використовувалися як ідеологічне обґрунтування імперських прагнень та територіальної експансії (Снайдер, 2011, с. 172). У XX столітті подібна логіка отримала нове оформлення в радянській ідеології через концепт «дружби народів», який позиціонувався як засіб об'єднання багатонаціонального населення СРСР, водночас сприяючи централізації влади та зміцненню імперського політичного порядку. Концепція «Святої Русі» надала цій ідеї релігійно-символічного виміру. Вона ґрунтується на уявленні про особливу духовну місію Русі, сакральний характер православної традиції та історичну спадкоємність між давньоруською спадщиною, Московським царством і сучасною Росією («Свята Русь» як основа ідеології російської агресії, 2023, March 14). У сучасному дискурсі «русского мира» цей мотив трансформується у твердження про нібито єдину духовно-цивілізаційну спільність православних народів, насамперед росіян, українців і білорусів. Євразійство внесло до концепції «русского мира» геополітичний та цивілізаційний компонент. Неоєвразійські концепції стали одним з ідейних компонентів доктрини «русского мира», яка в сучасній Росії перетворилася на основу неоімперського політичного курсу та засіб ідеологічного обґрунтування агресії проти України (Полещук, 2023, с. 1211).

Таким чином, «русский мир» – це синкретичний еклектичний наратив, в якому кожний складник виконує певну функцію, яка, залучаючи в орбіту свого впливу різноманітні міфи й стереотипи, спрямована на суто ідеологічні, виправдальні російські наративи, що закріплюють імперськість, винятковість Росії, її особливу цивілізаційну місію, що проявляється у диктаті, повчанні, виправданні діяти в суто просторі інтересів та потреб кремля.

Одним з основних завдань концепції «русского мира» є заперечення самостійності України через її включення до сфери російського політичного та культурного впливу. Ця ідеологема передбачає уявлення про Україну як частину єдиного російського простору, що супроводжується прагненням нівелювати українську національну ідентичність, історичну суб'єктність та представити українців як складову частину російського народу (Фігурний, 2021, с. 85). Через наративи про «спільну історію», «єдиний народ» та «духовну єдність» конструюється модель заперечення української суб'єктності та права на самостійний цивілізаційний розвиток, зазначається, що «русский мир» функціонує як механізм не лише політичного, а й смислового впливу, спрямованого на формування певної картини історії та ідентичності.

При цьому особливість православно-богословського трактування концепції «русского мира» полягає у визначенні православ'я та Російської православної церкви як її фундаментальних складових частин. У межах цієї інтерпретації релігійний чинник розглядається як основа існування та збереження «русского мира», без якої цей ідеологічний конструкт втрачає свою цілісність і смислове обґрунтування. Релігійний компонент «русского мира» базується на використанні ідей «Святої Русі», православної єдності та захисту «традиційних цінностей», які перетворюються на засоби політичної мобілізації. У цьому разі релігійний чинник виходить за межі суто духовної сфери та стає елементом як ідеологічного конструювання політичної реальності, так і її інструменталізації. Найрадикальніші представники «русского мира» взагалі не визнають і не сприймають Україну як суверенну державу, вважають її незалежне існування «помилкою історії» та тимчасовим явищем (Бокоч, 2019, с. 136).

Сьогодні інформаційно-комунікаційний вимір, цифрові медіа стали простором поширення конкуруючих наративів, де відбувається

боротьба за суспільні уявлення про минуле, ідентичність та майбутнє. Власне, консцієнтальна війна (від лат. *conscientia* – «свідомість, совість») є формою інформаційно-ідеологічного впливу, спрямованого на руйнування духовних, культурних та історичних основ суспільства, послаблення національної ідентичності й формування залежності від нав'язаних ціннісних моделей. Її метою є трансформація колективної свідомості, руйнування сакральних символів і послаблення зв'язків людини з власною культурною та конфесійною спільнотою (Киридон, 2025, с. 239). У такому розумінні консцієнтальні впливи спрямовані не лише на зміну поглядів, а й на дезінтеграцію суспільної єдності та ідентичності. Отже, консцієнтальна війна засвідчує, що сучасне протистояння відбувається не лише у військовій чи політичній площинах, а й у сфері смислів, історичної пам'яті, моральних орієнтирів та колективних уявлень.

Українські релігієзнавиці Л. Филипович та О. Горкуша звертають увагу на те, що частина релігійних спільнот і надалі перебуває під впливом концептів «спільної колиски трьох братніх народів», «Святої Русі» та «рятівної місії російського православ'я» (Fylypovych & Horkusha, 2024, p. 61), що потребує вироблення контрнаративних стратегій як системи протидії «русскому миру», в якому синкретично поєднуються уламки різних ідеологем. Є. Харьковщенко, Є. Пілецький та Ю. Скоклюк зазначають, що така еклектичність дає змогу цьому концепту інтегрувати різні історичні пласти російської ідентичності та використовувати їх для формування певної моделі політичної та релігійної лояльності (Харьковщенко, Пілецький, & Скоклюк, 2024, с. 31).

У цьому контексті однією з основних контрнаративних стратегій протидії «русскому миру» є деконструкція історичного минулого. Вона передбачає критичне осмислення наративів про «єдиний народ», «спільну історичну долю», «духовну єдність» та виключну спадкоємність Росії щодо спадщини Київської Русі. Значення цієї стратегії для релігійної безпеки полягає у відновленні історичної суб'єктності України та запобіганні використанню сакралізованих історичних образів для виправдання політичного домінування. Такий підхід ґрунтується на визнанні полісуб'єктності історичного процесу та права кожного суспільства на власну інтерпретацію минулого (Assmann, 2011).

Другим важливим напрямом формування контрнаративних стратегій в умовах війни є розвінчання маніпулятивного використання феномена «священного». Сакралізуючи політичні цілі через використання понять «Свята Русь», «православна цивілізація», «захист традиційних цінностей», ідеологи «русского мира» виправдовують агресію, ідентифікуючи війну священним обов'язком. Слушною є думка С. Гераськова про те, проблема релігійної безпеки в умовах війни безпосередньо пов'язана з необхідністю аналізу взаємодії релігії та політики, оскільки інструменталізація релігійних смислів може створювати загрози для суспільної стабільності (Гераськов, 2025, с. 85).

Третьою стратегією протидії «русскому миру» є формування наративу релігійного плюралізму, свободи совісті та людської гідності. На противагу моделі «єдиного духовного простору», запропонованій «русским миром», українська модель релігійної безпеки ґрунтується на визнанні права людини на вільний вибір світоглядних переконань та рівності різних конфесій перед законом. А. Колодний та Л. Филипович зазначають, що український релігійний простір характеризується поліконфесійністю, яка в умовах війни виступає не джерелом конфліктності, а фактором суспільної стійкості, свободи совісті та демократичного розвитку (Колодний & Филипович, 2024, с. 25–26). Важливим напрямом є також формування українського релігійного та культурного наративу суб'єктності. Його сутність полягає у переході від позиції захисту від зовнішніх впливів до активного конструювання власного смислового простору, заснованого на історичній пам'яті України, культурній самобутності та відповідальному ставленні до релігійної спадщини. Така стратегія сприяє зміцненню суспільної ідентичності та зменшенню вразливості до зовнішніх ідеологічних впливів, що уможливлюється завдяки розвитку критичної релігійної грамотності та медіастійкості суспільства, оскільки наративи «русского мира» функціонують не лише через політичні аргументи, а й через емоційні символи, історичні образи та релігійні архетипи, тож важливим завданням є формування здатності громадян розпізнавати маніпулятивні конструкції. Це передбачає розвиток релігієзнавчої освіти,

медіаграмотності та критичного аналізу публічних дискурсів.

Одним з ефективних механізмів забезпечення релігійної безпеки як протидії «русскому миру» є взаємодія держави, наукової спільноти та релігійних організацій. Такий підхід не передбачає обмеження свободи віросповідання, а спрямований на створення механізмів, які унеможливлюють використання релігійного середовища для поширення антидержавних, агресивних або дискримінаційних ідеологем. Як зазначає Ф. Медвідь, церковно-релігійний вимір російсько-української війни актуалізує необхідність розуміння релігійної безпеки як складової частини національної безпеки, що включає захист духовних цінностей, суспільної єдності та свободи совісті (Медвідь, 2026, с. 54). Отже, контрнаративні стратегії протидії «русскому миру» вирізняються різновекторним характером, охоплюючи ті сфери впливу, які намагаються експлуатувати та використовувати ті екзистенціали, які, інкорпоруючись у досвід російсько-української війни, формують стійкість, критичність мислення, здатність за маніпулятивними лаштунками відстежувати ідеологічні загрози.

Висновки. В умовах російсько-української війни відстежується смисловий зсув релігійної безпеки як системи захисту в бік її розуміння як складника національної безпеки, збереження національної ідентичності та боротьби за смисли та цінності. Ідея «русского мира» трансформувалася від культурно-цивілізаційних орієнтирів до політико-ідеологічного конструкту, який, еклектично поєднавши ідеї панславізму (доктрина всеслов'янської єдності), Святої Русі (релігійно-сакральні наративи) та євразійства (особлива цивілізаційна місія росії), став інструментом легітимації агресії, виправдання вбивств, «перепрошивки» свідомості, її ураження задля зміни цивілізаційного коду суб'єктності.

Російсько-українська війна, спричинивши значний вплив на проблему релігійної безпеки, «переформатувала» її смислові акценти, змінивши переосмислення концепції «русского мира» у контексті деконструкції імперських міфологем, історичної пам'яті, ідеї «трьох братніх народів» тощо, у яких активно використовується релігійний чинник для утвердження цивілізаційної винятковості росії, виправдання агресії проти України. Натомість у дослідженні пропонується основний складник наративів релігійної безпеки – українська цивілізаційна суб'єктність.

Контрнаративні стратегії протидії «русскому миру», забезпечуючи релігійну безпеку від маніпулятивних технологій, консцієнтальної війни як переформатування культурних кодів спрямовані, з одного боку, на спростування російських імперських наративів, а з іншого – на формування альтернативного смислового простору. Такі стратегії, розвінчуючи ідеї «русского мира», містять значний конструктивний потенціал, зорієнтований на критичне осмислення різноманітних наративів, що уможливлює як продукування нових ідей, так і формування простору релігійної безпеки – нових духовних смислів та цінностей, їхніх пізнавальних і евристичних можливостей.

Список використаних джерел:

«Свята Русь» як основа ідеології російської агресії. (2023, March 14). *Український католицький університет*. https://ucu.edu.ua/news/svyata-rus-yak-osnova-ideologiyi-rosijskoyi-agresiyi.

Арістова А. (2025). Зміни релігійного ландшафту на тимчасово окупованих територіях Північного Причорномор'я (2014–2025). *Українське релігієзнавство*, 98–99, 137–147.

Бокоч В. (2019). «Русский мир» як антиукраїнська релігійно-політична концепція. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*, 24, 134–140. https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.18

Бондаренко В. (2026). Православна церковна реальність в Україні: інтереси й цілі суб'єктів протистояння. *Культурологічний альманах*, 1, 4–11. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.1.1.

Гера Л. (2024, May 28). Путін знову «переписав» історію України: нова заява диктатора про початок війни. *TrueUA*. https://trueua.info/news/putin-znovu-perepisav-istoriyu-ukraini-nova-zayava-diktatora-pro-pochatok-viyni.

Гераськов С. (2025). Між вірою і політикою: Релігійна безпека в контексті російсько-української війни. *Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*, 4 (68). https://doi.org/10.20535/2706-5626.2025.4(68).342754.

Горкуша О. (2025). Онтологічно-антропологічна дихотомія і метафізична несумісність «русского мира» та Українського світу: Релігійні інституції в умовах війни: сучасний український контекст. *Філософська думка*, 3, 114–134. https://doi.org/10.15407/fd2025.03.114.

Єлова Т. (2025). Інформаційні маніпуляції та ревізіоністські наративи РФ як виклики для стійкості європейських суспільств. *Міжнародні відносини, суспільні комунікації та регіональні студії*, 4 (24), 195–220. https://doi.org/10.29038/2524-2679-2025-04-195-220.

Киридон А. (2025). Неоімперська доктрина «русский мир» як елемент консцієнтальної війни Росії проти України (теоретико-методологічний дискурс). *Історія релігій в Україні*, 35 (1), 234–263. https://doi.org/10.33294/2523-4234-2025-35-1-234-263.

Колодний А., Филипович Л. (2024). Релігійний плюралізм як феномен: Українські реалії в умовах російсько-української війни. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 2 (96), 23–36. https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.23-36.

Костюченко О. (2025). Наративи та контрнаративи в російсько-українському протистоянні: підходи до класифікації. *Синопсис: текст, контекст, медіа*, 31 (4), 327–334. https://doi.org/10.28925/2311-259x.2025.4.8.

Медвідь Ф. (2026). Церковно-релігійний вимір російсько-української війни XXI століття: проблеми релігійної безпеки. *Українське релігієзнавство*, 101, 51–58. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2026.101.05.

Полещук Т. (2023). Історичні джерела доктрини «русскій мір» в українському питанні: Євразійство. *Народознавчі зошити*, 5 (173), 1202–1215. https://doi.org/10.15407/nz2023.05.1202.

Предко О. (2025). Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*, 1, 48–54. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6.

Предко О., Филипович Л. (2025). Релігійна безпека: від описових наративів до концептуалізації у дослідницьких пошуках українських релігієзнавців. *Українське релігієзнавство*, 98–99, 11–29. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.98-99.01.

Снайдер Т. (2011). Криваві землі: Європа поміж Гітлером та Сталіним: монографія. Грані-Т.

Фігурний Ю. (2021). Доктрина «русского мира» як політична ідеологія агресії Росії проти України. *Українознавство*, 4 (81), 72–86. https://doi.org/10.30840/2413-7065.4(81).2021.247961.

Харьковщенко Є., Пілецький Є., Скоклюк Ю. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4.

Штагер Т. (2025). Ідеологічні засади концепції «русского миру»: історичні витоки та сучасні інтерпретації. *Травневі студії: історія, політологія, міжнародні відносини: збірник матеріалів VII Міжнародної наукової конференції студентів і молодих вчених* (с. 108–110). Донецький національний університет імені Василя Стуса. https://jts.donnu.edu.ua/article/view/17797.

Assmann J. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press.

Braddock K., Horgan J. (2016). Towards a guide for constructing and disseminating counter-narratives to reduce support for terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism*, 39 (5), 381–404. https://doi.org/10.1080/1057610X.2015.1116277.

Fylypovych L., Horkusha O. (2024). Religious challenges to national security in the focus of Ukrainian humanities in the conditions of the Russian-Ukrainian war. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*, 1 (95), 55–63. https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(95).2024.55-63.

Hemmingsen A.-S., Castro K.I. (2017). The trouble with counter-narratives. Danish Institute for International Studies.

Meretoja H. (2021). Non-subsumptive memory and narrative empathy. *Memory Studies*, 14 (1), 24–40. https://doi.org/10.1177/1750698020976458.

Predko O., Predko D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44 (3), 58–73. https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516.

Soboleva M. (2026). From the “Russian idea” to the “Russian World”. *Studies in East European Thought*, *78*, 49–66. https://doi.org/10.1007/s11212-024-09692-9/

Starodubtseva A. (2024). The axiological conceptual functions of the “Russian World” (Russkiy mir): Mythologeme, cultureme, and ideologeme. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica*, 58 (2), 427–437. https://doi.org/10.18778/0208-6077.58.2.26.

References:

“Sviata Rus” yak osnova ideolohii rosiiskoi ahresii ["Holy Rus" as the basis of the ideology of Russian aggression]. (2023, March 14). Ukrainian Catholic University. Retrieved from: https://ucu.edu.ua/news/svyata-rus-yak-osnova-ideologiyi-rosijskoyi-agresiyi [in Ukrainian].

Aristova, A. (2025). Zminy relihiinoho landshaftu na tymchasovo okupovanykh terytoriiakh Pivnichnoho Prychornomoria (2014–2025) [Changes in the religious landscape in the temporarily occupied territories of the Northern Black Sea region (2014–2025)]. *Ukrainske Relihiieznavstvo*, (98–99), 137–147 [in Ukrainian].

Assmann, J. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press.

Bokoch, V. (2019). "Russkyi myr" yak antyukrainska relihiino-politychna kontseptsia ["Russian world" as an anti-Ukrainian religious and political concept]. *Visnyk Lvivskoho Universytetu. Seriia: Filosofsko-Politolohichni Studii*, (24), 134–140. https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.18 [in Ukrainian].

Bondarenko, V. (2026). Pravoslavna tserkovna realnist v Ukraini: interesy i tsili subiektiv protystoiannia [Orthodox church reality in Ukraine: Interests and goals of the subjects of confrontation]. *Kulturolohichnyi Almanakh*, (1), 4–11. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.1.1 [in Ukrainian].

Braddock, K., & Horgan, J. (2016). Towards a guide for constructing and disseminating counter-narratives to reduce support for terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism,* 39 (5), 381–404. https://doi.org/10.1080/1057610X.2015.1116277.

Fihurnyi, Yu. (2021). Doktryna "russkoho myra" yak politychna ideolohiia ahresii Rosii proty Ukrainy [The doctrine of the "Russian world" as a political ideology of Russia's aggression against Ukraine]. *Ukrainoznavstvo*, 4 (81), 72–86 https://doi.org/10.30840/2413-7065.4(81).2021.247961 [in Ukrainian].

Fylypovych, L., & Horkusha, O. (2024). Religious challenges to national security in the focus of Ukrainian humanities in the conditions of the Russian-Ukrainian war. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal*. Philosophical Sciences, 1 (95), 55–63. https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(95).2024.55-63/

Hemmingsen, A.-S., & Castro, K.I. (2017). The trouble with counter-narratives. Danish Institute for International Studies.

Hera, L. (2024, May 28). *Putin znovi "perepysav" istoriiu Ukrainy: nova zaiava dyktatora pro pochatok viiny* [Putin "rewrote" the history of Ukraine again: The dictator's new statement about the start of the war]. TrueUA. Retrieved from: https://trueua.info/news/putin-znovu-perepisav-istoriyu-ukraini-nova-zayava-diktatora-pro-pochatok-viyni [in Ukrainian].

Heraskov, S. (2025). Mizh viroiu i politykoiu: Relihiina bezpeka v konteksti rosiisko-ukrainskoi viiny [Between faith and politics: Religious security in the context of the Russian-Ukrainian war]. *Visnyk NTUU "KPI". Politylohiia. Sotsiolohiia. Pravo*, 4 (68). https://doi.org/10.20535/2706-5626.2025.4(68).342754 [in Ukrainian].

Horkusha, O. (2025). Ontolohichno-antropolohichna dykhotomiia i metafizychna nesumisnist "russkoho myra" ta Ukrainskoho svitu: Relihiini instytutsii v umovakh viiny: suchasnyi ukrainskyi kontekst [Ontological-anthropological dichotomy and metaphysical incompatibility of the "Russian world" and the Ukrainian world: Religious institutions under war conditions: Modern Ukrainian context]. *Filosofska Dumka*, (3), 114–134. https://doi.org/10.15407/fd2025.03.114 [in Ukrainian].

Kharkivshchenko, Ye., Piletskyi, Ye., & Skokliuk, Yu. (2024). Relihiina vira yak chynnyk relihiinoi bezpeky/nebezpeky v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny [Religious faith as a factor of religious security/danger under the conditions of the Russian-Ukrainian war]. *Kulturolohichnyi Almanakh,* (3). https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4 [in Ukrainian].

Kolodnyi, A., & Fylypovych, L. (2024). Relihiinyi pliuralizm yak fenomen: Ukrainski realii v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny [Religious pluralism as a phenomenon: Ukrainian realities under the conditions of the Russian-Ukrainian war]. *Visnyk Zhytomyrskoho Derzhavnoho Universytetu Imeni Ivana Franka*. Filosofski Nauky, 2 (96), 23–36. https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.23-36 [in Ukrainian].

Kostiuchenko, O. (2025). Naratyvy ta kontrnaratyvy v rosiisko-ukrainskomu protystoianni: pidkhody do klasyfikatsii [Narratives and counter-narratives in the Russian-Ukrainian confrontation: Approaches to classification]. *Synopsys: Tekst, Kontekst, Media,* 31 (4), 327–334. https://doi.org/10.28925/2311-259x.2025.4.8 [in Ukrainian].

Kyrydon, A. (2025). Neoimperska doktryna "russkyi myr" yak element kontsiientalnoi viiny Rosii proty Ukrainy (teoretyko-metodolohichnyi dyskurs) [Neo-imperial doctrine "Russian world" as an element of the consciential war of Russia against Ukraine (theoretical and methodological discourse)]. *Istoriia Relihii v Ukraini*, 35 (1), 234–263 https://doi.org/10.33294/2523-4234-2025-35-1-234-263 [in Ukrainian].

Medvid, F. (2026). Tserkovno-relihiinyi vymir rosiisko-ukrainskoi viiny XXI stolittia: problemy relihiinoi bezpeky [Church-religious dimension of the Russian-Ukrainian war of the XXI century: Problems of religious security]. *Ukrainske Relihiieznavstvo,* (101), 51–58. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2026.101.05 [in Ukrainian].

Meretoja, H. (2021). Non-subsumptive memory and narrative empathy. *Memory Studies,* 14 (1), 24–40. https://doi.org/10.1177/1750698020976458

Poleshchuk, T. (2023). Istorychni dzherela doktryny "russkyi myr" v ukrainskomu pytanni: Yevraziistvo [Historical sources of the "Russian world" doctrine in the Ukrainian issue: Eurasianism]. *Narodoznavchi Zoshyty*, *5* (173), 1202–1215. https://doi.org/10.15407/nz2023.05.1202 [in Ukrainian].

Predko, O. (2025). Relihiina bezpeka/nebezpeka: mozhlyvosti ta zahrozy u sferi derzhavno-tserkovnykh vidnosyn [Religious security/danger: Opportunities and threats in the sphere of state-church relations]. *Kulturolohichnyi Almanakh*, (1), 48–54. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6 [in Ukrainian].

Predko, O., & Fylypovych, L. (2025). Relihiina bezpeka: vid opysovykh naratyviv do kontseptualizatsii u doslidnytskykh poshukakh ukrainskykh relihiieznavtsiv [Religious security: From descriptive narratives to conceptualization in the research of Ukrainian scholars of religion]. *Ukrainske Relihiieznavstvo,* (98–99), 11–29. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.98-99.01 [in Ukrainian].

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 44 (3), 58–73.

Shtager, T. (2025). Ideolohichni zasady kontseptsii “russkoho myru”: istorychni vytoky ta suchasni interpretatsii [Ideological foundations of the "Russian world" concept: Historical origins and modern interpretations]. In *Travnevi studii: istoriia, politolohiia, mizhnarodni vidnosyny: zbirnyk materialiv VII Mizhnarodnoi naukovoi konferentsii studentiv i molodykh vchenykh* (pp. 108–110). Vasyl Stus Donetsk National University. Retrieved from https://jts.donnu.edu.ua/article/view/17797 [in Ukrainian].

Snaider, T. (2011). *Kryvavi zemli: Yevropa pomizh Hitlerom ta Stalinym: monohrafiia* [Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin: Monograph]. Hrani-T [in Ukrainian].

Soboleva, M. (2026). From the “Russian idea” to the “Russian World”. *Studies in East European Thought*, *78*, 49–66. https://doi.org/10.1007/s11212-024-09692-9.

Starodubtseva, A. (2024). The axiological conceptual functions of the “Russian World” (Russkiy mir): Mythologeme, cultureme, and ideologeme. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica*, *58* (2), 427–437. https://doi.org/10.18778/0208-6077.58.2.26.

Yelova, T. (2025). Informatsiini manipuliatsii ta revizionistski naratyvy rf yak vyklyky dlia stiikosti ievropeiskykh suspilstv [Information manipulations and revisionist narratives of the RF as challenges for the resilience of European societies]. Mizhnarodni Vidnosyny, Suspilni Komunikatsii ta Rehionalni Studii, 4 (24), 195–220. https://doi.org/10.29038/2524-2679-2025-04-195-220 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 05.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.07.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 27-1:27-46:111.32
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.8

Рибидайло Дмитро Анатолійович,
аспірант
Карпатського університету імені Августина Волошина
orcid.org/0009-0008-7820-9628
dm.rybydailo@ukr.net

ФЕНОМЕН ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРИНАЛЕЖНОСТІ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: МІЖ СОЦІАЛЬНИМ ЧЛЕНСТВОМ І ВНУТРІШНЬОЮ УЧАСТЮ

Стаття присвячена богословсько-філософському осмисленню феномена екзистенціальної приналежності до Церкви як одного з перспективних напрямів сучасної еклезіологічної думки. Актуальність дослідження зумовлена тим, що у сучасному богословському, релігієзнавчому та соціологічному дискурсі церковна приналежність розглядається переважно крізь призму інституційного членства, конфесійної ідентифікації або участі в релігійних практиках, тоді як внутрішній досвід причетності людини до церковного буття залишається недостатньо концептуалізованим. Метою дослідження є з'ясування богословських підстав осмислення екзистенціальної приналежності та виявлення її основних характеристик у контексті християнської традиції. Методологія дослідження поєднує біблійно-богословський, історико-богословський та герменевтичний підходи із залученням окремих елементів екзистенціальної феноменології. Особливу увагу приділено аналізу новозавітного поняття *κοινωνία* як біблійного підґрунтя для розуміння участі людини у житті Церкви та її причетності до Христа. У статті обґрунтовується теза про неможливість зведення екзистенціальної приналежності до формального членства, соціальної інтеграції чи конфесійної самоідентифікації. Показано, що зазначений феномен охоплює антропологічний, духовний і філософсько-теологічний виміри, які утворюють цілісну структуру церковного буття людини. Наукова новизна дослідження полягає у спробі концептуалізації поняття «екзистенціальна приналежність до Церкви» як самостійної богословської категорії, що дає змогу поєднати біблійне вчення про *κοινωνία* з еклезіологічними, антропологічними та екзистенційними аспектами церковного життя. Встановлено, що використання цієї категорії відкриває нові можливості для дослідження внутрішнього виміру церковної участі та сприяє подоланню редукції церковної приналежності до суто соціологічних або інституційних характеристик.

Ключові слова: екзистенціальна приналежність, Церква, еклезіологія, *κοινωνία*, церковна ідентичність, приналежність, участь, спільнота, особистість, онтологія, християнська антропологія, богослов'я спілкування, *communion ecclesiology*, екзистенціальна феноменологія, церковне буття.

Rybydailo Dmytro,
Postgraduate Student
Augustyn Voloshyn Carpathian University
orcid.org/0009-0008-7820-9628
dm.rybydailo@ukr.net

THE PHENOMENON OF EXISTENTIAL BELONGING IN THE CHRISTIAN TRADITION: BETWEEN SOCIAL MEMBERSHIP AND LIVED PARTICIPATION

The article explores the phenomenon of existential belonging to the Church as one of the promising directions of contemporary ecclesiological thought. The aim of the study is to identify the theological foundations for understanding existential belonging and to determine its principal dimensions within the context of the Christian tradition. The methodology combines biblical-theological, historical-theological, and hermeneutical approaches

© Рибидайло Д. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

with selected insights from existential phenomenology. Particular attention is devoted to the New Testament concept of koinonia as a foundation for understanding belonging within the ecclesial community. The study demonstrates that existential belonging cannot be reduced to formal membership or social identification but should be understood as an inwardly experienced participation in Christ and in the life of the Church. It is argued that this phenomenon encompasses anthropological, spiritual, and philosophical-theological dimensions, whose interaction allows belonging to be interpreted as an integral mode of human existence within the ecclesial community. The findings indicate that the concept of existential belonging offers new perspectives for contemporary ecclesiological reflection by overcoming the reduction of ecclesial belonging to exclusively institutional or sociological categories.

Key words: existential belonging, Church, ecclesiology, koinonia, ecclesial identity, belonging, participation, community, personhood, ontology, Christian anthropology, theology of communion, communion ecclesiology, existential phenomenology, ecclesial being.

Постановка проблеми. У сучасній гуманітарній та богословській думці церковна приналежність переважно постає як явище, що описується через категорії членства, ідентичності та участі у спільноті. У центрі уваги таких досліджень перебувають форми членства, участь у богослужбовому житті, конфесійна самоідентифікація та механізми функціонування релігійних спільнот. Водночас внутрішній, екзистенційний вимір приналежності, пов'язаний з переживанням людиною своєї участі у церковному бутті, у сучасному богословському дискурсі ще не отримав достатньо концептуалізованого вигляду. Особливої актуальності згадана проблематика набуває в умовах поширення індивідуалізації релігійного досвіду та послаблення традиційних форм церковної участі. Нерідко формальна належність до церковної спільноти не супроводжується переживанням внутрішньої причетності до неї, тоді як прагнення до духовної спільності може існувати поза межами усталених інституційних практик. Така ситуація виявляє необхідність переосмислення приналежності не лише як соціального факту, але й як екзистенціально значущого способу буття людини.

У зв'язку з цим постає наукова проблема визначення змісту екзистенціальної приналежності та з'ясування її місця в системі християнського богословського мислення. Особливого значення набуває аналіз співвідношення новозавітного поняття *κοινωνία* та сучасних підходів до розуміння внутрішньої участі людини у житті Церкви.

Метою статті є богословсько-філософське осмислення феномена екзистенціальної приналежності у християнській традиції шляхом аналізу новозавітного поняття *κοινωνία* та виявлення його значення для розуміння внутрішнього виміру участі людини у церковній спільноті. Для досягнення поставленої мети передбачається виконання таких завдань: 1) проаналізувати біблійні та богословські підстави поняття *κοινωνία*; 2) розмежувати соціальний та екзистенційний виміри церковної приналежності; 3) окреслити основні антропологічні, духовні та філософсько-теологічні характеристики екзистенціальної приналежності; 4) визначити евристичний потенціал цього поняття для сучасних еклезіологічних досліджень.

Виклад основного матеріалу. У сучасному богословському та релігієзнавчому дискурсі приналежність до Церкви найчастіше описується через категорії членства, участі у богослужбовому житті або конфесійної ідентичності. Проте такі підходи не завжди здатні пояснити внутрішній досвід людини, яка переживає або, навпаки, не переживає своєї причетності до церковної спільноти. У зв'язку з цим підвищеної ваги набуває екзистенційний вимір приналежності, що стосується особистісного переживання участі у житті Церкви. Особливого значення у пошуках богословських підстав для осмислення екзистенціальної приналежності набуває новозавітна категорія *κοινωνία*, де поєднується досвід єдності з Христом та спільності між віруючими (da Silva, 2016, p. 325).

У Першому Посланні до коринтян ап. Павло формулює базове онтологічне запитання: «Чаша благословення <…? чи не *спільнота* (синод. пер. «приобщение») то Крови Христової? Хліб, який ломимо, чи не *спільнота* («приобщение») Тіла Христового?» (1 Кор. 10:16). Українські та інші слов'янські переклади нерідко відтворюють цей термін неоднаково, що може як розширювати, так і звужувати його смислове поле. Отже, звернення до грецького оригіналу є принциповим. У біблійній традиції *κοινωνία* означає участь у Христі (1 Кор. 1:9),

участь у спільноті братів і сестер (Дії 2:42; 1 Ів. 1:3–7), а також причетність до страждань і радостей іншого (2 Кор. 1:7; Флп. 4:14). Отже, вже у Новому Заповіті *κοινωνία* одночасно охоплює як вертикальний, так і горизонтальний виміри – участь у житті Бога і взаємну приналежність членів церковної громади відповідно. Ця подвійність *κοινωνίας* становить богословський фундамент подальшого аналізу екзистенціальної приналежності (Cifford, 2009, p. 358).

Попри таке розуміння церковної спільності, в історії християнства приналежність нерідко набувала переважно соціальних та інституційних форм. Первинні групи віруючих, що гуртувалися навколо досвіду «учнівства» та «братерства», з часом набували рис громади: парафії чи дієцезії, далі – інституційної структури з чітко організованим єпископсько-пресвітерським управлінням, а згодом – елементів етнічної самоідентифікації та навіть церковно-державної симфонії. Ці трансформації формували соціальний портрет Церкви і неминуче накладали відбиток на суспільний бік християнської приналежності. Саме тому соціологічні, культурологічні та релігієзнавчі аспекти приналежності сьогодні є вивченими доволі ґрунтовно. Натомість екзистенційний вимір приналежності, попри свою постійну присутність у житті Церкви, часто залишався на периферії богословської рефлексії. Цю напругу чітко формулює православний богослов Іоанн Зізіулас: «Людство, або соціологія, могло боротися стільки, скільки хотіло, щоб підтвердити важливість і значущість людини. Однак філософи-екзистенціалісти показують у наші дні – з інтелектуальною чесністю, яка робить їх гідними ймення філософа, – що, говорячи по-людському, особистість як абсолютна онтологічна свобода залишається пошуком без завершення» (Zizioulas, 1985, p. 44). Інакше кажучи, проблема церковної приналежності не може бути вичерпно пояснена лише через соціальні механізми інтеграції особистості до спільноти. Разом із зовнішніми формами участі постає питання про внутрішній вимір приналежності, у якому людина не тільки належить до Церкви, але й усвідомлює та переживає цю належність як складову частину власного буття.

Одним з богословів, хто особливо наголошував на зв'язку між участю у Христі та церковною спільністю, був Анрі де Любак. У своїх працях він послідовно обґрунтовує розуміння Церкви не як сукупності індивідів, об'єднаних спільними переконаннями чи практиками, а як містичної реальності, що виникає з участі у Христі та реалізується в євхаристійному спілкуванні (de Lubac, 1988). У цьому контексті *κοινωνία* постає не лише як форма міжособистісних відносин, але і як онтологічна участь у житті Христа, що конституює Церкву як Його Тіло (Hahnenberg, 2005, p. 25). Водночас така участь поєднує вертикальний вимір єдності з Богом і горизонтальний вимір братерського спілкування між віруючими (Rosenius & Lundmark, 2026). Саме тому еклезіологічна думка де Любака становить важливе підґрунтя для сучасного осмислення феномена екзистенціальної приналежності до Церкви, яка не зводиться лише до інституційного членства, а виявляється як спосіб буття людини у спільноті, заснованій на причетності до Христа (Pius XII, 1943).

Загалом католицьке богословське осмислення церковної спільності спирається на новозавітне розуміння *συμμετοχή* та *κοινωνία* як участі у житті Христа. *Κοινωνία* у цьому сенсі виходить за межі звичайного «спілкування» чи інформаційного обміну – вона окреслює внутрішню причетність людини до Христа та церковної спільноти (Doyle, 1997, p. 472). Хоча сама по собі *κοινωνία* не виступає самостійним предметом дослідження нашої статті, вона становить важливий біблійно-богословський горизонт для осмислення екзистенціальної приналежності. Якщо вона передає собою реальність участі у Христі та спільності між віруючими, то поняття екзистенціальної приналежності дає змогу зосередити увагу на тому, яким чином ця реальність переживається, усвідомлюється та стає складовою частиною особистісного самовизначення віруючого. У цьому контексті церковна приналежність постає як спосіб буття людини у спільноті, що ґрунтується на її причетності до Христа, а не лише як соціальний або інституційний факт (Heidegger, 2008).

Важливо визнавати, що межа між соціальною та екзистенціальною приналежністю завжди була умовною – внутрішній досвід приналежності проявляється у соціальному контексті. Проте акценти цих вимірів істотно відрізняються. Соціальна приналежність зосереджена на зовнішніх виявах – участі

у літургійному житті, церковному членстві, виконанні зобов'язань, статусі у громаді тощо. Екзистенціальна ж приналежність концентрується на внутрішніх переживаннях, які можуть не збігатися з формальним становищем людини. Так, у сучасному контексті нерідко трапляється, коли людина формально належить до релігійної спільноти, але не відчуває своєї участі в ній, і навіть не вважає це проблемою. І навпаки: інша людина може глибоко переживати свою приналежність до Церкви, прагнути *κοινωνίί*, усвідомлювати її значення й наслідки, але залишатися поза офіційними рамками воцерковленості. (Flanagan, 2013, p. 62). Водночас відмінність між соціальною та екзистенціальною приналежністю полягає не лише у співвідношенні зовнішнього й внутрішнього вимірів людського досвіду. Соціально-культурологічні підходи здебільшого розглядають приналежність як форму інтеграції особистості до певної групи, спільноти чи системи цінностей. У такому разі дослідницька увага зосереджується на механізмах самоідентифікації, колективної пам'яті, соціальної взаємодії та підтримання групової єдності. Натомість екзистенціальна приналежність стосується того, яким чином людина переживає та осмислює свою належність до церковної спільноти. У центрі перебуває питання про те, яким чином участь людини у спільноті впливає на її самоусвідомлення, життєві орієнтири, систему смислів та розуміння власного буття. З цієї причини екзистенціальна приналежність не може бути повністю виміряна критеріями соціальної участі або інституційної інтеграції, оскільки зовнішня включеність до церковної спільноти сама по собі ще не гарантує переживання її як простору власного буття. Водночас можливою є ситуація, коли прагнення до церковної *κοινωνίί* та усвідомлення своєї причетності до неї можуть передувати повноцінній інтеграції в усталені форми церковного життя або не збігатися з нею.

Показовим у цьому сенсі є феномен, відомий під назвою *Emerging Church* – постденомінаційний протестантський рух, сформований наприкінці XX – початку XXI ст. у контексті постмодерних культурних зрушень. Представники руху наголошують на необхідності інкультурації християнства у постмодерний світ, відмові від жорстко інституціоналізованих форм церковності, розвитку гнучких форм спільнотності, наративного богослов'я та емоційно-екзистенційної моделі віри. Попри свою різнорідність, рух характеризується прагненням підкреслити автентичність віри, міжособистісну спільність та недовіру до традиційних структур влади й авторитету. У цьому контексті *Emerging Church* становить показовий приклад того, як пошук безпосередньо переживаної участі та спільності може вступати в напругу з усталеними інституційними формами церковного життя. Саме тому цей феномен демонструє, що потреба в екзистенціальній приналежності здатна зберігатися навіть тоді, коли традиційні механізми церковної інтеграції втрачають для частини віруючих свою переконливість (Bell, 2021, p. 248).

Отже, обидва різновиди приналежності мають точки перетину, оскільки стосуються взаємодії особи зі спільнотою та відчуття участі у «більшому цілому». Проте їхня пріоритетність різна: соціальна приналежність репрезентує інституційно закріплену участь, тоді як екзистенціальна – внутрішнє усвідомлення людиною тих зв'язків, що формують її ідентичність і вбудовують її життя у Божий задум, зокрема у контексті церковної спільноти.

У сучасному філософсько-богословському дискурсі поняття екзистенціальної приналежності поки що не отримало статусу усталеного визначення. Проте саме його неформалізованість відкриває можливості для нового концептуального осмислення внутрішнього досвіду людини-християнина та її взаємодії із спільнотою. Екзистенціальна приналежність окреслює глибинний особистісний зв'язок, який не зводиться до соціальних, культурних чи інституційних чинників, і водночас визначає спосіб участі людини у церковному житті. Саме тому цей термін може слугувати концептуальною рамкою для систематизації феномена, який досі залишався поза межами чіткого богословського визначення (Hoover, 2017).

Під екзистенціальною приналежністю до Церкви пропонується розуміти спосіб буття особистості у церковній спільноті, що ґрунтується на її причетності до Христа та виявляється у внутрішньо переживаній і прийнятій участі в житті Церкви, формуванні церковної ідентичності та особистісному самовизначенні. В умовах зростання індивідуалізму та секуляризації,

коли традиційні форми церковної участі втрачають переконливість, звернення до цього поняття дає змогу виявити внутрішні механізми формування церковної ідентичності та мотивації віри. Попри відсутність усталеного статусу в сучасному богословському дискурсі, термін «екзистенціальна приналежність» може слугувати аналітичною категорією для дослідження внутрішнього виміру церковного буття, участі та самоусвідомлення віруючого. Завдяки цьому його застосування не обмежується окремими конфесійними моделями, а відкриває можливості для осмислення феномена приналежності в широкому спектрі еклезіологічних, антропологічних та богословських контекстів (Lubardić, 2011).

Екзистенціальна приналежність має багатовимірний характер (Lennan, 2007, p. 32). Витоки її сягають глибинних духовних, філософських, релігійних, культурних та морально-етичних парадигм мислення, що формувалися упродовж тривалої історії людської рефлексії. Отже, йдеться про явище з виразним світоглядним підґрунтям. Задля попереднього окреслення аналітичного горизонту цього дослідження доцільно виокремити кілька ключових вимірів осмислення феномена екзистенціальної приналежності (Lennan, 2007). У цьому контексті евристичний потенціал має трансцендентально-теологічна антропологія Карла Ранера, у межах якої людський досвід, духовне самовизначення та богословське осмислення постають як взаємопов'язані аспекти єдиного процесу людського існування, відкритого до Божого самоповідомлення (Rahner, 1978; Rahner, 1994). З огляду на це екзистенціальна приналежність може бути розглянута щонайменше в антропологічному, духовному та філософсько-теологічному вимірах, які, хоча й підлягають аналітичному розрізненню, у реальному досвіді церковного буття утворюють цілісну єдність.

Антропологічний вимір екзистенціальної приналежності пов'язаний з розкриттям природи людини як істоти, що перебуває у постійному пошуку спільності (*κοινωνία*, «приобщение») та спільноти. У цьому контексті антропологія зосереджується на базових екзистенційних потребах людини – осягненні смислу життя і взаємодії, формуванні автентичної ідентичності, подоланні відчуження та переживанні екзистенційної тривоги, зокрема перед смертю або загрозою соціальної ізоляції. Так, приналежність постає не як вторинна соціальна характеристика, а як фундаментальна антропологічна потреба, націлена на визнання, участь та включеність у ширший життєвий контекст тощо. Саме через взаємодію з іншими людина здатна осмислювати власне буття і вибудовувати, згідно з ідеєю Сартра, найбільш цілісне розуміння себе й свого місця у світі, відкривати нові горизонти саморозуміння і самоусвідомлення (Sartre, 1956).

Духовний вимір екзистенціальної приналежності пов'язаний з переживанням екзистенційної тривоги та пошуком смислу, що супроводжують людину в умовах усвідомлення її власної скінченності, можливості ізоляції та відчуження. Усвідомлення екзистенціальної приналежності відкриває людині шляхи подолання внутрішньої самотності та духовної спустошеності, які постають наслідком втрати значущих життєвих орієнтирів. У християнській традиції цей вимір знаходить своє найповніше вираження у досвіді приналежності до Бога і Богові, що здійснюється через Христа й у Христі. Така приналежність може бути означена як первинний духовний зв'язок, який розкриває глибинний екзистенційний вимір віри. Саме віра, як жива форма цього зв'язку, постає базовим джерелом смислу, а наслідком її стає включеність людини до церковної спільноти. Церква у цьому розумінні виступає простором духовної єдності, в межах якого людина – через спільність з іншими – здатна віднаходити та утверджувати власну ідентичність. Таке розуміння Церкви певною мірою відтворює еклезіологічну у перспективу Августина Гіпонського, представлену у *De civitate Dei*, де Церква постає як історично присутня, але есхатологічно зорієнтована спільнота – видимий образ Граду Божого. Її єдність ґрунтується на любові до Бога (*amor Dei*), яка долає замкненість людини у собі (*amor sui*) та уможливлює становлення справжньої особистісної ідентичності у співбутті з іншими (Augustine, 1998).

Філософсько-теологічний вимір екзистенціальної приналежності стосується осмислення приналежності як фундаментальної категорії людського буття у філософській і богословській рефлексії. Упродовж історії західного мислення спільнота розглядалася як необхідна умова повноцінного та осмисленого людського

життя, хоча акценти цього осмислення змінювалися залежно від епохи та інтелектуального контексту. У християнській теології ця інтуїція набуває особливого значення, оскільки центральним простором людської приналежності виступає Церква – спільнота віруючих, об'єднаних у своєму зв'язку з Богом. Саме в межах осмислення церковної спільноти філософсько-теологічний дискурс зосереджується на питаннях подолання відчуження, формування спільної ідентичності та поєднання особистої віри з колективним церковним буттям.

Окреслені антропологічний, духовний та філософсько-теологічний виміри не існують ізольовано, а перебувають у тісній взаємодії, взаємно доповнюють та уточнюють один одного. У цій багатовимірності екзистенціальна приналежність постає як цілісний феномен, що охоплює внутрішній досвід людини, її духовні пошуки та способи концептуального осмислення церковної спільноти. Такий підхід дає змогу уникнути редукції приналежності до суто соціальних або психологічних характеристик, відкриває простір для її комплексного богословського аналізу.

Висновки. Проведений аналіз дає змогу стверджувати, що новозавітне поняття *κοινωνία* становить важливе богословське підґрунтя для осмислення феномена екзистенціальної приналежності. У біблійній традиції *κοινωνία* виражає не лише спільність між віруючими, але й онтологічну участь людини у Христі, поєднуючи вертикальний вимір відносин із Богом та горизонтальний вимір церковної спільноти. Встановлено, що екзистенціальна приналежність не може бути зведена до формального членства або інституційної участі у житті Церкви. Вона являє собою внутрішньо переживаний досвід причетності, який визначає спосіб самоусвідомлення людини, формує її ідентичність та надає смислової цілісності її буттю у церковній спільноті. Дослідження також показало, що екзистенціальна приналежність має багатовимірний характер і може бути осмислена в антропологічному, духовному та філософсько-теологічному вимірах. Їхня взаємодія дає змогу розглядати приналежність як цілісний феномен, що охоплює як внутрішній досвід віруючого, так і його включеність у життя Церкви. Таким чином, поняття екзистенціальної приналежності має значний евристичний потенціал для сучасних богословських досліджень, оскільки відкриває нові можливості для аналізу внутрішнього виміру церковного буття та подолання редукції приналежності до виключно соціологічних або інституційних характеристик.

Перспективи подальших досліджень. Перспективним напрямом подальших досліджень є застосування категорії екзистенціальної приналежності до аналізу різних форм релігійної, культурної та суспільної спільнотності. Подальшого осмислення потребує питання про те, яким чином внутрішньо переживана приналежність впливає на формування ідентичності, системи цінностей та способів самоусвідомлення особистості в умовах сучасних соціокультурних трансформацій. Особливий інтерес становить дослідження взаємодії між інституційними формами участі та екзистенціальним переживанням приналежності як у різних християнських традиціях, так і в ширшому контексті спільнот, об'єднаних спільними переконаннями, практиками чи світоглядними орієнтирами.

Список використаних джерел:

Augustine. (1998). The city of God against the pagans (R.W. Dyson, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published, 413–426).

Bell C. J. M. (2021). Witness-in-communion: A theology of existence to essence during the pandemic. *Theology*, 124 (4), 244–251. https://doi.org/10.1177/0040571X211028948.

Clifford C. (2009). Review of Koinonia and the quest for an ecumenical ecclesiology: From foundations through dialogue to symbolic competence for communionality, by L.F. Fuchs. *The Ecumenical Review*, 61 (3), 357–359. https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2009.00032_4.x.

da Silva R. A. (2016). Comunhão: breve estudo da utilização do termo *koinonia* na cultura helênica e sua incorporação no âmbito cristão do Novo Testamento e Patrístico. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, 10 (17), 321–328. https://doi.org/10.23925/2177-952X.2016v10i17p321-328.

de Lubac H. (1988). Catholicism: Christ and the common destiny of man (L. C. Sheppard & E. Englund, Trans.). Ignatius Press. (Original work published 1938).

Doyle D. M. (1997). Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology. *Theological Studies*, 58 (3), 461–479. https://doi.org/10.1177/004056399705800304.

Flanagan B. P. (2013). Communion ecclesiologies as contextual theologies. *Horizons*, 40 (1), 53–70. https://doi.org/10.1017/hor.2013.38.

Hahnenberg E. P. (2005). The mystical body of Christ and communion ecclesiology: Historical parallels. *Irish Theological Quarterly*, 70 (1), 3–30. https://doi.org/10.1177/002114000507000101.

Heidegger M. (2008). Being and time (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper Perennial Modern Classics. (Original work published 1927).

Hoover B. C. (2017). A place for communion: Reflections on an ecclesiology of parish life. *Theological Studies*, 78 (4), 825–849. https://doi.org/10.1177/0040563917731746.

Karttunen T. (2024). Participation in the Triune God and communion ecclesiology. *Religions*, 15 (8), Article 921. https://doi.org/10.3390/rel15080921.

Lennan R. (2007). Communion ecclesiology: Foundations, critiques, and affirmations. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, 20 (1), 24–39. https://doi.org/10.1177/1030570X0702000102.

Lubardić B. (2011). Orthodox theology of personhood: A critical overview (Part 1). *The Expository Times*, 122 (11), 521–530. https://doi.org/10.1177/0014524611410281.

McDonnell K. (1988). Communion ecclesiology and baptism in the Spirit: Tertullian and the early Church. *Theological Studies*, 49 (4), 671–693. https://doi.org/10.1177/004056398804900404.

Pius XII. (1943, June 29). *Mystici Corporis Christi: Encyclical on the Mystical Body of Christ*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

Rahner K. (1978). Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity (W.V. Dych, Trans.). Crossroad.

Rahner K. (1994). Hearers of the word (M. Richards, Trans.). Continuum. (Original work published 1941).

Rosenius M., & Lundmark M. (2026). The Church as mystical communion: An interdisciplinary analysis of three ecclesiological cases. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 1–17. https://doi.org/10.1080/0039338X.2026.2642652.

Sartre J.-P. (1956). Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library. (Original work published 1943).

Zizioulas J. D. (1985). Being as communion: Studies in personhood and the Church. Darton, Longman & Todd.

References:

Augustine. (1998). *The city of God against the pagans* (R.W. Dyson, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published ca. 413–426) [in English].

Bell, C. J. M. (2021). Witness-in-communion: A theology of existence to essence during the pandemic. *Theology, 124* (4), 244–251. https://doi.org/10.1177/0040571X211028948 [in English].

Clifford, C. (2009). Review of *Koinonia and the quest for an ecumenical ecclesiology: From foundations through dialogue to symbolic competence for communionality*, by L. F. Fuchs. *The Ecumenical Review, 61* (3), 357–359. https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2009.00032_4.x [in English].

da Silva, R. A. (2016). Comunhão: breve estudo da utilização do termo *koinonia* na cultura helênica e sua incorporação no âmbito cristão do Novo Testamento e Patrístico. *Revista Eletrônica Espaço Teológico, 10* (17), 321–328. https://doi.org/10.23925/2177-952X.2016v10i17p321-328 [in Portuguese].

de Lubac, H. (1988). Catholicism: Christ and the common destiny of man (L. C. Sheppard & E. Englund, Trans.). Ignatius Press. (Original work published 1938) [in English].

Doyle, D. M. (1997). Journet, Congar, and the roots of communion ecclesiology. *Theological Studies, 58* (3), 461–479. https://doi.org/10.1177/004056399705800304 [in English].

Flanagan, B. P. (2013). Communion ecclesiologies as contextual theologies. *Horizons, 40* (1), 53–70. https://doi.org/10.1017/hor.2013.38 [in English].

Hahnenberg, E. P. (2005). The mystical body of Christ and communion ecclesiology: Historical parallels. *Irish Theological Quarterly, 70* (1), 3–30. https://doi.org/10.1177/002114000507000101 [in English].

Heidegger, M. (2008). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper Perennial Modern Classics. (Original work published 1927) [in English].

Hoover, B. C. (2017). A place for communion: Reflections on an ecclesiology of parish life. *Theological Studies, 78* (4), 825–849. https://doi.org/10.1177/0040563917731746 [in English].

Karttunen, T. (2024). Participation in the Triune God and communion ecclesiology. *Religions, 15* (8), Article 921. https://doi.org/10.3390/rel15080921 [in English].

Lennan, R. (2007). Communion ecclesiology: Foundations, critiques, and affirmations. *Pacifica: Australasian Theological Studies, 20* (1), 24–39. https://doi.org/10.1177/1030570X0702000102 [in English].

Lubardić, B. (2011). Orthodox theology of personhood: A critical overview (Part 1). *The Expository Times, 122* (11), 521–530. https://doi.org/10.1177/0014524611410281 [in English].

McDonnell, K. (1988). Communion ecclesiology and baptism in the Spirit: Tertullian and the early Church. *Theological Studies, 49* (4), 671–693. https://doi.org/10.1177/004056398804900404 [in English].

Pius XII. (1943, June 29). *Mystici Corporis Christi: Encyclical on the Mystical Body of Christ*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html [in English].

Rahner, K. (1978). *Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity* (W. V. Dych, Trans.). Crossroad [in English].

Rahner, K. (1994). *Hearers of the word* (M. Richards, Trans.). Continuum. (Original work published 1941) [in English].

Rosenius, M., & Lundmark, M. (2026). The Church as mystical communion: An interdisciplinary analysis of three ecclesiological cases. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 1–17. https://doi.org/10.1080/0039338X.2026.2642652 [in English].

Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library. (Original work published 1943) [in English].

Zizioulas, J. D. (1985). *Being as communion: Studies in personhood and the Church*. Darton, Longman & Todd [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 15.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 25.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

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

УДК 27-76: 27-1
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.9

Русин Іван Іванович,
кандидат філософських наук, ректор,
викладач кафедри богослов'я
Української євангельської теологічної семінарії
orcid.org/0000-0002-9914-0040
Ivan.rusyn@uets.edu.ua

MISSIO DEI: П'ЯТЬ БОГОСЛОВСЬКИХ КОНТУРІВ КОНЦЕПЦІЇ МІСІЇ

Стаття пропонує цілісне богословське осмислення концепції *Missio Dei* через п'ять взаємопов'язаних богословських контурів, які формують теоцентричну, тринітарну й цілісну парадигму місії. Актуальність дослідження зумовлена потребою переосмислення природи та місії церкви в умовах сучасних суспільних криз, зокрема повномасштабної війни в Україні, а також фрагментарною й недостатньо систематизованою рецепцією богослов'я *Missio Dei* в українській місіології. Методологічною основою є біблійно-богословський і герменевтичний аналіз Святого Письма разом з критичним осмисленням сучасної місіологічної традиції.

Обґрунтовується, що місія є не функцією церкви, а атрибутом триєдиного Бога, Який є її джерелом, суб'єктом і звершителем, а тому за своєю природою вона теоцентрична й тринітарна, а не антропоцентрична чи еклезіоцентрична. На цій підставі Біблія розглядається як місійний феномен, що потребує місійної герменевтики, а церква – як плід, знак та інструмент Божої місії, покликана не започатковувати власну місію, а брати участь у *Missio Dei*. Доводиться, що місія церкви має наслідувати місію Ісуса Христа як нормативну модель, поєднуючи принципи втілення, контекстуалізації та цілісного служіння, яке об'єднує проголошення і дияконію. Окрему увагу приділено універсальному характеру Божої місії, спрямованої до всіх народів, культур і мовних спільнот, що переорієнтовує місію з політико-географічного на етнічно-лінгвістичний вимір.

Запропонована модель інтегрує біблійну герменевтику, еклезіологію та практичну місіологію в єдину богословську систему, долаючи редукціоністські підходи, які зводять місію лише до євангелізації, церковного зростання чи соціального служіння, і натомість утверджуючи їхню органічну єдність. Вона може слугувати богословською основою для розвитку сучасної української місіології та осмислення покликання церкви в умовах війни, суспільної трансформації та повоєнного відновлення.

Ключові слова: герменевтика, місійна природа церкви, втілена місія, цілісна місія, контекстуалізація, Missio Dei.

Rusyn Ivan,
PhD in Philosophy, President,
Professor at the Department of Theology
Ukrainian Evangelical Theological Seminary
orcid.org/0000-0002-9914-0040
Ivan.rusyn@uets.edu.ua

MISSIO DEI: FIVE THEOLOGICAL CONTOURS OF THE CONCEPT OF MISSION

This paper offers a comprehensive theological reflection on *Missio Dei* through five interrelated theological contours that together form a theocentric, trinitarian, and holistic paradigm of mission. The study's relevance stems from the need to rethink the church's nature and mission amid contemporary social crises – particularly the full-scale war in Ukraine – and from the fragmented and insufficiently systematized reception of *Missio Dei* theology in Ukrainian missiology. The study's methodological foundation is a biblical-theological and hermeneutical analysis of Scripture, combined with critical reflection on the contemporary missiological tradition.

© Русин І. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

It is argued that mission is not a function of the church, but an attribute of the Triune God, Who is its source, subject, and accomplisher, so that its nature is theocentric and trinitarian rather than anthropocentric or ecclesiastic. On this basis, the Bible is viewed as a missional phenomenon requiring missional hermeneutics, and the church is viewed as the fruit, sign, and instrument of God's mission, called not to initiate its own mission but to participate in the *Missio Dei*. It is argued that the church's mission must follow the mission of Jesus Christ as its normative model, combining the principles of incarnation, contextualization, and holistic ministry that unites proclamation and diaconal service. Special attention is given to the universal nature of God's mission, directed toward all peoples, cultures, and linguistic communities, which reorients mission from a political-geographical to an ethnic-linguistic frame of reference.

The proposed model integrates biblical hermeneutics, ecclesiology, and practical missiology into a single theological system, overcoming reductionist approaches that reduce mission merely to evangelism, church growth, or social ministry, and instead affirming their organic unity. It can serve as a theological foundation for the development of contemporary Ukrainian missiology and for rethinking the church's calling in the context of war, social transformation, and postwar recovery.

Key words: hermeneutics, the missional nature of the Church, incarnational mission, holistic mission, contextualization, *Missio Dei*.

Постановка проблеми. Повномасштабна війна Російської Федерації проти України поставила перед українськими церквами нові богословські та практичні питання щодо природи, змісту й форм здійснення місії. Виклики війни, гуманітарної кризи, суспільної травми та майбутнього відновлення країни актуалізували потребу в цілісному осмисленні місії церкви, яка поєднувала б вірність біблійному свідченню з відповіддю на сучасні виклики.

Одним з найважливіших досягнень сучасної місіології стала концепція *Missio Dei*, яка перенесла центр осмислення місії від діяльності церкви до місії триєдиного Бога. Незважаючи на її визначальний вплив на світове богослов'я, рецепція цієї концепції в українській євангельській місіології залишається недостатньо систематизованою.

Метою статті є окреслення п'яти богословських контурів концепції *Missio Dei*, які розкривають її теоцентричну й тринітарну природу та формують цілісну модель місії. Автор обґрунтовує, що Бог є джерелом і звершителем місії, Святе Письмо має місійну природу і потребує місійної герменевтики, церква є результатом, знаком та інструментом Божої місії, Ісус Христос – нормативною моделлю втіленої та цілісної місії церкви, а Божа місія має універсальний характер. Запропонована концептуальна модель покликана сприяти розвитку української місіології та богословському осмисленню місії церкви в умовах війни й післявоєнного відновлення.

Виклад основного матеріалу

Бог як джерело і вершитель місії. «На початку Бог…» (Бут. 1:1) – так починається Біблія, так починається історія, і саме так починається місія. Проте в історії місії тривалий час панувало антропоцентричне та церквоцентричне богослов'я місії. Церква вважалася джерелом, діючою силою та метою місії. Втім, ревіталізація доктрини Трійці у богослов'ї у XX столітті спричинила глибинне переосмислення місії (Стрижачук, 2020, с. 84–86). Місіонерська конференція у Вілінгені у 1952 році ознаменувала початок великого повороту у богослов'ї місії (Koshy, 2022, с. 5). Цей поворот називають «революцією Коперника» в місіології, оскільки відбулося усвідомлення, що в центрі місії стоять Бог і Його Царство, а не церква чи людина (Verkuyl, 1978, с. 3). На формування нової теоцентричної та тринітарної парадигми місії вплинули Карл Барт, Карл Гертенштайн, Леслі Ньюбігн, Георг Ф. Фіцедом та інші (Pachuau, 2007, с. 232–234). Для позначення нової парадигми місії використовується латинська фраза *"Missio Dei"*, що означає «Божа місія». Цей поворот від «птолемеївського» *"missio ecclesiae"* (місія церкви) до «Коперникового» *"missio Dei"* (Божа місія) мав фундаментальне значення для переосмислення всього богослов'я місії та практики місійної діяльності. Напевно, це одна з найфундаментальніших змін парадигми місії в історії.

Відповідно до нової теоцентричної та тринітарної парадигми, початком роздумів про місію має бути Бог, оскільки саме Бог і тільки Бог є джерелом і вершителем місії. Дійсно, Святе Письмо являє Бога як Пресвяту Трійцю – досконалу любов і вічне спілкування Отця, Сина й Святого Духа (Thompson, 1994, с. 69). Оскільки Бог як Трійця є вічним спілкуванням і любов'ю

ad intra (в собі), ця якість визначає або ж породжується в *ad extra* (назовні) (Daugherty, 2007). Божа любов – це не нарцисична любов, спрямована всередину, лише на себе. Навпаки, вона спрямована назовні (Kirk, 2002, с. 28). Бог створив людину за Своїм образом і подобою, що визначило й уможливило стосунки між Ним і людиною. Бог не залишився таємницею, а відкрив і оприсутнився в житті людини.

Реляційність Бога зумовлює Його стосунки з людством. З повноти гостинної любові Бог обирає завіт модусом стосунків з людиною. Біблійна практика завітів має схожі риси з позабіблійною практикою, проте деякі особливості варто окреслити. Біблійний завіт є одностороннім – Бог ініціює його самостійно. Біблійний завіт – це завіт, який об'єднує у стосунках абсолютно нерівні сторони. Бог є не лише ініціатором, а й суб'єктом і гарантом завіту. Різні божества згадуються під час встановлення завітів у позабіблійних джерелах, але не як ініціатори або сторони завіту. Ця особливість відкриває радикальний рівень реляційності й гостинності Бога. Завіт – це більше, ніж договір. Як зазначив рабин Сакс, «договір стосується інтересів, а завіт – ідентичності. Ось чому договори приносять користь, а завіти – трансформацію» (Sacks, 2020, с. 19). Договір діє з обов'язку, а завіт – з любові.

На сторінках Біблії згадуються завіти з Ноєм, Авраамом, Ісаком, Яковом, Ізраїлем, Давидом тощо. Ці завіти слідують за завітом творіння, є його проявом і слугують його цілям. Слова пророка Осії показують, що стосунки Адама і Єви вже мали завітний вимір (Осія 6:7). Своїм непослухом Адам і Єва створили екзистенційну і реляційну прірву між собою і Богом, яку самостійно подолати не могли.

Завітна Божа любов до людини стає першопричиною і рушієм її спасіння. З любові Бог посилає Свого Єдиного Сина у світ (Ів. 3:16). Бог постає як ініціатор і вершитель спасіння, а отже, джерелом і силою місії. Він спасає людину не чимось Своїм, а Самим Собою. Цей план спасіння не був ситуативним чи запасним. Він був «передбачений ще до заснування світу» (1 Пет. 1:20), згідно з «відвічною постановою» (Єф. 3:11).

Місія пов'язана з Богом не лише в хронологічному, а й в онтологічному сенсі. Вона починається не лише Трійцею, а й у Трійці. Ісус розкриває це словами: «Як послав Мене Отець, так і Я посилаю вас» (Ів. 20:21). Місія зароджується і починається в природі Бога, в триадіологічних відносинах та діях Трійці. Божа любов і гостинність до людини, рятувальні дії в історії і особливо у втіленні Ісуса Христа і зішесті Духа Святого вказує не тільки на місійні дії Бога, а й на Його місійну природу (Thompson, 1994, с. 69). Бог є великим ініціатором і першим місіонером – Він джерело і вершитель місії. Місія є дією Бога *ad extra*, тому що вона є Його атрибутом *ad intra* (Bosch, 2011, с. 368).

Місія не лише теоцентрична, а й тринітарна. Історія місії є додатковим відкриттям Трійці в дії. Бог Отець як Творець усього й Господь усіх бере на Себе ініціативу спасіння людини. Він посилає Свого Сина, Який відповідно до волі Отця та силою Святого Духа здійснює відкуплення людства. Далі Дух Святий посилається у світ, який актуалізує відкуплення в житті віруючого та діє як божественна присутність і зміцнення для церкви у світі (Tennent, 2010, 75). Син засновує нову спільність Божого відкупленого народу – церкву, яку посилає у світ брати участь у місії Отця, владою Сина та в силі Святого Духа (Ів. 17:18, Дії 1:8) (Thompson, 1994, с. 72; Dodds, 2011, с. 28). Дух Святий супроводжує церкву в цій місії та наділяє її всім необхідним, щоб вона могла втілювати Божі наміри для цього світу. Отже, завжди коли йдеться про місію як *Missio Dei*, мається на увазі *Missio Dei Trinitas* – місія Пресвятої Трійці (Kirk, 2002, с. 28).

Оскільки існує тільки один Бог, то й місія є тільки одна – Божа місія. Усе інше може бути лише її частиною та інструментом, якщо втілюється під абсолютною Божою владою й відповідно до Його місії (Barth, 1962, с. 874–876). Поза межами Божої місії немає жодної іншої місії. Його місія – це первісна реальність, яка започатковує та формує суть усього, що покликано стати частиною й інструментом Його місії (Kirk, 2022, с. 36). Отже, основа та сутність місії мають бути лише теоцентричними й тринітарними та аж ніяк не антропоцентричними або еклезіоцентричними. Теоцентричне й тринітарне розуміння місії допомагає збагнути не лише джерело й головний рушій місіонерства, але й її кінцеву мету. У зв'язку з *Missio Dei* остаточна мета місії – слава й володарювання Бога, Царство Небесне (Moltmann, 1993, с. 19).

Завдяки своїй місії Бог демонструє владу над історією, надає їй сенсу й веде її до завершення. Отже, Божа місія – це щось більше, ніж спасіння людей, – це ще й преображення всього творіння в його початковий стан. Інакше кажучи, кінцева мета місії – це повернення до початку історії, до абсолютного панування Бога, до гармонії між Богом і людиною, між людиною і людиною та між людиною й творінням.

Теоцентричне та тринітарне розуміння місії також призводить до переосмислення мотивів місійної діяльності. Тепер місійну активність каталізує не гріховність людини або страх пекельних страждань, а спільне й всеохопне поклоніння Богові як Володарю світу та вершителю спасіння (Piper, 1993, 11). Хоча реальність гріха й покарання не відкидається, увагу зосереджено не на людині, а на Бозі (Thompson, 1994, с. 69). Ягве є справжнім Господом світу, і тому кожна людина має дізнатися про це й поклонитися Йому, бо саме в такому поклонінні вона віднаходить усі сенси свого буття. Бог – джерело, а тому й справжня мета людини.

Концепція *Missio Dei*, окрім усього іншого, допомагає побачити Бога як Того, Хто присутній і діє в цьому світі, взаємодіючи з людиною. В Ісусі Він справді – Еммануїл, «Бог із нами». Бог не лише присутній у світі серед людей, а й активно діє, втілюючи та звершуючи дії спасіння у світі й заради світу. Він джерело місії, але також і її вершитель, Який послідовно реалізує Свої добрі й досконалі наміри.

Біблія як місійний феномен. Одна з найголовніших вад старої місійної концепції – її обмеженість у роботі зі Святим Письмом. Узагальнюючи, ми можемо виокремити два найпоширеніші підходи до формування богослов'я місії. Перший – це так званий пошук ключового тексту. Головна особливість такого підходу полягає в прагненні відшукати найголовніший місіонерський текст у Біблії, яким можна обґрунтувати сутність місії. Найвідомішим представником такого підходу був британський місіонер в Індії Вільям Кері. В його розумінні місії домінував текст «великого доручення» з Євангелія від Матвія (Мт. 28:16–20) (Wright, 2006, с. 34). Безперечно, згаданий текст є вкрай важливим, проте правда полягає в тому, що він далеко не єдиний. Якщо ми дослідимо навіть найдрібніші деталі цього тексту, але обмежимося тільки ним, наше розуміння місії буде однобічним. Головна вада цього підходу – спроба видавати частину за ціле.

Інший підхід можна назвати симфонічним або підходом «віршів-доказів». Він полягає в пошуку якомога більшої кількості біблійних текстів, які говорять про місію, та на їхній основі – у вибудовуванні концепції місії. Проблема цього підходу полягає у вибірковості текстів, внаслідок чого виникає небезпека обґрунтувати власні переконання щодо місії великою кількістю улюблених текстів, а не формувати їх на засадах біблійного наративу.

Обидва підходи мають певну цінність, однак окремо вони є недостатніми і навіть шкідливими, оскільки не забезпечують цілісного розуміння місії.

Формування цілісного розуміння Божої місії потребує ширшого герменевтичного інструментарію, роль якого доречно пояснити за допомогою оптичної метафори. Досліднику місії необхідні дві взаємодоповнювальні «лінзи»: макрооб'єктив і ширококутний об'єктив. Перша дає змогу уважно дослідити найдрібніші мовні, літературні та богословські нюанси окремих слів, віршів і уривків. Друга відкриває панорамне бачення біблійного наративу, охоплюючи розділи, книги та весь канон Святого Письма, що дає змогу побачити його внутрішню єдність, розвиток Божого задуму та місійний лейтмотив. Ці дві перспективи не протиставляються одна одній, а перебувають у постійній взаємодії. Детальна екзегеза окремих текстів формує розуміння цілого, тоді як цілісне бачення біблійного наративу стає необхідним герменевтичним контекстом для правильної інтерпретації кожного окремого уривка.

В історії місії нерідко спостерігалася тенденція до надмірної концентрації на окремих біблійних текстах, які розглядалися як самодостатнє обґрунтування певних місіонерських концепцій або практик. Проте, намагаючись відшукати місіонерське значення в окремих віршах, люди не могли побачити місійний лейтмотив усього Писання, а цілісна картина місії в Біблії вимагає здатності бачити як «окрему квітку», так і «весь сад». Іншими словами, завдання – побачити не один головний текст чи навіть сотню таких текстів, а місійний лейтмотив усього Писання (Bosch, 1993).

Питання автентичної та біблійної концепції цілісної місії – це не лише питання «лінз»,

які використовуються у дослідженні Писання. Це також, а може, навіть і насамперед питання позиції, з якої ми дивимося на місію та Біблію. Якщо раніше Церква прагнула побачити лише біблійні підстави місії, то тепер потрібно почати з усвідомлення та осмислення місійних засад самої Біблії. Якщо раніше ми дивилися на місію з позиції Біблії, то тепер корисно подивитися на Біблію з позиції місії, щоб побачити як природу Біблії, так і природу місії.

Походження, призначення та зміст Біблії свідчать про те, що вона саме є продуктом, історією й інструментом Божої місії зі спасіння людства. Біблійні тексти постали як наслідок Божого самовтілення людині та є продуктом Його місії. Канон Святого Письма оповідає історію Божої спокутної місії, яка охоплює всю історію та весь світ. Окрім того, священні тексти – це інструмент Божої місії, тому що саме через них Бог не лише являє Себе та Свою місію, а й споряджає Свій народ для участі в ній заради добробуту всього творіння (Wright, 2006, с. 51). Місійний вимір у своєму походженні, призначенні й змісті зазначає, що поняття місії є чимось значно більшим, ніж просто однією з тем Біблії. Насправді місія – це метаісторія та метанаратив, які породжують, скеровують і об'єднують усі інші історії (Goheen, 2008, с. 50). Місія як історія Божої рятувальної дії руху до людини й через людину – це головна тема, що об'єднує Старий і Новий Завіти в одну послідовну й цілісну історію – в історію Божих дій заради спасіння світу (Filbeck, 1994, с. 10).

Місія Бога пронизує всю старозавітну історію та визначає її зміст. Старий Завіт часто вважають виключно єврейським текстом, який не містить прямих місіонерських закликів проповідувати закон Ягве, долаючи географічні або культурні кордони (Bosch, 2011, с. 16–17). Насправді ж ні.

На початку старозавітної оповіді Бог являє Себе як Творець усього та Господь усіх. Перші одинадцять розділів Буття охоплюють усе людство й розповідають про проблему, для розв'язання якої було обрано Авраама та Ізраїль (Hamilton, 1990, с. 371; Hartley, 2000, с. 132). Партикулярність старозавітної історії, що, як спочатку здається, унеможливлює місію, насправді є засобом, призначеним саме для неї (Okoye, 2006, с. 3).Авраама було обрано задля благословіння всіх народів (Бут. 12:1–3). Саме від нього походить Ізраїль, який стане «царством священників» і «святим народом», а отже, «світлом для народів» (Вих. 19:3–6; Іс. 42:6, 49:6). Бог обирає один народ саме заради всіх народів, щоб зробити його місійною спільнотою між ними (Dumbrell, 1984, с. 55–72; Bauckham, 2003, с. 28–36). Унікальність обраного народу та його дивовижна історія стали засобом місійного служіння (Goheen, 2008, с. 53). Ізраїль став втіленим прикладом і моделлю Божих намірів щодо всього людства саме завдяки своїм релігійним, економічним і політичним особливостям та географічному розташуванню (Dumbrell, 1984, с. 87; Durham, 1987, с. 263). Історія цього народу стала історією Божих дій, які відбувалися через взаємодію з іншими народами на тлі історії світу. Історія Ізраїлю показує інтерес та участь Бога в житті інших народів. Через цю історію проголошується ім'я Бога в усі куточки землі (Єз.36:22–23) (Köstenberger & O'Brien, 2001, с. 35).

У такій взаємодії з іншими народами створюється чимало текстів, які споряджають Ізраїль усім необхідним, щоб реалізувати Божі наміри благословити всі нації. Книги Закону окреслюють і заповідають місійну унікальність Ізраїлю. Пророки раз у раз нагадують про стосунки завіту з Ягве, які Ізраїль зрадив. У постійних «місіонерських перетинаннях» з іншими народами Ізраїль, замість того, щоб демонструвати цінності Ягве, переймає їхні. Псалми оспівують панування й суд Бога над усіма народами, а Ізраїль закликають сповіщати ім'я Ягве серед народів (Peters, 1984, с. 116). Окрім того, і в пророках, і в псалмах підкреслено повсюдність Божого задуму, який охоплює всі народи. Одного разу всі народи зберуться в присутності Ягве (Іс. 25:6–7), Його дім буде названо домом молитви для всіх народів (Іс. 56:7), а Його ім'я звеличиться серед народів від сходу сонця й аж до заходу (Мал. 1:11). Отже, Старий Завіт є історією про місію Бога щодо всіх народів через Ізраїль і водночас засобом її втілення.

Божа місія, яка імпліцитно присутня у Старому Завіті, повною мірою проявляється в Новому Завіті. Як говорить Пітерс, Новий Завіт «за призначенням, змістом, духом і структурою – місійна книга» (Peters, 1984, с. 131). Місія – це не лише метаісторія всього Нового Завіту, а й головна причина його написання. Зенітом Божої місії в Новому Завіті є смерть

і воскресіння Христа. Саме в Ньому як сині Авраама здійснюється стародавня обітниця благословити всі народи (Мт. 1:1). Христос створює церкву й посилає її у світ. Головне послання церкви – Христос і Його спасительна робота. Зміст Нового Завіту сформований, з одного боку, особистістю й діяльністю Христа, а з іншого – звісткою церкви про це. Отже, новозавітні тексти говорять або про Христа як Спасителя світу, або про місію церкви, яка розповідає про Христа як Спасителя світу (Wright, 2006, с. 49). Навіть більше: ці тексти використовувалися, власне, як місійна проповідь. Тож Новий Завіт водночас є і наслідком, і засобом місії Бога до всіх народів. Євангелія і послання Павла, написані з місійних мотивів, спрямовувалися до місійних спільнот, які перебували в місійному контексті. Саме місійний запал ранньої церкви, який являв собою головний прояв її життя, став причиною появи Нового Завіту (Hahn, 1965, с. 16). Ці ж причини призвели до виникнення й розвитку християнського богослов'я. З огляду на це Маршал визначає богослов'я Нового Завіту як місійне богослов'я (Marshall, 2004, с. 50).

Щоб побачити місійну природу Нового Завіту, треба просто сприймати його таким, яким він є: як хроніку й контекст місійного життя ранньої церкви (Hesselgrave, 1993, с. 17–20). Новий Завіт за своєю суттю – місіонерський феномен. Отже, прочитання цих текстів крізь призму теми місії є не просто потрібним, а природним (Wright, 2006, с. 49).

Місія Бога в Старому і Новому Завіті об'єднує весь канон Святого Письма. Уся Біблія розгортає перед нами історію Божої місії через Його народ у взаємодії зі створеним Ним світом заради блага всього Божого творіння (Wright, 2006, с. 51). Таким чином, цілісне богослов'я місії неможливе без місійної герменевтики.

Церква як плід, знак та інструмент Missio Dei. Теоцентричне і тринітарне осмислення місії як *Missio Dei*, а також місійна герменевтика вплинули на переосмислення природи церкви та її ролі в Божій місії. Місія передусім є Божою місією, в якій церква створена й покликана брати участь як плід, знак та інструмент.

Церква є плодом *Missio Dei*. Спільнота віри є першим плодом місії Отця, Сина і Святого Духа. Вона не джерело і не початок місії, бо сама походить від Божої місійної дії (Moltmann, 1993, с. 10) Божа місія, яка виявилася в Його спокутних діях, передувала церкві й народила її. Якби у Бога не було місії, то не було б і церкви.

Церква є знаком *Missio Dei*. Саме існування церкви, її природа, дії та мета свідчать про Божу місію у світі. Завдяки онтологічній та етичній інакшості церква є вікном в Царство Боже, вітриною Божих благих намірів для світу.

Церква є інструментом *Missio Dei*. Коли церква є плодом і знаком Божої місії, то вона є інструментом Божої місії у світі. Церква – засіб, а не джерело, посланник, а не той, хто посилає. Також церква не є метою місії, бо метою Божої місії є вічне панування Отця, Сина і Святого Духа – Царство Небесне. Завдяки волі Отця, присутності Сина і дії Святого Духа церква, що проголошує й утілює цінності Царства, є і його передсмаком у світі.

Походження, природа і призначення церкви свідчать про її місійну природу. Спільнота Христа за визначенням місійна. Церква має місійне ДНК або, за термінологією Хірша, М-ДНК (Hirsch, 2006, с. 19). Варто зауважити, що місійність стосується всієї церкви, а не лише окремих людей у ній чи окремої діяльності (Kirk, 2002, 28). Місія – це передусім те, ким церква є, і лише потім те, що вона робить. Місія – це церква в дії, а не дії церкви (Power, 1971, с. 41–42). Місія – це «життєдайний подих спільноти» (Buber, 1961, с. 10), а не прісний обов'язок. За словами Брунера, церква живе місією, як вогонь полум'ям (Brunner, 1931, с. 89). Місія настільки глибоко вкорінена в ідентичності церкви, що повністю визначає її самосвідомість і пріоритети (Newbigin, 1995, с. 2). Бош навіть стверджував, що у церкви немає місії, бо церква і є місією. Місія так сильно визначає сутність церкви, що фраза «немісійна церква» є очевидною суперечністю, оксюмороном, адже церква не може бути немісійною (Bosch, 2011, с. 372).

Коли церква усвідомлює Божу відкритість світу та власну місійну природу й призначення, вона здатна дивитися на життя й служіння у світі як на свою мету. Бог любить цей світ і, наслідуючи приклад Ісуса Христа, церква прямує в цей розорений і сповнений страждань світ, щоб принести в собі Євангеліє Царства. Оскільки світ – це не тільки арена Божих спокутувальних дій, а й те, на що вони спрямовані,

церква не відкидає світ, проте трансформує його проголошенням благої звістки й сповненим співчуття служінням (Bosch, 2011, с. 373). Мета церкви – не «спасіння від світу», а спасіння власне світу» (Schmeman, 1979). Природа церкви передбачає, що вона існує заради світу й заради блага людей, які не належать до неї (Bosch, 2011, с. 373). Церква стає церквою тільки тоді, коли живе для інших: коли дивиться на себе не як на сховище, а як на спільноту, що існує заради спасіння світу (Bosch, 2011, с. 373).

Сучасній церкві вкрай важливо усвідомлювати, що втілювати свою місійну природу вона зможе лише у світі. Ставши інструментом Божої місії, церква має постійно бути у світі, але водночас – не від світу. Церкві ніколи не слід втрачати з поля зору світ з усіма його проблемами й викликами. Тільки подолавши спокусу відокремити себе від світу та відмовившись від еклезіальної інтровертності, яка замикає церковне життя на власних потребах і проблемах, церква здатна почути світ, побачити його потреби, вказувати на його справжній стан і являти повноту його покликання. Церква, яка тікає від світу, позбавляє себе здатності й можливості бути вчасним Божим голосом, бути передсмаком царства Божого серед розділеного людського царства. У такому разі вона «пророкує після події» – інакше кажучи, розв'язує вчорашні проблеми. Її служіння стає не пророчим, а ситуативним, хоча має бути навпаки. Самоусунення зі світу, відстороненість від світу, життя для себе, обмеженість власного служіння виключно храмовим служінням – усе це є зрадою місійної сутності церкви. Для церкви вкрай важливо долати створення еклезіологічного гетто й натомість формувати місійну еклезіологію, спрямовану на світ заради його спасіння.

Ймовірно, теза «церква є засобом місії, а не джерелом чи метою» багатьом може здатися щонайменше підозрілою. Проте прочитання Святого Письма у світлі Божої місії підтверджує, що це правда. Однак вона аж ніяк не применшує значення церкви. Якщо *Missio Dei* – це спосіб проявити внутрішні стосунки й зовнішні дії Трійці, то участь церкви в Божій місії – це своєрідна участь у житті Трійці та її діях, які охоплюють увесь усесвіт і всю історію. Значущість церкви очевидна з огляду на сенс, яким вона наділяє історію між воскресінням і парусією, – вона поєднує ці дві події в одну послідовну історію (Cullman, 1949, с. 157). Хоча місія є Божою, привілей церкви – бути її частиною та служити знаряддям цієї місії завдяки силі Духа Святого, Який безперервно супроводжує, направляє й споряджає церкву в місії (Senior & Stuhlmueller, 1983, с. 191). Бог звершує Свою місію в церкві, через церкву й до церкви, коли через *preparatio evangelica* створює сприятливий ґрунт для місії церкви (Tennent, 2010, с. 71).

У церкви немає іншої місії, окрім Божої. Божі наміри є не орієнтиром, а нормативом і мірилом для місії церкви. Цю істину важливо постійно пам'ятати, оскільки церква схильна до спокуси нав'язувати власну місію Божій місії або ж дати іншим інститутам нав'язати собі їхню місію, особливо в сучасному контексті взаємодії церкви з державою чи іншими соціальними інститутами.

Ісус Христос як модель для місії церкви. Якою має бути стратегія церкви, що визнає себе знаряддям Божої місії у світі? Сьогодні, у контексті повномасштабної війни з усіма її наслідками, це питання вкрай актуальне. Протягом багатьох років найпоказовішим прикладом місіонерського служіння був апостол Павло. Безумовно, апостол Павло – видатний приклад місіонерської діяльності, і церква може й має брати з нього приклад (Allen, 2018, 4). Однак у статті ми поговоримо про Христа як втілену модель місії церкви. Цей вибір є особливо доречним з огляду на попереднє твердження про значущість і першість Божої місії.

Коли Ісус Христос дав доручення учням піти у світ, Він сказав: «Як послав Мене Отець, – і я посилаю вас!» (Ів. 20:21) (Cullman, 1949, с. 17). Цим висловом Ісус підкреслює спадковість, тотожність і зв'язок між Своєю місією й місією церкви (Senior & Stuhlmueller, 1983, с. 289). Місія церкви, з одного боку, бере початок з місії Христа, а з іншого – втілюється за прикладом моделі місії Христа. Отже, Ісус є і джерелом, і моделлю для здійснення місії церкви. Він – втілений архетип місії церкви, а Його місія – це норматив і мірило для місії Його учнів (Kirk, 2002, с. 39). Отже, місію можна вважати справжньою тільки тоді, коли вона втілює в життя місію Христа, безперервно демонструючи вічні й відкупні цілі Христа в Його місіонерській активності. Саме тому місіонерська стратегія церкви є нічим іншим, окрім як

наслідуванням Христа як моделі церкви й відповідності Йому. Головування Христа – це фундаментальна характеристика місії церкви, бо, наслідуючи Христа у стратегії місії, церква має постійно наслідувати і Його послух Отцю (Ів. 6:38).

Спадковість і тотожність місії церкви й місії допасхального Христа, яку євангеліст Іван висловив однією фразою в Івана 20:21, Матвій зображує чіткою ілюстрацією, зіставляючи служіння Христа зі служінням учнів. У розділі 10, який можна назвати місіонерським семінаром, Ісус вперше називає учнів апостолами й у такий спосіб дає їм владу звершувати служіння (Hagner, 1993, с. 262). Христос посилає учнів проголошувати наближення Царства Божого, бо співчуває народові й усвідомлює крайню потребу мати женців для роботи на Божій ниві (Мт. 9:36–38). Наслідування Христа в місії пронизує весь текст «місіонерського семінару». Учні, як Ісус, ідуть тільки до загиблих овець із дому Ізраїлю (Мт. 10:5; 15:24); проповідують таке ж послання, як Іван та Ісус (Мт. 10:7; 4:17); зцілюють хворих, воскрешають мертвих, очищують хворих на проказу й виганяють бісів (Мт. 10:8; 8:2–4, 14–17, 28–34; 9:18–26). За прикладом свого наставника, вони зупинялися в будинках людей (Мт. 10:17–19; 26:57–27:31); страждали, як Ісус; втікали від переслідувань (Мт. 10:23); їх приводили до володарів і били перед царями (Мт. 10:17–19; 26:57–27:31). Окрім того, найближчі зраджують їх, як один з дванадцяти зрадив Ісуса (Мт. 10:21; 24:47–56). Усе, що робив Ісус, мають робити й учні, і для цього Він дає їм Свою владу. Для Матвія учні уособлювали ранню церкву, тому питання учнів до Христа – це водночас і питання спільнот Матвія до Христа. Повеління Христа – це Його повеління віруючим з-поміж спільнот, для яких створювалося Євангеліє. Тож опис місії учнів – це опис місії і сучасної церкви з усіма відповідними наслідками.

Матвій разом з Іваном цілком очевидно говорять, що місія учнів заснована Христом і здійснюється за Його прикладом. Ісус як прототип справжнього місіонерства втілив Своїм життям усе, до чого закликав учнів (Hengel, 1983, с. 62). Місія церкви має бути справжнім наслідуванням Христа, і саме в цьому – основа успішності її діяльності. У статті неможливо навіть побіжно обговорити всі важливі елементи місії Христа, які церкві варто взяти на озброєння. Тож ми обмежимося коротким оглядом характерних особливостей місії Христа, що видаються напрочуд важливими в сучасних умовах.

Втілена місія. Втілення Христа – важливий принцип місії церкви в сучасному світі. Христос, як Божий посланець і місіонер, заради людини не просто долає культурні кордони. Він Бог, Який стає справжньою людиною, втілюється в конкретних історичних, соціальних, політичних і релігійних умовах (Ів. 1:1–18). Він контекстуалізував Себе й у такий спосіб став для людей Тим, Кого можна побачити, до Кого можна доступитися й Кого можна зрозуміти (Padilla, 1985, с. 83). Він прийшов до людини як Людина. Через Своє втілення Бог продемонстрував найбільшу можливу солідарність із людиною. Драма світу стала Його драмою, а історія світу – Його історією.

Якщо церква звершує місію, наслідуючи модель Христа, її стратегією має стати втілена місія. По-перше, місія втілення є справжньою солідарністю зі світом і заради світу. Це аж ніяк не передбачає асиміляції чи втрати самобутності. Солідарність означає безкорисливу співучасть у житті світу та відповідальність за його теперішнє й майбутнє. Через місію втілення церква приходить до людини там, де вона перебуває. Це особливо важливо в умовах повномасштабної війни. Корисною ілюстрацією втіленої місії є девіз служби військового капеланства в Україні – «бути поруч». У контексті війни і страждання втілена місія означає бути поруч із суспільством, служити йому, страждати разом і навіть мати однакові шрами.

По-друге, місія втілення – це контекстуалізація себе й свого послання так, щоб вони стали зрозумілими й доступними для цільової аудиторії. Світогляд і культура постійно змінюються й щоразу набувають нових рис і сенсів, завдяки чому контекстуалізація стає безперервним процесом. Це важливо навіть у середовищі, де християнство є більшістю, оскільки там теж є субкультури чи постійні зміни парадигм. Потрібно, щоб послання церкви, яке є посланням Христа, не тільки пролунало, а й було почутим та зрозумілим. Проте, на жаль, цього не станеться, якщо не буде солідарності зі світом і безперервної контекстуалізації. Саме безперервна й адекватна контекстуалізація церкви зрозуміло доносить вічне Євангеліє та посилює

його вплив на слухача (Parshall, 2003, с. 35). Виклики сьогодення поставили нові запитання перед церквою, на які вона може спробувати відповісти, лише перебуваючи в контексті й намагаючись контекстуалізувати євангельські цінності в умовах цього контексту.

Втілення Христа робить місію втілення й контекстуалізацію не лише можливою, а й вкрай потрібною (Flemming, 2005, с. 21). Чудовий практичний приклад служіння втілення, солідарності й контекстуалізації – служіння Павла, який для всіх «став усім, щоб в усякому разі деяких спасти».

Цілісна місія. Місія Христа була цілісною й охоплювала людину повністю – її духовний й фізичний виміри, а також усі сфери життя. Програмний маніфест, який Ісус проголосив на початку служіння, чітко вказує на цілісність Його місії. Він помазаний Духом благовістити убогим, зціляти розбитих серцем, проповідувати полоненим визволення, сліпим – прозріння, а пригноблених відпустити на волю (Лк. 4:18–19). Його служіння мало не тільки релігійний відгомін, а й соціальний, економічний і політичний: воно спрямоване на все суспільство, охоплюючи всі соціальні й релігійні верстви. Місія Христа складалася з трьох частин: проповіді, зцілення та трапези. Очевидно, штучна поляризація та дихотомія між проголошенням і соціальною дією, між духовним і матеріальним, світським і Божим не були притаманні ні Христу, ні Павлу (всупереч поширеній думці, служіння Павла було цілісним і містило як проповідь, так і соціальну роботу (Дії 24:17; Рим. 15:25–29; 1 Кор. 16:1–4), ні ранній церкві (Crawley, 1991, с. 280-281; Hertig, 2001, с. 343–345; Bosch, 2011, с. 446; Gorman, 2015).

Оскільки місія церкви є наслідком і продовженням місії Христа, вона так само повинна бути цілісною, орієнтованою на людину в усіх аспектах і сферах її життя. Наслідуючи цей досконалий методологічний приклад, церква не може обмежуватися лише проповіддю чи лише соціальним служінням. Якщо церква дійсно наслідує приклад Христа, вона з однаковою наполегливістю втілює і те, і інше.

Цілісна місія церкви складається з керигми та дияконії. Керигматична складова частина місії церкви здійснюється через проголошення Євангелія, учнівство та заснування церков. Дияконічна складова частина місії церкви здійснюється через широкий спектр дій, метою яких є гідність, свобода та добробут людини й суспільства. Отже, економічні, культурні, політичні, соціальні аспекти життя людини не можуть бути на периферії інтересів церкви. Варто підкреслити, що цілісна місія церкви – це не лише реакція на кризу, піклування про знедолених і постраждалих. Вона має у собі пророчий і проактивний потенціал. Вона прагне усунути причини страждання, а не лише боротися з його наслідками. Так, церква порушує питання соціальної несправедливості, бідності, корупції, екології, експлуатації – усіх причин і чинників поневолення людини та занепаду суспільства. Через цілісну місію церква прагне бути адвокатом, ініціатором та інструментом соціальних змін, а також розбудови миру й справедливості. Особливу актуальність у цілісній місії мають діалог і викриття ідеологій, які загрожують добробуту людини та суспільству. У різні часи церква знемасковувала різні панівні ідеології: культ імператора у першому столітті, нацизм, комунізм тощо. Сьогодні такою ідеологією є «руський мір», який, прикриваючись біблійними текстами та мовою єдності й братерства, надихнув і спробував виправдати повномасштабне вторгнення Росії в Україну.

Концепція *Missio Dei* обґрунтовує цілісність місії ще й тим, що вводить в богослов'я місії фактор Царства Божого. Оскільки Бог є джерелом і вершителем місії, її кінцевою метою є Царство Боже. Термінологія царства свідчить про повноту і всебічність Божої влади. Місія Божа є місією Царства, тому немає жодної сфери життя людини чи суспільства, яка б була поза межами Божого панування та інтересу. Редукція місії лише до вербального проголошення, конформізм і мовчання або вибіркова увага до окремих сфер життя людини і суспільства суперечать місії церкви, яка щоденно кличе до Творця: «Нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі» (Мт. 6:9–10). Навпаки, завдяки цілісному служінню церква не лише поширює Євангеліє Царства, а й, втілюючи Його цінності у любові до людини, стає передсмаком справжнього шалому і Царства Божого посеред царства земного.

Дихотомія між духовним і фізичним, особистим і суспільним у місії також не бере до

уваги біблійне вчення про праведність. У Святому Письмі праведність і справедливість, особисту святість і соціальну святість неможливо відокремити (Русин, 2005, с. 141; Тацюн, 2006, с. 2). Біблія розрізняє духовні і фізичні потреби людини, але не розділяє їх (Boot, 2016, с. 190).

Втілена місія дає церкві змогу перебувати у світі, бачити його справжній стан, говорити його мовою, а цілісна місія – бути благом для світу й засобом його спасіння та преображення. Церква, яка шукає найкращу стратегію місії, має наслідувати Христа, віднаходити в Ньому силу та приклад для свого служіння. Отже, місія церкви має бути по-справжньому й цілком христоцентричною за змістом і христоподібною – за формою.

У сучасній культурі вплив, кількість і позиція є найголовнішими ознаками успіху й водночас основними важелями впливу. Суспільство дедалі частіше виправдовує низькі засоби високими цілями. У такому середовищі церкві слід і далі пам'ятати, що в Христі Бог явив і суть, і стратегію місії. Важливо не забувати, що Бог не робить людину рабом – Він цінує ту свободу, якою наділив Своє творіння. Як йшлося раніше, причиною створення людини було бажання Бога, а не потреба. Тож Він хоче, щоб людина спрямовувалася до Нього внаслідок крайньої зацікавленості Богом, а не крайньої потреби, хоча насправді Бог і є крайньою потребою людини (Tillich, 1959, с. 40). Церква має утримуватися від сумнівних важелів контролю й влади, а натомість обрати за свою стратегію *Imitatio Christi*.

Роман Соловій дослідив, що майже від радянських часів українському євангельському богослов'ю та практиці було притаманно віддання переваги проповіді Євангелія. Такі прояви цілісної місії, як діалог і питання соціальної справедливості, не були пріоритетом (Soloviy, 2004, с. 5). Низка чинників спричинила поступове переосмислення цілісної місії, як-от розвиток теоцентричного та тринітарного богослов'я місій, а також праці місіологів у теологічних семінаріях (Soloviy, 2004, с. 2). Проте важливим імпульсом до радикального переосмислення цілісної місії стали Революція Гідності, початок війни у 2014 році та, особливо, повномасштабна війна у 2022 році. Церкви продемонстрували неймовірну солідарність із суспільством в умовах війни, охопивши його своєю турботою. Втім, важливо тримати у фокусі пророчий і проактивний вимір цілісної місії, пам'ятаючи, що цілісна місія не лише реагує на наслідки, а й говорить і діє проти їхніх причин.

Всі народи як фокус місії. Бог, Котрий явив Себе як Бог Авраама, Ісака та Якова, – єдиний та істинний Бог, воля, влада й могутність Якого стали причиною творіння та умовою існування всього. Він Бог-Творець і немає іншого Бога, окрім Нього (Іс. 45:18–23). Божа влада над світом є абсолютною й глобальною, тож і Його місія – цілісна й загальна. Вона охоплює людство цілком з усіма його сферами життя. Отже, загальність місії – це і наслідок, і вияв, і інструмент Божої влади та любові до всього світу. Глобальний об'єкт Божої місії можна чітко побачити в Старому й Новому Завітах, у житті Ізраїлю та церкви як інструментах Божої місії.

Якщо говорити про місію Ізраїлю у Старому Завіті, треба звернути увагу на контекст покликання цього народу. Історія обрання Авраама, яка містить обіцянку створити народ і благословити через нього всі племена землі, стоїть у контексті світової історії, записаної в Бут. 1–11 і списку сімдесяти націй з Бут. 10, який містив увесь відомий на той час світ (Scott, 1995, с. 5). Ці дві непомітні деталі вказують на причину й мету обрання: тут відбувається перехід від загального до окремого, від усього людства до одного народу заради порятунку всього людства. Деякі заради всіх – ось логіка Божого обрання в Старому Завіті (Kaiser, 1996, с. 2). Тож коли в Старому Завіті йдеться про об'єкт Божої місії, вживається всеохопна, глобальна термінологія: усі племена землі (Бут. 12:3; 28:14), всі народи (Бут. 18:18; 26:4), всі краї землі (Пс. 22: 28; Іс. 45:22), всі язики (Дан. 7:14; Іс. 66:18), всі народи, племена та язики (Пс. 6:6:5; Дан. 7:14). Через історію Ізраїлю Бог демонструє владу над усією землею й велику зацікавленість людством.

У Новому Завіті інструментом Божої місії стає церква. Оскільки місія церкви – брати участь у Божій місії й продовжувати місію Христа, вона буде так само і цілісною, і всеохопною. Глобальна мета місії церкви зумовлена ще й безмежною владою воскреслого Христа, яка охоплює небо й землю, тож місія церкви спрямована до всіх народів (Мт. 28:18–20; Barth, 1961, с. 61).

Примітно, що поява церкви в день П'ятидесятниці має деякі паралелі з історією про обрання Авраама. Лука зауважує, що на святкуванні в Єрусалимі перебували «побожні люди з кожного народу, який під небом» (Дії 2:5). У Діях 2:8–9 він наводить список народів і місць, представлених паломниками. Цей список, хоч і неповний, символічно представляє все людство. Отже, й обрання Авраама, і створення церкви відбулися на «тлі» народів (Marshall, 1992, с. 68). Показово, що на день П'ятидесятниці церква отримала дар говорити мовами присутніх людей (Дії 2:6). Це, з одного боку, вказує на глобальність місії церкви, а з іншого – натякає на відповідальність церкви говорити так, щоб слухачі розуміли. Інші мови символізували, що Євангеліє не обмежується якоюсь однією нацією, однією мовою і навіть конкретним одним святим містом (Flemming, 205, с. 31). Тож П'ятидесятниця визначає та обґрунтовує горизонт місії церкви, який стає чимраз ширшим і про який далі оповідають наступні розділи книги Дій Апостолів.

Щоразу, коли в Новому Завіті йдеться про місію, вживається термінологія, яка вказує на глобальний і всеохопний характер місії церкви. Бог бажає, «щоб усі люди спаслися і прийшли до пізнання істини» (1 Тим. 2:4), тому церкві треба йти скрізь і проповідувати Євангеліє всьому творінню заради свідчення всім народам у всьому світі (Мк. 13:10; Мт. 24:14; 26:13). Якщо говорити про глобальну місію, вкрай важливо звернути увагу на особливості біблійної термінології. Коли йдеться про всеохопну місію, мається на увазі місія до всіх народів світу, а не до всіх держав світу. Святе Письмо зосереджується не на політичному й географічному світоустрої, а на етнічному й лінгвістичному. Тож завдання церкви полягає в тому, щоб проповідувати не скрізь на континентах землі, а в усіх етнічних групах світу – саме це означає фраза *πάντα τὰ ἔθνη* з Матвія 28:19 (Winter & Koch,, 1999, с. 511; Luz, 2005, с. 252). Навіть більше, оскільки на позначення об'єкта місії вживаються визначення соціальних груп, як-от клан, плем'я, рід, нащадки та язик, треба визнати, що об'єкт місії – це не просто всі народи, а всі етичні й лінгвістичні підгрупи в кожному з народів. Отже, місія має спрямовуватися до всіх і кожного.

Протягом останніх століть про місію мислили здебільшого в політичному й географічному контекстах – це була місія із Заходу на Схід. Вважалося, щойно місіонери прийдуть до кожної країни, місія церкви буде виконана. Виявилося, що ні. Час показав: хоч церква давно присутня в усіх країнах світу, на всіх континентах, вона ще далеко від завершення своєї місії. На території багатьох держав, де є церква та де чимало, навіть більшість громадян є християнами, однаково й досі є етнічні групи, для яких Христос і Євангеліє – новина. Таким чином, церква, що прагне охопити Євангелієм увесь світ, має перейти від політичного та географічного розуміння спрямування місії до етнічного й лінгвістичного. По-перше, такий підхід виявляє ті групи народностей, для яких Євангеліє є новиною. По-друге, це дає церкві змогу вчасно зорієнтуватися в умовах світу, який безповоротно змінився, і використати ці зміни для цілісної місії. Сьогодні світ перебуває в постійному русі. Завдяки глобалізації відбувається міграція небувалих масштабів, внаслідок чого будь-які географічні відстані втрачають свою вагу, тоді як міжкультурні відстані нікуди не зникають. Церква, що усвідомлює власну місію до всіх народів, буде сприймати такі історичні умови як можливості, а не як загрози: народності, які раніше перебували в дуже віддалених куточках світу, тепер як діаспора проживають біля порогу церкви. Тож саме діаспора може стати спершу місіонерським полем для церкви, а згодом – її місійним інструментом.

Отже, місія церкви є глобальною й всеохопною. Євангеліє має досягнути всіх і кожного: усі народності з усіма їхніми етнічними, географічними, культурними й лінгвістичними особливостями, які разом формують унікальні обриси цих груп і зумовлюють потребу у відповідному підході у місії. І для цього церква має все, що потрібно. Євангеліє як послання церкви наділене унікальною рисою – перекладністю: воно стає однаково доброю новиною для кожної культури (Goheen, 2011, с. 131–142). Про здатність Євангелія «до перекладу» найкраще свідчить культурне, мовне, етнічне, соціальне й географічне різноманіття християнства як руху (Tennent, 2010, с. 325). Цим церква відрізняється й від Ізраїлю: Ізраїль являв собою моноетнічне зібрання з поліетнічним призначенням, натомість церква – це транснаціональна спільнота і за суттю, і за призначенням, метою якої є охоплення всього поліетнічного світу, кожної

народності і кожної мови. Така всезагальна місія веде до кульмінації історії та місії, яку пророчим поглядом побачив ще апостол Іван. Наприкінці історії величезний натовп, якого ніхто не зможе злічити, де будуть спасенні люди з кожного народу, покоління, народності й племені, поклониться Богу (Об. 7:9–10). Саме до цієї есхатологічної події веде вся історія Божої місії від створення світу, обрання Авраама та Ізраїлю через втілення, смерті й воскресіння Христа до заснування церкви та її місії. Ця історія являє собою розповідь про захопливу Божу місію, у якій церква бере участь своїм буттям, словом і дією.

Висновки. У статті запропоновано п'ять взаємопов'язаних богословських контурів, які разом формують цілісне бачення *Missio Dei*. По-перше, Бог постає джерелом, суб'єктом і звершителем місії, що визначає її теоцентричний і тринітарний характер. По-друге, Святе Письмо розкривається як місійний феномен, що потребує прочитання крізь призму Божої місії та розвитку місійної герменевтики. По-третє, церква осмислюється як наслідок і знаряддя Божої місії, а її місійність визначається не окремими програмами чи служіннями, а самою природою її буття. По-четверте, місія Ісуса Христа є нормативною моделлю місії церкви, що вимагає втілення принципів солідарності, контекстуалізації та цілісного служіння. Нарешті, Божа місія має універсальний характер, оскільки охоплює всі народи, культури та сфери людського життя, спрямовуючи історію до повноти Божого Царства.

Запропонована модель дає змогу інтегрувати біблійну герменевтику, еклезіологію та практичну місіологію в єдину богословську систему. Вона долає редукціоністські підходи, які зводять місію лише до євангелізації, церковного зростання або соціального служіння, натомість утверджуючи їхню органічну єдність у Божій місії. Саме така перспектива відкриває можливість для формування цілісного богослов'я місії, здатного поєднати вірність біблійному наративу з відповідальністю перед сучасними викликами.

Для українського богослов'я ця концепція набуває особливої ваги в умовах повномасштабної війни, коли церква покликана не лише проголошувати Євангеліє, а й бути знаком Божого Царства через служіння справедливості, примиренню, зціленню, захисту людської гідності та відновленню суспільства. У цьому контексті *Missio Dei* є не лише теоретичною моделлю місіології, а богословською основою для переосмислення покликання церкви в сучасній Україні. Запропоновані п'ять богословських контурів можуть стати концептуальним підґрунтям для подальшого розвитку української місіології та формування богослов'я місії, яке водночас буде біблійно обґрунтованим, тринітарно зорієнтованим і суспільно релевантним.

Список використаних джерел:

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

Стрижачук Ф. (2000). Ренесанс доктрини Трійці у XX столітті. Формат-А.

Тацюн Р. (2026). Витоки ідеї соціальної справедливості в біблійних текстах Старого Завіту: Природа та богословське значення концепції. *Українське релігієзнавство*, 101. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2026.101.17.

Allen R. (2018). Missionary methods: St. Paul's or ours, a study of the church in the four provinces. FB&C Limited.

Barth K. (1961). An exegetical study of Matthew 28:16–20. In G.H. Anderson (Ed.), *The theology of Christian mission*. Abingdon Press.

Barth K. (1962). Church dogmatics (Vol. IV). T&T Clark.

Bauckham R. (2003). Bible and mission: Christian witness in a postmodern world. Baker Book House.

Boot J. (2016). The Mission of God: A manifesto of hope for society. Ezra Press.

Bosch D. J. (1993). Hermeneutical principles in the biblical foundation for mission. *Evangelical Review of Theology*, 17 (4), 437–51.

Bosch D. J. (2011). Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission. American Society of Missiology. Orbis Books.

Brunner E. (1931). The word and the world. SCM Press.

Buber M. (1961). Two types of faith: A study of the interpenetration of Judaism and Christianity. Harper Torchbooks.

Crawley W. (1991). Global mission. Brodman Press.

Cullman O. (1949). Christ and time. Westminster Press.

Daugherty K. (2007). Missio Dei: The trinity and christian missions. *Evangelical Review of Theology*, 31 (2), 151–68.

Dodds A. (2011). The mission of the spirit and the mission of the church: Towards a trinitarian missiology. *Evangelical Review of Theology*, 35 (3), 209–226.

Dumbrell W. (1984). Covenant and creation: A theology of Old Testament Covenants. Nelson Publishers.

Durham J. I. (1987). Exodus (Word Biblical Commentary, Vol. 3). Word Books.

Filbeck D. (1994). Yes, God of the gentiles too: The missionary message of the Old Testament. Billy Graham Center.

Flemming D. (2005). Contextualization in the New Testament: Patterns for theology of mission. IVP Press.

Goheen M. W. (2008). Continuing steps towards a missional hermeneutic. *Fideles: A Journal of Redeemer Pacific College*, 3, 49–99.

Goheen M. (2011). Crossroads: Exploring Leslie Newbiggin's missionary model of contextualization. *European Journal of Theology*, 10 (2), 131–42.

Gorman M. J. (2015). Becoming the gospel: Paul, participation, and mission. Eerdmans Publishing Company.

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

Hahn F. (1965). Mission in the New Testament. SCM Press.

Hamilton V. P. (1990). The book of Genesis: Chapters 1–17 (New International Commentary on the Old Testament). William B. Eerdmans Publishing.

Hartley J. E. (2000). Genesis (New International Biblical Commentary, Old Testament Series). Hendrickson Publishers.

Hengel M. (1983). Between Jesus and Paul: Studies in the earliest history of christianity. Fortress.

Hertig P. (2001). The great commission revisited: The role of God's reign in disciple making. *Missiology*, 29 (3), 343–353.

Hesselgrave D. J. (1993). Missionary hermeneutics: understanding scripture in the light of world mission. *International Journal of Frontier Missions*, 10 (1), 17–20.

Hirsch A. (2006). The forgotten ways: Reactivating the missional church. Brazos Press.

Kaiser W. (1996). The great commission in the Old Testament. *International Journal of Frontier Missions*, 13 (1), 3–7.

Kirk A. (2002). What is mission: Theological Exploration. Darton: Longman and Todd Ltd.

Koshy S. (2022). Beyond Missio Dei: Contesting mission, rethinking witness (Postcolonialism and Religions). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-82068-8.

Köstenberger A. J., O'Brien P. T. (2001). Salvation to the ends of the earth: A biblical theology of mission. InterVarsity Press.

Luz U. (2005). Matthew 21–28: A commentary. Augsburg.

Marshall H. (1992). Acts (Tyndale New Testament Commentary). Inter-Varsity Press.

Marshall H. (2004). New Testament theology: Many witnesses, one gospel. IVP.

Moltmann J. (1993). The church in the power of the spirit. Fortress Press.

Newbigin L. (1995). The open secret: An introduction to the theology of mission. Eerdmans.

Okoye J. C. (2006). Israel and the Nations: A Mission Theology of the Old Testament. Orbis Books.

Pachuau L. (2007). Missio Dei. In J. Corrie (Ed.), *Dictionary of mission theology: Evangelical foundations* (pp. 232–234). InterVarsity Press.

Padilla R. C. (1985). Mission between the times: Essay on the kingdom. Eerdmans.

Parshall P. (2003). Muslim evangelism: Contemporary approaches to contextualization. Gabriel Publishing Waynesboro.

Peters G. (1984). A biblical theology of mission. Moody Press.

Piper J. (1993). Let the nations be glad: The supremacy of God in mission. Baker.

Power J. (1971). Mission theology today. Gill and MacMillan.

Sacks J. (2020). Morality: restoring the common good in divided times. Basic Books.

Schmeman A. (1979). Church, world, mission: Reflections on orthodoxy in the West. St. Vladimir's Seminary Press.

Scott J. M. (1995). Paul and the nations. J.C.B. Morh.

Senior D., Stuhlmueller C. (1983). The biblical foundation of mission. SCM.

Soloviy R. (2024). The church amidst the war of attrition: Ukrainian evangelical community in search of a new mission paradigm. *Religions*, 15 (9), 1136.

Tennent T. C. (2010). Invitation to world missions: A trinitarian missiology for the twenty-first century. Kregel Publications.

Thompson J. (1994). Modern trinitarian perspectives. Oxford University Press, 1994.

Tillich P. (1959). Theology of culture. Oxford University Press.

Verkuyl J. (1978). Contemporary missiology: An introduction. W.B. Eerdmans Publishing Company.

Winter R. D., Koch B. (1999). Finishing the task: The unreached peoples challenge. In R. D. Winter & S. Hawthorne (Eds.), *Perspectives on the world Christian movement* (pp. 510–520). Paternoster.

Wright C. J. (2006). The mission of God: Unlocking the bible's grand narrative. IVP Academics.

References:

Allen, R. (2018). *Missionary methods: St. Paul's or ours, a study of the church in the four provinces.* FB&C Limited.

Barth, K. (1961). An exegetical study of Matthew 28:16–20. In G. H. Anderson (Ed.), *The theology of Christian mission*. Abingdon Press.

Barth, K. (1962). *Church dogmatics* (Vol. IV). T&T Clark.

Bauckham, R. (2003). *Bible and mission: Christian witness in a postmodern world.* Baker Book House.

Boot, J. (2016). *The Mission of God: A manifesto of hope for society.* Ezra Press.

Bosch, D. J. (1993). Hermeneutical principles in the biblical foundation for mission. *Evangelical Review of Theology,* 17 (4), 437–451.

Bosch, D. J. (2011). *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission.* American Society of Missiology. Orbis Books.

Brunner, E. (1931). *The word and the world*. SCM Press.

Buber, M. (1961). *Two types of faith: A study of the interpenetration of Judaism and Christianity*. Harper Torchbooks.

Crawley, W. (1991). *Global mission.* Brodman Press.

Cullman, O. (1949). *Christ and time.* Westminster Press.

Daugherty, K. (2007). Missio Dei: The trinity and christian missions. *Evangelical Review of Theology, 31*(2), 151–68.

Dodds, A. (2011). The mission of the spirit and the mission of the church: Towards a trinitarian missiology. *Evangelical Review of Theology, 35* (3), 209–226.

Dumbrell, W. (1984). *Covenant and creation: A theology of Old Testament Covenants.* Nelson Publishers.

Durham, J. I. (1987). *Exodus* (Word Biblical Commentary, Vol. 3). Word Books.

Filbeck, D. (1994). *Yes, God of the gentiles too: The missionary message of the Old Testament.* Billy Graham Center.

Flemming, D. (2005). *Contextualization in the New Testament: Patterns for theology of mission.* IVP Press.

Goheen, M. W. (2008). Continuing steps towards a missional hermeneutic. *Fideles: A Journal of Redeemer Pacific College, 3*, 49–99.

Goheen, M. (2011). Crossroads: Exploring lesslie newbigin's missionary model of contextualization. *European Journal of Theology, 10* (2), 131–42.

Gorman, M. J. (2015). *Becoming the gospel: Paul, participation, and mission.* Eerdmans Publishing Company.

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

Hahn, F. (1965). *Mission in the New Testament.* SCM Press.

Hamilton, V. P. (1990). *The book of Genesis: Chapters 1–17* (New International Commentary on the Old Testament). William B. Eerdmans Publishing.

Hartley, J. E. (2000). *Genesis* (New International Biblical Commentary, Old Testament Series). Hendrickson Publishers.

Hengel, M. (1983). *Between Jesus and Paul: Studies in the earliest history of christianity.* Fortress.

Hertig, P. (2001). The great commission revisited: The role of God's reign in disciple making. *Missiology, 29*(3), 343–353.

Hesselgrave, D. J. (1993). Missionary hermeneutics: understanding scripture in the light of world mission. *International Journal of Frontier Missions, 10*(1), 17–20.

Hirsch, A. (2006). *The forgotten ways: Reactivating the missional church*. Brazos Press.

Kaiser, W. (1996). The great commission in the Old Testament. *International Journal of Frontier Missions, 13*(1), 3–7.

Kirk, A. (2002). *What is mission: Theological Exploration.* Darton: Longman and Todd Ltd.

Koshy, S. (2022). *Beyond Missio Dei: Contesting mission, rethinking witness* (Postcolonialism and Religions). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-82068-8.

Köstenberger, A. J., & O'Brien, P. T. (2001). *Salvation to the ends of the earth: A biblical theology of mission.* InterVarsity Press.

Luz, U. (2005). *Matthew 21–28: A commentary.* Augsburg.

Marshall, H. (1992). *Acts* (Tyndale New Testament Commentary). Inter-Varsity Press.

Marshall, H. (2004). *New Testament theology: Many witnesses, one gospel*. IVP.

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

Newbigin, L. (1995). *The open secret: An introduction to the theology of mission.* Eerdmans.

Okoye, J. C. (2006). *Israel and the Nations: A Mission Theology of the Old Testament.* Orbis Books.

Pachuau, L. (2007). Missio Dei. In J. Corrie (Ed.), *Dictionary of mission theology: Evangelical foundations* (pp. 232–234). InterVarsity Press.

Padilla, R. C. (1985). *Mission between the times: Essay on the kingdom.* Eerdmans.

Parshall, P. (2003). *Muslim evangelism: Contemporary approaches to contextualization.* Gabriel Publishing Waynesboro.

Peters, G. (1984). *A biblical theology of mission.* Moody Press.

Piper, J. (1993). *Let the nations be glad: The supremacy of God in mission.* Baker.

Power, J. (1971). *Mission theology today.* Gill and MacMillan.

Rusyn, I. (2025). Blazhenni holodni i sprahli pravednosti, bo vony nasytiatsia [Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they will be filled]. In R. Solovii, O. Heichenko, & Ye. Ustinovych (Eds.), *Blazhenstva i teror: Ukrainska bohoslovska vidpovid na rosiisku ahresiiu* (pp. 125–165). Dukh i Litera [in Ukrainian].

Sacks, J. (2020). *Morality: restoring the common good in divided times*. Basic Books.

Schmeman, A. (1979). *Church, world, mission: Reflections on orthodoxy in the West.* St. Vladimiiir's Seminary Press.

Scott, J. M. (1995). *Paul and the nations.* J.C.B. Morh.

Senior, D., & Stuhlmueller, C. (1983). *The biblical foundation of mission.* SCM.

Soloviy, R. (2024). The church amidst the war of attrition: Ukrainian evangelical community in search of a new mission paradigm. *Religions, 15*(9), 1136.

Stryzhachuk, F. (2000). Renesans doktryny Triitsi u XX stolitti [The renaissance of the doctrine of the Trinity in the 20th century]. Format-A [in Ukrainian].

Tatsiun, R. (2026). Vytoky idei sotsialnoi spravedlyvosti v bibliinykh tekstakh Staroho Zavitu: Pryroda ta bohoslovske znachennia kontseptsii [The origins of the idea of social justice in the biblical texts of the Old Testament: The nature and theological significance of the concept]. *Ukrainske relihiieznavstvo, 101*. https://doi.org/10.32420/2306-3548/2026.101.17 [in Ukrainian].

Tennent, T. C. (2010). *Invitation to world missions: A trinitarian missiology for the twenty-first century.* Kregel Publications.

Thompson, J. (1994). *Modern trinitarian perspectives.* Oxford University Press, 1994.

Tillich, P. (1959). *Theology of culture.* Oxford University Press.

Verkuyl, J. (1978). *Contemporary missiology: An introduction.* W.B. Eerdmans Publishing Company.

Winter, R. D., & Koch, B. (1999). Finishing the task: The unreached peoples challenge. In R.D. Winter & S. Hawthorne (Eds.), *Perspectives on the world Christian movement* (pp. 510–520). Paternoster.

Wright, C. J. (2006). *The mission of God: Unlocking the bible's grand narrative.* IVP Academics.

Дата першого надходження статті до видання: 13.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 17.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 274/821.161.2 Вишенський
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.10

Сарапін Олександр Васильович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
orcid.org/0000-0001-9339-2338
tenasand@gmail.com

ДО ПИТАННЯ ПРО «ЗАЧАТКИ ПИТОМОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ» У ТВОРІННЯХ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

У статті пропонується верифікація частотних аргументів, до яких вдавалися ті дослідники, котрі наполягали на схильності І. Вишенського до відтворення ідей протестантизму. Виявляються їхні мотиваційні чинники. Осмисленню підлягають основоположні творіння І. Вишенського, в яких помітними є подібності з доктринальними положеннями протестантизму. Роль аналітичного інструмента перевірки таких подібностей виконує герменевтичний метод. Стверджується ідентифікація творінь І. Вишенського як належних до жанру інвектив. У перспективі виявлення можливих протестантських впливів розкривається зміст декларацій І. Вишенського про спасіння вірою, про безпастирську церкву, про сприйняття православних вірян як «царського священства», про sola scriptura. Натомість неузгодженими з духом протестантизму видаються твердження І. Вишенського про необхідність шанування ікон та апологетика чернечого образу життя. Узагальнюються твердження про проблематичність декларацій дослідників про схильність І. Вишенського до «питомого протестантизму» і про його двозначне вживання терміна «євангелісти». Визнається доречною версія про обізнаність І. Вишенського з ідеями трактату Христофора Філалета «Апокрисис». Саме в цьому слід вбачати схожість кількох його тверджень з деякими положеннями протестантського віровчення.

Ключові слова: Іван Вишенський, протестантизм, інвективи, спасіння вірою, безпастирська церква, «царське священство», sola scriptura, ікони, чернецтво, євангелісти, «Апокрисис».

Sarapin Alexander,
PhD in Philosophy,
Associate Professor at the Department of Religious Studies
Taras Shevchenko National University of Kyiv
orcid.org/0000-0001-9339-2338
tenasand@gmail.com

ON THE QUESTION OF “THE BEGINNINGS OF SPECIFIC PROTESTANTISM” IN THE WORKS OF IVAN VYSHENSKY

The article proposes a verification of the frequent arguments used by those researchers who insisted on I. Vyshensky’s tendency to reproduce the ideas of Protestantism. Their motivational factors are revealed. The fundamental works of I. Vyshensky are subject to interpretation, in which similarities with the doctrinal provisions of Protestantism are noticeable. The role of an analytical tool for verifying such similarities is performed by the hermeneutic method. It is argued that I. Vyshensky’s works can be identified as belonging to the genre of invective. In the perspective of identifying possible Protestant influences, the content of I. Vyshensky’s declarations about salvation by faith, about a pastorless church, about the perception of Orthodox believers as a “royal priesthood”, and about sola scriptura is revealed. On the other hand, I. Vyshensky’s statements about the need to venerate icons and his apologetics of the monastic way of life seem inconsistent with the spirit of Protestantism. The article summarizes the problematic nature of the researchers’ declarations about I. Vyshensky’s inclination towards «specific Protestantism» and his ambiguous use of the term “evangelists”. The version about I. Vyshensky’s familiarity with the ideas of Christopher

© Сарапін О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Philalet's treatise "Apokrysys" is recognized as appropriate. This is precisely where the similarity of several of his statements with some provisions of the Protestant creed should be seen.

Key words: Ivan Vyshensky, Protestantism, invectives, salvation by faith, pastorless church, "royal priesthood", sola scriptura, icons, monasticism, evangelists, "Apokrysys".

Постановка проблеми. Іван Вишенський (бл. 1550 р. – після 1621 р.) належав до когорти блискучих полемістів Речі Посполитої, котрі відстоювали правдивість і зверхність православного віросповідання, хоча він себе презентував як «Іоанн, інок з Вишні, від святої Афонської гори» (Вишенський, 1986, с. 20). В будь-якому разі І. Вишенський уславився саме як православний письменник і непримиренний полеміст. Однак у вітчизняній інтелектуальній думці можна натрапити на спроби своєрідної протестантизації поглядів афонського затворника. Принаймні заслуговують на увагу ті декларації, автори яких говорили відчутні елементи протестантизму у творах І. Вишенського. Ще М. Драгоманов у статті «Чудацькі думки про українську національну справу» (1891) обмовився про «зачатки питомого протестантизму в братствах та в таких писателів, як Іван Вишенський» (Драгоманов, 1991, с. 484). У свою чергу, М. Грушевський у п'ятому томі «Історії української літератури» зазначав: «Він вихованець реформаційної доби, тільки православний реакціонер у результаті.. Його різка, безоглядна негація – продукт реформаційного скепсису, а не безпосередньої православної традиції» (Грушевський, 1995, с. 96). Сучасний український письменник і літературознавець В. Шевчук писав: «Є підстави гадати, що Вишенський у перший період свого життя був близький і до протестантів (социніан), бо його ідея церкви без владик – явно реформаторська, та й осуджує він реформаторів більше для годиться, без особливої гостроти» (Шевчук, 1986, с. 6).

Тоді постає слушне питання: «Наскільки значущими у творах І. Вишенського були елементи протестантизму?» Чи все ж таки варто піддати сумніву їхню наявність у текстах афонського затворника? Відповіді на ці питання можна знайти безпосередньо у текстах І. Вишенського.

Отже, джерелами для подальшого аналізу служать його твориння «Книжка» (1599/1601), «Зачіпка мудрого латинника з дурним русином...» (1608/1609), «Христолюбному братству Львівському та іншим братіям..» (1610). Наведені твориння були упорядковані у збірці видання 1986 р. Відповідно, у подальшому викладі скористаюсь перекладом творів І. Вишенського сучасною українською мовою, здійсненим В. Шевчуком. (Вишенський, 1986). До речі, афонський затворник писав книжною староукраїнською мовою, «правда, більше слов'янізованою, ніж у інших полемістів» (Яременко, 1982, с. 107).

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Про елементи протестантизму у твориннях І. Вишенського побіжно й частіше декларативно згадували у своїх публікаціях М. Драгоманов, М. Грушевський, В. Перетц, П. Яременко, В. Шевчук, В. Любащенко. Натомість бракувало й нині бракує ґрунтовних аналітичних розвідок саме з цієї тематики. На увагу заслуговує хіба що змістовна стаття С. Савченка «Іван Вишенський: у пошуках автентичного образу» (2007). Загалом у вітчизняних публікаціях питання можливих протестантських впливів на погляди І. Вишенського досі перебуває на маргінесі.

Метою дослідження є верифікація тих частотних аргументів, до яких вдаються прихильники явної або прихованої протестантизації поглядів І. Вишенського (М. Грушевський, В. Перетц, П. Яременко, В. Шевчук). Крім того, видається важливим з'ясування мотиваційних чинників, якими вони послуговувались.

Методи. Реалізація мети дослідження уможливлюється завдяки герменевтичному методу. Йдеться про виявлення смислу, прихованого в різких за формою судженнях афонського затворника. До речі, його твориння за жанровими особливостями і за риторикою доречно визнати інвективами. Принаймні вони вражають емоційною запальністю і постійними закидами, сповненими гніву, в'їдливості і сарказму. В. Шевчук обмовляється про характерні для афоніта «громові послання, писані в стилі апостола Павла» (Шевчук, 1986, с. 7). Розрізнені пасажі у текстах І. Вишенського потребували своєрідного концептуального поєднання, котре досягалося завдяки застосуванню синтетичного методу.

Виклад основного матеріалу. Історик С. Савченко у статті «Іван Вишенський

у пошуках автентичного образу» цитує фразу В. Любащенко: «Погляди Вишенського місцями дивовижно нагадують протестантське вчення Sola Fide» (Савченко, 2007а, с. 155). Приводом для такого узагальнення виявляється дещо провокаційне твердження афонського затворника, а саме: «Спасайтеся вірою, спасайтеся заповідями євангельськими, спасайтеся законом отецьким, спасайтеся чистим і неблазенним життям!» (Вишенський, 1986, с. 84). Окрім першої синтагми ніщо не вказує на дотримування І. Вишенським принципу sola fide. При цьому варто зауважити симптоми її неузгодженості з наступними синтагмами. Відповідно, йдеться не тільки про «спасіння вірою», але й про спасіння «заповідями євангельськими» і «спасіння законом отецьким». В останньому разі утверджується авторитет святоотцівської традиції, який протестанти піддавали сумніву.

З іншого боку, чи доречно синтагму «спасайтеся вірою» жорстко прив'язувати до кредо протестантів? Ймовірно, джерелом синтагми «спасайтеся вірою» служив відомий імператив апостола Павла: «Людина виправдовується тільки вірою, незалежно від справ Закону» (Рим. 3:28). Тим більше, в розділах своєї «Книжки» І. Вишенський неодноразово посилається на «божественного Павла».

Крім того, утвердження принципу sola fide для протестантів означає виняткову пріоритетність віри як єдиного способу виправдання людини, незалежно від її вчинків. Натомість І. Вишенський дотримується компромісного вирішення проблеми співвідношення віри і справ, яке характерним є для православного сповідання. Точніше, він стверджував: «Віра-бо, за Яковом-апостолом, без діла мертва, так само й діло без віри» (Вишенський, 1986, с. 125).

Деякі дослідники творчості І. Вишенського посилаються на начебто культивовану ним ідею Церкви без священників і, відповідно, на властивий йому антиієрархізм. До прикладу, П. Яременко писав: «Невипадково тому в знак непримиренності до королівської тиранії Вишенський сміливо і рішуче висуває реформаційно-протестантську ідею безпастирської церкви» (Яременко, 1982, с. 53). Слід визнати, що твори І. Вишенського справді переповнені інвективами проти священників. Хрестоматійний приклад тому: «Ліпше-бо вам без владик і без попів, поставлених од диявола, ходити до церкви і православ'я зберігати, аніж з владиками й попами, не від бога прикликаними, бути в церкві і з неї глумитися, а православ'я топтати. Не попи-бо нас спасуть, чи владики, чи митрополити, але православне таїнство віри нашої зі збереженням божих заповідей, – оте нас має спасти!» (Вишенський, 1986, с. 36). Проте виникає слушне запитання: «Чи доходить І. Вишенський до своєрідного «церковного республіканізму» (Грушевський) і, відповідно, до протестантського принципу неприпустимості іншого посередництва між Богом і людьми, окрім самого Христа (sola Christo)? Між іншим, аналізуючи згадану інвективу Г. Грабович стверджував: «Мислення Вишенського схиляється до радикального антиієрархізму й антиістеблішментаризму» (Грабович, 1997, с. 268). Натомість В. Перетц дещо радикально зазначав: «Так ставити питання міг тільки український проповідник та крайній протестант» (Перетц, 1925, с. 49).

Однак слід зважати на контекст згаданої інвективи афонського старця і, відповідно, на її вербальне продовження. У подальшому викладі І. Вишенський радить вірянам обирати пастирів «життям та розумом відомих, що вони благоговійні й правовірні», а безпосередньо перед обранням і вчиненням посту, бдіння і молитви, а потім «зібравшись до церкви, – молітесь Богу, щоб дав і відкрив вам пастиря, тоді його через жеребок з-поміж отих названих і вибирайте» (Вишенський, 1986, с. 36).

Зважаючи саме на контекст начебто антиієрархічних висловлювань І. Вишенського, зауважу, що автор «Книжки» мав на увазі тих архієреїв, котрі зрадили православне віросповідання, або тих «нечестивих пасторів, які заплюгавили Церкву Христову» (Вишенський, 1986, с. 36). В такому разі І. Вишенський наголошував на очищенні Церкви від ієрархічного баласту, а не від інституту священства. Точніше, афонський затворник не сприймав ті неподобства мирського життя, котрі проникли в середовище кліриків. До прикладу, він стверджував: «Замість віри, й надії, і любові панують безвір'я, відчай, ненависть, заздрість і мерзота. А замість доброчесного життя конечна розпуста, плюгавство й нечистота гидка панує» (Вишенський, 1986, с. 58). Іншими словами, афонський аскет налаштований був проти усіляких проявів морального занепаду кліру. Слушну думку

висловив Г. Грабович: «Бо коли Вишенський таки зосереджує свою увагу на духовенстві (і католицькому, і православному), то це тому, що їхній гріх для нього найбільш обурливий – у духовному, а не суспільному, чи політичному вимірі, – і тому вони перші підпадають під його обстріл» (Грабович, 1997, с. 264).

Отже, афонський затворник не виступав проти ієрархів як таких. Підтвердження тому можна знайти у такому реченні автора «Книжки»: «А священики православної віри, поборники благочестя, у своєму ступені тверді і мають таку силу, владу й начальство боронити євангельську правду і за неї до крові стояти, як це робив і сам Христос, його апостоли та інші» (Вишенський, 1986, с. 88). Певною мірою можна погодитися з узагальненням С. Савченка: «Таким чином, чутки про «антиієрархізм» Вишенського виявилися надто перебільшеними: він зводиться лише до заперечення канонічних повноважень єпископів-католиків над вірянами-православними, але ніде не видно, щоб Вишенський заперечував ієрархічний устрій Православної Церкви» (Савченко, 2007а, с. 154).

До того ж пропозиція І. Вишенського щодо процедури обрання пастирів нагадує донікейську практику обрання кліриків пресвітерами і мирянами, згідно з установкою: «Обирають пресвітери і миряни, висвячують єпископи». Вірогідно, що автор «Книжки», який тривалий час був затворником в одному з монастирів Афону, обізнаний був з подібною практикою обрання кліриків. Симптоматичним видається його звернення до православних архієреїв: «хоч один з вас узяв єпископство від вищого звання, дарування й освячення і через голоси всенародного обрання?» (Вишенський, 1986, с. 75)

До речі, коли король не затвердить обрання пастирів народом, І. Вишенський радить вірянам: «узаконьте собі по всіх містах молитовний день і помолітеся Богу» (Вишенський, 1986, с. 36). Іншими словами, за відсутності сприяння у цій справі з боку світської влади потрібно цілковито довіритися Господу. Щоправда, М. Грушевський чомусь інкримінував афонському затворнику радикальні способи добиватися соборного обрання. До прикладу, він писав: «Та й у самого Вишенського – найяскравійшого оборонця старих церковних традицій і канонів бували моменти, коли він договорювався до цілком революційних, протестантських поглядів, радячи православним не приймати єпископів, що беруть затвердженнє від короля без соборного вибору» (Грушевський, 2021, с. 79). Ймовірно, афонський затворник вдавався до своєрідної ідеалізації процедури обрання ієрархів, еталон якої він вбачав у ранньохристиянській традиції. Звідси випливали втілені у тексти прагнення І. Вишенського повернутися до витоків, очистити християнське віросповідання від подальших його спотворень.

Деякі дослідники звернули увагу на ідентифікацію І. Вишенським православних вірян як «царського священства». У відповідному фрагменті сказано: «Ви ж, улюблені православні християни, роде вибраний, народе святий, царське свячення, люди оновлення, котрі вчите себе святою своєю вірою, духом святим і молитеся, самі себе в любові божій тримайте, чекаючи милості господа нашого Ісуса Христа на вічне життя» (Вишенський, 1986, с. 135). Між іншим, в оригінальному правописі тексту І. Вишенського йдеться про «царское священие, людие обновления, святою вашею вѣрою назидающе себе» (Вишенський, 1959, с. 152). Чи не міститься в подібній ідентифікації натяк на протестантський принцип всесвященства? В. Любащенко у цій фразі вбачає «ту внутрішню подібність, яка простежується в північноєвропейському рухові благочестя (на ґрунті якого виховувався Лютер) і східно-християнському ісихазмі (виразником якого був Вишенський)» (цит. за: Савченко, 2007, с. 158). Іншими словами, вона обережно твердить про певні аналогії між установками протестантських реформаторів та І. Вишенського щодо «царського свячення» мирян. Безсумнівно, з позиції протестанта у згаданій фразі відчутним є наголос на «всезагальності священства», коли будь-який вірянин може бути пастором завдяки хрещенню. Проте навряд чи І. Вишенський мав на увазі принцип всезагального священства. Скоріше, синтагму «царське свячення» він застосовував, зважаючи на її суто духовний смисл.

З іншого боку, йдеться про пропоноване І. Вишенським метафоричне представлення тих християн, котрі зрадили свою віру. До прикладу, афонський затворник патетично виголошував: «О царське свячення, язику святий, людей оновлення, як перетворився ти

в поганське та єретичне безвір'я!» (Вишенський, 1986, с. 60). Втім, І. Вишенський синтагму «царське свячення» також вживає до благочестивих християн православного віросповідання. Підтвердженням його речення: «Спасайтеся, братіє моя возлюблена, вірне Христове стадо, роде вибраний, мово свята, царське свячення, люди оновлення, руський благочестивий народе, самі» (Вишенський, 1986, с. 84). Проте афонський чернець не міг навіть помріяти про уподібнення мирян священникам. Навпаки, він зазначав: «Священиками хай стають за правилами святих отців, а не з власної волі, заради плотської похоті, маєтків і панства приймають той сан» (Вишенський, 1986, с. 36). Тим більше, чернець І. Вишенський був прекрасно обізнаний з правилами святих апостолів, Вселенських і Помісних святих отців.

До речі, афонський затворник високо оцінював авторитет «євангельської та апостольської науки». Проте навряд чи будуть доречними твердження про дотримування І. Вишенським протестантського принципу Sola Scriptura. Принаймні у своїх творіннях він неодноразово посилається на свідчення «від писання євангельського, апостольського і святих богоносних отців» (Вишенський, 1986, с. 75, 112, 134). І. Вишенський навіть закликає православних до укладення і видання друком книги «Соборник», в якій повинні бути «зібрані всі невідомі таємниці різних часів, учинені або мовлені від Христа-спасителя або ж його учнів, святих апостолів чи святих богоносних отців» (Вишенський, 1986, с. 187). Між іншим, біблійні тексти і святоотцівські творіння є єдиними, які цитує афонський затворник. Щоправда, варто сказати про вибірковість посилань на певних святих отців й подекуди їх довільне переінакшення.

Неузгодженими з духом протестантизму слід визнати твердження І. Вишенського про потребу шанування ікон. Він зазначав: «Поклоніння іконам щиро шануйте, а в домах, де перебуваєте, образ матері божої з її превічним дитям на стіні в кінці трапези вашої пригвоздіте» (Вишенський, 1986, с. 34). З іншого боку, у творіннях І. Вишенського відчутною є апологетика й навіть глорифікація чернечого образу життя. Прикладом є його твердження: «Повір мені, коли б вас іноки перед Богом не заступали, уже б ви давно з усією своєю мирською утіхою щезли й погинули» (Вишенський, 1986, с. 37). Г. Грабович влучно охарактеризував ставлення І. Вишенського до ченців та їхньої місії. Він відзначав: «Авторитет Христа та його церкви втілюється й полягає саме в чернечому ідеалі, не абстрактно, але дослівно – через повсякденне існування, молитву і самозречення ченців» (Грабович, 1997, с. 269).

Також своєчасною буде відповідь на питання: «Яким було ставлення афонського затворника до протестантів?» І. Вишенський у своїх творіннях чітко вирізняв православних християн, папістів і «євангелістів». Принагідно зверну увагу на частотне подвійне семантичне перекривання у нього слова «євангеліст». Залежно від контексту, І. Вишенський називає євангелістами авторів Євангелій і протестантів. Принаймні про євангелістів саме як протестантів свідчить його відома інвектива: «Той-бо зветься папіст, той оце нині з євангелія виліз, євангеліст, той он недавно вихрещений, той он суботник. Чи не плотські ви є? Чи ж вам допоможе сивина і гарна борода, коли маєте дитинногральний розум?» (Вишенський, 1986, с. 51).

Цілком ймовірно, що дослідницька установка, в основі якої полягають пошуки «зачатків питомого протестантизму» була вмотивована ідеологічними запитами певних історичних епох. Принаймні в кінці XVI – першій третині XVII ст. тодішні православні полеміст використовували деякі уявлення та ідеї протестантських письменників як вагомі аргументи проти «латинників». У зв'язку з цим вартує уваги версія про обізнаність І. Вишенського з руською редакцією острозького видання трактату «Апокрисис» Христофора Філалета, під псевдонімом якого приховувався польський протестант Мартин Броневський. Подібне авторство «Апокрисиса» довів польський історик Ю. Третяк (Tretiak, 1912, s. 183). Нині в дослідницьких колах таке його припущення стає загальноприйнятим. І. Вишенський на початку другого розділу «Книжки» згадує про «книжку-відповідь від вас, православних, яку видано проти книги на собор, що був супроти вас у Берестію тим-таки згаданим дієписцем» (Вишенський, 1986, с. 28). Йдеться саме про трактат «Апокрисис», написаний як відповідь на книгу єзуїта П. Скарги «Берестейський собор і його захист» (1597). Ймовірно, що думки І. Вишенського про право мирян міркувати над питаннями віри,

викладеними в біблійних текстах, і неприйняття священників як виняткових гарантів забезпечення спасіння навіяні були саме автором «Апокрисиса». Звісно, афонський затворник не здогадувався про належність автора цього трактату до протестантів. Тим більше, Христофор Філалет писав від імені русина. До того ж у четвертій частині «Апокрисиса» міститься прихована апологія православної церковності. (Христофор Філалет, 1988, с. 292–305).

Висновки. Отже, у творіннях І. Вишенського наявними є твердження, котрі можна підігнати під трафарет протестантської схеми (якщо не брати до уваги внутрішньоконфесійної розбіжності у протестантизмі). Однак на підставі таких збігів навряд чи доречно говорити про схильність І. Вишенського до реформаційних ідей, або до «питомого протестантизму». Варто навести слушну думку С. Савченка: «Як правило, те, що дослідники сприймають за «реформаційність» (або навіть протестантизм) у поглядах І. Вишенського, виявляється давно забутим ісихазмом, або навіть звичайним моралізуванням ченця-аскета, яке знаходимо в аскетичних трактатах будь-кого зі святих отців» (Савченко, 2007б, с. 167).

В сучасній Україні схильність І. Вишенського до візантійського богословствування й навіть до особливої аскетичної філософічності, яка не сприймає «зовнішню плотську премудрість», не дуже схвалюється в колах науковців. Таке враження, що підспудно спрацьовує установка: відірвати такого речника української писемності від клятого візантинізму, або від традиції «дрєвлєго благочестія» Русі. Ймовірно, одним із способів реалізації такого відриву видається знаходження у його творіннях якихось натяків на протестантські алюзії задля їхнього подальшого возвеличення та узагальнення про близькість афонського затворника до ідей начебто прогресивного руху Реформації. На щастя, спроби деяких дослідників «ліпити» з І. Вишенського прихованого протестанта не є переконливими.

Список використаних джерел:

Вишенський І. (1959). Твори. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 270 с.

Вишенський І. (1986). Твори. Київ: Дніпро, 247 с.

Грабович Г. (1997). Авторство й авторитет у Івана Вишенського. *Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження. Есе. Полеміка*. Київ: Основи. С. 260–277.

Грушевський М. (1995). Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. Київ: Либідь. Т. 5, кн. 2. 352 с.

Грушевський М. (2021). З історії релігійної думки на Україні. Київ: Центр учбової літератури, 192 с.

Драгоманов М. (1991). Чудацькі думки про українську національну справу. *Драгоманов М. Вибране («…мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні»).* Київ: Либідь. С. 461–558.

Перетц В. (1925). Іван Вишенський і польська література XVI в. *Записки українського наукового товариства в Києві*. Т. XIX. С. 37–54.

Савченко С. (2007а). Додаток. Іван Вишенський у пошуках автентичного образу. *Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI–XVII століття*. Дніпропетровськ: Інновація. С. 139–159.

Савченко С. (2007б). Полемічна література XVI – XVII ст. в українській історіографії. *Український історичний журнал*. Вип. 5. С. 158–174.

Христофор Філалет (1988). Апокрисис. Українська література XIV – XVI ст. Київ: Наукова думка. С. 289–305.

Шевчук В. (1986). Іван Вишенський та його послання. *Вишенський І. Твори. Київ: Дніпро*. С. 3–18.

Яременко П. (1982). Іван Вишенський. Київ: Вища школа, 142 с.

References:

Vyshenskyi, I. (1959). Tvory. [Works]. Kyiv: Derzhavne vydavnytstvo khudozhnoi literatury [in Ukrainian].

Vyshenskyi, I. (1986). Tvory. [Works]. Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].

Grabovych, G. (1997). Avtorstvo i avtorytet u Ivana Vyshenskoho [Authorship and Authority in Ivan Vyshensky]. Grabovych G. *Do istorii ukrayinskoi literatury. Doslidzhennya. Ese. Polemika*. Kyiv: Osnovy, 260–277 [in Ukrainian].

Hrushevskyi, M. (1995). Istoriya ukrayinskoi literatury: v 6 tomakh, 9 knyhakh. [History of Ukrainian Literature: in 6 volumes, 9 books]. Kyiv: Lybid, Tom 5, knyha 2 [in Ukrainian].

Hrushevskyi, M. (2021). Z istoriyi religiynoi dumky na Ukraini [From the history of religious thought in Ukraine]. Kyiv: Tsentr uchbovoi literatury [in Ukrainian].

Dragomanov, M. (1991). Chudatski dumky pro ukrainsku natsionalnu spravu. [Strange Thoughts on the Ukrainian National Cause]. Dragomanov M. Vybrane ("…miy zadum zlozhyty ocherk istorii tsyvilizatsii na Ukraini"). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].

Peretts, V. (1925). Ivan Vyshenskyi i polska literatura XVI v. [Ivan Vyshensky and Polish Literature of the 16th Century]. Zapysky ukrainskoho naukovoho tovarystva v Kyievi. Tom XIX, 37–54 [in Ukrainian].

Savchenko, S. (2007a). Dodatok. Ivan Vyshenskyi u poshukakh avtentychnogo obrazu. [Appendix. Ivan Vyshensky in search of an authentic image]. Savchenko S. *Davnya Rus u polemichnii literaturi kintsya XVI–XVII stolittya.* Dnipropetrovsk: Innovatsiya, 139–159 [in Ukrainian].

Savchenko, S. (2007b). Polemichna literatura XVI – XVII st. v ukrainskii istoriografii [Polemical literature of the 16th – 17th centuries in Ukrainian historiography]. *Ukrayinskyi istorychnyi zhurnal, 5,* 158–174 [in Ukrainian].

Khrystofor Filalet (1988). Apokrysys. [Apocrysys]. *Ukrainska literatura XIV–XVI st.* Kyiv: Naukova dumka, 289–305 [in Ukrainian].

Shevchuk, V. (1986). Ivan Vyshenskyi ta yoho poslannya [Ivan Vyshensky and his message]. Vyshenskyi. Tvory. Kyiv: Dnipro, 3–18 [in Ukrainian].

Yaremenko, P. (1982). Ivan Vyshenskyi [Ivan Vyshensky]. Kyiv: Vyshcha shkola [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 26.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 25.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 141.319.8
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.11

Філоненко Олександр Семенович,
доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри богослов'я
Української євангельської теологічної семінарії
orcid.org/0000-0002-0455-8445
oleksandr.filonenko@uets.edu.ua

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ ЧЕРЕЗ ПРАКТИКИ ВДЯЧНОСТІ: АНТРОПОЛОГІЧНІ НАСЛІДКИ КУЛЬТУРИ ПРИСУТНОСТІ

Досвід людини формує її ставлення до світу, навіть досвід минулих поколінь має безпосередній вплив на суспільство, як сукупність окремих індивідуумів, сьогодні. Практика тривалого перебування в системах тоталітарних людиноненависницьких систем знищила довіру людини до світу загалом та людей довкола зокрема передусім через приниження або знищення людської гідності, яка була й залишається фундаментальною основою побудови гармонійних взаємин всередині суспільства, а також пошуку власної ідентичності людини. В роботі комплексно розглянута філософія культури присутності, а також євхаристичні практики (практики вдячності) з точки зору їхнього впливу на трансформацію людської гідності та формування зрілої суб'єктності особистості. Тож метою дослідження є виявленні антропологічного потенціалу практик вдячності як чинника трансформації людської гідності в контексті культури присутності. Філософія присутності та визнання Іншого дає змогу людині прийняти життя як дар, а не як об'єкт володіння. В цьому контексті практики вдячності виступають чинником прийняття світу та трансформації (формування, відновлення чи утвердження) людської гідності. Слід зазначити, що антропологічний вимір гідності не є суто емоційною категорією або ж не є лише здатністю відстоювати власні права та кордони. Гідність людини розкривається через її здатність відповідати на дар буття. Вдячність при цьому формує довіру та співбуття на противагу контролю та володінню, розвиває емпатичність на противагу самозосередженості та байдужості. Вдячність є не лише моральною чеснотою чи реакцією на отримане благо, але й фундаментальним способом людського буття, який перетворює ставлення людини до себе, іншого і світу. Людина стає не об'єктом, а відповідальним суб'єктом за власне життя, приймаючи Іншого в собі із вдячністю, що дає змогу осмислити та прийняти складні або кризові ситуації та подолати, відрефлексувавши, усталені багаторічні травми, зокрема колективні посттоталітарні травми, формуючи почуття гідності та поваги до себе та оточуючих.

Ключові слова: філософська антропологія, дар, культура присутності, евхаристійні практики, гідність, суб'єктність, взаємність.

Filonenko Oleksandr,
Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Professor at the Department of Theology
Ukrainian Evangelical Theological Seminary
orcid.org/0000-0002-0455-8445
oleksandr.filonenko@uets.edu.ua

TRANSFORMATION OF THE HUMAN DIGNITY DUE TO THE PRACTICES OF GRATITUDE: ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE CULTURE OF PRESENCE

Human experience shapes one's relationship with the world. Even the experiences of previous generations continue to exert a direct influence on contemporary society as a community of individuals. The prolonged existence of people under totalitarian and dehumanizing regimes has profoundly eroded trust: both in the world

© Філоненко О. С., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

itself and in other human beings. This loss of trust has occurred primarily through the degradation and destruction of human dignity, which has long constituted, and continues to constitute, the fundamental basis for harmonious social relationships and for the formation of personal identity. The current study offers an integrated analysis of the philosophy of the culture of presence alongside Eucharistic practices (practices of gratitude), examining their role in the transformation of human dignity and the formation of mature human subjectivity. Accordingly, this research aims to identify the anthropological potential of practices of gratitude as a transformative factor of human dignity within the framework of the culture of presence. The philosophy of presence, grounded in the recognition of the Other, enables individuals to receive life as a gift but not as an object of possession. Within this perspective, practices of gratitude become a means of embracing the world while simultaneously fostering the transformation, restoration, and affirmation of human dignity. In this context, the anthropological dimension of dignity should not be understood merely as an emotional disposition or as the capacity to defend one's rights and personal boundaries. Rather, human dignity is disclosed through the person's ability to respond to the gift of existence. Gratitude cultivates trust and relational coexistence in place of control and possession, while fostering empathy instead of self-centeredness and indifference. It is therefore more than a moral virtue or a response to benefits received. It represents a fundamental mode of human existence that transforms one's relationship to oneself, to others, and to the world. In this way, the individual ceases to function as an object and instead becomes a responsible moral subject, assuming responsibility for their own life. By gratefully embracing the Other, within oneself, the individual becomes capable of interpreting and accepting difficult or crisis cases, reflecting upon and overcoming deeply rooted traumas (such as collective traumas inherited from post-totalitarian societies). In this way, practices of gratitude contribute to the restoration of human dignity while cultivating self-respect and respect for others.

Key words: philosophical anthropology, gift, culture of presence, eucharistic practices, dignity, subject man, reciprocity.

Постановка проблеми. Кінець XX – початок XXI століття супроводжувався стрімким розвитком та утвердженням лідерства інноваційних практик культурного буття людей в усьому світі. Це стало причиною розширення меж сучасного антропологічного досвіду (під час порівняння в історичному плані) та урізноманітнення практик і засобів існування особи, як індивідуальної одиниці та частини суспільства загалом (Шелупахіна, 2009, с. 3). Через проживання людством людиновбивчих перипетій XX століття перед суспільством (зокрема, європейського континенту) постало завдання подолання наслідків застосованих практик розлюднення, таких як голокост, світові війни, практики червоного терору та ГУЛАГів (Головного управління виправно-трудових таборів, трудових поселень і місць ув'язнення) (Андрющенко, 2023). Людина через страх смерті, тортур, голоду, втрати найдорожчого «ламалась», погоджувалась на раніше неприйнятне. В цих реаліях людська гідність відходила на другий план, втрачались та ламались усталені соціально-культурні норми, люди віддалялись від Церкви та Бога, а також власне культурно-соціального розвитку та прогресу (Малько, 2024; Жиленко & Павлючек, 2024). Одним зі шляхів відновлення людської гідності стало осмислення та впровадження практик вдячності (євхаристійних практик), що поєднують богослів'я та філософію (Філоненко, 2018, с. 5–6).

Метою дослідження є виявленні антропологічного потенціалу практик вдячності як чинника трансформації людської гідності в контексті культури присутності.

Гіпотеза. Відродження людської гідності та подолання наслідків тоталітарних практик розлюднення можлива через осмислення та впровадження практик вдячності (євхаристійних практик) у повсякдення сучасної людини пострадянського простору, наслідком чого стає породження респонсивного, відповідального та вдячного суб'єкта (Людини).

Наукова новизна. У роботі проведено комплексне антропологічне осмислення практик вдячності як чинника трансформації (утвердження) людської гідності в контексті культури присутності. Дослідження розглядає практику вдячності як антропотворчий чинник, що формує зрілу суб'єктність, поглиблює реляційне розуміння людської гідності та відкриває нові підходи до осмислення міжособистісної взаємності в сучасній гуманітаристиці.

Євхаристійна антропологія розглянута у статті як спосіб осмислити людину, її почуття та реакції в контексті культури присутності Іншого як дару, впізнаваного і визнаваного через практики вдячності (євхаристійні практики).

Огляд літературних джерел. Кінець XX століття супроводжувався суперечками щодо модерну та постмодерну через формування акцентів на проблемі реальності дару

Іншого (Бога), як дару священного, але водночас дару суб'єктності. Вони залишили у спадок парадокс роздумів про дар, що полягав у неможливості помислити дар у взаємності обдаровування і робив тему вдячності немислимою (Філоненко, 2018, с. 6). Отже, XX століття сформулювало концепцію «дар поза вдячністю» (Cohen, 2006), що було покликано подолати один з наслідків гріхопадіння: втрату здатності бачити життя як дар, натомість сприймати світ як об'єкт володіння, а інших людей – як засоби досягнення власних цілей. Така логіка породжує інструменталізацію особистості й руйнує досвід гідності (Caputo, 2006).

Осмислити парадокси та закономірності XX століття намагались різні філософи. Зокрема, французький філософ Ален Бадью присвятив чимало часу намаганню осягнути та осмислити XX століття з його парадоксами та крайнощами. Від початку до свого завершення воно пройшло трансформацію від «чудового часу починань і поривів» до «довгої трагедії бездушного використання людського матеріалу» через руйнування людини та її гідності війнами та репресіями. Відповідно до бачення Бадью, XX століття дало шанс людству оновитись у всіх сферах діяльності (науки, мистецтва, сексуальності), але загалом стало трагічним для суспільства (Badiou, 2022). Людська персоналія, як окремий еволюційний унікальний проєкт Всесвіту та Бога, знищувався на морально-культурному рівні. Руйнування культурно-правових установ, відкристалізованих протягом століть, призводили до історичних, соціально-культурних та соціально-психологічних змін суспільства (Місінкевич, 2010, с. 3–5).

Падіння тоталітарних режимів Європи дало змогу відкинути тоталітаристські державоцентристські практики, але залишило глибокі шрами багаторічної історії дегуманізації, знеособлення і розлюднення суспільств з абсолютною культурною (а інколи – фізичною) нескінченністю вбивств науки, Бога, мистецтва, історії, людини, її публічності та приватності (Голубович, 2018, с. 200–201; Філоненко, 2018, с. 17–18). К. Шелупахіна (Шелупахіна, 2009, с. 3) зауважує, що сьогодні людина, як соціокультурна одиниця, здатна обирати для себе особистісні шляхи культурного вираження (культурного існування) завдяки урізноманітненню форм вираження та реалізації власного «Я» за рахунок експериментів з власною ідентичністю, створення (формування) численних «варіантів себе». Це створює потенціал можливих трансформаційних змін, плюралізму та належності до множини культур. Водночас Я. Потапенко (Потапенко, 2010, с. 53) зазначає, що вивчення історично-культурних змін та їхнього розвитку неможливе без урахування локального історично-часового контексту з огляду на уявлення, побутові практики та моделі самоідентифікації пересічних обивателів історичного моменту, тому в представленому дослідженні основний акцент було зроблено на історичний досвід України та українців XX століття.

Виклад основного матеріалу. У сучасній гуманітаристиці проблема людської гідності дедалі частіше розглядається не лише як юридична чи моральна категорія, але й як фундаментальна характеристика людського свідомого існування. Слід також зазначити, що відчуття власної гідності формується в міжособистісних взаєминах, а отже, неможливе в людинозневажальних системах та колективах (Петренко, 2018, с. 143–144).

XX століття ознаменувалось низкою трагічних подій та людиновбивчих практик, що в Європі були пов'язані з кривавими війнами, революціями, а також з розвитком людиноненависницьких режимів, зокрема нацистського, фашистського та комуністичного (Cohen, 2006, с. 9). З огляду на глибокі історичні травми актуальним питанням став пошук «іншого початку», пошуку взаємодії людини з Всесвітом, а також пошуку ролі людини в сучасному світі, зокрема суб'єктивації людини у відносинах «Людина – Бог». Це стало рушійним важелем до впровадження філософії вдячності, євхаристійних практик, що ставило людину у позицію респонсивної суб'єктності через пошук власної ідентичності та визнання-впізнавання Іншого. Людина починає розглядатись як відповідальний суб'єкт, що шукає не перемир'я на руїнах, а примирення в причетності до реальності та священного (Cohen, 2006; Філоненко, 2018).

Також слід відзначити, що людська гідність не обмежується природною властивістю людини або нормативно-правовим статусом. Вона актуалізується у взаємності, взаємному визнанні та досвіді прийняття іншої особи (Петренко, 2018, с. 144). Людина – це чи не

єдина у світі істота, що здатна відриватись від емпіричного ділити та моралізувати світ навколо. Водночас свобода є головною характеристикою гідного людського життя. Саме вона формує гідність, яка є результатом людського вибору та формується свободою вибору й свободою дій, що є справою екзистенції, елементом життя людини чи його «фундаментальною модальністю» (Ковадло, 2014, с. 28). Антропологічний вимір гідності розкривається через здатність людини відповідати на дар буття, а не лише відстоювати власні права (Філоненко, 2018, с. 18).

Євхаристійна антропологія є продуктом поєднання філософської та богословської антропології, а також ґрунтується на впровадженні практик вдячності. Теоретичне обґрунтування євхарістійної антропології вимагає міждисциплінарного підходу. Так, богослов'я надає цьому напряму філософські контексти, а філософія, у свою чергу, насичується богословськими смислами із значущою складовою частиною теоестетики і теодрами. У фокусі богословської антропології залишається увага до особистості, яка народжується у спілкуванні через практики вдячності. Ця увага є породжувальним джерелом для євхаристійної антропології як напряму богословської комунікативної антропології (Філоненко, 2018, с. 16–18; Голубович, 2018, с. 200–202).

Формування свідомої суб'єктної людини відбувається через зустріч з Іншим, сформульованої Г.У. Ґумбрехтаом, прийняття Іншого та впровадження практик вдячності, що, відповідно до положень євхаристійної антропології, змінює спосіб людського існування, переводячи суб'єкта від логіки володіння до логіки дару. Це сприяє розвитку рефлексії, емпатії, довіри та відповідальності, що становлять основу зрілої суб'єктності (Філоненко, 2018, с. 83).

Культура присутності утверджує безумовну цінність людини (вірянина) через уважність, співпереживання та готовність бути поруч, тобто емпатичні практики, які йдуть на противагу теологічній культурі продуктивності, де цінність людини визначається її ефективністю: запозичуючи акценти з теології процвітання та забезпеченого земного життя, розширення можливостей та поєднуючи трудову естетику, такий підхід розуміння взаємодії Бога з Людиною забезпечує надію вірянину на піднесення та процвітання (в тому числі, економічного) (Barron, 2022, p. 88–89). В ключі емпатично-індивідуальної взаємодії та взаєморозвитку вдячність стає екзистенційною практикою взаємного визнання, трансформуючи спосіб існування людини та формуючи зрілу суб'єктність, що відповідає відповідальністю на дар буття. З цієї перспективи вдячність перестає бути реакцією на отримане благо й набуває онтологічного значення. Вона стає способом перебування людини у світі, що ґрунтується не на привласненні чи контролі, а на прийнятті, відкритості та взаємності. Взаємне визнання людини та Іншого формує реляційну ідентичність, культуру довіри та гостинності, соціальну солідарність громади (Caputo, 2006).

Вдячність має євхаристичний вимір ("eucharistia", від гр. "εὐχαριστία" – «подяка, вдячність, благословення»). У християнській антропології вдячність не зводиться до психологічної емоції, а постає способом участі в бутті як дарі. Євхаристійне розуміння вдячності відкриває можливість відновлення людської гідності через досвід спільності, взаємної жертовності та любові. Через вдячність з'являється здатність бачити власну гідність крізь призму гідності іншої людини (Caputo, 2006; Філоненко, 2018). Таким чином, вдячність перестає бути лише емоційним переживанням і стає антропологічною практикою, що відновлює цілісність людської особистості, що покликана не споживати світ, а приносити його у вдячності.

Нікола Плес із співавторами (2017) зазначає, що гідність людини залишається фундаментальною основою у процесі гуманізації організаційних культур, робочих місць та стосунків, тобто є тією ланкою, яка формує стосунки між людьми на взаємній повазі в системі «рівний рівному» та в системі «керівник – підлеглий», що абсолютно неможливо в умовах страху за своє життя, благополуччя, життя і здоров'я найближчих, в умовах фізичної боротьби за виживання (Pless et al., 2017, с. 223–232; Андрющенко, 2023).

Регулярні практики вдячності сприяють розвитку культури діалогу, зменшенню соціальної поляризації, зміцненню солідарності та відновленню людської гідності як основи суспільного життя (Caputo, 2006, p. 289; Філоненко, 2018, с. 127–128). Вдячне прийняття

дару буття як, власне, дару чи подарунку людини від Іншого розкриває гідність людини не через автономність чи самодостатність, а через її здатність вступати у стосунки любові, дарування та взаємного прийняття (Bloechl, 2023, с. 136–137). Внаслідок культури вдячності формується зріла суб'єктна особистість, а також, що є надзвичайно важливим в посттоталітарних суспільствах, формується соціальна довіра. Таким чином, вдячність як основа культури присутності змінює характер людських взаємин:

– від володіння – до дару;
– від контролю – до довіри;
– від байдужості – до уважності;
– від самозосередженості – до відкритості;
– від ізоляції – до співбуття.

Таким чином, через вдячність формується простір, у якому людська гідність не декларується абстрактно, а переживається у конкретних міжособистісних стосунках.

Висновки. Людина в сучасному соціумі існує в умовах зміни, а подекуди й скасування раніше встановлених усталених соціальних норм та правил із «стиранням» соціокультурної межі між «своїм» та «чужим». Культура присутності Іншого в житті пересічного віряннина формується там, де людина перестає оцінювати інших крізь призму користі чи ефективності. Євхаристійна вдячність навчає бачити в іншому не функцію, а особу, присутність якої сама по собі є цінністю. Практики євхаристійної антропології дають змогу розширити межі літургійної теології та сучасної антропології. Відзначимо, що євхаристія виходить за рамки просто літургійної події: вона стає антропологічною моделлю людського існування, у якій людина приймає світ як дар і відповідає на нього вдячністю, що формує підвалини християнського гуманізму. Євхаристійна антропологія дає змогу осмислити та прийняти кризові ситуації, сформувати осмислене прийняття Іншого в життя Людини та подолати усталені багаторічні травми посттоталітарних суспільств, формуючи почуття гідності та поваги. Через практики вдячності (євхаристичні практики) людина вчиться поважати себе і оточуючих: сама вдячність стає не лише емоційним переживанням, але й антропологічною практикою, що відновлює цілісність людини, як особистості, вчить бачити людину як особистість у собі і в оточуючих.

Список використаних джерел:

Андрющенко Е. (2023). Архіви КГБ. Невигадані історії. Vivat.

Голубович І. (2018). Контури євхаристійної антропології Олександра Філоненка. *Докса*, 2, 200–211. https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146571.

Жиленко І., Павлючек В. (2024, 23–24 травня). Сувора правда життя у творі Роберта Конквеста «Жнива скорботи. Радянська колективізація і голодомор». *Сучасний масовокомунікаційний простір: історія, реалії, перспективи* (с. 31–34). Сумський державний університет.

Ковадло Г. (2014). Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. Instytut filosofii imeni HS Skovorody NAN Ukraïny.

Малько В. (2024). Українська інтелігенція і геноцид: боротьба за історію, мову і культуру в 1920-х та 1930-х роках. Academic Studies Press.

Місінкевич Л. (2010). Процеси реабілітації в Україні жертв політичних репресій радянської доби у другій половині XX – на початку XXI століття: історико-соціальний аспект: автореф. дис. … докт. іст. Наук; Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича.

Петренко М. (2018). Філософія свободи в контексті проблеми людської гідності. *Вісник ХНПУ імені Г. Сковороди «Філософія»*, 49, 142–156.

Потапенко О. (2010). Перспективи розвитку історії повсякденності через призму дискурсу постмодерну. *Історія повсякденності: теорія та практика»: матеріали Всеукраїнської наукової конференції* (с. 52–54). Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди.

Філоненко О. (2018). Присутність іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології. Дятлик.

Шелупахіна К. (2009). Феномен культурної ідентичності в контексті сучасної філософської антропології: дис. … канд. наук; Національний педагогічний університет імені М. Драгоманова] https://enpuirb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/2f380e5a-9fd4-49b1-9efb-956b2df6794a/content.

Badiou A. (2022). Badiou by Badiou. Stanford University Press.

Barron J. R. (2022). Is the prosperity gospel, gospel? An examination of the prosperity and productivity gospels in African Christianity. *Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary*, 33 (1), 88–103. https://doi.org/10.54725/conspectus.2022.1.6.

Bloechl J. (ed.). (2023). Fragility and transcendence: Essays on the thought of jean-louis chrétien. Bloomsbury Publishing USA.

Caputo J. D. (2006). The weakness of God: A theology of the event. Indiana University Press.

Cohen A. B. (2006). On gratitude. *Social Justice Research*, 19 (2), 254–276.

Pless N. M., Maak T., Harris H. (2017). Art, ethics and the promotion of human dignity. *Journal of Business Ethics*, 144 (2), 223–232. https://doi.org/10.1007/s10551-017-3467-9.

References:

Andriushchenko, E. (2023). Arkhivy KHB. Nevyhadani istorii [KGB Archives. True Stories]. Vivat [in Ukrainian].

Badiou, A. (2022). *Badiou by Badiou*. Stanford University Press.

Barron, J. R. (2022). Is the prosperity gospel, gospel? An examination of the prosperity and productivity gospels in African Christianity. *Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary*, *33* (1), 88–103. https://doi.org/10.54725/conspectus.2022.1.6

Bloechl, J. (Ed.). (2023). *Fragility and transcendence: Essays on the thought of jean-louis chrétien*. Bloomsbury Publishing USA.

Caputo, J. D. (2006). *The weakness of God: A theology of the event*. Indiana University Press.

Cohen, A.B. (2006). On gratitude. *Social Justice Research*, *19* (2), 254–276.

Filonenko, O. (2018). *Prysutnist inshoho i vdiachnist: kontury yevkharystiinoi antropolohii* [The presence of the other and gratitude: contours of eucharistic anthropology]. *Diatlyk* [in Ukrainian].

Holubovych, I. (2018). Kontury yevkharistiinoi antropolohii Oleksandra Filonenka [Contours of Oleksandr Filonenko's eucharistic anthropology]. *Doksa*, *2*, 200–211. https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146571 [in Ukrainian].

Kovadlo, H. (2014). *Dukhovnist i moralnist: antropokulturni vymiry filosofii morali* [Spirituality and Morality: Anthropocultural Dimensions of the Philosophy of Morality]. Instytut filosofii imeni HS Skovorody NAN Ukrainy [in Ukrainian].

Malko, V. (2024). Ukrainska intelihentsiia i henotsyd: borotba za istoriiu, movu i kulturu v 1920-kh ta 1930-kh rokakh [The Ukrainian intelligentsia and genocide: the struggle for history, language, and culture in the 1920s and 1930s]. Academic Studies Press [in Ukrainian].

Misinkevych, L. (2010). Protsesy reabilitatsii v Ukraini zhertv politychnykh represii radianskoi doby u druhii polovyni XX – na pochatku XXI stolittia: istoryko-sotsialnyi aspekt [Rehabilitation processes of victims of Soviet-Era political repression in Ukraine in the second half of the twentieth and the early twenty-first centuries: a historical and social perspective] [Extended abstract of Doctor of Historical Sciences dissertation, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University] [in Ukrainian].

Petrenko, M. (2018). *Filosofiia svobody v konteksti problemy liudskoi hidnosti* [The philosophy of freedom in the context of the problem of human dignity]. *Visnyk KhNPU imeni H. Skovorody "Filosofiia"*, 49, 142–156 [in Ukrainian].

Pless, N. M., Maak, T., & Harris, H. (2017). Art, ethics and the promotion of human dignity. *Journal of Business Ethics*, *144* (2), 223–232. https://doi.org/10.1007/s10551-017-3467-9.

Potapenko, O. (2010). *Perspektyvy rozvytku istorii povsiakdennosti cherez pryzmu dyskursu postmodernu* [Prospects for the Development of the History of Everyday Life Through the Prism of Postmodern Discourse]. In *Istoriia povsiakdennosti: teoriia ta praktyka: materialy Vseukrainskoi naukovoi konferentsii* (pp. 52–54). Pereiaslav-Khmelnytskyi derzhavnyi pedahohichnyi universytet imeni Hryhoriia Skovorody [in Ukrainian].

Shelupakhina, K. (2009). Fenomen kulturnoi identychnosti v konteksti suchasnoi filosofskoi antropolohii [The phenomenon of cultural identity in the context of contemporary philosophical anthropology] [Candidate's dissertation, Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M. Drahomanova]. Retrieved from https://enpuirb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/2f380e5a-9fd4-49b1-9efb-956b2df6794a/content [in Ukrainian].

Zhylenko, I., & Pavliuchek, V. (2024, May 23–24). Suvora pravda zhyttia u tvori Roberta Konkvesta "Zhnyva skorboty. Radianska kolektyvizatsiia i Holodomor" [The harsh truth of life in Robert Conquest's the harvest of sorrow: soviet collectivization and the terror-famine]. In *Suchasnyi masovokomunikatsiinyi prostir: istoriia, realii, perspektyvy* (pp. 31–34). Sumskyi derzhavnyi universytet [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 29.07.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.08.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 261.7
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.12

Чорноморець Юрій Павлович,
доктор філософських наук, професор
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-1285-9715
palamist@gmail.com

Шкіль Світлана Олександрівна,
доктор філософських наук, старший науковий співробітник
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-3859-816X
lauby@meta.ua

ЗАГАЛЬНІ ЗАСАДИ СУЧАСНОГО СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

У статті розглядаються богословські основи сучасного православного соціального вчення, вираженого у декларації Константинопольського патріархату «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви», опублікованій 2020-го року. Ця соціальна доктрина вперше в історії повністю відмовилася від концепції симфонії Церкви з державою, нацією, громадянським суспільством, радикально повертається до основ євангельської моралі та робить фундаментом для всіх роздумів визнання абсолютної гідності особистості як покликаної до богоспілкування. Якщо для патристичної думки богоспілкування і святість були завершенням складного шляху морального і духовного розвитку людини, то для сучасної теології причетність до Бога та спілкування з ним є умовою можливості бути людиною і християнином. Моральний розвиток особистості як розкриття потенціалу людської природи і досягнення богоподібності для соціальної доктрини Константинопольського патріархату, як і для православних богословів початку XXI століття, нерозривно пов'язаний із богоспілкуванням, любов'ю, святістю, надприродною причетністю до трансцендентного. Доведено, що більш ґрунтовний аналіз єдності елементів природного і надприродного в онтології та гносеології виявляє додаткові підстави для повернення до новозавітних уявлень про святість життя всіх християн, а не лише окремих аскетів.

Ключові слова: сучасне православне богослов'я, патристична думка, неотомізм, соціальне вчення Церкви, гідність особистості, права людини, християнська етика, феноменологія святості, богословська антропологія, обожнення.

Chornomorets Yuriy,
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor at the Department of Theology and Religious Studies
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-1285-9715
palamist@gmail.com

Shkil Svitlana,
Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3859-816X
lauby@meta.ua

© Чорноморець Ю. П., Шкіль С. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

GENERAL PRINCIPLES OF MODERN SOCIAL DOCTRINE OF THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE

The article examines the theological foundations of modern Orthodox social teaching, expressed in the declaration of the Patriarchate of Constantinople "For the Life of the World. On the Path to the Social Ethos of the Orthodox Church", published in 2020. This social doctrine, for the first time in history, completely abandoned the concept of a symphony of the Church with the state, nation, and civil society, radically returns to the foundations of evangelical morality and makes the recognition of the absolute dignity of the individual as called to communion with God the foundation for all reflections. If for patristic thought, communion with God and holiness were the completion of the complex path of a person's moral and spiritual development, then for modern theology, involvement in God and communication with him are a condition for the possibility of being a person and a Christian. The moral development of the personality as the disclosure of the potential of human nature and the achievement of godlikeness for the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople, as well as for Orthodox theologians of the early 21st century, is inextricably linked with communion with God, love, holiness, supernatural involvement in the transcendent. It is proved that a more thorough analysis of the unity of the elements of the natural and supernatural in ontology and epistemology reveals additional grounds for returning to the New Testament ideas about the holiness of the life of all Christians, and not only of individual chosen ascetics.

Key words: modern Orthodox theology, patristic thought, neo-Thomism, social teaching of the Church, dignity of the individual, human rights, Christian ethics, phenomenology of holiness, theological anthropology, deification.

Постановка проблеми. Прийнята Синодом Константинопольського патріархату на початку 2020 року декларація «За життя світу» є новітнім соціальним вченням Церкви, сформованим найкращими сучасними богословами як певний підсумок теологічної рефлексії та новаторська пропозиція для обговорення у всіх помісних православних церквах. До цього соціальна доктрина Православних Церков була завжди зосереджена на задачах певної помісної церкви і була покликана регулювати її відносини з національною державою, надавати актуальні моральні принципи для проповіді певним національним спільнотам та діаспорам. Глобальні проблеми та глобальний контекст у соціальних доктринах розглядалися лише з перспективи сучасного адекватного позиціонування помісних церков і націй щодо таких універсальних реалій. Звичайно, деякі нації претендували на формування певних ширших цивілізаційно-культурних спільностей, але й тут існував цілком очевидний партиркуляризм світогляду. З позицій православної цивілізації, яка мала б об'єднатися навколо Москви чи іншого центру, критикувався стан речей в інших цивілізаціях і культурах, особливо у західній. Глобалізації, що все більше об'єктивно перемагала, протиставлялися альтернативні проєкти, що було суголосним з різними світськими ідеологічними концепціями, які були впливовими у різних православних країнах. Декларація Константинопольського патріархату «За життя світу» (2020 рік) – перша соціальна доктрина, яка повністю вільна від концепцій симфонії Церкви з державою, з нацією, з «культурою», з «цивілізацією». Навпаки, вона сконцентрована на взаєминах Бога і Церкви з окремою особистістю, розмірковує про її покликання, її гідність, її свободу, її права. Вся соціальна доктрина ґрунтується виключно на вченні про людську особистість і формує обов'язки Церкви стосовно кожної особистості, а не розмірковує про права і обов'язки Церкви у її взаєминах з державою чи іншими колективними суб'єктами, структурами, інституціями. На нашу думку, така радикальна переорієнтація всього способу мислення щодо соціальної доктрини Церкви не лише відображає той факт, що Константинопольський патріархат є лідером «відкритого» чи «діалогічного» православ'я, але і є наслідком докорінного оновлення богословського вчення про людську особистість, її свободу і її гідність. Це оновлення було здійснено православним богослов'я початку XXI століття, яке переживає бурхливий розвиток завдяки віднайденню нової богословської методології, більшій відкритості до всіх способів богословського мислення, формуванню нового способу мислення «після-постмодерну».

Ідейні витоки у відкритості та діалогічності сучасного вчительства Церкви. Богослов'я сучасної соціальної доктрини виникає не лише на загальне замовлення Константинопольського патріарха, надане у 2017 році. На заклик Синоду 25 єпархій Константинопольського патріархату надіслали власні детальні

пропозиції, розповіли про сучасні виклики і головні запити. Таким чином, коли найбільш видатні богослови Константинопольського патріархату писали проєкт декларації «За життя світу», вони не лише спиралися на теоретичні досягнення сучасної православної думки, але й орієнтувалися на практичні потреби Церкви. Звичайно, соціальне вчення мало розвивати ідеї, висловлені в документах Критського Всеправославного собору (2016 рік) і промовах патріарха Варфоломія. Відзначимо, що богослов'я декларації «За життя світу» рішуче поглиблює всі ідеї, які послужили поштовхом і джерелами до її створення, і це стало можливим завдяки новаторській глибині православної богословської думки XXI століття.

Водночас соціальна доктрина – це не лише результат зустрічі рефлексії та запитів представників церкви з роздумами богословів. У передмові до декларації «За життя світу» підкреслюється, що соціальне вчення цього документа є «правильним перекладом моральних настанов Євангелія мовою суспільної етики й політики». Отже, за джерело соціального вчення Церква бере не ті чи інші доктрини з традиції – наприклад, знамените вчення про симфонію між церквою і державою. Фундаментом соціального вчення можуть бути виключно заповіді Христові та Євангеліє загалом. Це узгоджується із загальним вектором розвитку сучасного православного богослов'я, в якому повернення до духу і букви Отців змінилось на повернення до Євангелія. При цьому євангельський дух може виражатися за допомогою сучасної мови «етики і політики», щоб бути зрозумілим і мати голос в сучасних дискусіях.

Отже, у відповідь на запит Церкви сучасні богослови – у діалозі з Церквою – пропонують соціальне вчення, яке має своїм фундаментом Євангеліє, євангельську мораль. При цьому соціальне вчення узгоджується з Переданням і теологією Церкви. Про декларацію «За життя світу» її автори у передмові говорять: «На цих сторінках немає жодного твердження, яке було б висловлене без детального розгляду біблійних, святоотцівських, догматичних і богословських джерел». Ризикнемо стверджувати, що у Передані та богослов'ї існувало багато такого, що розходилося з Євангелієм і було ідеологічними надбудовами, пов'язаними з різноманітними світськими концепціями певних культур і епох. Тепер сучасне богослов'я пропонує, а Церква приймає і пропонує для загального обговорення у декларації «За життя світу» таке соціальне вчення, яке є християнською пропозицією для будь-якого суспільства з його конкретними історичними і культурними особливостями. Відповідно, безліч доктрин, пов'язаних з імперіями, симфоніями, привілейованим статусом церкви вже не можуть входити до соціального вчення Церкви, оскільки багато православних християн існують у принципово іншому соціальному контексті. Скрізь є людина, її проблеми, скрізь є спільноти, церковні та світські, скрізь є соціум з його проблемами і можливостями – і саме на цьому концентрує свою увагу соціальна доктрина Церкви, як вона представлена у декларації «За життя світу». Отже, соціальне вчення Церкви, запропоноване Константинопольським патріархатом, має повністю відповідати Євангелію і не суперечити Традиції, вираженій у творах Отців та в догматичному богослов'ї, бути універсальним максимально можливою мірою. Звичайно, повернення до чистої євангельської моралі не раз ставало метою богословів, але сьогодні, коли традиція або деконструюється або докорінно переінтепретується, вперше стало можливим здійснення такого повернення.

Антропологічні основи вчення про абсолютну гідність особистості. Водночас повернення до євангельської моралі можливе завдяки поверненню в центр соціального вчення Церкви антропології. Дійсно, ця трансформація є цілком логічною. Якщо у центрі соціального вчення перебувають положення соціології чи політології, історії чи філософії, соціальне вчення буде залежним від культурного контексту і партикулярним. Лише якщо соціальне вчення буде концентруватися на богословській антропології, з'являється шанс на універсальний характер положень цього вчення. Вчення про людину і характер її морального розвитку саме в декларації «За життя світу» вперше стають формальною основою для соціального вчення, тоді як дух євангельської моралі вперше стає визначальним для змісту соціальної доктрини.

Декларація «За життя світу» засновує власну високу оцінку гідності людини на антропології святості, яку розвиває сучасне православне богослов'я. Ця антропологія вважає

святість загальнолюдським покликанням і вбачає її прояви у повсякденній реальності людського життя, особливо у тих його аспектах, що пов'язані з особистісними проявами і міжособистісним спілкуванням. Для нас важливо, що сучасне богослов'я і декларація «За життя світу» пропонують фундаментальне переосмислення патристичних уявлень про антропологічні засади морального розвитку та онтологічний фундамент етики.

Декларація починається з такого постулату: «Православна Церква розглядає людську особистість як створену за образом і подобою Божою (Бут. 1:26). Це означає: задля вільного й свідомого спілкування і єднання з Богом в Ісусі Христі, оскільки ми створені в Ньому, через Нього і для Нього (Кол. 1:16)» (I, 1). Ці твердження зображають як єдину реальність буття особистості як образу Божого та буття її у реалізації двох покликань – бути богоподібною та існувати в єдності з Богом, бути обожненою. Особливо яскраво у всьому тексті зближується покликання до богоподібності і до обожнення, аж до повного нерозрізнення цих двох аспектів духовного життя. В цьому проявляється певне новаторство щодо патристичної антропології, вплив того повороту до більшого підкреслення святості звичайного життя, який здійснено в сучасній православній теології.

У творах святого Василія Великого набуло класичного вигляду вчення про три онтологічні стадії розвитку людини. Перша стадія – це виникнення людини як образу Божого, тобто як відображення всіх Божих властивостей, окрім нескінченності та вічності. Будучи створена як образ Бога, кожна особистість покликана власними зусиллями, хоча у синергії з Божою допомогою, стати подобою Бога. Стан подоби – це максимально можливе для особистості у її життєвих обставинах розкриття її властивостей образу Божого. Так, розумність образу має стати мудрістю подоби, розсудливість – благістю, свобода – любов'ю тощо. Третя стадія розвитку людини – це дарування від Бога вічного буття, існування людини життям самого Бога, що досягається через причетність до спілкування Трьох, до повноти Божої благодаті. Це вже стан не богоподібності, а якісно інший – стан обожнення. Звичайно, цей стан вічного життя у Богові доступний святим після фізичної смерті, але деякі люди отримують його в цьому житті.

Святий Василій Великий підкреслював, що від людини залежить лише набуття богоподібності. Образ Божий і обожнення – це два дари від Бога, перший – повністю безпричинний, другий дарується у відповідь на набуття богоподібності. Людська свобода проявляється на другому етапі, коли людина може йти шляхом набуття богоподібності або відмовитися від нього, і саме тут є простір для моральної поведінки, має смисл етика, яка регулює цю поведінку.

Святий Максим Сповідник характеризує ці три стани як онтологічні. Перший – створеність за образом Божим – це «буття», другий – набуття богоподібності – це «благобуття», третій – це «вічноблагобуття». Максим підкреслює, що замість нормального шляху розвитку – набуття благобуття – особистість може відхилитися від шляху розвитку свого потенціалу образу Божого і перетворити своє життя на «злобуття», а у разі зустрічі з вічністю під час фізичної смерті таку особистістю чекатиме «вічнозлобуття». Також Максим підкреслює, що, відмовляючи реалізувати потенціал образу Божого в богоподібність, особистість стає подібною до тварин у своїх пристрастях. Вибирати зло – це нижче гідності людини, але свобода людини – це єдине, що Бог не змінює своєю волею.

Отже, в патристичній традиції існувало розділення між богоподібністю і святістю, активністю морального розвитку і пасивністю обожнення, особистим розвитком потенціалу власної природи і життям в причетності до божественного життя. Не випадково обожнення іменувалося новим творінням: як і у створенні, діє Бог, який дарує існування людиною на першій стадії розвитку та існування сином Божим на третій стадії. Розкриття потенціалу творіння на другій стадії розвитку залежить від людини, і хоча існує природна спрямованість до існування в Богові, проте кожна особистість вільна у власному виборі реалізовувати потенціал образу Божого у богоподібності чи ні, йти шляхом морального прогресу і зростання свободи чи стати рабом пристрастей.

Декларація «За життя світу» спрощує теорію трьох онтологічних станів через ототожнення богоподібності та святості. Стан обожнення осмислюється не просто як пасивне сприйняття впливу Божої благодаті, а як стан богоспілкування. Оскільки в цьому акті богоспілкування активний не лише Бог, але й особистість,

знімається онтологічне розрізнення з процесом набуття богоподібності. Таким чином, відразу після свого створення (зачаття, народження) особистість як образ Божий вже певною мірою богоподібна і свята, заслуговує на повну повагу до себе і своїх прав.

Святість і богоспілкування як покликання людини. В сучасній теології та декларації «За життя світу» фактично йдеться про богоподібність і обожнення як дві сторони синергії людини і Бога, тоді як для патристики синергія існувала лише на стадії досягнення богоподібності, а на стадії обожнення активним є лише Бог, особистість же є пасивним інструментом. Загалом для сучасного богослов'я розвиток особистості мислиться як активний процес, а екстатична пасивність стану обожнення не вписується в уявлення про особистість як таку, що завжди активна. Це може бути не лише активність подолання власних обмеженостей (Й. Зізіулас, Х. Янарас), але й активність богоспілкування і вільного надлишкового самовираження (Д. Гарт), активність подолання всіх форм відчуження (Дж. Манусакіс). Найбільш близький до патристичного погляду Дж. Манусакіс, який феноменологічно фіксує активний вплив Бога на суб'єкт на всіх етапах духовного розвитку, які можна інтерпретувати як етапи пізнання, переживання і екстатичної любові. Навіть за певної пасивності суб'єкта в акті богоспілкування, людська особистість все ж таки активна певною мірою, і Дж.Манусакіс порівнює це з активністю в акті любовного поцілунку. Таким чином, не лише загальнотеоретичні уявлення про особистість як завжди активну, але й детальні феноменологічні аналізи духовних станів особистості на різних етапах її розвитку приводять сучасних богословів до висновку про активність особистості і на стадії обожнення. Це зближує описи станів набуття богопоподібності та буття святим, унеможливлює їх розрізнення. Звичайно, сучасні богослови визнають загальне розрізнення: стан набуття богоподібності – це активність особистості за Божої допомоги, а стан обожнення – це життя в причетності до Божественного життя, коли людина живе вже не власним існуванням, а як сповнена повноти божественної благодаті. Проте для сучасного богослов'я це розрізнення є відносним, а не якісним, як це було для патристичної думки.

Важливим фактором для зближення двох станів стало також повернення до ранньохристиянського переживання святості звичайного християнського життя. Святість і обожнення розуміються не як щось, що можливе для окремих особистостей після великого шляху духовного розвитку, а як те, що доступне для всіх християн, те, що надається всім у таїнствах Церкви, особливо – в Євхаристії. Есхатологічне обожнення церковних спільнот має частково переживатися тут і тепер – саме в цьому полягає важливий смисл літургії згідно із сучасними православними богословами. Святість має бути втілена у звичайне повсякденне життя особистостей і спільнот, вона має бути так само наявною тут і зараз як любов. Якщо святості немає в реальному житті, якщо вона віднесена до далекого особистого і суспільного майбутнього, зникає весь смисл бути християнином для сучасної людини.

В пізній античності та у середньовіччя люди були готові проходити підготовчий етап духовного життя, жити виконанням заповідей щодо доброчесної поведінки з почуття обов'язку. Мислителі патристики описують духовне життя людини як зміну станів раба, найманця і сина. На початку шляху морального розвитку особистість виконує євангельські заповіді через страх покарання. Середина цього шляху – коли зусилля з творення добра робляться завдяки мрії про небесну нагороду. Моральна ж довершеність – це коли людина чинить добро з любові до Бога, як його син чи дочка, яким виконання волі Бога приносить задоволення. Саме цей останній стан усвідомленого вільного творення добра в стані любові до Бога та любові до всіх є станом святості. Для сучасного християнина майже повністю втратили свою силу мотиви страху перед покаранням у пеклі чи заохочення надією на нагороду в раю. Переживання причетності до повноти любові – єдине, що залишається дієвим мотивом для моральної поведінки християнина сьогодні.

Сучасна людина, щоб набувати богоподібності у вільному творенні добра, має вже переживати досвід буття в причетності до Бога, жити святістю і обожненням хоча б деякою мірою, але постійно. Якщо звернутися до феноменології розвитку духовного життя тих новонавернених, хто прийшов до Церкви у свідомому віці, всі описують початок свого шляху

як час, сповнений переживанням постійної присутності Бога, як стан ейфорії, подібний до стану закоханості. Звичайно, протягом століть християни свідчили про те, що на зміну цьому стану приходив час духовних випробувань, а лише згодом деякі отримували дар постійної причетності до Божественного, дар життя в любові та святості. Сучасні християни все більше свідчать про продовження постійної Божої підтримки протягом всього шляху свого духовного розвитку, а сучасна теологія багато в чому відображає цей досвід. Православні фундаменталісти критикують збереження «неофітського настрою» віруючих протягом усього шляху духовного розвитку, але таке явище спостерігається все частіше, і ця трансформація теж полегшує визнання єдності шляху набуття богоподібності та стану святості.

Природне і надприродне у гносеології та онтології: від розриву до єдності. Дискусії в сучасній християнській теології щодо принципової єдності двох аспектів духовного розвитку – (1) розкриття в досягненні особистої богоподібності того потенціалу богообразності, який є у людській природі, та (2) досягнення благодатного стану існування в Богові – розпочалися з праць засновника католицького «нового богослов'я» Анрі де Любака, які доводили єдність природного і надприродного аспектів в духовному житті особистості та церковних спільнот. Традиційна католицька теологія неотомізму кінця XIX – початку XX століття приділяла значну увагу розвитку природного потенціалу людського розуму, постулювала з часів декларації "Dei Filius" Першого Ватиканського собору можливість для цього розуму пізнати істину існування Бога, відносячи особливе церковне знання внутрішнього життя Бога та моральних обов'язків віруючих до надприродних істин віри, які відомі лише з Одкровення і Вчительства Церкви. Це породжувало дивне поєднання двох протилежних епістемологічних стратегій – природного богослов'я і богослов'я Одкровення. В кінці XIX – на початку XX століття відбувається розквіт у католицизмі крайнього раціоналізму стосовно природного пізнання, коли вважалося, що можна мати цілком очевидні для розуму докази існування Бога і аналітику його загальних властивостей. Водночас у вченні про Бога як Трійцю та у вченні про мораль розвивається крайній фідеїзм: безліч постулатів висуваються тогочасним католицизмом як такі, що необхідно приймати на віру, довіряючи Вчительству Пап, – стосовно цієї галузі надприродного неможливі ні аподиктичні судження розуму, ні тим більше інтуїтивні акти розуму чи інших пізнавальних здібностей. Різні схоластичні схеми, підтримувані раннім неотомізмом, були рішуче критиковані в екзистенційному неотомізмі Е. Жільсона, який звернув увагу на те, що у творчості Томи Аквіната раціоналізм природного знання значно обмежений, позиція Томи багато в чому «протокантіанська», а стосовно надприродних знань і осмислення Одкровення теорії Аквіната були значно складнішими, ніж просто вимога вірити авторитету Церкви.

Якщо звернутися до патристичного вчення про природний розум та межі його можливостей, всі докази існування Бога будуються на аналогіях і передбачають зусилля віри на останньому етапі роздумів. Якими б переконливими не були аналогії, все одно залишається простір для стрибка віри, прийняття істини про існування Бога вірою як проявом волі особистості або вірою як проявом всієї цілісної особистості. Навіть Тома Аквінат дотримувався саме цієї патристичної логіки.

Якщо проаналізувати патристичне вчення про надприродне пізнання, то воно можливе не лише як досягнення певних істин через прийняття певного вчення на соборі, через оголошення якогось вчення авторитетом церковних лідерів, з подальшою його рецепцією звичайними віруючими через віру. Для представників патристики очевидно, що можливе містичне знання надприродних реальностей, доступне після трансформації, пов'язаної в духовному розвитку особистості з екстатичним переходом від стадії здобуття богоподібності до етапу обожнення.

Мислителі патристики, особливо кападокійці, підкреслюють конвенційний характер знань про Божественне у звичайних віруючих, всі поняття яких сформовані завдяки звичайному досвіду, сприйнятому і усвідомленому за допомогою чуттєвості та свідомості. Святий Василій Великий підкреслює, що всі поняття про Бога, навіть ті, що використовуються у догматичній теології, є продуктом «епіної», тобто логічного конструювання, мають гіпотетичний характер і набувають свого статусу лише через затвердження на соборах і сприйняття

вірою. Водночас у результаті отримання містичного досвіду можливий перехід до особливого знання Бога, досвіду богоспілкування, який буває у містиків, і результатами цього стають богослов'я хвали, богослов'я молитви, богослов'я Імен Божих, які використовуються для звертання до Бога і свідчення про особливий досвід, не претендуючи на статус понять, бо щодо цих Імен можливі наративні описи і особисті осягнення, але не аподиктичні чи конвенційні дефініції.

Таким чином, у межах патристичного дискурсу сформовано уявлення про можливість двох видів богословського знання: звичайного і містичного. Сучасне православне богослов'я робить наступний крок, стверджуючи, що містичне знання Бога певною мірою доступне для всіх християн, оскільки всі вони мають певний досвід богоспілкування, бо саме до богоспілкування всі покликані та мають його отримати хоча б частково, якщо вони християни.

Розуміння акту містичного знання Бога як акту міжособистого богоспілкування полегшує визнання можливості для звичайних християн такого знання. Коли таке знання розумілося як особливі екстатичні «дотики» до трансцендентного або як споглядання надприродного фаворського світла, важко було стверджувати можливість містичного знання для всіх. Знання як досвід міжособистого богоспілкування здається більш доступним через певний психологізм уявлень про таке богоспілкування. Доступність для всіх такого особистого знання зовсім не очевидна, але сучасні богослови сміливо розмірковують так, ніби це є очевидним, як, наприклад, знання суб'єктом особистості коханої людини: остання і залишається завжди таємницею, і явлена у безлічі актів самого різного характеру. Коли суб'єкт перебуває у спілкуванні з предметом свого кохання, він переживає досвід цілісної присутності коханого, і Бог сучасним християнином переживається аналогічно – як вочевидь присутній. Онтологічною основою для досвідного переживання такої присутності стає не лише досвід спілкування з Богом як першого «Ти» для «Я» християнина, але й усвідомлення онтологічного статусу створеного як тотально залежного від Бога-Буття.

Сучасні богослови повертаються до патристичного вчення про тотальну присутність трансцендентного у всій світовій реальності і роблять з цієї онтології ще одне обґрунтування гносеологічного оптимізму щодо пізнання Божественного. Перш за все для багатьох православних мислителів сьогодення важливим є твердження про те, що існування світової реальності є несамодостатнім, а залежить від Буття всього, яким і є Бог. Особливий акцент на класичному вченні про Бога як Буття робить Д.Б. Гарт. Проте й інші православні богослови визнають Бога тим самим Буттям, яке є основою для існування світу й людини. Без причетності до такого Буття, без існування в такому Бутті було б лише ніщо. При цьому існують різні версії щодо пізнаванності цього Буття. Д.Б. Гарт доводить, що це Буття є пізнаваним і раціонально, і містико-екстатично. Дж. Манусакіс говорить про пізнання екзистенційне, яке можливе внаслідок осмислення впливу цього Буття на особисте існування. Х. Янарас наголошує на тому, що Буття стає пізнаваним лише як Три Особи, підкреслюючи, що і діяльний вплив Буття на все наявне несе на собі відбиток особистого характеру Кожного з Трьох – Отця, Сина і Святого Духа. Також для багатьох православних мислителів сьогодення очевидним є те, що існування всього можливе завдяки присутності Божих ідей («логосів»), які визначають все загальне і все конкретне, визначає все у його індивідуальній реалізованості. Залежність всього наявного від Бога – тотальна, все існує «в Божих долонях». Навіть якщо це не помітно для звичайного спостерігача, це феноменологічно очевидно для сучасного богослова. Раціональна констатація існування в Богові, завдяки Богові та заради визначеного Богом стану довершеності може бути відправною точкою феноменологічного чи містичного досвідного пізнання тотальної Присутності, яка дає можливість існувати, визначає та спрямовує особистість і світ.

Таким чином, сучасна православна теологія стверджує значно більшу інтеграцію природного і надприродного елементів як у самому існуванні людини, так і у пізнанні. Людська природа сама по собі не досягає власної довершеності, але реалізується у процесі здійснення богоподібності та отримання існування в Богові. Сучасні православні богослови, аналізуючи акти чуттєвого і раціонального пізнання, доводять, що, окрім опосередкованого знання реальності, завжди існує безпосереднє інтуїтивне знання смислової та онтологічної основи

реальності. Це інтуїтивне знання аналізується за допомогою інструментарію сучасної феноменології та постфеноменології, часто з елементами персоналізму та постекзистенціалізму. Інтуїтивне та особистісне знання здійснюється разом з опосередкованим чуттєво-раціональним формуванням картини світу, і це інтуїтивне особистісне знання є справжньою основою для звичайного опосередкованого і понятійного знання. Досвід у кантівському значенні як природний ґрунтується на досвіді інтуїтивно-особистісного «знання – спілкування – осяяння» як надприродного. Значною мірою ця феноменологія визначається впливом католицького мислителя Ж.-Л. Марйона, який першим дав аналітику, як феноменологічне бачення видимого ґрунтується на феноменологічному баченні невидимого, надавши новітню інтерпретацію єдності різних видів пізнання, які в традиції тлумачилися як «природне» і «надприродне».

Отже, існує багато причин для зближення аж до ототожнення двох станів духовного розвитку особистості – набуття богоподібності та досягнення обожнення (святості), і фактично таке зближення вже відбулося в сучасній православній теології. Для сучасного соціального вчення Константинопольського патріархату це стало фундаментом для високої оцінки гідності особистості – як такої, що покликана до святості, до життя в Богові, до богоспілкування, і вже зараз гідна того, щоб до неї ставилися як до святої особистості.

Висновки. Загальні засади соціального вчення Константинопольського патріархату, вираженого в декларації «За життя світу» (2020 рік), були сформовані під впливом онтології святості особистості, яка розвивається сучасною православною теологією через переосмислення патристичної антропології та етики. Ототоження покликання людини до морального розвитку (здобуття «богоподібності») з покликанням існувати в Богові його надприродним життям (бути святою) відкривають можливість оцінки людської гідності як абсолютної цінності, яка має унікальний статус щодо всіх інших можливих цінностей. Людина, яка покликана до богоспілкування, яка може мати надприродне пізнання та існування, має бути безумовно захищеною у суспільстві, а повага до її прав стає релігійним обов'язком. Зближення двох етапів духовного розвитку – набуття моральної довершеності («богоподібності») та обожнення – стали можливими завдяки інтерпретації обох цих етапів як стадій процесу богоспілкування. Висока оцінка людської особистості як покликаної до святості та богоспілкування ґрунтується на оновленій християнській онтології та гносеології, які розвивають теорії про надприродність і святість не лише трансцендетного життя, а й звичайного повсякденного існування. Загалом абсолютизація в соціальному вченні гідності особистості має надійний фундамент у сучасній православній теології загалом та антропології зокрема.

Список використаних джерел:

За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви (2020). URL: https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA. [22 Березня 2026].

Hart D. B. (2014). The Experience of God: Being, Consciousness. Bliss, Yale University Press.

Manoussakis J. P. (2007). God after Metaphysics. A Theological Aesthetic, Bloomington: Indiana University Press, 213 p.

Papanikolaou A. (2006). Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 238 p.

Papanikolaou A. (2012). The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.

Staniloae D. (2002). Orthodox spirituality. St. Tikhon's Seminary Press, 397 p.

Yannaras C. (2004). Postmodern metaphysics / transl. by N. Russell. Brookline: Holy Cross Orthodox Press. 200 p.

Zizioulas J. (2006). Communion and otherness. Further studies in personhood and the church / ed. P.Mc. Partlan. N.Y.: T & T Clark. 315 p.

References:

Za zhyttia svitu. Na shliakhu do sotsialnoho etosu Pravoslavnoi Tserkvy [Forthe life of the world. On the way to the social ethos of the Orthodox Church] 2020. Retrieved from: https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_

INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA [22 Berezen 2026]. [in Ukrainian].

Hart, D. B. (2014). *The Experience of God: Being, Consciousness*, Bliss, Yale University Press.

Manoussakis, J. P. (2007). *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington: *Indiana University Press*, 213 p.

Papanikolaou, A. (2006). *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 238 p.

Papanikolaou, A. (2012). *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.

Staniloae, D. (2002). *Orthodox spirituality*, St. Tikhon's Seminary Press, 397 p.

Yannaras, C. (2004). *Postmodern metaphysics,* transl. by Russell N., Brookline: *Holy Cross Orthodox Press*, 200 p.

Zizioulas, J. (2006). *Communion and otherness. Further studies in personhood and the church*, ed. P. Mc. Partlan, N.Y.: T & T Clark, 315 p.

Дата першого надходження статті до видання: 20.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 17.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1.130.2
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.13

Борисова Тетяна Вікторівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри міжнародної економіки, управління
і соціально-гуманітарних дисциплін
Українського державного університету науки і технологій
orcid.org/0000-0002-0122-743X
tvborisova78@gmail.com

ФЕНОМЕН СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: АКТУАЛІЗАЦІЯ ТЕМИ В МЕЖАХ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

У статті пропонується розглянути в загальних рисах основний перелік проблемних моментів, які пов'язані з філософським виміром такого феномену культури, як «секуляризація». Зосереджується увага на чинниках, що актуалізують це питання впродовж останніх століть розвитку культурно-історичного процесу. Звернення до творчого доробку із цієї теми Ч. Тейлора дозволило акцентувати увагу на найбільш поширених нині підходах в аналізі процесів секуляризації. Підкреслюється глибинний зв'язок різноманітних елементів секулярного культурного простору з динамікою світоглядних позицій і тенденцій. Вказується на травматичний досвід розгляду процесів секуляризації відірвано від цілісного сприйняття культури та її історичного розвитку. Підкреслюється проблема суб'єктивного ставлення суб'єкта пізнання як до розгляду процесів секуляризації, так і оцінювання їхніх наслідків для теперішнього та майбутнього буття світу. Наголошується на необхідності перегляду некритичних спроб філософських візій щодо десакралізації сфери духовного. Філософське розуміння секулярного дозволяє долучити в дослідницьке поле інші складні аспекти сучасного буття людини в епоху постмодерну та постправди. Серед яких проблеми десакралізації та девальвації традиційного, а також актуалізація проблеми нігілізму, які не просто супроводжують процес секуляризації, а виступають її породженням. Зазначається як помилковий підхід розгляд процесів секуляризації відірвано від усієї історії культури та прив'язування її лише до глобальних змін останніх двох століть. Наголошується на необхідності суттєвого доопрацювання методологічних підходів у вивченні не лише процесів секуляризації, але й феномену секулярної культури. Позитивно оцінюються спроби сучасних дослідників, зокрема й канадського мислителя Ч. Тейлора, розробити філософський словник термінів і понять, позначити предметні кордони секулярного культурного простору, що дозволить глибше пізнати сутність такого явища, як «секулярна доба».

Ключові слова: секуляризація, людина, десакралізація, культура, цінність, символізм.

Borysova Tatyana,
Ph.D. in Philosophy,
Associate Professor at the Department of International Economics,
Management and Social-Humanitarian Disciplines
Ukrainian State University of Science and Technologies
orcid.org/0000-0002-0122-743X
tvborisova78@gmail.com

© Борисова Т. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

THE PHENOMENON OF SECULARISATION: A REEXAMINATION OF THE TOPIC WITHIN PHILOSOPHICAL DISCOURSE

This article aims to provide a general overview of the main issues associated with the philosophical dimension of the cultural phenomenon known as "secularisation". It focuses on the factors that have brought this issue to the fore over the course of the last few centuries of cultural and historical development. An examination of C. Taylor's work on this subject has made it possible to highlight the approaches to analysing processes of secularisation that are most prevalent today. The article emphasises the profound connection between various elements of the secular cultural sphere and the dynamics of worldviews and trends. It is pointed out that it is problematic to consider processes of secularisation in isolation from a holistic understanding of culture itself and its historical development. The problem of the subjective attitude of the knowing subject towards both the consideration of the processes of secularisation themselves and the assessment of their consequences for the present and future existence of the world is highlighted. The need to re-examine uncritical attempts at philosophical visions concerning the desacralisation of the spiritual sphere is emphasised. A philosophical understanding of the secular allows us to incorporate into the field of research other complex aspects of contemporary human existence in the era of postmodernism and post-truth. These include the issues of desacralisation and the devaluation of tradition, as well as the resurgence of nihilism, which do not merely accompany the process of secularisation but are, in fact, its products. It is noted that it is a mistaken approach to consider the processes of secularisation in isolation from the entire history of culture and to link them solely to the global changes of the last two centuries. Emphasis is placed on the need for a substantial refinement of methodological approaches in the study not only of the processes of secularisation, but also of the phenomenon of secular culture itself. The attempts by contemporary researchers, including the Canadian thinker C. Taylor, to develop a philosophical glossary of terms and concepts and to delineate the substantive boundaries of the secular cultural space are viewed positively; this will enable a deeper understanding of the essence of such a phenomenon as the "secular age".

Key words: secularisation, human being, desacralisation, culture, value, symbolism.

Постановка проблеми. Незважаючи на досить тривалу історію свого перебування на порядку денному дослідників культури, феномен секуляризації і досі розглядається як такий, що має проблеми з формуванням усталених підходів до визначення вихідних понять: «філософія культури», «секуляризація», «десакралізація» та інших. Яким є характер нашого знання про секулярний простір і його зміст? Це й інші питання методологічного та категоріального супроводу філософської рефлексії процесів секуляризації і досі є відкритим, що свідчить про його актуальність. Філософський запит на осмислення цих тем – характерна ознака нашого часу.

Історія дослідження. Звернень до цієї теми у світовій і вітчизняній філософській літературі ми знайдемо не так і багато, особливо серед мислителів, які висвітлюють це питання в контексті культурно-історичного й історико-філософського аспектів дослідження. У працях цих мислителів ми знаходимо спроби не лише визначити напружені точки проблемного поля теми, але й розробку методологічного базису та категоріального апарату, за допомогою якого можна підступитися до вивчення секуляризації саме як феномену культури та культурно-історичного явища. Мова йде про праці Чарльза Тейлора та Хосе Казанови, як сучасних всесвітньовідомих дослідників цієї теми, їхні підходи дещо різняться, проте мають і спільні риси. Обидва дослідники актуалізують проблему секуляризації через оновлений підхід до традиційного в суспільстві (мова йде про релігію та її роль). Плюралістичний характер культурного простору та динамічні зміни релігійного ландшафту в сучасності дають підстави переглядати класичні канони культурно-релігійного буття суспільства. Увага Х. Казанови також зміщується у бік процесів глобалізації в поясненні феномену секулярної культури.

У вітчизняному академічному середовищі цікавими є праці на цю тему Р. Халікова, І. Горохолінської та У. Лущ. Так, Руслан Халіков у своїх розмислах просуває ідею «контрсекулярності», Ірина Гороховська вважає, що саме через процеси «постсекулярної» динаміки можна аналізувати секуляризацію в її історичній перспективі. Українська дослідниця Уляна Лущ обґрунтовує внутрішню логіку та динаміку феномену секуляризації через призму «Осьового часу». Усі вони дають нам змогу поглянути на проблему секулярної культури в широкому форматі з різних історико-філософських і культурно-методологічних підходів.

Мета дослідження – розкрити філософську особливість феномену «секуляризація» у контексті сучасного культурно простору. Проаналізувати проблемні аспекти внутрішньої природи як самого феномену секуляризації так і процесів, що він генерує та провокує.

Виклад основного матеріалу. Однією з особливостей сучасної картини світу є модна звичка, а головне можливість, апелювати до історії філософії в її різних світоглядних проєктах. Тобто звертатися до минулого культурно-ідейної спадщини окремих історичних епох і витягати звідти різні «образи людини», «життєві концепції», «світоглядні каркаси епох». Головним мотивуючим аспектом цього дійства виступає бажання адаптувати їх у сучасний дискурс. Метою цього є прагнення на базі секулярного світогляду будувати нову настанову щодо світу традиційних цінностей, не обтяжуючи себе вимогами культурних патернів і консервативних релігійних поглядів. Якщо подивитися на цю проблему зовні, начебто неупереджено, оком стороннього, то виглядає як природний процес на довгому відрізку історико-філософського розвитку. Схожі елементи якого постійно повторюються при зміні епох і настроїв у культурі. Проте фахівцю зі сфери філософського осмислення буття такі й подібні їм метаморфози не видаються поверховими та мінливими. Навіть більше, є глибоке та стійке переконання щодо осмислення небезпечності таких реляцій для сучасності, для буття майбутнього покоління і поготів. Ідеться про різноманітні спроби мислителів і дослідників реанімувати етико-філософські та культурно-онтологічні проєкції минулого під реальність сьогодення. Прикладом можуть служити дослідження, присвячені спадщині стоїцизму чи епікуреїзму, чи більш пізнім ученням, в яких вкотре переглядаються онтогносеологічні підмури людини та її метафізичного контексту існування. Ключем до розгляду цих аспектів і суперечностей, які в них приховані, можуть послужити поняття «секулярна культура» або «секулярна доба». Дослідження та різноманітні етико-наукові дописи про зміст останніх нині почасти становлять порядок денний для сучасного філософського аналізу. Принаймні звернень до цієї теми ми бачимо багато, а значить, сформований стійкий запит не тільки від теоретичної, але й від практичної сфери буття суспільства. Що саме спонукає до таких розвідок? Причини та наміри можуть бути різними, проте всі вони мають спільну рису – задовольнитися відповіддю, щоби мати внутрішнє переконання на законність наявного «секуляризованого порядку речей». Завдання нашого дослідження зводяться до такого: привернути увагу до теми філософського погляду на проблеми секулярної культури мислення, описати специфіку дослідження цього феномену та роль суб'єкта пізнання в цих процесах.

Досить цікавими для нашого дослідження можуть бути думки сучасного канадського мислителя Чарльза Тейлора, який присвятив темі секуляризації в європейській модерновій культурі свою працю «Секулярна доба». Вона стане для нас у деякому сенсі орієнтиром стосовно вузлових тем і проблем, на які варто звернути увагу, або філософськи підсвітити, нехай навіть побічно.

У такому разі є змога не лише зануритися в розмірковування з окремих питань, але й накреслити так звану лінію горизонту тих тем і проблем, які перебувають в орбіті проблеми секуляризації життя людини та суспільства. Варіативність цих потенційних тем дослідження диктується історичним досвідом і новими ідеями в культурному просторі сучасної людини. Ось далеко не повний їх перелік, що дає змогу осягнути потенційні масштаби проблемного поля заявленої теми:

– секулярність як ознака карколомних змін у процесі історичного мислення;

– інтеграційні зміни у філософії мистецтва, етиці й естетиці через домінування процесів секуляризації в культурному просторі;

– роль герменевтики в розв'язанні проблем секулярної доби;

– дихотомія сильних і вразливих сторін секуляризації культурного поля;

– наявність внутрішніх суперечностей у культурному секулярному просторі;

– проблема «абсолютного» у ціннісній ієрархії секулярної культури;

– агностичні спроби осмислення феномену секуляризації;

– проблема «нової реальності» як виклик для архаїчного та традиційного мислення;

– особливості взаємодії та діалогу між секулярною і релігійною свідомістю;

– місце сумнівному та критичному в секулярній добі;

– соціологічний і психологічний портрет секулярної доби;

– маргіналізація релігії в сучасному світі – нова реальність;

– загальне методологічне підґрунтя для дослідження історії секулярної культури, її теорії та етичного канону;

– роль модернізму у процесах «десакралізації» архаїчних цінностей;

– каузальні атрибути секулярної доби;

– проблема фемінізму у дзеркалі секулярної доби;

– філософське осмислення дихотомії «секулярна культура» і «культура нігілізму»;

– взаємні «претензії» між релігійним і секулярним баченням образу людини та світу;

– еклектичний підхід як спосіб примирення традиційного і сучасного;

– стандартизація ціннісних аспектів буття в епоху секуляризації культури;

– артефакти секулярної культури мислення як методологічна проблема.

Уважаємо слабо дослідженим питання, як секулярна культура сама себе усвідомлює і позиціонує, де проходять її внутрішні кордони та як сформовані риси, які б свідчили про її теоретичну зрілість.

Канадський мислитель Ч. Тейлор ставить питання про пошуки «точки відліку» для цих процесів секуляризації у світі, навіть наводить символічні визначення таких історичних поштовхів у формулюваннях, на кшталт «доба мобілізації». Символізму не уникнути в міркуваннях над цим питанням, оскільки далеко не всі фундаментальні процеси, що підривають усталений порядок речей, можуть бути досліджені в усій повноті й отримати гідне світоглядне обґрунтування на цьому історичному етапі сучасності. Тож символізм допомагає підійти до розгляду складних тем із внутрішнім відчуттям і розумінням їхньої глибини та складності, а не відмахнутися як від побічних. Також Ч. Тейлор зазначає, що не варто сприймати процеси секуляризації в їх історичній ретроспективі очевидними з пізнавального погляду. Проблем у цьому моменті для дослідника вистачає, проте Ч. Тейлор вказує на ті, що його турбують більш за все. Мова йде про суб'єктивність сприйняття динаміки «девальвації» релігійного в соціокультурних процесах останніх двох століть. З іншого боку, під сумнів ставиться повнота нашого уявлення про золотий вік релігії, з яким порівнюється сучасність. На цьому фоні традиційно й закономірно вказати на проблему тлумачення слова «релігія», а також розуміння понять «релігійні практики» чи «декларація вірувань». Культурно-соціальна ретроспектива образу невіруючого XIX та XXI ст., їх порівняння один з одним – дискусійна тема для сучасника. Усі ці сумніви закладаються в дослідження секулярної доби філософським мисленням, іноді навіть усупереч бажанню дослідника. Ще одним несподіваним питанням стає більше, коли замислитися над тим, а чи поняття «світська культура» правомірно сприймається як синонім «секулярна культура»? У літературі це питання не аналізується ґрунтовно, а значить, чекає на свій час.

Не менш важливою у розгляді цього питання постає проблема упередженості дослідника щодо свого бачення внутрішньої генези християнства на теренах європейської культури і, як не дивно, навіть емоційної реакції на ці процеси. У Ч. Тейлора знаходимо й такі міркування: «Частину цієї інтелектуальної проблеми (і, безумовно, вагому причину емоційної реакції на неї) становить те, що в основі теорії секуляризації зазвичай лежить також істотне «непомислене» (якщо я можу скористатися цим терміном Фуко). Супротивники цієї теорії кажуть про ідеологію секуляризації, яка виставляє релігію хибною, отже, приреченою на занепад. Різноманітні сценарії «смерті Бога», які я згадував раніше, можуть бути розглянуті як варіанти цієї позиції» (Тейлор, 2018, с. 18).

Ось він, тріумф епохи модернізму та постмодернізму – світоглядний плюралізм як канон рефлексивного мислення. В якому толерується терпимість до «іншорідного» та «токсичного аксіологічного різноманіття». Знову впираємося у проблему суб'єктивності пізнання дослідника. З методологічного погляду ця особливість суб'єкта пізнання вже давно констатована й осмислена в історії науки й навіть у філософії науки. Проте для історико-філософського дискурсу вона залишається больовою точкою. Канадський мислитель і щодо цього має свій коментар: «Однак це не скасовує іншого припущення: що «непомислене» у визначальний

спосіб впливає на більшу частину соціології / історії секуляризації. Це «непомислене» пов'язане зі світоглядом відповідного автора у складніший спосіб: себто не лише як полемічне розширення його поглядів, а й у витонченішій формі: коли теоретична уява особи формується її ж засадничими переконаннями та цінностями» (Тейлор, 2018, с. 18).

На захист цим накопиченим обмовкам і сумнівам варто сказати, що така ситуація виправдана та має свої законні обґрунтування, як методологічні, так і ціннісні. Якщо навіть такий напрям у філософії, як «філософія культури», шукає свого осмислення, статусу й навіть визначення ключових її понять. Звісно, у такому разі більш вузьке питання – феномен «секуляризації», та його філософські спроби осмислення, лише розширюють проблемне поле цієї теми. Отже, постає питання: якщо цей процес секуляризації останніх двох-трьох епох не є таким особливим і одиничним явищем на відрізку всієї європейської культури, то чи має він сприйматися як «порушник» усталених традицій? Водночас питання про закономірність його виникнення, розвитку та подальшої перспективи лише загострює дискурс.

Для Ч. Тейлора переконливим є той факт, що сама теорія секуляризації для себе здатна знайти відповідь на ці й більшість інших питань. Це уточнення вважаємо ключем до розуміння феномену сучасної культури як такої. З одного боку, такий підхід виглядає як творчий здобуток авторської концепції феномену «секуляризації» Ч. Тейлора. З іншого – необхідно відмітити, що заднім фоном, головним епістемологічним підґрунтям для канадського мислителя в цій темі виступає епоха модерну. Пояснити такий вибір філософа можна радше через «зручність» останньої (епохи модерну) для цього аналізу. Компліментарних чи критичних зауважень на її адресу в Ч. Тейлора вистачає, тож вибір був зроблений, як нам здається, виходячи з філософсько-методологічної зручності. Підсилюють таке наше враження різноманітні спроби канадського культуролога підкреслити та виправдати різноманітні спроби сходження на рівень конкретності в аналізі. У цьому відчуваються деякі вагання мислителя стосовно статусу самої «секулярної доби»: чи це світогляд чи це лише культурно-соціальні настрої в кожній історичній епосі?

Зосередженість на різноманітних проявах секуляризації, селекційних кластерах, вузьких версіях аналізу, а також дефрагментації секуляризації як цілісного культурного явища, є необхідною умовою аналізу цієї теми в контексті культури модерну та постмодернізму. Уважаємо, що цей факт варто сприйняти некритично й поставитися до цього з розумінням, бо він продиктований внутрішньою логікою епохи постмодерну. Соціально-економічний, політичний і навіть урбаністичний вплив на формування та розквіт секулярної доби виносити за дужки не варто, проте й переоцінювати не слід. Адже сфера «непомисленого», до якої так часто звертається у своєму дослідженні Ч. Тейлор, лежить у площині метафізичного конструювання свого буття та його смислів. Класичне «свідомість визначає буття, а не навпаки» у такому разі наглядно себе демонструє. Усі інші спекуляції щодо утилітарного підходу до замірів секулярної культури будуть приречені на звужування фокуса щодо предметного поля аналізу. Хоча варто визнати, що з XIX ст. у філософський дискурс уводиться право на інклюзивні визначення усталених і неусталених у теорії філософії понять та процесів. Парадоксально, але це теж ознака секулярної культури мислення, коли традиційне підпадає під «ревізію» антиуніверсалізму та релятивізму.

Цікавими є міркування щодо протистояння між ортодоксальним і секулярним на рівні культурного спадку кожного нового покоління людей. Філософи, соціологи, історики, психологи та культурологи занепокоєні цим протистоянням, яке, як гойдалка, може розхитувати усталений порядок речей. У кожного представника протилежних «таборів» є свої причини перейматися через це протистояння. У Ч. Тейлора здійснюється спроба вказати на особливості цієї суперечки. Водночас сам учений радше воліє обрати позицію стороннього наглядача, який апелює до думки, що позиція кожного з них є вразливою і не може бути стабілізована в культурно-історичній перспективі. Та все одно для Ч. Тейлора, як людини з віруючим світоглядом, симпатії віддані традиційним християнським цінностям, але з деякими обмовками щодо розуміння трансформаційних змін сучасного християнства у сфері секулярного. Одна з головних пересторог канадського мислителя декларується у спробі інтерпретувати

це протистояння як форму оновлення сфери релігії, що подарує шанс на збереження традиційного та сформує перспективу у видозміненій формі. Ось як він пише про це: «Релігійна віра сьогодні існує у просторі вибору, який включає різноманітні форми сумніву та заперечення; християнська віра перебуває у просторі, де також наявний широкий спектр інших духовних можливостей. Однак цікава історія стосується не лише занепаду, а й нового розташування сакрального чи духовного стосовно індивідуального і суспільного життя. Тепер це нове розташування дає привід для перебудови духовного життя в нових формах і для пошуку нових способів мати чи не мати стосунки з Богом» (Тейлор, 2018, с. 36).

Варто зазначити, що загалом міркування Ч. Тейлора не мають тотального філософського виміру, іноді мислитель вдається до спроби поглянути на ці процеси очима історика культури, але частіше соціолога. Свідченням тому можуть служити дещо нетипові спроби описати явище секуляризації словником соціолога, фактажем польового спостерігача із соціологічним інструментарієм. Межа між соціологією та соціальною філософією ним усе ж не долається, а от глосарій застосовується дещо нетиповий для філософа. Так, наприклад, Ч. Тейлор уводить у міркування такі поняття, як «колективний ритуал», «суспільна матриця», «класовий конфлікт», «релігійні практики», «соціальні настрої», «релігійна мотивація» та інші. Сам мислитель вказує на прагнення в цьому наслідувати підхід і стиль мислення Макса Вебера, щоби бути максимально зрозумілим і точним у викладенні своїх думок. У своїх інших міркуваннях канадський мислитель стилізується під творчі підходи Е. Дюркгейма. На наше глибоке переконання, філософсько-соціологічний та історико-психологічний портрет «секулярної доби» для Ч. Тейлора виявився визначальним і панівним.

Зрештою, дослідникам цієї теми на майбутнє доведеться ще пошукати відповідь на питання: чи постсекуляризм по суті виступає викликом, продовженням чи моментом здоланням феномену секуляризму?

Висновки. На завершення нашого дослідження проблема секуляризації культурного простору буде представлена деякими проміжними висновками.

Критичний погляд на секулярну добу, за всієї значущості й актуальності цього погляду, не можна вважати однозначним і вичерпним. Причин тому декілька. Проте головна з них криється в тому, що в межах філософської культури мислення в цьому існують «обмеження». На жаль, і досі не дана відповідь на питання про співвідношення секулярного та полікультурного, оскільки не сформована філософська методологічна база для їх зіставлення. Відкритим залишається питання трактування поняття «секулярна добра» дослідниками різних галузей знань у різних соціально-етичних та культурно-історичних діапазонах.

За всього розмаїття сучасних тлумачень і культурологічних транскрипцій феномену «секуляризація» його можна звести до єдиного знаменника. Загальним місцем, на наше переконання, постає філософське осмислення цього феномену культури через проблематизацію теми руйнування культурних патернів західноєвропейської цивілізаційної матриці цінностей.

Не секрет, що проблема протистояння елітарної культури і культури масового споживання в «секулярну добу» набуває трагічного характеру. Варто зазначити, що навіть у дослідників цього явища (Ч. Тейлор) неокантіанський принцип пізнання самого феномену «культура» порушений сходженням на рівень конкретного. Коли ціннісний характер загалом процесу секуляризації не вимірюється, а лише описується, констатується та пояснюється максимально безоціночно, щоби це не виглядало упереджено та суб'єктивно. Тоді як сам собою процес секуляризації виокремився у форму феномену культури й поширює царину своєї самозначущості. Відмітимо, що він сам про себе говорить категоріями цінностей і ціннісних вимірів. Інша річ, що вони контраверсійні й не витримують критики, адже в основному увага зосереджується на сучасних потребах соціокультурних практик, які своїм розмаїттям створюють ілюзію складності світу культури та реальності. Травматичність цього процесу зумовлена відмовою від консервативних підходів у самооцінці та зреченні універсальних констант традиційної європейсько-християнської культури мислення.

Список використаних джерел:

Бистрицький Є. (2018). Екзистенційна істина і постправда. *Філософська думка*, 5, 54–71. URL: http://bystrytsky.org/existen18.htm

Горохолінська І. В. (2019). Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. 424 с.

Грабовський С. (2014). Соціокультурні норми у вимірах постмодерної доби. *Університетська кафедра*, 3, 7–26. URL: https://kneu.edu.ua/userfiles/archive/3_14_4799.pdf

Казанова Х. (2017). По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. Київ : Дух і літера. 264 с.

Лущ У. (2016). Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного. Львів : Літопис. 240 с.

Сверстюк Є. О. (2009). Рукописи горять. Рукописи не горять. Правда полинова. Київ : Києво-Могилянська академія. 304 с.

Таранов С. (2023). Внутрішня історія філософії: нариси з теології історії мислення. Київ : Центр гуманітарної освіти НАН України. 194 с.

Тейлор Ч. (2018). Секулярна доба. Кн. 2. Київ : Дух і літера. 616 с.

Халіков Р. (2022). Повстання проти секулярного світу. Київ : Видавництво Руслана Халікова. 186 с.

Честертон Г. К. (2024). Вічна людина. Львів : Свічадо. 344 с.

References:

Bystrytskyi, Ye. (2018). Ekzystentsiina istyna i postpravda [Existential truth and post-truth]. *Filosofska dumka – Philosophical thought*, 5, 54–71 [in Ukrainian].

Horokholinska, I. V. (2019). Postsekuliarnist: filosofski ta bohoslovski intentsii suchasnoi relihiinosti [Post-secularity: Philosophical and theological intentions of contemporary religiosity]. Chernivtsi: Chernivtsi National University. [in Ukrainian].

Hrabovskyi, S. (2014). Sotsiokulturni normy u vymirakh postmodernoi doby [Sociocultural norms in dimensions of the postmodern age]. *Universytetska kafedra – University department,* 3, 7–26 [in Ukrainian].

Casanova, J. (2017). Po toi bik sekuliarizatsii: relihiina ta sekuliarna dynamika nashoi hlobalnoi doby [Beyond secularization: Religious and secular dynamics of our global age] (O. Panych, Trans.). Kyiv : Dukh i litera. [in Ukrainian].

Lushch, U. (2016). Fenomen sekuliarizatsii: nablyzhennia do transtsendentnoho [The phenomenon of secularization: Approaching the transcendent]. Lviv : Litopys. [in Ukrainian].

Sverstiuk, Ye. O. (2009). Rukopysy horiat. Rukopysy ne horiat [Manuscripts burn. Manuscripts do not burn]. In Pravda Polynova. Kyiv : Kyievo-Mohylianska Akademiia. [in Ukrainian].

Taranov, S. (2023). Vnutrishnia istoriia filosofii: narysy z teolohii istorii myslennia [The inner history of philosophy: Essays on the theology of the history of thought]. Kyiv : Tsentr humanitarnoi osvity NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Taylor, C. (2018). Sekuliarna doba [A Secular Age]. Book 2. Kyiv : Dukh i litera. [in Ukrainian].

Khalikov, R. (2022). Povstannia proty sekuliarnoho svitu [Rebellion against the secular world]. Kyiv : Vydavnytstvo Ruslana Khalikova [in Ukrainian].

Chesterton, G. K. (2024). Vichna liudyna [The Everlasting Man]. Lviv : Svichado. [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 15.07.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.08.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 111.1:141.32:141.22
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.14

Дранник Вікторія Анатоліївна,
викладач кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0002-6704-0432
dva4625@gmail.com

Свідло Тетяна Миколаївна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0002-4418-0109
t.svidlo@meta.ua

ТВОРЧІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР БУТТЯ

У статті досліджено творчість як екзистенційний вимір буття. В умовах технологічної перебудови суспільних відносин відбувається знецінення самобутності людського індивідуума. Постаючи як механічний компонент соціального організму, людина може відчувати тягар екзистенційної кризи. Це спричиняє втрату ціннісного виміру, розгубленість, аномію, відчуження. У такому разі виникає концептуальна вимога усвідомлення буттєвості творчого акту, перенесення сприйняття поняття творчості за межі ординарного генерування (створення) креативних задумів, культурних символів та мистецьких напрацювань. Філософські роздуми про творчість як екзистенційний вимір буття привертають увагу до проблеми людської справжності. Це підкреслює актуальність роботи, адже дослідження творчості в такому виконанні знаходить нові стратегії самотрансценденції сучасної кризи людяності. Тут творчість окреслюється як простір, в якому людина виявляє (знаходить) істинні сенси своєї буттєвості. Основою нашої праці слугували останні дослідження і публікації сучасних науковців. Нині суттєвого осмислення потребує необхідність розуміння прояву творчості, творчого акту у площині смисложиттєвого виміру буття. Варто скерувати фокус нашої уваги на зовнішні і внутрішні настрої людини та її прояви щодо творчості. Проведене дослідження дозволило експлікувати феномен творчості як екзистенційний вимір людського буття. Творчість постає як усвідомлений вибір (екзистенційна дія), через який людина змінює навколишній світ і створює себе в континуумі істинного існування. Це вершина розвитку людини, за якого вона спочатку долає негатив, а потім перевершує його та конституює нову парадигму свого життя.

Ключові слова: буття, екзистенційний вимір буття, людина, негатив, стрес, творчість, творчий потенціал.

Drannyk Viktoriya,
Lecturer at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0002-6704-0432
dva4625@gmail.com

© Дранник В. А., Свідло Т. М., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Svidlo Tetiana,
PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0002-4418-0109
t.svidlo@meta.ua

CREATIVITY AS AN EXISTENTIAL DIMENSION OF BEING

The article explores creativity as an existential dimension of being. Under the conditions of the technological restructuring of social relations, a devaluation of the uniqueness of the human individual occurs. Emerging as a mechanical component of the social organism, the individual may experience the burden of an existential crisis. This leads to a loss of the value dimension, confusion, anomie, and alienation. In this case, a conceptual demand arises to comprehend the ontological nature of the creative act, shifting the perception of the concept of creativity beyond the ordinary generation of creative ideas, cultural symbols, and artistic outputs. Philosophical reflections on creativity as an existential dimension of being draw attention to the problem of human authenticity. This underscores the relevance of the study, as the investigation of creativity within this framework uncovers new strategies for the self-transcendence of the contemporary crisis of humanity. Here, creativity is outlined as a space in which the individual discovers (finds) the true meanings of the existence of their being. The basis of our study is formed by recent research and publications of contemporary scholars. Currently, there is a vital need to comprehend the manifestation of creativity and the creative act within the meaning-of-life dimension of being. It is worth focusing on the outer and inner dispositions of a person and their manifestations in relation to creativity. The conducted research has allowed us to explicate the phenomenon of creativity as an existential dimension of human being. Creativity emerges as a conscious choice (an existential action) through which the individual transforms the surrounding world and creates themselves within the continuum of authentic existence. This is the pinnacle of human development, wherein the individual first overcomes negativity, then transcends it, and constitutes a new paradigm of their life.

Key words: being, existential dimension of being, human being, negativity, stress, creativity, creative potential.

Постановка проблеми. В умовах технологічної перебудови суспільних відносин відбувається знецінення самобутності людського індивідуума. Постаючи як механічний компонент соціального організму, людина може відчувати тягар екзистенційної кризи. Це спричиняє втрату ціннісного виміру, розгубленість, аномію, відчуження. У такому разі виникає концептуальна вимога усвідомлення буттєвості творчого акту, перенесення сприйняття поняття творчості за межі ординарного генерування (створення) креативних задумів, культурних символів і мистецьких напрацювань.

Філософські роздуми про творчість як екзистенційний вимір буття привертають увагу до проблеми людської справжності. Це підкреслює актуальність роботи, адже дослідження творчості в такому виконанні знаходить нові стратегії самотрансценденції сучасної кризи людяності. Тут творчість окреслюється як простір, в якому людина виявляє (знаходить) істинні сенси своєї буттєвості.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Основою нашої праці слугували останні дослідження і публікації сучасних науковців, серед яких такі: М. Барковський (концепт мудрості), Є. Борінштейн (складники творчості, творча особистість), А. Вихрущ (концепт «людина»), Л. Вовкочин (можливості творчості), С. Ганаба (філософія стоїцизму та розвиток людини), М. Гальченко (ідея обдарованості), М. Ліпін (творчість людського буття), О. Лісеєнко й О. Анісімов (життєвий успіх особистості), Г. Маді (поняття добра), М. Шніцер, В. Логвиненко, Т. Пономаренко (екзистенційна філософія) та інші.

Мета статті полягає в переосмисленні феномену творчості як екзистенційного виміру буття.

Виклад основного матеріалу. У контексті попередніх розвідок екзистенційного виміру творчості нами вже розглядалися механізми подолання перманентної тривожності через актуалізацію потенціалу творчої праці, а також її специфіка як онтологічного чинника нівелювання наслідків конфліктно-травматичних ситуацій (Дранник, Свідло, 2022, 2023), що дозволяє в цій роботі перейти до подальшого теоретичного аналізу зазначеної проблематики.

Нині суттєвого осмислення потребує необхідність розуміння прояву творчості, творчого акту у площині смисложиттєвого виміру буття.

Варто скерувати фокус нашої уваги на зовнішні і внутрішні настрої людини та її прояви щодо творчості. Перше, це зовнішні відчуття людини та її прояви творчості, наприклад, наукова, технічна, художня, літературна, музична, ігрова, навчальна, робоча. Це все дає акцентований поштовх до розвитку творчого потенціалу, який, «будучи системоутворювальним фактором творчої особистості, спочатку виступає вихідним моментом самореалізації індивіда і включає в себе такі основні елементи: внутрішню схильність, бажання і здатність до творчої діяльності. Важливо відзначити, що всі вони повинні існувати як системна цілісність, усі складники якої взаємозумовлюють один одного. Творчий потенціал по своїй суті є основою самовираження особистості, у процесі якого людина досягає нового рівня життєдіяльності, беручи участь у перетворенні смисложиттєвих цінностей на фундаменті гуманістичних начал і моралі» (Борінштейн, 2025b, с. 82). Друге, це внутрішній стан – внутрішні прояви людини, тобто це те, як вона себе почуває всередині, її погляди на світ, її духовний розвиток, спілкування, ставлення до інших людей тощо. Внутрішній стан може бути негативним через ситуації або події, що склалися в житті. Цей стан пригнічення людина може виплескувати як негатив на інших людей, таким чином, негатив буде породжувати новий негатив. Наприклад, людина постійно перебуває у стані вічного стресу, бо мешкає біля зони бойових дій, де гучно чути постріли та вибухи, або працює в колективі негативно налаштованих колег, або живе в сім'ї, де відбуваються постійні сварки між подружжям або із сусідами. Спочатку може здатися, що вона пристосувалася до такого життя, але насправді постійне перебування у стані стресу може призвести до неврівноваженості, духовних криз, хоча вони, у свою чергу, «у нестабільній епосі моральних втрат і тривог актуалізують філософію екзистенціалізму, щоб централізувати в ній людину – вразливу, самотню, але вільну істоту, що може себе зрозуміти, здійснити вибір і віднайти / створити сенс у світі, в якому не існує готових відповідей» (Шніцер та ін., 2025).

У результаті людина, що перебуває в постійному стресі через граничні виклики існування, які відбуваються в її житті, може проявляти апатію до всього, закритися від навколишнього світу в собі, узагалі втратити інтерес до життя. Інакше кажучи, людина не долає наслідки негативних ситуацій, а культивує їх. У такі моменти людині терміново потрібно виплеснути всі ці переживання в щось творчим шляхом, тому що «творчість виконує катарсичну функцію, даючи особистості змогу вивільнити пригнічені емоції через художнє вираження – малювання, письмо, музику чи танець. Цей процес знижує рівень тривоги, напруги, сприяє формуванню позитивного емоційного фону. Завдяки творчій діяльності особистість отримує змогу досліджувати свій внутрішній світ, переживання, мотиви, що сприяє кращому розумінню себе, усвідомленню власних потреб, бажань та ресурсів» (Вовкович, 2025, с. 44). Або трансформувати якісь ідеї в дії, таким чином вийти з негативного стану та несподівано для себе навіть стати успішною людиною, хоча «на глибинному рівні успіх – це не стільки досягнення, скільки автентична відповідь на питання «хто я?». Екзистенційний вимір успіху корелює з категоріями свободи, відповідальності, вибору, внутрішньої цілісності. Успішною стає та людина, яка наповнює своє життя смислом, що виникає з особистого досвіду, цінностей, пріоритетів життя. У цьому сенсі життєвий успіх – не форма, а зміст, не статус, а шлях» (Лісеєнко, Анісімов, 2025, с. 122).

Отже, важлива здатність переносити наслідки негативних дій у творчість дозволяє мінімізувати або спрямовувати набуту негативну енергію в мирне та позитивне русло. Згідно із цим «діалектика як теорія розвитку водночас постає і теорією творчості, адже розвиток мислиться не як механічна зміна чи просте накопичення нового, а як саморух, у якому виникає якісно інша форма буття. Якщо розвиток є способом здійснення сутності через перетворення наявних форм, тоді творчість виявляється людським способом розгортання цього процесу» (Ліпін, 2026, с. 23). Так постає мудрість, життєва мудрість, про значення якої говорилося неодноразово й фіксувалося в писемній традиції інтелектуальної спадщини людства. У цьому сенсі просто практичні поради зазначено в буддійському трактаті «Вісуддгімаґґа», де звертається увага на безпосередню

опору мудрості – зосередження. «Зосередження (samādhi) постає тут не як тло чи супровідний чинник, а як стан зібраності, без якого правильне знання-і-бачення (ñāṇadassana) не набуває ні стійкості, ні належної пізнавальної сили. Отже, мудрість тлумачиться не як спонтанна форма розуміння, а як така, що можлива лише на ґрунті вже сформованої дисципліни уваги та пізнавальної зібраності» (Барковський, 2026, с. 164).

Звісно, не варто також забувати про те, що в питанні подолання наслідків граничних викликів існування процес діалогу з іншими допоможе вивести людину з пастки духовної (екзистенційної) драми. У такому разі людині потрібно вербалізувати все, що її нині турбує – треба дати їй можливість висловитися, для цього можна скористатися методом діалогу, розмови, бесіди, у процесі якої людина зможе підійти до суті проблеми. Творчість допомагає це зробити через сублімацію, метафори, фрирайтинг тощо. Варто зазначити, що «великою мірою творчість проявляється тільки у процесі діалогу з іншим, бо в діалозі інший добудовує мене, повідомляє мені новий сенс. Людина розкриває себе у вільній комунікації з іншими людьми й із природою, що здійснюється у процесі діалогу як універсальної форми її існування. Діалог – це взаємодія людини з іншим, де я знаходжу в іншому, а іншого – у собі. У процесі цієї взаємодії інший добудовує мене, повідомляє мені новий сенс. Отже, діалог, як варіант комунікації, виступає важливим складником творчої діяльності людини. Тому за своїм змістом (а не за своєю природою) творчість є комунікативно-діалогічним актом» (Борінштейн, 2025а, с. 8). Як наслідок, перегляд і переосмислення, переоцінка своїх життєвих орієнтирів, цінностей тощо. І тут доречно згадати ідеальну систему стоїцизму: «стоїцизм є актуальним не лише як етична теорія, а як ефективна система психологічних практик. Щоденна медитація, рефлексія та ведення щоденника – це інструменти самопізнання і внутрішнього зростання. Стоїчні принципи застосовні в роботі, стосунках і кризах, допомагають людині залишатися розважливою та доброзичливою навіть у складних обставинах. Стоїцизм – це філософія дії, що навчає бути розумним, справедливим і стійким у мінливому світі. Стоїчний підхід також стимулює розвиток антикрихкості – здатності не лише витримувати стрес, а й ставати сильнішим після нього. Стоїцизм формувався як «мистецтво життя», покликане навчити людину мудрості в повсякденних обставинах» (Ганаба, 2025, с. 25).

І тоді деякі події в її житті або їхні прояви можна частково врегулювати або усунути. Обов'язково потрібно дізнатися про причину, через яку склалася критична ситуація, досконало вивчити її та вжити всіх заходів для вирішення, у жодному разі не залишати це вирішення на самоплив, обов'язково допомагати один одному, тому що «незалежно від епохи, країни, рівня розвитку суспільства і цінностей, які вважаються пріоритетними в цьому суспільстві, чеснота, добро, доброзвичайність завжди будуть одними з найцінніших якостей, що визначають рівень розвитку суспільства» (Маді, 2025, с. 130).

Також важливо не забувати про те, що людина, а не технології, і досі залишається головною ланкою будь-якого процесу, але «захопленість актуальними проблемами комп'ютерних технологій і парадоксальне дослідження можливостей «нейролінгвістичного програмування» змушують дослідників приділяти менше уваги на пошук закономірностей розвитку самої людини, вершина якого є творчість» (Вихрущ, 2025, с. 149). Без творчості телеологічний вектор свідомості людини редукується до пасивного існування. Істинна повнота людського буття досягається суто у процесі творіння, а «творча енергія через постійну трансформацію людини робить її неповторною, взятою в її осягнутій розумом глибині, зумовленої внутрішнім чинником духовного життя. Ідеться про друге, справжнє народження людини» (Гальченко, 2025, с. 31).

Висновки. Проведене дослідження дозволило експлікувати феномен творчості як екзистенційний вимір людського буття. Творчість постає як усвідомлений вибір (екзистенційна дія), через який людина змінює навколишній світ і створює себе в континуумі істинного існування. Це вершина розвитку людини, за якого вона спочатку долає негатив, а потім перевершує його та конституює нову парадигму свого життя.

Список використаних джерел:

Барковський М. О. (2026). Концепт мудрості (Paññā) у «Вісудгіміззі»: герменевтичний підхід Буддгаггоси. *Культурологічний альманах*, 2 (18), 160–165. https://doi.org/https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.18

Борінштейн Є. Р. (2025). Соціально-філософські складові творчості: проблема самовдосконалення людини. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 1 (55), 4–10. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-1-1

Борінштейн Є. Р. (2025). Філософія творчої особистості: ціннісні інсайти та значення моралі. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2 (56), 77–84. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-10

Вихрущ А. В. (2025). Концепт «людина» від народної творчості до штучного інтелекту. *Слобожанський науковий вісник,* 11, 146–151. https://doi.org/10.32782/philspu/2025.11.25

Вовкочин Л. Ю. (2025). Можливості творчості як ресурсного джерела психологічного здоров'я особистості. *Слобожанський науковий вісник*, 2, 42–46. https://doi.org/10.32782/psyspu/2025.2.7

Ганаба С. О. (2025). Філософія стоїцизму: шлях до внутрішньої стійкості та особистісного розвитку сучасної людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології,* 56, 21–26. https://doi.org/10.32782/apfs.v056.2025.4

Гальченко М. (2025). Ідея обдарованості в концепції «істинної людини» та її реалізація в енергії духовності Григорія Сковороди. *Педагогічні інновації: ідеї, реалії, перспективи*, 2 (35), 29–34. https://doi.org/10.63437/3083-6433-2025-2(35)-04

Дранник В., Свідло Т. (2022). Творчість як один із чинників подолання наслідків конфліктно-травматичних ситуацій. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 42 (10–12), 38–44. https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.42(10-12)-4

Дранник В. А., Свідло Т. М. (2023). Потенціал творчої праці у подоланні деструктивності перманентної тривожності. *Актуальні проблеми філософії та соціології,* 40, 9–12. https://doi.org/10.32782/apfs.v040.2023.2

Ліпін М. (2026). Антропологія можливості: культура, свобода і творчість людського буття. *Педагогічні інновації: ідеї, реалії, перспективи*, 1 (36), 20–28. https://doi.org/10.63437/3083-6433-2026-1(36)-03

Лісеєнко О. В., Анісімов О. О. (2025). Філософсько-рефлексивне осмислення феномену життєвого успіху особистості у просторі сучасного суспільства. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2 (56), 119–125. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-14

Маді Г. І. (2025). Добро як універсальна філософська категорія: значення позитивних морально-етичних якостей. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2 (56), 126–132. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-15

Шніцер М. М., Логвиненко В. М., Пономаренко Т. О. (2025). Екзистенційна філософія: пошуки сенсу життя у світі невизначеності. *Вісник гуманітарних наук*, 13. https://doi.org/10.5281/zenodo.17727542

References:

Barkovskyi, M. O. (2026). Kontsept mudrosti (Paññā) u "Visudhimizzi": hermenevtychnyi pidkhid Buddhahhosy [The concept of wisdom (Paññā) in the Visuddhimagga: Buddhaghosa's hermeneutical approach]. *Kulturolohichnyi almanakh*, 2 (18), 160–165. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.18 [in Ukrainian].

Borinshtein, Ye. R. (2025). Sotsialno-filosofski skladovi tvorchosti: problema samovdoskonalennia liudyny [Socio-philosophical components of creativity: the problem of human self-improvement]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*, 1(55), 4–10. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-1-1 [in Ukrainian].

Borinshtein, Ye. R. (2025). Filosofiia tvorchoi osobystosti: tsinnisni insaity ta znachennia morali [Philosophy of the creative personality: value insights and the meaning of morality]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*, 2 (56), 77–84. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-10 [in Ukrainian].

Vyhrushch, A. V. (2025). Kontsept "liudyna" vid narodnoi tvorchosti do shtuchnoho intelektu [The concept of human: from folk to artificial intelligence]. *Slobozhanskyi naukovyi visnyk*, 11, 146–151. https://doi.org/10.32782/philspu/2025.11.25 [in Ukrainian].

Vovkochyn, L. Yu. (2025). Mozhlyvosti tvorchosti yak resursnoho dzherela psykholohichnoho zdorovia osobystosti [The potential of creativity as a resource for mental well-being]. *Slobozhanskyi naukovyi visnyk*, 2, 42–46. https://doi.org/10.32782/psyspu/2025.2.7 [in Ukrainian].

Hanaba, S. O. (2025). Filosofiia stoitsyzmu: shliakh do vnutrishnoi stiikosti ta osobystistnoho rozvytku suchasnoi liudyny [The philosophy of Stoicism: the path to inner stability and personal development]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii*, 56, 21–26. https://doi.org/10.32782/apfs.v056.2025.4 [in Ukrainian].

Halchenko, M. (2025). Ideia obdarovanosti v kontseptsii "istynnoi liudyny" ta ii realizatsiia v enerhii dukhovnosti Hryhoriia Skovorody [The idea of giftedness in the concept of the "true human" and its realization in the energy of spirituality by Hryhorii Skovoroda]. *Pedahohichni innovatsii: idei, realii, perspektyvy*, 2 (35), 29–34. https://doi.org/10.63437/3083-6433-2025-2(35)-04 [in Ukrainian].

Drannyk, V. A., & Svidlo, T. M. (2022). Tvorchist yak odyn iz chynnykiv podolannia naslidkiv konfliktno-travmatychnykh sytuatsii [Creativity as one of the factors for overcoming the consequences of conflict-traumatic situations].

Osvitnii dyskurs: zbirnyk naukovykh prats, 42 (10–12), 38–44. https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.42(10-12)-4 [in Ukrainian].

Drannyk, V. A., & Svidlo, T. M. (2023). Potentsial tvorchoi pratsi u podolanni destruktyvnosti permanentnoi tryvozhnosti [The potential of creative work in overcoming the destructiveness of permanent anxiety]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii*, 40, 9–12. https://doi.org/10.32782/apfs.v040.2023.2 [in Ukrainian].

Lipin, M. (2026). Antropolohiia mozhlyvosti: kultura, svoboda i tvorchist liudskoho buttia [Anthropology of possibility: culture, freedom and creativity of human being]. *Pedahohichni innovatsii: idei, realii, perspektyvy*, 1 (36), 20–28. https://doi.org/10.63437/3083-6433-2026-1(36)-03 [in Ukrainian].

Lisieienko, O. V., & Anisimov, O. O. (2025). Filosofsko-refleksyvne osmyslennia fenomenu zhyttievoho uspihu osobystosti v prostori suchasnoho suspilstva [Philosophical-reflexive analysis of the phenomenon of personal life success in contemporary society]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*, 2 (56), 119–125. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-14 [in Ukrainian].

Madi, H. I. (2025). Dobro yak universalna filosofska katehoriia: znachennia pozytyvnykh moralno-etychnykh yakostei [Good as a universal philosophical category: the meaning of positive moral and ethical qualities]. *Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia*, 2 (56), 126–132. https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2025-2-15 [in Ukrainian].

Shnitser, M. M., Lohvynenko, V. M., & Ponomarenko, T. O. (2025). Ekzystentsiina filosofiia: poshuky sensu zhyttia u sviti nevyznachenosti [Existential philosophy: searching for meaning in a world of uncertainty]. *Visnyk humanitarnykh nauk*, 13. https://doi.org/10.5281/zenodo.17727542 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 19.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

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

UDC 101.1:316.422:316.77
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.15

Zharkykh Volodymyr,
Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophy, History, and Political Science
Odesa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0003-2829-9625
v.u.zharkyh@op.edu.ua

MANKIND IN THE CULTURE OF HIS TIME: THE SPECIFICITY OF VALUE ORIENTATION

The main goal of the article is to figure out how the 21st century's rapid development, be it in technology, climate change or geopolitical ambitions, is impacting the culture of the population and its ability to adapt and maintain its beliefs in the status quo that was present before. It's about trying to analyze the concept of culture as we know it and see whether it is still the same. Culture is understood as a complex web of signs, symbols, practices, and power structures summarized in a collective human response to reality and the correlation between the development of society and the identification of people acting in it. A person lives in the world of symbolic and practical reality which characterizes the cultural identity of his/her contemporary time. His/her social/personal orientations, principles and values are formed and based on the interaction of dominant features of cultural factors which lead to the appearance of constructive and creative social/personal relations.

Key words: culture, priorities and values of cultural identification, responsibility, dialogism.

Жарких Володимир Юрійович,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, історії та політології
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0003-2829-9625
v.u.zharkyh@op.edu.ua

ЛЮДСТВО В КУЛЬТУРІ СВОГО ЧАСУ: СПЕЦИФІКА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ

Стаття спрямована на те, щоб з'ясувати, як стрімкий розвиток драматичних подій XXI століття (чи то в галузі технологій, чи то через зміни клімату, геополітичні амбіції тощо) впливає на культуру людства, на його здатність адаптуватися та зберігати вірність попередньому стану речей. Ідеться про спробу проаналізувати поняття культури в його звичному розумінні та визначити, як воно змінюється в наші часи. Культура розглядається як складна мережа знаків, символів, практик і організаційних структур, що втілюють та водночас формують колективну реакцію людей на реальність, як взаємозв'язок між розвитком суспільства та самовизначенням людей, які в ньому діють. Людина живе у світі символічної та практичної реальності, що характеризує культурну ідентичність її сучасності. Соціальні/особистісні орієнтації, принципи й цінності людини формуються та базуються на взаємодії панівних рис культурних факторів, що сприяють виникненню конструктивних і творчих соціально-особистісних відносин.

Ключові слова: культура, пріоритети та цінності культурної ідентифікації, відповідальність, діалогізм.

© Zharkykh V., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Problems to be addressed. People live in the world of persuasions, ideas and beliefs of their time. It is the meaningful world of the perceived unstable real, which exists in the dynamics of permanent tension, moving from the obvious to the hard to believe in. The real stands on a sort of watershed, where the action of attractive forces causes vibrations and unrest. But these dynamics themselves are relative. The overwhelming velocity of 21st-century change has created a completely unique cultural phenomenon: liquid culture. Coined conceptually by sociologist Sigmund Bauman, this means that cultural forms, institutions, and relationships melt and reshape before they have time to solidify. Human culture used to change across generations; today, it changes across months.

The purpose of this article is to analyse culture as a dynamic socio-philosophical phenomenon that shapes human identity, and to demonstrate the role of human beings as active creators of culture, both pro-active and re-active, responsible for its development, transformation and humanistic content in the rapidly fluctuating modern world. The hyper-acceleration of the 21st century did not emerge from a vacuum. A literal projectile leading to this was the 20th century, which gathered massive momentum, shattered traditional stasis, and launched humanity into the "liquid culture" we experience today. Without the fundamental, violent breaks of the 1900s, the current velocity of cultural change would be structurally impossible.

Analysis of research and publications. Unprecedented culturological and technological changes happened all through the 20th century. This time became a laboratory for human identity. The collapse of empires, two world wars, the rise of mass media and the digital revolution forced a radical re-evaluation of what it means to be human. People's historically proven habits and rules of their cultural reality have been shaken. However, there appeared new grounds and features for self-identification. It was a time of transformation in which a person had to adapt. We turn to the works of Ferdinand Canning Scott Schiller (Schiller, 1991), William James (James, 1983), George Herbert Mead (Mead, 1967), José Ortega-y-Gasset (Ortega-y-Gasset, 1997), scientists whose professional activity was closely interwoven with evaluation of these processes. The 20th century laid the grounds for the 21st, which is characterised by the huge shifts in technology, environment, geopolitics, and perception of truth. The world is changing fast and with it people's perception of life. We look at the ideas of some 21st century scientists like Sherry Turkle (Turkle, 2011), Byung-Chul Han (Han, 2017), Albert Bauman (Bauman, 2003; Bauman, 2011), Timothy Morton (Morton, 2013), Rupert Wegerif (Wegerif, 2007; Wegerif 2026).

Methodology. The research methodology consists of a philosophical and cultural analysis of transformations in culture and human identity under the conditions of social and technological changes of the 20th–21st centuries, drawing on the ideas of classical representatives of pragmatism and social philosophy, previously mentioned by the author.

The author uses: a historical-philosophical approach (analyzing changes in culture from antiquity to the present), a comparative analysis (comparing different cultural epochs and concepts), a cultural approach (considering culture as a system of symbols, values, and meanings), a socio-philosophical analysis (examining the interaction between the individual and society), interpretation of philosophers' ideas (to explain processes of self-identification and human adaptation).

The body of the article. The world is united by a wide symbol of "culture". As a social phenomenon, culture embraces all the forms and temporal intervals of human life. Individual and social culture is determined by the capacity of its representatives to generate ideas leading to the achievement of progress (James, 1983). As a phenomenon deeply individual and unique (Schiller, 1991, p. 72), the establishment of culture is simultaneously a process and a result.

Concepts and content of European cultural tradition go back to the antiquity of Ancient Greece. Its idea of culture, among other important and necessary principles, was based on the observance of norms, standards and rules of behavior of Man-citizen. Accordingly, special attention was paid to forming a socially responsible citizen and making a "mature Man" from an innocent child. The ancient Greek, and then the Roman ideal of Man/citizen's culture incorporated a high degree of ethics and morality, understood within the traditions of the time.

The Renaissance age opened a humanistic sense in understanding of culture. In it there

appears a concept of sovereignty which referred both to the state and the Man. Man in the epoch of Renaissance got the right to experience and cultivate his own individuality and enjoy the right of freedom to develop his creative forces. With the emergence of humanism the main maxim became the definition of human as the highest of all existing values. It guaranteed Man the right to "live according to his own volition" (Schiller, 1991, p. 72). Distinctive inner individual features of Man in the culture of Renaissance are self-sufficiency, pride, dignity, talent and self-affirmation of his own power. Culture acquires humanistic measuring, and Man is perceived as a creator, transformer of himself and his destiny. Humanism offered new ideals and standards to culture. It created pre-conditions and designed outlines of the environment for the origin and development of the modern understanding of culture and the role of people in their authentic identity.

Historically ideas, values and priorities of cultural identity are transformed in accordance with the challenges of time.

The 20th and 21st centuries have brought faster cultural shifts than any other period in human history. This evolution is explained as a tense balancing act between rapid technological progress, ecological crises, and shifting global power.

Technology is no longer just a tool. It shapes human consciousness and relationships. We live in a hyper-connected age, and this creates a "global village". This exact tension lies at the heart of late 20th and 21st-century philosophy and sociology. Hyperconnectivity, facilitated by the rapid technological development, creates a paradox: it brings humanity into a single digital space, yet it tears apart the physical social fabric that keeps us grounded. When Marshall McLuhan coined the term "Global Village" in 1964, he predicted that electronic media would break down geographic barriers and unite humanity. However, philosophers quickly realized this "village" comes at a steep cultural cost. Global digital networks spread a flattened culture. Local traditions, languages, and unique regional customs are often erased or commodified to fit algorithmic trends. Media and digital simulations replace physical reality.

AI and biotechnology blur the line between human and machine. Technology drives cultural change faster than ethics can keep up. Shared cultural myths are replaced by algorithmic echo chambers (Sunstain, 2001).

Philosophers and sociologists argue that hyperconnectivity changes the quality of human interaction, shifting it from deep communion to shallow transactions. Technology can replace rich, demanding human experiences with effortless, digitized alternatives (Borgman, 1999).

21st century moved us even further along this route. If the 20th century was the era of "fragmentation and mass society", the 21st century is the era of hyper-connectivity, algorithmic mediation, and the blurring of the human boundary. In this century, the technological changes (AI, smartphones, biotech) and cultural shifts (globalization, climate crisis) are so rapid that adaptation is no longer a phase we go through, but a permanent, daily state of being. These changes impact on our self-identification. The self is now divided into a "data double" – a digital profile created by algorithms that often knows what we want before we do. The challenge is maintaining control when our desires are being manufactured in real-time.

Korean German philosopher Byung-Chul Han (Han, 2015) argues that the 21st century has shifted from a society of "prohibition" (Sartre's era of "You must not") to a society of "ability" ("Yes, you can!"). The boundary between work and life has dissolved due to smartphones and the gig economy and "work from home" pandemic times. We are always online, always accessible, and always expected to "self-optimize". The individual identifies as a "project" to be constantly improved, marketed, and monetized (the "personal brand"). We are both the boss and the employee. This leads to voluntary self-exploitation. The adaptation mechanism is constant activity, which leads to the defining psychic condition of our era: "burnout" and depression.

While Baudrillard spoke of the "simulacrum" (the copy without an original) in the late 20th century (Baudrillard, 1994), the 21st century has fully realized it through social media, deepfakes, and Metaverse.

For the first time in history, humanity has become a geological force capable of changing the planet's climate. Global warming, pandemics, and ecological collapse are what philosopher Timothy Morton calls "Hyperobjects" – things that are so massively distributed in time and space

that they transcend human comprehension, yet we experience them daily. The individual can no longer identify as separate from nature. Human adaptation nowadays requires a shift from egocentrism to eco-centrism. The self must be redefined not as an isolated consumer, but as a member of a vast, fragile, planetary web of life.

In the 21st century, adaptation is no longer about finding a stable identity to hold onto; it is about learning how to navigate "permanent instability" while retaining a sense of humanity.

To understand the "cultural component" of these shifts, we must look at how abstract philosophical concepts manifest in our daily habits, social norms, language, art, and rituals.

Here is how the cultural reality of the 21st century has adapted, categorized by five major cultural phenomena:

1. The Aestheticization of Daily Life (The "Instagrammable" Culture).

Under the influence of hyperreality and the curated avatar, culture is no longer about just living an experience but documenting and curating it. This leads to a shift in habits. Traditional milestones (weddings, vacations, dinners) are now designed for the camera. We acquired new cultural terminology like "main character energy" (viewing one's life as a movie for an audience), "clout" (social capital measured in digital engagement), and "FOMO" (fear of missing out). As a result culture has become highly performative. We curate our identities as brands, turning friendship, travel, and even grief into content.

2. Hustle Culture and the "Wellness" Backlash.

Flowing directly from Byung-Chul Han's "Burnout Society" (Han, 2015) the 21st century has seen the glorification of work, followed by a cultural rebellion against it. Culturally, we normalized working 80-hour weeks, having "side hustles", and constant self-optimization. Sleep was framed as a weakness; productivity apps turned our days into gamified schedules. As a counterbalance there appeared the counterculture (The "Soft Life"). Terms like "Quiet Quitting" (doing the bare minimum at work), the "Soft Life" movement, and the rise of "Goblin Mode" (embracing laziness and rejecting self-improvement) became cultural trends.

3. AI Companionship.

The normalization of talking to AI (like Replika or ChatGPT character bots) for comfort, advice, or even romance is shifting the culture of intimacy. Algorithms (Tinder, Hinge) have turned dating into a game of endless choice. Culturally, this has led to "ghosting" (disappearing without explanation) and a sense of dating fatigue, where other humans are treated as disposable options in a digital catalog.

4. Eco-Anxiety and "Cli-Fi" (Climate Fiction).

The cultural reality of climate change is marked by a background hum of ecological dread. Eco-Anxiety is becoming a cultural norm. For younger generations, the future is not seen as a promise of progress, but as a threat of survival. This has altered major life decisions, such as the cultural rise in some young people deciding not to have children due to climate change. There appeared a cultural expression like climate fiction (Cli-Fi). Literature, film, and art have shifted focus. We see the rise of "Climate Fiction" (movies like "Don't Look Up", video games like "Death Stranding", and post-apocalyptic literature) reflecting anxiety about the end of the world. Another trend is the appearance of a notion and a way of life like Green Consumerism, where buying reusable or vegan products is a cultural marker for sustainability, mortality and care for the future of the planet.

Another dominant factor in culture shifts and adaptation today is geopolitics. Power struggles have moved from local empires to global networks, reshaping identity and belonging.

Modern warfare – characterized by hybrid conflicts, digital information battles, proxy wars, and mass displacement – acts as a violent accelerator of "liquid culture". When war erupts today, it does not just destroy physical infrastructure; it reshapes the psychological and social architecture of belonging (where we feel we fit in) and identity (who we believe we are. Modern war has created the largest global refugee crisis in history. When millions are forced to flee, they enter a state of "liminality" – a threshold space where they are no longer who they were (e.g., a Syrian doctor, a Ukrainian teacher in their home cities). On the other hand modern wars have also reshaped belonging by creating global, decentralized networks of empathy that bypass governments. A new form of global belonging is emerging, where people identify not with their nation-state, but with a global community committed to human rights and peace.

All the factors mentioned above can strongly affect the psychological state of people and their perception of wellbeing. One of the ways to stand up to these challenges is to indulge more in dialogism, a philosophical and literary concept, which traditionally states that meaning is not solitary or fixed, but is constantly created through dialogue, interaction, and the interplay of multiple voices.

In the 21st century, the challenge of dialogism has shifted too. In our digital, hyper-connected era, communication is instant, but genuine dialogue is rarer than ever. "Conversation" (which is open, messy, requires vulnerability, and develops empathy) is being replaced by "connection" (which is clean, edited, and controlled via texting and social media). Because we can edit our texts and curate our profiles, we avoid the anxiety of real-time human interaction (Turkle, 2011).

The digital world has expelled "the Other" (Mead, 1967; Han, 2017). In a world dominated by algorithms, we only see things we already like and agree with (the "Like" button).

Dialogism should be part of human learning and development. Education shouldn't be just about remembering facts, but about opening up a "dialogism space" (Wegerif, 2007) – a shared mental space where students learn to see things from multiple perspectives. Digital technology can be productively used not to isolate us, but to bridge differences and teach global dialogue. In schools and workplaces, we must teach "dialogic intelligence" (Wegerif, 2026). This means teaching young people how to ask good questions, how to construct arguments, how to change their minds gracefully, and how to use digital platforms to collaborate rather than argue.

Conclusion. The 21st century has brought faster cultural shifts than any other period in human history. This is explained by a tense balancing act between rapid technological progress, climate change crises, and shifting global power. Adaptation is no longer about finding a stable identity to hold onto; it is about learning how to navigate permanent instability while retaining a sense of humanity. To stay human in a liquid, hyper-digital world, we must move away from monologue (curated profiles, echo chambers, self-optimization) and toward dialogue (messy conversations, facing the stranger, internal reflection, and existential resonance). Humanity is not something we possess individually; it is a quality that exists in the space between us, which we must actively protect and cultivate.

Bibliography:

Baudrillard J. (1994). Simulacra and Simulation. Michigan Press. 176 p.

Bauman Z. (2011). Culture in a Liquid Modern World. Polity. Cambridge UK, 144 p.

Borgmann A. (1999). Holding on to reality: The nature of information at the turn of the millennium. University of Chicago Press. 288 p.

Braidotti R. (2025). Posthuman Convergences: Transdisciplinary Methods and Practices. Edinburg University Press. 408 p.

Han Byung-Chul. (2015). The Burnout Society. Stanford University Press. 72 p.

Han Byung-Chul. (2017). In the Swarm: Digital Prospects. Translated by Erik Butler. MIT Press. 96 p.

James W. (1983). Problems of development of psyche. N.Y.UP. 432 p.

McLuhan Marshall (1994). Understanding Media: The Extensions of Man. MIT Press. 392 p.

Mead G. H. (1967). Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist. University of Chicago Press. 440 p.

Morton T. (2013). Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World. Minneapolis : University of Minnesota Press. 240 p.

Ortega-y-Gasset J. (1997). Selected Works. N.Y.UP. 457 p.

Schiller F. C. S. (1991). Logic for use: an introduction to the voluntarist theory of knowledge. N.Y.UP. 224 p.

Sunstein C. R. (2001). Republic.com. University Press. 224 p.

Turkle S. (2011). Alone together: Why we expect more from technology and less from each other. Basic Books. 384 p.

Van den Akker R., Gibbons A., Vermeulen T., editors. (2017). Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism. Rowman & Littlefield International. 248p.

Wegerif R. (2007). Dialogism Education and the Space of Learning. Springer New York. 328 p.

Wegerif R. (2026). Dialogic Intelligence: rethinking what education is in the age of AI. Study of education and development. Infancia y Aprendizaje. Vol 49. 20 p.

References:

Baudrillard, J. (1994). Simulacra and Simulation. Michigan Press. 176 p. [in English].

Bauman, Z. (2011). Culture in a Liquid Modern World. Polity. Cambridge UK. 144 p. [in English].

Borgmann, A. (1999). Holding on to reality: The nature of information at the turn of the millennium. University of Chicago Press. 288 p. [in English].

Braidotti, R. (2025). Posthuman Convergences: Transdisciplinary Methods and Practices. Edinburg University Press. 408 p. [in English].

Han, Byung-Chul. (2015). The Burnout Society. Stanford University Press. 72 p. [in English].

Han, Byung-Chul. (2017). In the Swarm: Digital Prospects. Translated by Erik Butler. MIT Press. 96 p. [in English].

James, W. (1983). Problems of development of psyche. N.Y.UP. 432 p. [in English].

McLuhan, Marshall (1994). Understanding Media: The Extensions of Man. MIT Press. 392 p. [in English].

Mead, G. H. (1967). Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist. University of Chicago Press. 440 p. [in English].

Morton, T. (2013). Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World. Minneapolis: University of Minnesota Press. 240 p. [in English].

Schiller, F. C. S. (1991). Logic for use: an introduction to the voluntarist theory of knowledge. N.Y.UP. 224 p. [in English].

Sunstein, C. R. (2001). Republic.com. University Press. 224 p. [in English].

Turkle, S. (2011). Alone together: Why we expect more from technology and less from each other. Basic Books. 384 p. [in English].

Wegerif, R. (2007). Dialogism Education and the Space of Learning. Springer New York, N.Y. 328 p. [in English].

Wegerif, R. (2026). Dialogic Intelligence: rethinking what education is in the age of AI. Study of education and development. *Infancia y Aprendizaje*, 49, 20 p. [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 01.08.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 21.08.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 130.2:902.2:930.1
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.16

Карась Ігор Павлович,
аспірант спеціальності 033 «Філософія»
Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г. Шевченка
orcid.org/0009-0006-3973-2470
teher@ukr.net

АРХЕТИП ВОГНЮ: ДОКАЗОВІ МЕЖІ РАННЬОСЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

У статті досліджено доказові межі філософської інтерпретації археологічних слідів вогню в ранньосередньовічних комплексах V–X століть, розташованих переважно на території сучасної України. Актуальність проблеми зумовлена тим, що печі, вогнища, деревне вугілля, перепалена глина, шлаки, кальциновані кістки та пожежні горизонти безпосередньо засвідчують термічний вплив, але не містять готового пояснення його ритуального або релігійного значення. Метою дослідження є обґрунтування процедури переходу від матеріального факту до символічної гіпотези та концептуалізація архетипу вогню без зведення його до незмінного набору образів. Методологія дослідження поєднує контекстуальний і порівняльний аналіз із критикою археологічної аналогії. Для оцінювання ритуальних інтерпретацій використано теорію ритуалізації, джерельну ієрархію та метод негативного випадку. Зіставлено домашні контексти Белза-22 і Київського Подолу, житлові й виробничі матеріали Свердловського-1, пожежний горизонт Зимного, кремаційні колекції Шестовиці, поховальні та ритуалізовані об'єкти Пліснеського комплексу. Запропоновано шестирівневу модель інтерпретації: матеріальний факт, реконструйована дія, функціональний контекст, ознаки ритуалізації, символічна гіпотеза та філософське узагальнення. Встановлено, що ремонт печі, повторний випал, певний вид палива, шлак або кальциновані кістки не є самодостатніми показниками сакральності. Ритуальна інтерпретація посилюється лише за сукупності просторового виокремлення, повторюваності дій, нетипового поводження з рештками, спеціального добору предметів і відсутності переконливого побутового, виробничого або руйнівного пояснення. Пожежний горизонт Зимного використано як негативний контроль, що демонструє недіагностичність попелу, вугілля та перепалених конструкцій поза відповідним контекстом. Архетип вогню визначено як історично варіативну структуру культурного досвіду, а вогонь – як матеріально-символічний оператор трансформації, здатний підтримувати порядок, перетворювати речовину, змінювати статус тіла або руйнувати створену цілісність. Запропонована модель може бути використана для розмежування встановленого факту, функціональної реконструкції та символічної гіпотези в науковій, музейній і освітній практиці.

Ключові слова: архетип вогню, філософія культури, матеріально-символічна трансформація, слов'яни Східної Європи, ритуалізація, культурна пам'ять, археологічна інтерпретація.

Karas Ihor,
Postgraduate Student in the Philosophy
T.H. Shevchenko National University "Chernihiv Collegium"
orcid.org/0009-0006-3973-2470
teher@ukr.net

THE FIRE ARCHETYPE: EVIDENTIARY LIMITS OF EARLY MEDIEVAL INTERPRETATION

The article examines the evidentiary limits of philosophical interpretation of archaeological traces of fire in fifth- to tenth-century contexts located mainly within present-day Ukraine. Ovens, hearths, charcoal, burnt clay, slag, calcined bones, and destruction horizons directly attest to thermal impact but do not provide a ready-made explanation of its ritual or religious meaning. The study aims to justify a procedure for moving from material fact

© © Карась І. П., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

to symbolic hypothesis and to conceptualise the fire archetype without reducing it to a fixed set of images. The methodology combines contextual and comparative analysis, criticism of archaeological analogy, ritualisation theory, a hierarchy-of-sources principle, and negative-case analysis. The empirical comparison includes domestic contexts from Belz-22 and Kyiv Podil, domestic and productive materials from Sverdlovske-1, the destruction horizon at Zymne, cremation collections from Shestovytsia, and burial and ritualised features of the Plisnesk complex. A six-level model is proposed: material fact, reconstructed action, functional context, indicators of ritualisation, symbolic hypothesis, and philosophical generalisation. Oven repairs, repeated firing, a particular fuel species, slag, or calcined bones are shown not to constitute self-sufficient markers of sacredness. Ritual interpretation becomes stronger only through a cumulative combination of spatial differentiation, recurrent actions, unusual treatment of remains, specialised selection of objects, and the absence of convincing domestic, productive, or destructive explanations. The destruction horizon at Zymne functions as a negative control, demonstrating that ash, charcoal, and burnt structures are non-diagnostic outside their context. The fire archetype is defined as a historically variable structure of cultural experience and fire as a material-symbolic operator of transformation capable of maintaining order, transforming matter, changing the status of the body, or destroying an established integrity. The model can be applied to academic, museum, educational, and digital reconstructions that explicitly distinguish fact, reconstruction, and hypothesis.

Key words: fire archetype, philosophy of culture, material-symbolic transformation, East European Slavs, ritualization, cultural memory, archaeological interpretation.

Постановка проблеми. Вогонь належить до тих природних процесів, які в культурі майже ніколи не залишаються лише фізичними. Він обігріває житло, забезпечує приготування їжі, змінює властивості глини й металу, руйнує споруди та перетворює людське тіло. Через цю багатофункціональність матеріальні сліди горіння легко набувають символічного прочитання. Піч може називатися «центром дому», поховальне кострище – засобом очищення або переходу, виробничий горн – образом творення, а пожежа – знаком завершення старого порядку. Проте археологічне джерело фіксує насамперед конструкцію, шар вугілля, перепал, шлак, кальциновану кістку чи обгорілу балку. Саме тому однакові за фізичними властивостями сліди горіння можуть належати до принципово різних соціальних ситуацій.

Проблема особливо загострюється тоді, коли поняття архетипу використовується як готовий словник універсальних значень. У такій моделі наявність вогню майже автоматично пов'язують із життям, сонцем, очищенням, смертю та відродженням. Наслідком стає логічне коло: археологічний об'єкт визнається ритуальним, оскільки містить сліди вогню, а вогонь тлумачиться як сакральний, оскільки походить із нібито ритуального об'єкта. Завдання філософії культури полягає не в запереченні символічного виміру, а у встановленні правил, за яких перехід від речового сліду до смислу є обґрунтованим.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. К.Г. Юнґ розрізняв архетип як формальну передумову для формування образу й архетиповий образ, що виникає у свідомості, міфі, релігії та мистецтві. Архетиповий образ не є завершеним і наперед заданим змістом; він набуває конкретної форми в історичному та культурному досвіді (Jung, 1969, p. 3–6, 79). Це розрізнення дає змогу не зводити архетип вогню до незмінного набору символічних відповідностей. К. Рьослер аналізував архетипи в контексті сучасної генетики та нейронауки й наголошував, що гіпотеза генетичної передачі складних символічних сюжетів не має належного емпіричного підтвердження. Значно переконливішу роль у їх відтворенні відіграють культурна передача, наратив і соціалізація (Roesler, 2012, p. 223–246).

Е. Кассірер визначив людину як animal symbolicum у контексті мови, міфу, релігії, мистецтва й інших символів (Cassirer, 1944, p. 24–26, 43–44). Отже, вогонь входить у культуру не як абстрактне поняття, а через конкретні форми його використання: домашнє вогнище, піч, виробничий горн, поховальне багаття або руйнівну пожежу. Водночас символічна медіація не означає, що будь-який слід горіння вже має встановлену семантику. П. Рікер підкреслював полісемію символу та неможливість звести його до єдиного буквального перекладу (Ricoeur, 1967, p. 347–357). Формула «вогонь означає очищення» може бути лише контекстуально підтвердженою гіпотезою.

Т. Інгольд пропонує зосередитися не на абстрактній «матеріальності» готових речей, а на властивостях матеріалів і процесах їх перетворення (Ingold, 2007, p. 1–4, 11–14). Це стосується вогню, коли враховуються паливо, доступ кисню, температура, тривалість, конструкція

вогнища та властивості речовин. А. Вайлі показала, що археологічна аналогія є неминучим складником інтерпретації, однак її переконливість залежить від релевантності порівнюваних ознак і перевірки альтернативних пояснень (Wylie, 1985, p. 63–111). Підхід К. Белл зміщує увагу з пошуку окремого «священного об'єкта» на способи, якими якась дія просторово, часово або поведінково відокремлювалася від повсякденності (Bell, 2009, p. 88–92).

У межах цього дослідження архетип вогню розуміється як історично варіативна структура культурного досвіду. Її основою є здатність горіння підтримувати життя, незворотно змінювати матерію, позначати межу між станами або руйнувати сформований порядок. Відносно стійким є не конкретне значення вогню, а його зв'язок із досвідом незворотної зміни.

Методологія. Основу емпіричного матеріалу становлять археологічні комплекси, розташовані на території сучасної України. Для порівняння ми обрали комплекси з різних видів використання вогню та з наявною первинною документацією: житло Белз-22, ранньослов'янський об'єкт Київського Подолу, Зимненське городище, роменське городище Свердловське-1, кремаційні матеріали Шестовиці та поховально-ритуалізовані об'єкти Пліснеського археологічного комплексу. Вибірка не претендує на статистичну репрезентативність; її функція полягає в перевірці того, як подібні термічні сліди співвідносяться з різними практиками.

Джерельна ієрархія вибудовується від польової документації та первинної публікації об'єкта до природничих аналізів, функціональної реконструкції і символічного узагальнення. Відповідно, процедура інтерпретації охоплює шість рівнів, як-от: матеріальний факт → реконструйована дія → функціональний контекст → ознаки ритуалізації → символічна гіпотеза → філософське узагальнення. Кожен наступний рівень потребує ширшого набору незалежних даних.

Додатково застосовано метод негативного випадку: контекст, щодо якого висунуто ритуальну інтерпретацію, зіставляється з побутовим, виробничим або руйнівним комплексом, що містить подібні сліди горіння. Наявність вугілля, попелу й обпаленої глини в житловій споруді або пожежному горизонті засвідчує, що самі ці ознаки не є достатніми для визначення культового призначення об'єкта.

Мета статті полягає у визначенні умов, за яких археологічні сліди горіння можуть бути використані для обґрунтованої символічної інтерпретації, та встановленні меж, за якими вони засвідчують лише побутовий, виробничий, поховальний або руйнівний процес. Для досягнення цієї мети необхідно зіставити різні функціональні контексти використання вогню, перевірити діагностичність окремих матеріальних ознак і запропонувати послідовну процедуру переходу від речового факту до філософського узагальнення.

Наукова новизна дослідження полягає в розробленні шестирівневої процедури перевірки символічних висновків, доповненої методом негативного випадку. На цій основі вогонь концептуалізовано як матеріально-символічний оператор трансформації, конкретне значення якого визначається не самим фактом горіння, а способом включення матеріальної зміни в соціальну практику.

Виклад основного матеріалу

Домашній і виробничий режими вогню. Житловий об'єкт 20 на поселенні Белз-22 мав дві фази функціонування. Перебудова призвела до зміни форми й зменшення площі споруди; археологічно зафіксовано дві послідовні глиняні печі, старша з яких була частково порушена пізнішою стіною. Печі споруджували на втрамбованих глиняних площадках, а в конструкції новішої повторно використали тягарці ткацького верстата; під стіною над старшою піччю знайдено римський денарій (Милян, 2020, с. 226–229). Послідовність перебудов дає змогу простежити матеріальну біографію печі – від спорудження і експлуатації до ремонту та заміни. Водночас повторне використання тягарців і знахідка денарія самі собою не підтверджують ритуальної дії. Для такого висновку необхідно довести навмисність і одночасність їх розміщення в конструкції печі.

Природничий аналіз дав змогу конкретизувати практику використання деревини на Київському Подолі. У печі ранньослов'янського житла серед визначених фрагментів вугілля переважав дуб, а меншу частину становила сосна; дубове вугілля походило також із підлоги споруди (Оленич та ін., 2019, с. 245–247). Переважання дуба насамперед може пояснюватися

його доступністю і паливними властивостями; частина вугілля могла також походити від обгорілих конструкцій житла. Тому пов'язувати вибір дуба зі спеціальним ритуальним значенням без додаткових ознак передчасно. Центральне місце печі в житлі могло надавати їй символічного значення, однак археологічно це ще не засвідчує її культового статусу.

Матеріали Свердловського-1 окреслюють іншу проблему інтерпретації – перехід від окремих знахідок до реконструкції технологічного процесу. У споруді 1 та її заповненні зафіксовано розвал печі, печину, фрагменти череня, деревне вугілля, обпалену болотяну руду, каміння, кістки тварин і роменську кераміку; розвал печі відображений у планах і фотодокументації, а серед індивідуальних знахідок описано фрагмент ошлакованого тигля (Черненко та ін., 2019, с. 8–13, 33, 36, 43–45, 69). Антракологічний аналіз охопив 392 фрагменти вугілля, з яких 386 було визначено; у пічному комплексі переважав дуб, а на рівні череня виявлено лише дубове вугілля (Черненко та ін., 2017, с. 276–278).

Ці матеріали підтверджують використання високих температур, але не дозволяють автоматично об'єднати піч, руду, тигель і шлак в один синхронний металургійний цикл. Важливо розрізняти знахідку, технологічну операцію та повний виробничий цикл. Фрагмент ошлакованого тигля засвідчує високотемпературну обробку певної речовини, проте не доводить, що весь технологічний цикл відбувався саме у споруді 1. Виробничий контекст особливо виразно демонструє перетворення природної сировини на культурно створений предмет. Проте сама технологічна зміна речовини не дає підстав називати цей процес символічним очищенням або сакральним творенням.

Поховальний вогонь і ритуалізація. Сучасні узагальнення ранньосередньовічних кремацій підкреслюють їхню локальну й регіональну варіативність. Кремація не становила однорідної стандартизованої поховальної практики. Вона охоплювала вибір палива, спорудження кострища, розміщення тіла й супровідних речей, керування горінням, а також збирання, відбір і депонування решток (Lippok & Williams, 2024, p. 9–26).

Каталог кремаційних колекцій Інституту археології НАН України показує неоднорідність матеріалів Шестовиці, що походять із різних років досліджень, з різними рівнями документування та повноти антропологічного відбору (Слободян, 2024, с. 78–92). Відсутність якоїсь анатомічної частини в лабораторній вибірці може бути наслідком обрядового відбору, умов збереження, методики розкопок або неповноти переданої колекції. Археологічні матеріали дають змогу встановити, що після кремації з рештками здійснювали подальші дії – відбір, переміщення та депонування. Натомість уявлення про «очищення» чи «звільнення душі» потребують окремого текстового або порівняльного обґрунтування.

Пліснеські поховальні пам'ятки охоплюють типові могильники й окремі поховання, пов'язані із простором слов'янського святилища. Їхня конструкція та розташування демонструють варіативність поводження з померлими в VII–X ст. (Филипчук & Соловій, 2014, с. 37–56). Окрему групу становлять інгумаційні комплекси так званого жертовного поясу, яким дослідники надають ритуальної інтерпретації (Филипчук & Соловій, 2011, с. 62–95). Сам термін «жертовний пояс» уже містить функціональний висновок, тому його необхідно відрізняти від безпосередньо встановлених фактів: просторового положення, конструкції, стану решток і супровідних предметів.

Поняття ритуалізації тут є методологічно точнішим за негайне визначення конкретного культу. Про ритуалізацію можуть свідчити стійке просторове виокремлення об'єктів і повторюваність нетипових дій із людськими рештками. Переконливість такого висновку зростає, якщо ці дії не пояснюються звичайною поховальною, побутовою або виробничою практикою. Проте встановлення жертвоприношення потребує окремих доказів насильницької смерті, синхронності залишків зі структурами та виключення вторинного або катастрофічного походження. Отже, матеріали Пліснеська підтримують висновок про спеціально організовані неповсякденні практики, однак не містять достатніх підстав для реконструкції культу конкретного божества.

Руйнівний вогонь як негативний контроль. На Зимнівському городищі зафіксовано житлові, виробничі й оборонні споруди, значна частина яких була знищена пожежею. Було

знайдено численні згорілі будівлі та докази масштабного руйнування укріпленого центру (Ауліх, 1972, с. 10–19, 28). Пожежний горизонт містить ті самі загальні категорії матеріалу, що й об'єкт, інтерпретований як ритуальний: вугілля, попіл, перепалену глину, деформовані речі та зруйновані конструкції. Отже, поза просторовими та стратиграфічними зв'язками такі ознаки не дають змоги визначити причину й соціальне значення горіння.

Приклад Зимного засвідчує, що незворотність матеріальної зміни сама собою не має сакрального значення. У житлі кероване горіння підтримує функціональний порядок; у виробництві змінює сировину відповідно до очікуваного результату; у похованні трансформує тіло й відкриває послідовність подальшого поводження з рештками; у пожежі руйнує вже створену культурну цілісність. Розрізнення проходить не між «сакральним» і «профанним» полум'ям, а між способами соціальної організації матеріальної зміни.

Порівняння розглянутих комплексів дає змогу систематизувати співвідношення між безпосередньо встановленими матеріальними ознаками, їх функціональними поясненнями та допустимими символічними висновками. У таблиці 1 символічні інтерпретації сформульовано лише після перевірки побутових, виробничих, поховальних і руйнівних альтернатив. Таблицю укладено на основі матеріалів Белза-22, Київського Подолу, Свердловського-1, Шестовиці, Пліснеська та Зимного (Ауліх, 1972, с. 10–19, 28; Филипчук & Соловій, 2011, с. 62–95; Филипчук & Соловій, 2014, с. 37–56; Черненко та ін., 2017, с. 276–278; Черненко та ін., 2019, с. 8–13, 33, 36, 43–45, 69; Оленич та ін., 2019, с. 245–247; Милян, 2020, с. 226–229; Слободян, 2024, с. 78–92).

Розглянуті комплекси не дають підстав виокремити універсальний археологічний маркер, який сам собою засвідчував би «культ вогню». Спільним для них є те, що горіння спричиняє або супроводжує незворотну зміну матеріалу, тіла чи організованого простору. Ця повторювана структура робить його матеріально-символічним оператором трансформації. Поняття «оператор» не наділяє природний процес свідомістю; воно позначає місце горіння

Таблиця 1

Порівняльна матриця доказових рівнів інтерпретації вогню

Контекст	Безпосередньо встановлено	Основне функціональне пояснення	Альтернативне пояснення	Допустимий символічний висновок
Белз-22	Дві фази житла, дві послідовні печі, перебудова, повторно використані тягарці.	Ремонт і реорганізація житлового простору.	Спеціальне вкладення окремих предметів.	Піч брала участь у відтворенні домашнього порядку.
Київський Поділ	Переважання дубового вугілля в пічному комплексі.	Використання дуба як палива та/або конструктивного матеріалу.	Спеціально мотивований добір деревини.	Вибір матеріалу був складником практики користування вогнем.
Свердловське-1	Піч, вугілля, обпалена руда, тигель і термічно змінені матеріали.	Побутові й окремі високотемпературні операції.	Різночасове потрапляння знахідок до заповнення споруди.	Вогонь опосередковував матеріальну трансформацію.
Шестовиця	Кремовані кістки, поховальні конструкції, відбір і депонування решток.	Відбір і депонування решток після кремації.	Локально й соціально відмінні поховальні сценарії.	Горіння брало участь у зміні тілесного та соціального статусу померлого.
Ритуалізований простір Пліснеська	Просторово виокремлені поховальні об'єкти та нетипове поводження з рештками.	Поховально-меморіальні й ритуалізовані дії.	Багатофункціональне використання відповідної частини комплексу.	Сукупність ознак указує на високий ступінь ритуалізації.
Зимне	Пожежний горизонт, обгорілі конструкції та перепалені матеріали.	Руйнування житлового й оборонного порядку.	Навмисне або ненавмисне спалення укріпленого центру.	Вогонь постає оператором руйнування сформованого культурного порядку.

Архетип вогню як матеріально-символічний оператор.

у відношеннях між людиною, матеріалом, технологією, простором і соціальною метою.

Поняття матеріально-символічного оператора передбачає насамперед реальну зміну речовини або простору. Ця зміна може бути контрольованою, як у печі чи виробничому горні, або виходити з-під людського контролю, як під час пожежі. Символічного значення вона набуває лише тоді, коли результат трансформації включається в соціальну практику й отримує нову функцію або статус.

У цьому сенсі архетип вогню можна розглядати як культурну граматику трансформацій, а не як словник готових відповідностей. Таке визначення означає, що відносно стійкою залишається сама схема переходу між станами, тоді як її конкретний зміст залежить від історичного контексту. У різних історичних контекстах горіння може пов'язуватися з підтриманням життя, зміною статусу або руйнуванням сформованого порядку. Конкретне «висловлювання» цієї граматики залежить від конструкції печі, технології виробництва, поховальної послідовності, просторового устрою та історичного середовища. Така модель поєднує юнгіанське розмежування архетипу і образу з філософією символічних форм і контекстуальною критикою археологічних висновків.

Висновки. Археологічний слід горіння не містить готової семантики. Піч, вугілля, шлак, перепалена глина, кальцинована кістка або пожежний горизонт спочатку засвідчують матеріальний процес. Запропонована модель дає змогу послідовно переходити від фіксації матеріального факту до функціональної, символічної та філософської інтерпретації, не змішуючи висновки різного доказового рівня.

Матеріали Белза-22 і Київського Подолу засвідчують, що перебудова печі, повторне використання предметів і добір деревини передусім мають оцінюватися в межах побутової практики. Свердловське-1 демонструє необхідність розмежовувати знахідку, високотемпературну операцію та повний виробничий цикл. В обох випадках матеріальна трансформація створює можливість символізації, але не доводить культового статусу чи сакрального творення.

Кремація є послідовністю дій із тілом і рештками, а не одиничним актом. Пліснеські матеріали дають підстави говорити про ритуалізацію частини простору, проте визначення жертвоприношення або культу конкретного божества потребує незалежних доказів. Пожежний горизонт Зимного підтверджує, що попіл, вугілля і перепал не є самодостатніми маркерами ритуалу.

Архетип вогню визначено як історично варіативну структуру культурного досвіду, а вогонь – як матеріально-символічний оператор трансформації. Значення вогню визначається тим, як матеріальна зміна включається в конкретну соціальну практику: підтримання житла, виробництво, поводження з тілом померлого або руйнування культурного простору. Практична цінність запропонованого підходу полягає в можливості чітко позначати, де завершується встановлений матеріальний факт і починається інтерпретаційна гіпотеза.

Список використаних джерел:

Ауліх В. В. (1972). Зимнівське городище – слов'янська пам'ятка VI–VII ст. н. е. в Західній Волині. Київ : Наукова думка. 124 с.

Милян Т. (2020). Ранньослов'янське житло з околиць Белза. *Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині*, 24, 224–234. https://doi.org/10.33402/mdapv.2020-24-224-234

Оленич А. М., Сергєєва М. С., Куцоконь Ю. К., Горбаненко С. А. (2019). Ранньослов'янське житло рибалки на території Київського Подолу: комплексні дослідження. *Археологія і давня історія України*, 1 (30), 241–253. https://doi.org/10.37445/adiu.2019.01.19

Слободян Т. І. (2024). Біоархеологічні колекції Інституту археології НАН України. Каталог кремаційних матеріалів. Київ : Інститут археології НАН України. 138 с.

Филипчук М. А., Соловій Г. В. (2011). До питання про ритуальні інгумаційні поховання жертовного поясу святилища Пліснеського городища (за матеріалами досліджень 2009 р.). *Вісник Інституту археології*, 6, 62–95.

Филипчук М. А., Соловій Г. В. (2014). Поховальні пам'ятки слов'янського часу Пліснеського археологічного комплексу. *Studia Mythologica Slavica*, 17, 37–56. https://doi.org/10.3986/sms.v17i0.1494

Черненко О. Є., Кравченко Р. А., Горбаненко С. А., Горобець Л. В., Ковальчук О. М., Сенюк О. Г., Сергєєва М. С. (2017). Свердловське-1: біогосподарська діяльність мешканців роменського городища на Чернігівщині. *Археологія і давня історія України*, 1 (22), 266–301.

Черненко О. Є., Луценко Р. М., Кравченко Р. А., Карась І. П. (2019). Звіт про наукові археологічні дослідження городища Свердловське-1 на території Мезинського національного природного парку у 2018 р. Чернігів : Науковий архів Інституту археології НАН України, ф. 64.

Bell C. (2009). Ritual theory, ritual practice. New York : Oxford University Press.

Cassirer E. (1944). An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture. New Haven : Yale University Press.

Ingold T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, 14 (1), 1–16. https://doi.org/10.1017/S1380203807002127

Jung C. G. (1969). The archetypes and the collective unconscious (2nd ed.). Princeton : Princeton University Press.

Lippok F., Williams H. (2024). Introduction: Death and fire in early medieval North-West Europe. In H. Williams, & F. Lippok (Eds.), Cremation in the Early Middle Ages: Death, fire and identity in North-West Europe (pp. 9–26). Leiden : Sidestone Press. https://doi.org/10.59641/e3h9b0c1d2

Ricoeur P. (1967). The symbolism of evil. Boston : Beacon Press.

Roesler C. (2012). Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. *Journal of Analytical Psychology*, 57 (2), 223–246. https://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01963.x

Wylie A. (1985). The reaction against analogy. Advances in Archaeological Method and Theory, 8, 63–111. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-003108-5.50008-7

References:

Aulikh, V. V. (1972). Zymnivske horodyshche – slovianska pamiatka VI–VII st. n. e. v Zakhidnii Volyni [The Zymne hillfort: A Slavic site of the sixth–seventh centuries AD in Western Volhynia]. Kyiv : Naukova dumka, 124 p. [in Ukrainian].

Mylian, T. (2020). Rannoslovianske zhytlo z okolyts Belza [An Early Slavic dwelling from the outskirts of Belz]. *Materialy i doslidzhennia z arkheolohii Prykarpattia i Volyni,* 24, 224–234. https://doi.org/10.33402/mdapv.2020-24-224-234 [in Ukrainian].

Olenych, A. M., Serhieieva, M. S., Kutsokon, Yu. K., & Horbanenko, S. A. (2019). Rannoslovianske zhytlo rybalky na terytorii Kyivskoho Podolu: kompleksni doslidzhennia [An Early Slavic fisherman's dwelling in Kyiv Podil: A comprehensive study]. *Arkheolohiia i davnia istoriia Ukrainy,* 1(30), 241–253. https://doi.org/10.37445/adiu.2019.01.19 [in Ukrainian].

Slobodian, T. I. (2024). Bioarkheolohichni kolektsii Instytutu arkheolohii NAN Ukrainy. Kataloh krematsiinykh materialiv [Bioarchaeological collections of the Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine: Catalogue of cremated remains]. Kyiv : Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 138 p. [in Ukrainian].

Fylypchuk, M. A., & Solovii, H. V. (2011). Do pytannia pro rytualni inhumatsiini pokhovannia zhertovnoho poiasu sviatylyshcha Plisneskoho horodyshcha (za materialamy doslidzhen 2009 r.) [On ritual inhumation burials of the sacrificial belt of the Plisnesk hillfort sanctuary: Based on the 2009 research]. *Visnyk Instytutu arkheolohii,* 6, 62–95. [in Ukrainian].

Filipčuk, M., & Solovij, G. (2014). Pohoval'ni pam'jatki slov'jans'kogo času Plisnes'kogo arheologičnogo kompleksu [Burial monuments of the Slavic period in the Plisnesk archaeological complex]. *Studia Mythologica Slavica*, 17, 37–56. https://doi.org/10.3986/sms.v17i0.1494 [in Ukrainian].

Chernenko, O. Ye., Kravchenko, R.A., Horbanenko, S. A., Horobets, L. V., Kovalchuk, O. M., Seniuk, O. H., & Serhieieva, M. S. (2017). Sverdlovske-1: biohospodarska diialnist meshkantsiv romenskoho horodyshcha na Chernihivshchyni [Sverdlovske-1: Bioeconomic activity of the inhabitants of a Romny culture hillfort in the Chernihiv region]. *Arkheolohiia i davnia istoriia Ukrainy,* 1(22), 266–301. [in Ukrainian].

Chernenko, O. Ye., Lutsenko, R. M., Kravchenko, R. A., & Karas, I. P. (2019). Zvit pro naukovi arkheolohichni doslidzhennia horodyshcha Sverdlovske-1 na terytorii Mezynskoho natsionalnoho pryrodnoho parku u 2018 r. [Report on archaeological research at the Sverdlovske-1 hillfort in Mezyn National Nature Park in 2018]. Chernihiv: Scientific Archive of the Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine, Fund 64 [in Ukrainian].

Bell, C. (2009). Ritual theory, ritual practice. New York : Oxford University Press.

Cassirer, E. (1944). An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture. New Haven : Yale University Press.

Ingold, T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues,* 14(1), 1–16. https://doi.org/10.1017/S1380203807002127

Jung, C. G. (1969). The archetypes and the collective unconscious (2nd ed.). Princeton : Princeton University Press.

Lippok, F., & Williams, H. (2024). Introduction: Death and fire in early medieval North-West Europe. In H. Williams & F. Lippok (Eds.), Cremation in the Early Middle Ages: Death, fire and identity in North-West Europe (pp. 9–26). Leiden : Sidestone Press. https://doi.org/10.59641/e3h9b0c1d2

Ricoeur, P. (1967). The symbolism of evil. Boston : Beacon Press.

Roesler, C. (2012). Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. *Journal of Analytical Psychology*, 57(2), 223–246. https://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01963.x

Wylie, A. (1985). The reaction against analogy. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8, 63–111. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-003108-5.50008-7

Дата першого надходження статті до видання: 24.07.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 18.08.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

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

УДК 94 (477):316.75+008:355.48
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.17

Кізима Михайло Богданович,
аспірант кафедри теорії та історії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка
orcid.org/0009-0008-6809-816X
mike.kizyma@gmail.com

ГЕРОЙ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНСТРУКТ: МЕМОРІАЛЬНІ ТА КОМЕМОРАТИВНІ ПРАКТИКИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Стаття присвячена комплексному міждисциплінарному дослідженню феномену героя, героїзму, практик вшанування і збереження пам'яті Героїв України. Об'єктом даного дослідження є меморіальна культура незалежної України як сукупність суспільних, інституційних, культурних процесів, що пов'язані зі збереженням і трансляцією колективної пам'яті. Предметом визначається феномен героя, героїзму, практик вшанування і збереження пам'яті захисників та героїв України в їхній еволюції від проголошення Незалежності в 1991 році до сьогодення. Теоретичною основою для роботи є напрацювання в межах міждисциплінарного напряму "memory studies" (М. Хальбвакс, Я. Ассман, А. Ассман, П. Нора), постколоніальних студій (Е. Саїд, М. Рябчук, В. Огієнко, Б. Ткачук) та "heroism studies" (Ф. Зімбардо). Для досягнення мети застосовано історико-генетичний, порівняльно-історичний, описовий, аналітичний метод, а також міждисциплінарний синтез. Автор простежує еволюцію образу героя від античної моделі через модерні концепції Т. Карлайла та Дж. Кемпбелла, радянську деформацію культурної пам'яті та примусову героїзацію обраних постатей, аксіологічну невизначеність перших років Незалежності до сучасних українських комеморативних практик. Особлива увага приділена ролі українського громадянського суспільства й організацій у збереженні правдивої пам'яті в умовах державної інертності, переломному значенню Революції гідності 2013–2014 років для формування новітнього, близького й зрозумілого образу героя, а також розбудові меморіальної інфраструктури, від меморіалу Героїв Небесної Сотні у Львові до Національного військового меморіального кладовища та Пантеону видатних українців, в умовах повномасштабної російсько-української війни. Наукова новизна полягає в комплексному поєднанні теоретико-філософського виміру поняття «герой» з емпіричним аналізом українських комеморативних практик у період активного збройного конфлікту, що є нестандартним об'єктом дослідження у світовій науці. Зроблено висновок, що збереження пам'яті про героїв є не лише моральним обов'язком, а й стратегічним державотворчим завданням, від виконання якого залежать консолідація нації та формування ціннісних орієнтирів прийдешніх поколінь. Результати дослідження можуть слугувати аналітичним підґрунтям для формування державної меморіальної політики та розбудови меморіальної інфраструктури.

Ключові слова: герой, героїзм, культурна пам'ять, колективна пам'ять, меморіальні практики, комеморація, національна ідентичність, Революція гідності, російсько-українська війна, постколоніальні студії.

Kizyma Mykhailo,
Postgraduate Student at the Department of Theory and History of Culture
Ivan Franko National University of Lviv
orcid.org/0009-0008-6809-816X
mike.kizyma@gmail.com

© Кізима М. Б., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

THE HERO AS SOCIOCULTURAL CONSTRUCT: MEMORIAL AND COMMEMORATIVE PRACTICES IN INDEPENDENT UKRAINE

The article presents a comprehensive interdisciplinary study of the phenomenon of the hero, heroism, and the practices of commemorating and preserving the memory of Ukraine's heroes. The object of the study is the memorial culture of independent Ukraine as a set of social, institutional, and cultural processes related to the preservation and transmission of collective memory, while the subject is the phenomenon of the hero, heroism, and the practices of honoring and preserving the memory of Ukraine's defenders and heroes in their evolution from the proclamation of independence in 1991 to the present. The theoretical foundation of the work draws on the interdisciplinary field of "memory studies" (M. Halbwachs, J. Assmann, A. Assmann, P. Nora), postcolonial studies (E. Said, M. Riabchuk, V. Ohiienko, B. Tkachuk), and "heroism studies" (P. Zimbardo). To achieve the research aim, historical-genetic, comparative-historical, descriptive, and analytical methods were applied, together with interdisciplinary synthesis. The author traces the evolution of the hero image from the ancient model through the modern concepts of T. Carlyle and J. Campbell, the Soviet distortion of cultural memory and the forced heroization of selected figures, the axiological uncertainty of the early years of independence, to contemporary Ukrainian commemorative practices. Attention is given to the role of civil society and public organizations in preserving authentic memories amid state inertia, the pivotal significance of the Revolution of Dignity of 2013–2014 in shaping a new, close and comprehensible image of the hero, and the development of memorial infrastructure, like from the Heavenly Hundred Memorial in Lviv to the National Military Memorial Cemetery and the planned Pantheon of Distinguished Ukrainians, amid the full-scale Russian-Ukrainian war. The scientific novelty lies in the comprehensive combination of the theoretical-philosophical dimension of the concept of "hero" with an empirical analysis of Ukrainian commemorative practices during an active armed conflict, which remains a rare object of study in world scholarship. The article concludes that preserving the memory of heroes is not only a moral duty but a strategic nation-building task, upon which the consolidation of the nation and the formation of value orientations for future generations depend. The results of the study may serve as an analytical basis for shaping state memorial policy and developing memorial infrastructure.

Key words: hero, heroism, cultural memory, collective memory, memorial practices, commemoration, national identity, Revolution of Dignity, Russian Ukrainian war, postcolonial studies.

Постановка проблеми. Людський рід від початків свого усвідомленого існування підвладний бажанню подолати власний неминучий факт смерті, але біологічна природа людини невідворотно фіксує її перебування в циклі народження та згасання. Єдиним відомим нині способом увіковічнення індивідів, спільнот і держав у просторі людського буття та історії залишаються писемні і усні джерела, матеріальні артефакти, культурна пам'ять та її втілення, створюючи інформаційний вимір буття (Шершова, Чайка, 2024). Вони зберігають образи минувшини, дають змогу наступним поколінням осмислити їх. Таким чином зниклі постаті з'являються з минулого, набувають повчального виміру, стають маніфестаціями чеснот і вчинків. Саме забуття стає остаточною загибеллю для людини, де вона зникає не лише біологічно, а й інформаційно.

Суспільства та держави є об'єктивно зацікавленими у становленні власної легітимації, збереженні, продовженні культурної спадкоємності та трансляції системи цінностей наступним поколінням. Кризові історичні періоди стають особливими імпульсами, що актуалізують проблематику меморіальних практик, сприяють пошуку, верифікації, оновленню ціннісної опори, оглядаючи досвід попередніх поколінь. У цьому контексті постать та ніша «Героя» набувають різнопланових вимірів: хтось здобуває загальнонаціональне визнання, коли інші зберігаються в пам'яті окремих родин і громад, але й одні, й інші є рівнозначно важливими для формування колективної ідентичності.

Збереження пам'яті про героїв є одним з основних завдань функціонального суспільства, яке переживає досвід збройного конфлікту. Для України, яка із 2014 р. переживає різні стадії протистояння з Росією за власний суверенітет, територіальну цілісність, важливість вшанування пам'яті захисників має характер морального та державотворчого значення. Поряд із рефлексією трагедії бойових дій і втрат постає питання збереження імен, подвигів і особистих історій загиблих у потоці часу. Саме сьогодні закладається фундамент, найповніша база знань про теперішнє, де вибудовується основа

національної ідентичності для прийдешніх поколінь.

Україна сьогодення перебуває на етапі генерації нових практик пам'яті, що включає спектр від офіційних державних церемоній до локальних громадських ініціатив. Первинний досвід переживання та рефлексії конфлікту є одним із визначальних факторів для суспільства в конструкції образу героя та його трансляції в культурному просторі. Новітня цифрова епоха дає принципові нові методики та засоби для документування та збереження пам'яті, але водночас зростають ризики спотворень і маніпуляцій в епосі постправди.

Дослідження проблематики вшанування героїв України є актуальним у науковому та суспільному вимірах, оскільки впливає на факт консолідації української нації, формування її ціннісних орієнтирів, відчуття приналежності, особливо в умовах активного та тривалого збройного протистояння.

Наукове осмислення кластеру збереження пам'яті про героїв базується на теоретичному фундаменті, який напрацьовано в міждисциплінарному напрямі "Memory Studies", формування якого припало на другу половину XX ст. Базою цього є напрацювання М. Хальбвакса, у якого індивідуальне переплітається із суспільним, бо пронизане мовою та символами, а сама пам'ять має соціальний характер, де обставини, спогади, культура визначають, відтворюють та передають досвід іншим (Halbwachs, 1992).

Наукова спадщина Я. Ассмана пов'язана із цією темою, оскільки його праця «Культурна пам'ять» (1992 р.) запровадила розрізнення між комунікативною і культурною пам'яттю, де остання має фіксований, формалізований та інституціоналізований характер, що базується на символічних образах, має зв'язок із знаковими подіями та системні форми збереження пам'яті (Assmann, 2011).

Французький історик П. Нора виводить концепцію підтримуваних центрів колективної ідентичності, «місць пам'яті», що охоплює вимір від матеріальних об'єктів до символічних конструкцій, що запобігають остаточному забуттю про визначені події, людей тощо. Вони органічно виникають у місцях, коли наочне, пережите, перестає бути частиною повсякдення та стає чимось, що потребує реконструкції в інтелектуальному вимірі, перетворюючись на частину історико-культурної спадщини (Nora, 1996–1998).

А. Ассман розвиває концепцію та зазначає, що визначні місця отримують свій статус завдяки зусиллям окремої групи людей, які працюють над конструюванням цього. У цих місцях пам'яті формуються культурні наративи, «аура» автентики, відбувається рефлексія заради створення майбутнього з урахуванням досвіду минулого (Assmann, 2011).

Сучасні дослідження пам'яті базуються навколо практик комеморативного характеру, заходів зберігання, закріплення та трансляції значущих споминів про минуле та їх відповідне вшанування. В українському сучасному контексті значну вагу та поширення мають мілітарні комеморації, з огляду на актуальність активної фази боротьби за існування української держави. Прикладом актуального дослідження та дискусії в науковій сфері є діяльність О. Михайлової, О. Литвиненко та В. Потапенко, співробітників Національного інституту стратегічних досліджень України, та їхньої спільної роботи щодо аналізу актуальних і перспективних підходів меморіальної політики в питаннях увічнення героїзму українських захисників. Вони досліджують питання феномену Невідомого Солдата та створення меморіалів, розглядають досвід Арлінгтонського кладовища (США) і Австралійського воєнного меморіалу, пропонують урахувати це під час формування сучасної державної політики щодо вшанування героїв (Михайлова та ін., 2023).

Українське наукове середовище від початків Незалежності досліджує якоюсь мірою питання вшанування героїв та історичної пам'яті. Актуальним залишається доробок В. Масненка про історичну пам'ять як основу формування національної свідомості, зокрема встановлений факт, що український історичний досвід має загальноєвропейські тенденції та традиції, хоч варто враховувати підімперські та постімперські моменти (Масненко, 2002). Теоретичну роботу провела також А. Киридон, опрацьовуючи проблематику студій пам'яті в сучасній гуманітаристиці, розглядала зародження західного канону студій пам'яті, дискурс руху пам'яті в 1990–2000-х рр. та зробила загальний огляд студій пам'яті в Україні (Киридон, 2017).

Від 2014 р. меморіальна практика зазнає змін, зокрема, завдяки свідомому відходу

від імперського, радянського та СНД-шного бачення колективної пам'яті, відбувається перехідний період, що форсовано прогресує після 2022 р., початку повномасштабної війни з РФ. Тематика збереження пам'яті, вшанування в Україні отримала належний огляд у науковому середовищі, відбувається дискурс актуальних і перспективних підходів вшанування українських захисників, а спектр ініціатив і досліджень: академічних, культурно-соціальних, документальних, охоплює збір свідчень, архівування дописів із соціальних мереж, фіксацію та переосмислення зруйнованої спадщини. Комеморація є багатогранною системою практик, які дозволяють підтримати зв'язок поколінь та залучити досвід минулого для розвитку майбутнього.

Цікавим явищем є створення віртуальних меморіалів пам'яті, локальних ініціатив, прикладом яких є віртуальний меморіал «шевченківців», членів спільноти КНУ ім. Т. Шевченка, що загинули в боротьбі за Україну від 2014 р., дані про який систематизувала Т. Василик (Василик, 2022).

Прикладом аналітичного та критичного підходу до питань пам'яті є наукова діяльність Б. Ткачук, яка досліджує репрезентацію культурної пам'яті у процесі збереження ідентичності, вивчає українську культурну пам'ять крізь призму постколоніальної теорії. Її напрацювання підтверджують, що постколоніальне переосмислення культурної пам'яті є не лише академічним завданням, а й запорукою збереження національної ідентичності в умовах зовнішнього тиску (Ткачук, 2019; Ткачук, 2024).

Актуальність вшанування героїв, збереження та вшанування пам'яті є надзвичайно значною як в суспільному просторі, так і в науковому, зважаючи на екзистенційний контекст повномасштабної війни зараз. Кількість свідчень, матеріалів зростає щоденно, тому дана стаття охоплює лише невеликий фрагмент і подає власний аналіз і рефлексію на дану тему.

Наукова новизна статті є в комплексному міждисциплінарному дослідженні феномену героя, практик збереження пам'яті захисників України, що охоплює період від встановлення Незалежності в 1991 р. й до сьогодення, повномасштабної російсько-української війни. Дана стаття містить синтез теоретико-філософського виміру «героя», аналіз радянського підходу щодо культурної пам'яті та його постколоніальне осмислення, огляд сучасних державних і суспільних комеморативних практик. У матеріалі осмислено важливість Революції гідності як переломного моменту тлумачення образу героя в українському суспільстві, проведено аналіз меморіальних ініціатив як утілення концепції П. Нора, «місць пам'яті» у сучасному українському контексті.

Метою статті є комплексне дослідження феномену вшанування, збереження пам'яті про українських героїв в історико-теоретичному та практичному вимірах. Робота спирається на міждисциплінарний підхід, поєднує надбання "memory studies", досліджень у рамках філософії, культурології, історії, а також намагання осмислити вимір героя, героїчного, як динамічних соціокультурних конструктів, простежити еволюцію меморіальних і комеморативних практик у радянський період і в епоху Незалежності, сьогодення, з'ясувати характерні маркери, що регламентують збереження пам'яті в умовах тривалого збройного конфлікту.

Для досягнення мети виконано такі завдання: 1) проведено аналіз наукових підходів до визначення феномену героя, героїзації; 2) досліджено практики державних і громадських інституцій, їхній внесок у формування та вшанування героїв; 3) осмислено моменти колективної та культурної пам'яті у формуванні національної ідентичності; 4) виконано рефлексію щодо різних моделей меморіальної політики та їхніх перспектив в Україні.

Методи дослідження. Дане дослідження базується на міждисциплінарному підході, інтегрує методологію історичної науки, філософії, культурології, соціології та психології. Для досягнення мети було застосовано такі методи: 1) історико-генетичний, для простеження еволюції образу героя та меморіальних практик від радянської епохи через роки незалежності до сьогодення; 2) порівняльно-історичний метод, для зіставлення радянської моделі конструювання та вшанування культу героїв із сучасними українськими комеморативними практиками; 3) описовий і аналітичний методи, для характеристики ініціатив із вшанування пам'яті, меморіальних об'єктів, інституційних механізмів; 4) міждисциплінарний синтез, для поєднання здобутків "memory studies", постколоніальних студій з емпіричним матеріалом українського контексту.

Виклад основного матеріалу

Феномен героя: теоретико-філософський вимір. Поняття «герой» з'явилось ще в часи зародження людської цивілізації, тому протягом історичного поступу стало частиною міждисциплінарного дослідження в рамках філософії, соціології, психології, культурології та історії. Семантично термін походить із давньогрецької мови, а саме від "ἥρως" ("hḗrōs"), що тлумачиться як «кращий серед смертних», «напівбог», персона, яка наділена здібностями, що перевершують звичайних людей. Ця антична модель, хоч зазнала подальших впливів і переосмислень, залишається фундаментом для наукової та суспільної рефлексії.

У модерні часи осмислення феномену героя пов'язане з діяльністю Т. Карлайла та його книгою «Герої, поклоніння героям та героїчне в історії», виданою в 1841 р. Він описує шлях героя на основі видатних історичних особистостей, що завдяки власному лідерству змогли об'єднати навколо себе людей, демонструючи спектр героїзму, не тільки пов'язаний із військовою тематикою, що об'єднується навколо постаті-концепції героя (Carlyle, 1841). У міфологічній, антропологічно-психологічній призмі діє Дж. Кемпбелл із працею «Герой з Тисячу Облич», виданою в 1949 р. Автор працює з надбанням К.Г. Юнґа, оглядає героїчні історії та міфи народів Землі, встановлює характерний патерн епосу, а саме «шлях героя», що для різних культур є психологічною опорою для людського індивіда під час життєвих поневірянь (Campbell, 1949).

У контексті соціології феномен постаті героя є конструкцією, яка виявляється на рівні стосунків індивід – суспільство. Ф. Зімбардо, американський психолог, визначає героїзм як учинення людиною акту, прийняття ризику заради суспільного блага, коли інші залишаються відстороненими через страх втрати чогось, що може порушити «нормальність». У західному науковому просторі тематика героїзму знаходить своє місце в "heroism science", однойменному журналі та напрямі, завданнями яких є висвітлення героїзму, героїчного лідерства та повсякденної моральної мужності, що досліджуються в міждисциплінарній сфері, зачіпають питання шляху героя, альтруїзму, внутрішньої стійкості та трансформацій (Franco et al., 2011).

У науковому просторі окремо досліджується також процес героїзації, тобто коли постать героя вибудовується та починає отримувати своє визначне місце в суспільній свідомості. Цей процес варто розділити на декілька стадій, а саме: первинне означення факту героя та його вчинку, наповнення конотаціями, закріплення в культурних практиках, а також момент дегероїзації – критичний момент осмислення образу, який веде до його переоцінки чи позбавлення відповідного статусу. Феномен героїзму існує на перетині персонального досвіду, колективного резонансу та проєкції в суспільстві.

У контексті української науки проблематика героя та героїчного є особливо актуальною від початку Революції гідності й етапів гібридної війни, яка стала повномасштабною із 2022 р. Відбувається аналіз феномену героїзму, з мотивами самопожертви заради власної країни, що показує різні підходи та бачення цього, демонструє, що герой – це не є щось застигле у просторі та часі, а таки динамічна конструкція, сенс якої вкладається суспільством відповідно до досвіду, цінностей, а також контексту нації, в якій відбувається дослідження.

Меморіальні та комеморативні практики вшанування героїв в Україні. Факт відновлення Україною власної суверенності та незалежності в 1991 р. став відправною точкою переосмислення власної історії та цінностей. Звільнившись від радянської окупації, молода державність отримала чимало аксіологічних викликів, зокрема в оцінюванні й інтерпретації історичного шляху українського народу. Хто ми? Що ми? Які наші моральні орієнтири? Хто наші герої і як ми маємо їх вшановувати?

Тривалий час, проведений у радянській окупації, не минув без сліду – чималий фрагмент світоглядного характеру звичайного українця отримав свою тоталітарну обробку, хоч це залежало від регіону, часу перебування в СРСР і особистого сприйняття цього окремим індивідом.

Радянський експеримент про створення ідеологічної персоналії з інтернаціональним духом і розмитою тоталітарною ментальністю "Homo Soveticus" активно індоктринувався в розуміння героїв, їхнього культу, став частиною культурної програми. Він ставав своєрідним цементом, що мав поєднати народи Східної Європи й Азії в єдиний простір ідентичності та ментальності, якщо не відразу, то

через деякий час, виховавши нові покоління людей у цьому середовищі, які будуть відчувати, реагувати й означувати навколишній світ за відповідними патернами ухвалення рішень, створивши цю радянську людину семіотично.

Тоталітарна машина формувала культ праці через образ О. Стаханова. Паралельно вибудовувався культ «Великої вітчизняної війни» та «Перемоги» 1945 р., де образ спільного ідеологічного ворога слугував об'єднувальним чинником і джерелом колективної бойової слави, які будуть вшановуватись завжди. Схожі процеси відбувались в епоху холодної війни, тільки вже проти «капіталістів» у різних точках земної кулі, зокрема в Афганістані. Ідеологічна машина СРСР возвеличувала ці дії, хоч насправді радянська влада усувала власних можливих противників і здобувала нові плацдарми для встановлення власного панування.

Радянська людина позбувалась будь-якої провини за свої дії, оскільки завжди були пояснення, чому вона так чинила. Будь-які самостійницькі дії, справді національні герої або «фільтрувались» і подавались загалу відповідно до ідеологічних норм, або їх згадування та роль заборонялись та стирались із публічного дискурсу. Особливо жорстким у радянський час було ставлення до героїв Перших та Других визвольних змагань українського народу, яких записали в «контру», «бандитів», «буржуазних націоналістів», «ворогів робітничого народу» та «колаборантів, які працювали з ворогом». Пропаганда СРСР та сучасної Росії послідовно ігнорує те, що ці люди ніколи не були її громадянами та не присягали їй, не були діячами її, але вони настільки демонізували ці образи, що, урешті, в епоху постправди це стало малозначущим у потоці інформаційного натиску та шуму. У публічній свідомості це все розмивається, набуває міфічного статусу в носіях радянської, пострадянської та сучасної російської людини.

Протягом довгого часу українська влада загалом фокусувалась на економіко-політичній ситуації, залишивши питання культурної демаркації розвиватись самовільно, не сприяючи утвердженню цілісного плану розвитку світогляду українця. Постколоніальне осмислення своєї історії та відповідні процеси відбувались на нашій території нерівномірно. В областях, які побували під час радянської окупації менше часу та не постраждали від Голодомору 1932–1933 рр., це відбувалось куди швидше, було чітке несприйняття радянського тоталітарного спадку й відокремлення від спільного радянсько-російського культурного поля, що включало питання культу героїв, їхніх образів і цінностей, які вони несуть. Включно до подій Революції гідності східні та південні області України були бастіонами російського культурного простору, в який активно вливала кошти та пропаганду влада РФ. Соціальні мережі, телебачення, розважальні програми, святкування «культових» днів, як-от 9 травня, містило свою символіку та власний культурний код, яким неначе «зшивали» український, російський та інші пострадянські народи.

Проблематика героїв і героїчного в незалежній Україні є значно вагомішою, ніж це визнавалось у публічному та науковому дискурсі перших десятиліть незалежності. Герої виступають не лише постатями минулого, а ціннісними орієнтирами та маркерами суспільного й політичного самовизначення нації.

Розвиваючи теоретику колективної пам'яті (уводить М. Хальбвакс), єгиптолог німецького походження Я. Ассман синтезує поняття культурної пам'яті, де вона постає механізмом взаємодії з культурними смислами, що включає в себе процеси актуалізації, збереження та трансляції, які зачіпають комплекс уявлень особистісного та суспільного характеру, маючи довготривалий ефект і тяглість у часі (J. Assmann, 2011; Halbwachs, 1992).

Культурна пам'ять не обмежується завданням єдності минулого, осмислення сучасності та проєкції майбутнього. Без неї можливість структурного збереження людьми ідентичності була неможливою. Механізми та принципи культурної пам'яті слугують для суспільства своєрідним фундаментом розуміння свого історичного існування, його безперервності, усвідомлення буття та його тяглості, підтримують символізм і основні елементи колективного досвіду. Культурна пам'ять та її генеза базуються на принципі культурної об'єктивації, що семіотично забезпечує визначення і трансляцію смислів за межею свідомості індивіда.

Культурна пам'ять українців містить чимало травматичних подій, як це було у XX ст., як-от переживання катаклізмів світових війн, Голодомору, депортацій, Чорнобильської катастрофи, а також сучасні, пов'язані з Революцією

гідності, окупацією Криму, часом АТО / ООС, повномасштабною війною із 2022 р., що зачіпає кожного сучасного українця, транслюючи травматичний досвід, горе та, безумовно, показуючи героїчні моменти стійкості попри все.

У радянську добу поняття та культ героїв визначалися суто зверху, де «правильні» отримували своє висвітлення, а «неправильні» отримували забуття. Прикладом стало нагородження ветеранів Червоної Армії, де обрані висвітлювались, зниклі безвісти залишались зниклими для історії, оскільки ніхто не переймався збором історій, та й правда, відмінна від офіційної історії та партійного дискурсу, не шанувалась. Окремою страшною історією є доля так званих «сталінських самоварів», солдатів, які пережили війну, але втратили руки, ноги й не були працездатними, жебракували, яких за кілька років, щоб вони «не спотворювали імідж», прибрали з вулиць міст і селищ, вивозили в заслання, де вони вмирали від хвороб і важкого життя, а їхні долі та відомості про них отримували позначки «зниклий безвісти».

Тому культ радянської доби шанує лише визначених героїв, за визначеною історією, замовчує життєві обставини, створює власний міф, відірваний від реальності. Радянська епоха намагалась нав'язати українцям вибраних героїв, які б мали визначати її минуле, корені, затираючи та роблячи редакцію ментальності, ідентичності та культурної пам'яті українського народу у власному експерименті виведення радянської людини.

Довший час після відновлення власної незалежності українська державна політика була цілком інертною в рамках культурної та колективної пам'яті українського народу, відчувалась аксіологічна невизначеність подальшого шляху та розуміння власної історії.

Власне рефлексію ситуації з невизначеністю перших років освітлювали окремі діячі, як-от М. Рябчук, В. Огієнко, які діяли в контексті постколоніальних студій. Цей напрям наукової діяльності постав завдяки Е. Саїду, Г. Співаку, Г. Бгабги, знайшов свій відгук в українському середовищі, яке здобуло свою незалежність, але перебувало у складному становищі осмислення свого попереднього досвіду, визначення свого подальшого конструктивного шляху. Деконструкція імперського наративу, колоніального й маргіналізованого образу, критичний підхід є основою дискурсу постколоніальних студій (Said, 1978). М. Рябчук критикує у праці «Креолізація малоросійства: ідеологічний аспект» діячів-радників тодішнього президента Л. Кучми, які були ідеологами «кучмізму», що ніс євразійські конотації, деструктивні для єдиної української держави (Рябчук, 2000). В. Огієнко у своєму доробку «Культурна травма в сучасній зарубіжній історіографії: концепт та метод» звертається до українського досвіду пережитих подій XX ст., систематизує вже наявні дослідження, формує рекомендацію, що важливо розмежовувати «відтворення» і «представлення» травми в публічному дискурсі, тому його опрацювання цієї теми є важливою точкою для систематизації травматичних подій XXI ст., які зараз активно переживають українці (Огієнко, 2011).

У перші роки незалежності суспільний запит був здебільшого про економічні питання, інституційні питання політичного характеру довірялись «професіоналами», хоча варто зазначити, що існував такий протестний рух, як шахтарський. У широкому інформаційному та культурному питанні існував окремо ще й вимір мови, бо для багатьох російськомовних (як мінімум у побуті) сформовані радянські герої і персональні історії (дід чи баба), які були пов'язані зі службою в радянській армії в епоху Другої світової, були ближчими за українськомовних героїв Перших чи Других визвольних змагань у той час.

Попри умови радянської окупації, окремі спроби рефлексії щодо власного героїчного минулого все ж відбувались. Прикладом такої організованої діяльності є ОУМ «Спадщина», заснована в 1988 р. серед студентів історичного факультету, що досліджували український націоналізм XX ст. та інше героїчне минуле, ставали учасниками оборони антирадянських мітингів, організовували українську культурну діяльність, самвидав, відновленням могил, а своєю перспективною метою вони бачили відновлення незалежності України. Одним із її провідних членів був А. Парубій, Герой України посмертно, комендант Самооборони Майдану та політик, чий внесок у відстоювання та розбудову нашої Незалежності із 2013–2014 рр. важко оцінити.

Після відновлення незалежності України громадські організації, як-от «Меморіал»,

«Всеукраїнське братство ОУН-УПА», «Спілка Української Молоді» та «Пласт», почали привертати увагу громадськості до заборонених, замовчуваних у публічному дискурсі тем (Кізима, 2026). Вони почали нагадувати про життя та долю політичних в'язнів, жертв Голодомору, учасників визвольних змагань. Через патріотичну та публічну просвітницьку діяльність у громадах ці організації змогли поширювати особисті історії звичайних людей, які пережили радянську окупацію. Окремо варто згадати фанатів футбольних клубів, як-от львівських «Карпат», в яких культивувався образ героїчних особистостей минулого.

Першим суттєвим кроком до розуміння та переосмислення власного минулого, героїчного стає заснування у 2006 р. Українського інституту національної пам'яті, як установи, що систематично на державному рівні опікується сферою національної пам'яті, акцентує на подіях і особах ХХ ст., що боролись за Україну, а також вшановує пам'ять жертв репресій, голодоморів (Український інститут національної пам'яті, 2026). За часів епохи В. Януковича діяльність Інституту фактично заморожують, але із 2014 р. ця інституція отримує новий імпульс дослідження українського минулого та сьогодення.

Від 1998 р. в Україні присуджується державна нагорода «Герой України», яка із 2000 р. набула офіційного затвердження у форматі «Золота Зірка» або ордена Держави. Згідно зі статутом, звання Героя України присвоюється громадянам України за здійснення геройського вчинку або визначних трудових досягнень (Закон України, 2000). Поняття героя як захисника, людини, готової до самопожертви в рамках важких життєвих ситуацій заради інших, на подвиг, який будуть пам'ятати й оспівувати, є фундаментальним для європейської цивілізації, корені якого є в Античності та її міфах. Хоч розуміння «героя» протягом епох отримувало різні контексти й оцінки, але все ж загальні принципи залишались незмінними. У сучасному розумінні, записаному у правовому полі України, це людина, яка здійснювала оборону країни, захищала населення та інтереси держави, а також за вчинення геройського вчинку, пов'язаного з відстоюванням конституційних засад демократії, прав і свобод людини.

Водночас присудження звання в перші роки його запровадження не завжди відповідало задекларованим критеріям, що в умовах повномасштабної війни актуалізувало дискусію щодо перегляду окремих нагороджень. В умовах повномасштабної російсько-української війни частина орденоносців втратила свій статус через зраду українських інтересів, відкриту агентурну роботу на користь ворога, що, звісно, кидає тінь на вже нагороджених і відкриває дискурс щодо перегляду цих нагород. Державна нагорода «Герой України» присуджується також посмертно. Найвідомішими стали такі персоналії, як Г. Гонгадзе (убитий і обезголовлений за викривальну журналістську діяльність), В. Чорновіл, В. Стус, ціла низка учасників Революції гідності – Небесної сотні, яка загинула від рук силовиків режиму В. Януковича.

Від подій Революції гідності поняття героїв, їхньої актуальності для суспільства змінюється. Героями стають не якісь ефемерні фігури далекого минулого, чий образ став уже міфічним і про яких згадується раз на рік. Звичайні студенти, люди серед українців почали формувати новітній образ героя, близький і зрозумілий. Революція гідності змогла об'єднати українців із різних куточків країни, походження та соціального статусу в одну парадигму світосприйняття та дії, повторивши демократичні та волелюбні традиції минулого. Учасники Революції гідності відстоювали європейський вибір, власне майбутнє, демократичні цінності, важливість персонального голосу та несприйняття корупційної, антиукраїнської влади, яка акумулювала значну кількість національних багатств і вела країну до маріонеткового статусу, з поглинанням Росією. Перші загиблі в Революції – у січні, під час подій «Вогнехреща», зокрема уродженці Львівської області: Ю. Вербицький (викрадений із лікарні та закатований, залишений помирати в лісі), Р. Сеник (помер у лікарні внаслідок поранення від кулі, призначеної для зупинки автомобілів). Під час Революції гідності загинуло 20 уродженців Львівщини, а загалом ця кількість сягнула до 107 загиблих учасників.

Вшанування пам'яті Небесної сотні відбулось відразу після цих подій, починаючи з вірша Т. Домашенко «Небесна сотня воїнів Майдану». Почалось перейменування численних вулиць,

площ у населених пунктах на честь загиблих, упроваджено на державному рівні День Героїв Небесної Сотні 20 лютого, присуджено численні звання Героя України, упроваджено орден Героїв Небесної Сотні. На місцях загибелі учасників Революції почали формуватися імпровізовані меморіали із квітів, свічок, портретів, плакатів, які згодом були замінені на відповідні меморіальні таблиці, а в Україні з'явились численні мистецькі об'єкти, як-от мурали, а також поступово відкриватись тематичні установи, як-от Меморіальний музей Гідності в м. Львові. Варто згадати, що в час Революції гідності особливої всеукраїнської популярності набуло давнє гасло-вітання: «Слава Україні – Героям Слава!», яке стало частиною сучасної української ідентичності та культури, а також у меморіальних заходах набула великого значення пісня «Пливе кача по Тисині», ставши реквієм по загиблим, як у часи Революції, так і в час АТО/ООС, повномасштабної російсько-української війни, вшановуючи борців за вільну Україну (Кізима, 2026).

Особливий символізм має львівський меморіал Небесної Сотні, зведений та відкритий у 2019 р. Зведений зусиллями місцевої архітектурної команди (Лесюк, Яструбчак, Пундак), він зараз посідає особливе місце в ландшафтному й архітектурному просторі міста. Концептуально це є поєднання сучасної урбаністичної думки та символічне увіковічнення подвигу Героїв Небесної сотні. Основний матеріал меморіалу – кортенова сталь, яка з кожним роком буде набувати посиленого відтінку бурого кольору, який стає яскравішим під час опадів. Сама пам'ятка нагадує палаючу барикаду й уособлює боротьбу звичайних українців (Пресслужба Львівської міської ради, 2026). Від часу свого заснування меморіал Небесної Сотні став популярним місцем для львів'ян і гостей міста, а також щорічно проводяться численні заходи, де вшановують загиблих, проводять екскурсії, а також проводять суспільні акції, як-от «Ангели пам'яті», де паперові ангели символізують пам'ять про всіх загиблих за гідність і свободу українців.

Більш мілітарного відтінку сучасне сприйняття героя набуло в час АТО/ООС та повномасштабної війни. Герой набув чітких конотацій захисника звичайних людей і борця за Україну, вільну від російського імперського проєкту. Українські діти регулярно пишуть листи подяки військовим, сприймають їх як героїчне втілення захисника Батьківщини. Усупереч прогнозам низки аналітиків щодо швидкої капітуляції, українські збройні сили, мобілізовані громадяни чинять ефективний збройний опір противнику, що володіє суттєво більшими матеріально-технічними ресурсами.

Але попри героїчну боротьбу, довша тривалість бойових дій несе виснаження та бойові втрати. У Львові поховання військовослужбовців відбуваються в декілька етапів, включно із церковним відспівуванням у гарнізонному храмі Святих Петра і Павла, міським прощанням біля ратуші та похованням на Личаківському військовому цвинтарі та Пагорбі Слави. Ці місця стали нагадуванням про велику ціну, яку платить український народ, що відстоює власну незалежність. Зараз відбуваються проєктні роботи з розбудови цих кладовищ в упорядковані меморіальні комплекси, включно з колумбаріями (Пресслужба Львівської міської ради, 2026). Личаківський військовий цвинтар є особливим місцем, бо тут поховані воїни із часів Першої світової війни, бійці ОУН-УПА та сучасної епохи, чинячи лінію героїчної традиції боротьби за власний край і свободу.

Натепер з ініціативи Офісу Президента України ведеться розробка Пантеону видатних українців, до якої залучені різноманітні урядові та неурядові структури, метою якого є перепоховання визначних українців, що поховані за кордоном. Їх об'єднують епохи, професії, світогляди, але їхнє життя пов'язане з Україною, тому повернення пам'яті є одним зі стратегічних завдань української влади та народу. Зведення Пантеону та його місце попередньо визначається в Києві. Окремо зараз ведуться програми для поховання на Національному військовому меморіальному кладовищі для загиблих у рамках російсько-української війни.

Отримані результати дослідження загалом підтверджують гіпотезу про те, що феномен героя та практики збереження пам'яті є динамічними соціокультурними конструктами, зміст яких визначається історичним контекстом і суспільними потребами. Це узгоджується з теоретичними положеннями М. Хальбвакса щодо соціальної природи пам'яті та концепцією «місць пам'яті» П. Нора, що є основою сучасних "memory studies" (Halbwachs, 1992; Nora,

1996–1998). Український матеріал у даному напрямі дозволяє верифікувати й розширити концепції, оскільки формування меморіальних практик відбувається не в постконфліктному, мирному середовищі, а в активний воєнний період, що є рідкісним об'єктом дослідження у світовій науці.

Порівняно з попередніми дослідженнями теми, зокрема працями В. Масненка, А. Кирідон, О. Михайлової, О. Литвиненко та В. Потапенко, дана стаття розширює наявний горизонт аналізу в кількох напрямах. Вона поєднує теоретико-філософський вимір поняття «герой» з емпіричними прикладами комеморативних практик, як-от меморіал Небесної Сотні у Львові, Національне військове меморіальне кладовище (Киридон, 2017; Масненко, 2002; Михайлова та ін., 2023). На відміну від досліджень, які зробили огляд окремих хронологічних зрізів, запропонований аналіз охоплює період від 1991 р. до сьогодення, простежує еволюцію державної меморіальної практики та громадських ініціатив. Стаття інтегрує постколоніальний дискурс через праці М. Рябчука, В. Огієнка та Б. Ткачук, що дозволяє осмислити деформацію процесів культурної пам'яті не як ізольований феномен, а як частину більшого колоніального проєкту (Рябчук, 2000; Огієнко, 2011; Ткачук, 2019; Ткачук 2024). Дослідження Б. Ткачук щодо репрезентації культурної пам'яті у процесі збереження ідентичності та вивчення української культурної пам'яті через призму постколоніальної теорії є суголосним з висновками даної роботи й свідчить про актуальність даного підходу (Ткачук, 2019; Ткачук 2024).

У теоретичному вимірі дослідження демонструє продуктивність міждисциплінарного підходу, "memory studies", постколоніальних студій і "heroism studies" для вивчення українського контексту. Е практичному просторі матеріали та висновки статті можуть стати аналітичним базисом для створення рекомендацій у сфері державної меморіальної політики, стандартизації увічнення пам'яті загиблих героїв, розбудови меморіальної інфраструктури та протидії інформаційним маніпуляціям в умовах постправди.

Подальша перспектива вивчення теми є широкою. Актуальними напрямами дослідження є порівняльний аналіз українського досвіду всередині держави, між областями, а також міжнародні практики та досвід таких держав, як США, Ізраїль, балканські країни колишньої Югославії. Окремим виміром є огляд цифрової комеморації, віртуальних практик як новітнього феномену, а також аналіз трансформації образу героя в масовій культурі, системі освіти та медіапросторі.

Висновки. Проведене дослідження дозволяє стверджувати, що поставленої мети досягнуто, а саме: здійснено комплексний міждисциплінарний аналіз феномену героя та практик вшанування і збереження пам'яті захисників України в їхній еволюції від 1991 р. до сьогодення. Поняття «герой» є динамічною соціокультурною конструкцією, зміст якої переосмислюється кожним суспільством відповідно до власного історичного досвіду, системи цінностей і контексту. Від античної моделі, через філософські концепції XIX–XX ст. до сучасних підходів Ф. Зімбардо та "heroism studies" героїзм визначається як явище на перетині персонального досвіду, колективного резонансу й проєкції.

Радянська доба активно вдавалась до деформації культурної пам'яті українського народу, нав'язуванням ідеологічно фільтрованих, правильних героїв, створенням власного культу, заборонами справжніх учасників визвольних змагань, вилученням із публічного простору. Ця спадщина довгий час визначала нерівномірність постколоніального осмислення героїв і героїчного на різних теренах України аж до Революції гідності, оскільки перші роки незалежності характеризувались інертністю державної меморіальної політики, збереженням пам'яті завдяки зусиллям громадянського суспільства.

Революція гідності 2013–2014 рр. є переломним моментом, коли героями стали звичайні українці, а героїчний образ набув близького та зрозумілого характеру. Розвинулась розгалужена система комеморативних практик, що включала перейменування вулиць, створення відповідних меморіалів і установ, відзначання окремих пам'ятних днів на місцевому та державному рівні. Повномасштабне російське вторгнення у 2022 р. надало цьому екзистенційного виміру, пришвидшивши розбудову меморіальної інфраструктури на державному рівні.

Збереження меморіальної пам'яті про героїв є не лише моральним обов'язком, а й стратегічним державотворчим завданням із прямим практичним застосуванням: у формуванні державної меморіальної політики, гідної розбудови військових меморіальних кладовищ, системі патріотичного виховання. Остаточна загибель людини настає не з біологічною смертю, а з її інформаційним зникненням із простору колективної пам'яті, саме тому формування цілісної та обґрунтованої меморіальної політики є одним із ключових викликів для України сьогодення і майбутнього.

Водночас низка питань є поза межами даного дослідження і потребує подальшого вивчення, як-от: регіональна специфіка меморіальних практик у різних областях України; порівняльний аналіз із досвідом постконфліктних держав, як-от США, Ізраїль, балканські країни колишньої Югославії; трансформація образу героя в цифровому середовищі та масовій культурі; а також довгострокові наслідки формування меморіальної культури в умовах збройного конфлікту, що триває, для ідентичності прийдешніх поколінь.

Список використаних джерел:

Василик Т. (2022). Віртуальний меморіал пам'яті полеглих шевченківців «Герої не вмирають…»: історія створення, концепція та інформаційне наповнення. *Архіви України*, 4, 217–232. https://doi.org/10.47315/archives2022.333.217

Закон України «Про державні нагороди України» № 1549–III від 16 березня 2000 р. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1549-14#Text (дата звернення: 10.05.2026).

Киридон А. (2017). Студії пам'яті у сучасній гуманітаристиці: історія становлення. *Український історичний журнал*, 4, 150–161. https://doi.org/10.15407/uhj2017.04.150

Кізима М. (2026). Герої України: вшанування та збереження пам'яті. Тези звітної наукової конференції філософського факультету. Вип. 23. / відп. за вип. А. Романюк, О. Сарабун. Львів. С. 223–224.

Масненко В. В. (2002). Історична пам'ять як основа формування національної свідомості. *Український історичний журнал*, 5, 49–62. URL: https://history.org.ua/JournALL/journal/2002/5/4.pdf

Пресслужба Львівської міської ради. Меморіал Героїв Небесної Сотні став переможцем Першої національної премії з ландшафтної архітектури. URL: https://city-adm.lviv.ua/news/architecture-and-historic-heritage/memorial-heroiv-nebesnoi-sotni-stav-peremozhtsem-pershoi-natsionalnoi-premii-z-landshaftnoi-arkhitektury/ (дата звернення: 10.05.2026).

Михайлова О., Литвиненко О., Потапенко В. (2023). Увічнення героїзму українських захисників: актуальні підходи політики пам'яті. *Вісник Донецького національного університету імені Василя Стуса*. *Серія: Політичні науки,* 71–76. https://doi.org/10.31558/2617-0248.2023.8.11

Огієнко В. І. (2011). Культурна травма у сучасній зарубіжній історіографії: концепт та метод. *Національна та історична пам'ять*, 1, 148–160. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ntip_2011_1_12

Рябчук М. (2000). Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. Київ : Критика, 303 с.

Ткачук Б. (2019). Репрезентація культурної пам'яті у процесі збереження ідентичності. *Вісник Львівського університету*. *Серія: Філософсько-політологічні студії,* 24, 120–126. https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.16

Ткачук Б. (2024). Дослідження української культурної пам'яті крізь призму постколоніальної теорії. *Культурологічний альманах*, 2, 385–391. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.48

Український інститут національної пам'яті. Про інститут. URL: https://uinp.gov.ua/pro-instytut/pravovi-zasady-diyalnosti (дата звернення: 10.05.2026).

Пресслужба Львівської міської ради. Цьогоріч у Львові розпочнуть вибудовувати Меморіал Героїв України на вул. Мечникова. URL: https://city-adm.lviv.ua/news/architecture-and-historic-heritage/tsohorich-u-lvovi-rozpochnut-vybudovuvaty-memorial-heroiv-ukrainy-na-vul-mechnykova/ (дата звернення: 10.05.2026).

Шершова Т., Чайка В. (2024). Культурна пам'ять і культура пам'яті. Гуманітарні студії. URL: https://humstudios.com.ua/web/uploads/pdf/48985-354969-1-PB.pdf (дата звернення: 10.05.2026).

References:

Vasylyk, T. (2022). Virtualnyi memorial pamiati polehlykh “shevchenkivtsiv” “Heroi ne vmyraiut...” [Virtual memorial to the fallen members of the “Shevchenkivtsi” community “Heroes do not die...”]: istoriia stvorennia, kontseptsiia ta informatsiine napovnennia. *Arkhivy Ukrainy,* 4, 217–232. https://doi.org/10.47315/archives2022.333.217 [in Ukrainian].

Zakon Ukrainy “Pro derzhavni nahorody Ukrainy” [Law of Ukraine “On State Awards of Ukraine”], № 1549–III, 16 March 2000. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1549-14#Text [in Ukrainian].

Kyrydon, A. M. (2017). Studii pamiati u suchasnii humanitarystytsi: istoriia stanovlennia [Memory studies in contemporary humanities: history of formation]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal,* 4, 150–161. https://doi.org/10.15407/uhj2017.04.150 [in Ukrainian].

Kizyma, M. (2026). Heroi Ukrainy: vshanuvannia ta zberezhennia pamiati [Heroes of Ukraine: commemoration and preservation of memory]. In A. Romaniuk, & O. Sarabun (Eds.), Tezy zvitnoi naukovoi konferentsii filosofskoho fakultetu [Proceedings of the reporting scientific conference of the Faculty of Philosophy] (Vol. 23, pp. 223–224). Lviv. [in Ukrainian].

Masnenko, V. V. (2002). Istorychna pamiat yak osnova formuvannia natsionalnoi svidomosti [Historical memory as the basis for the formation of national consciousness]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal,* 5, 49–62. Retrieved from: https://history.org.ua/JournALL/journal/2002/5/4.pdf [in Ukrainian].

Presluzhba Lvivskoi miskoi rady [Press Service of Lviv City Council]. Memorial Heroiv Nebesnoi Sotni stav peremozhtsem Pershoi Natsionalnoi premii z landshaftnoi arkhitektury [The Heavenly Hundred Heroes Memorial won the First National Landscape Architecture Award]. Retrieved from: https://city-adm.lviv.ua/news/architecture-and-historic-heritage/memorial-heroiv-nebesnoi-sotni-stav-peremozhtsem-pershoi-natsionalnoi-premii-z-landshaftnoi-arkhitektury/ [in Ukrainian].

Mykhailova, O., Lytvynenko, O., & Potapenko, V. (2023). Uvichnennia heroizmu ukrainskykh zakhysnykiv: aktualni pidkhody polityky pamiati [Commemorating the heroism of Ukrainian defenders: current approaches to memory policy]. *Visnyk Donetskoho natsionalnoho universytetu imeni Vasylia Stusa. Ser.: Politychni nauky,* 71–76. https://doi.org/10.31558/2617-0248.2023.8.11 [in Ukrainian].

Ohiienko, V. I. (2011). Kulturna travma u suchasnii zarubizhnii istoriohrafii: kontsept ta metod [Cultural trauma in contemporary foreign historiography: concept and method]. *Natsionalna ta istorychna pamiat*, 1, 148–160. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ntip_2011_1_12 [in Ukrainian].

Riabchuk, M. (2000). Vid Malorosii do Ukrainy: paradoksy zapiznyloho natsiietvorennia [From Little Russia to Ukraine: paradoxes of belated nation-building]. Krytyka. [in Ukrainian].

Tkachuk, B. (2019). Reprezentatsiia kulturnoi pamiati v protsesi zberezhennia identychnosti [Representation of cultural memory in the process of identity preservation]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filosofsko-politolohichni studii,* 24, 120–126. https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.16 [in Ukrainian].

Tkachuk, B. (2024). Doslidzhennia ukrainskoi kulturnoi pamiati kriz pryzmu postkolonialnoi teorii [A study of Ukrainian cultural memory through the lens of postcolonial theory]. *Kulturolohichnyi almanakh*, 2, 385–391. [in Ukrainian]. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.48

Ukrainskyi instytut natsionalnoi pamiati [Ukrainian Institute of National Remembrance]. Pro instytut [About the institute]. Retrieved from https://uinp.gov.ua/pro-instytut/pravovi-zasady-diyalnosti [in Ukrainian].

Presluzhba Lvivskoi miskoi rady [Press Service of Lviv City Council]. Tsohorich u Lvovi rozpochnut vybudovuvaty Memorial Heroiv Ukrainy na vul. Mechnykova [This year, Lviv will begin building the Memorial to the Heroes of Ukraine on Mechnykov Street]. Retrieved from: https://city-adm.lviv.ua/news/architecture-and-historic-heritage/tsohorich-u-lvovi-rozpochnut-vybudovuvaty-memorial-heroiv-ukrainy-na-vul-mechnykova/ [in Ukrainian].

Shershova, T., & Chaika, V. (2024). Kulturna pamiat i kultura pamiati [Cultural memory and the culture of memory]. *Humanitarni studii.* Retrieved from: https://humstudios.com.ua/web/uploads/pdf/48985-354969-1-PB.pdf [in Ukrainian].

Assmann, A. (2011). Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives. Cambridge : Cambridge University Press. 422 p.

Assmann, J. (2011). Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge : Cambridge University Press. 332 p.

Campbell, J. (1949). The Hero with a Thousand Faces. New York : Pantheon Books. 418 p.

Carlyle, T. (1841). On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London : James Fraser. 362 p.

Franco, Z. E., Blau, K., Zimbardo, P. G. (2011). Heroism: A Conceptual Analysis and Differentiation between Heroic Action and Altruism. *Review of General Psychology,* 15 (2), 99–113.

Halbwachs, M. (1992). On Collective Memory / ed. and transl. by L.A. Coser. Chicago : University of Chicago Press. 244 p.

Nora, P. (ed) Realms of Memory: Rethinking the French Past / transl. by A. Goldhammer. New York : Columbia University Press, 1996–1998. 3 vols.

Said, E. (1978). Orientalism. New York : Pantheon Books. 395 p.

Дата першого надходження статті до видання: 08.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 30.07.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 323.2:061.2
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.18

Коханець Олександр Андрійович,
аспірант кафедри філософії
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0000-7493-6379
o.a.kokhanets@udu.edu.ua

РОЛЬ ГРОМАДСЬКИХ ІНІЦІАТИВ У СТАНОВЛЕННІ ТА РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті досліджено громадські ініціативи як основне поле діяльності громадянського суспільства та важливий механізм реалізації громадянської активності. Розкрито сутність поняття «громадська ініціатива», охарактеризовано її ключові ознаки, функції та механізми реалізації. Проаналізовано основні наукові підходи до розуміння громадських ініціатив у сучасному науковому дискурсі, визначено їхню роль у процесах соціальної самоорганізації, демократичного врядування, розвитку місцевої демократії та забезпечення ефективної взаємодії між громадянами й органами влади. Окреслено основні напрями реалізації громадських ініціатив у політичній, соціальній, економічній та культурно-освітній сферах. Досліджено такі форми громадської активності, як адвокаційні кампанії, громадські слухання, місцеві ініціативи, громадський контроль, волонтерство, благодійність, соціальне підприємництво та культурно-освітні проєкти. Визначено їхнє значення для зміцнення соціальної згуртованості, забезпечення взаємодії між громадянами та владою, розвитку людського капіталу й підтримки вразливих категорій населення.

Обґрунтовано, що в умовах російсько-української війни громадські ініціативи набули особливого значення як інструмент мобілізації суспільних ресурсів, підтримки обороноздатності держави, надання гуманітарної допомоги, захисту прав громадян та збереження національної ідентичності. Підсумовано, що громадські ініціативи є важливим чинником розвитку громадянського суспільства та невід'ємною складовою частиною демократичної держави.

Ключові слова: громадянське суспільство, громадські ініціативи, громадянська активність, волонтерство, адвокація, громадський контроль, місцеве самоврядування, соціальне підприємництво, культурні ініціативи, демократія.

Kokhanets Alexander,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0000-7493-6379
o.a.kokhanets@udu.edu.ua

THE ROLE OF CIVIC INITIATIVES IN THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF CIVIL SOCIETY

The article examines public initiatives as the primary field of activity of civil society and an important mechanism for the implementation of civic engagement. The essence of the concept of a «public initiative» is revealed, and its key characteristics, functions, and implementation mechanisms are examined. The main scholarly approaches to understanding public initiatives in contemporary academic discourse are analyzed, and their role in processes of social self-organization, democratic governance, the development of local democracy, and the promotion of effective interaction between citizens and public authorities is determined.

The main directions of implementing public initiatives in the political, social, economic, and cultural-educational spheres are outlined. Various forms of civic activity are explored, including advocacy campaigns, public hearings, local initiatives, public oversight, volunteering, charity, social entrepreneurship, and cultural and educational projects.

© Коханець О. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Their significance for strengthening social cohesion, ensuring interaction between citizens and public authorities, developing human capital, and supporting vulnerable population groups is determined.

It is substantiated that in the context of the russian-Ukrainian war, public initiatives have acquired particular importance as instruments for mobilizing societal resources, supporting the state's defense capacity, providing humanitarian assistance, protecting citizens' rights, and preserving national identity. The study concludes that public initiatives are an important factor in the development of civil society and an integral component of a democratic state.

Key words: civil society, public initiatives, civic engagement, volunteering, advocacy, public oversight, local self-government, social entrepreneurship, cultural initiatives, democracy.

Постановка проблеми. Суспільні (громадські) ініціативи становлять фундаментальну основу демократичного державотворення, формуючи систему незалежних інститутів, що забезпечують необхідний баланс між державним апаратом та інтересами особистості. У період радикальних трансформацій громадська активність постає не лише ключовим фактором соціальної самоорганізації, а й стратегічним ресурсом життєстійкості всієї політичної системи. Особливої актуальності дослідження цієї проблематики набуває в умовах повномасштабної російської агресії, коли роль таких ініціатив масштабується, охоплюючи всі рівні суспільного буття. Сьогодні їхній вплив інтегрує як локальний активізм, що забезпечує життєдіяльність конкретних територіальних громад, так і загальнонаціональну мобілізацію ресурсів для зміцнення обороноздатності держави та адвокації її інтересів на міжнародній арені. У цьому контексті громадська активність виступає як багаторівневий механізм: вона одночасно виконує функції оперативного гуманітарного реагування, правового захисту громадян та участі у формуванні державної політики. Таким чином, вивчення трансформації громадських ініціатив дає змогу глибше зрозуміти процеси адаптації українського суспільства до екстремальних викликів та оцінити потенціал інституційного зміцнення країни в умовах тривалого воєнного стану.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На сторінках наукової літератури громадські ініціативи досліджуються як складові частини громадянського суспільства, демократичного врядування, політичної участі. Зокрема, О. Білоусов трактує громадські ініціативи як атрибут громадянського суспільства, виражений у різних формах активностей його суб'єктів (Білоусов, 2008, с. 117).

Науковий дискурс навколо громадських ініціатив значно розширюється завдяки аналізу їхньої ролі у соціальній самоорганізації та наданні послуг. Зокрема, у такому контексті розглядає громадські ініціативи К. Косухіна, підкреслюючи їхню критичну важливість для побудови якісного діалогу між владою та громадянським сектором за рахунок міжсекторального співробітництва, у якому «виграють усі» (Косухіна, 2021, с. 37). В. Степаненко додає до цього соціологічний вимір, трактуючи активність ініціативних груп через призму (де) інституціоналізації суспільних практик: він наголошує на тому, що ініціативи (наприклад, волонтерство) є яскравим виявом формування нових соціальних смислів та стабільних моделей поведінки, що прийшли на зміну радянським шаблонам (Stepanenko, 2015, p. 30). Інший важливий напрям – це місцева демократія та партисипативне врядування. С. Соха досліджує громадські ініціативи як інструмент впливу на місцеве самоврядування, де через механізми громадського контролю, слухання та електронні петиції мешканці стають активними суб'єктами прийняття управлінських рішень (Соха, 2025, с. 106).

К. Гусакова та Л. Климанська досліджують громадські ініціативи як вияв громадського активізму, який є рушійною силою, що генерує ініціативи та створює канали для їх реалізації, перетворюючи внутрішній мобілізаційний ресурс громадян на конкретні дії: волонтерство, петиції чи адвокаційні кампанії. Відповідно, громадські ініціативи спрямовані «на трансформацію сформованих інституційних практик та їхніх нормативно-ціннісних підстав», орієнтуючись «не так на особисті чи спільні інтереси, як на суспільне благо» (Гусакова & Климанська, 2023, с. 22). Активізм стимулює появу ініціатив, які підвищують організаційну спроможність громадянського сектору, даючи йому змогу бути рівноправним партнером влади у проведенні реформ та здійсненні соціальних змін.

Окремий блок досліджень присвячений політичним механізмам реалізації громадських

ініціатив. Зокрема, І. Кобушко та Я. Кобушко аналізують адвокаційні кампанії та лобіювання як інструменти впливу громадянського суспільства на державну політику (Кобушко & Кобушко, 2025). Соціальний вимір громадських ініціатив висвітлено у працях О. Дейнеко (Дейнеко, 2020), В. Яблонського (Яблонський, 2015) та інших авторів У центрі їхньої уваги перебувають волонтерство, благодійність, підтримка внутрішньо переміщених осіб, ветеранів та інших соціально вразливих категорій населення. Економічний аспект громадських ініціатив розглядають Х. Монсон, Р. Чавес (Monzon & Chaves, 2008), І. Чорнодід, Л. Гуляєва та А. Олійник (Чорнодід, Гуляєва & Олійник, 2025), які досліджують соціальне підприємництво, кооперативний рух, громадські фінансові інструменти та інші форми соціальної економіки як механізми забезпечення сталого розвитку громад і підтримки вразливих соціальних груп.

Мета статті полягає в аналізі ролі громадських ініціатив у процесі становлення та розвитку громадянського суспільства, визначенні їхніх основних функцій, механізмів впливу на суспільно-політичні процеси та обґрунтуванні їхнього значення для розвитку демократичного врядування, громадянської активності, соціальної згуртованості та взаємодії між державою і громадянським суспільством в умовах сучасних суспільних трансформацій.

Виклад основного матеріалу. Розуміння терміна «громадська ініціатива» у сучасній науковій думці базується на розрізненні його широкого та вузького значень, що дає змогу охопити як масштабні суспільні рухи, так і конкретні локальні проєкти. У широкому значенні громадська ініціатива розглядається як будь-яка діяльність окремих громадян або їхніх груп, що має на меті розв'язання актуальних проблем у різних сферах життєдіяльності суспільства чи окремої громади: політичній, економічній, соціальній, екологічній (Косухіна, 2021, с. 35) чи навіть побутовій. Така активність є базисним складником зрілого громадянського суспільства та однією з найбільш перспективних форм реалізації прав людини. У цьому контексті ініціатива виступає як спосіб спільного керування, орієнтований на вироблення консенсусних рішень, атрибут громадянського суспільства, що проявляється у діях, спрямованих на вдосконалення суспільних взаємин та поліпшення якості життя людей, механізм надання місцевих суспільних благ або послуг (Курганський, 2025, с. 96).

У вузькому значенні громадська ініціатива – це конкретна індивідуальна або колективна форма волевиявлення громадян, яка має чітко визначені інституційні ознаки та цільове спрямування. На відміну від стихійної активності, така форма ініціативи характеризується наявністю назви та програми дій, механізмів управління (органів управління), чітко визначених стратегічних цілей. «Головною її особливістю є зосередженість на розв'язанні конкретної суспільної проблеми, мобілізація ресурсів та залучення громадян до активної участі в прийнятих рішеннях» (Курганський, 2025, с. 96). При цьому термін акцентує увагу на тому, що джерелом ініціативи є саме громадянин, що докорінно відрізняє її від державних ініціатив, які виходять від представників влади (Косухіна, 2021, с. 35).

Основні площини вияву громадських ініціатив доцільно розглядати через призму їхньої спрямованості на конкретного суб'єкта або за галузевою належністю до певної сфери суспільного життя. За вектором взаємодії активність громадян реалізується у двох ключових вимірах: «громадянин – влада», що передбачає безпосередній вплив на процеси прийняття управлінських рішень, та «громадянин – громадянин», де вирішення актуальних проблем відбувається шляхом горизонтальної самоорганізації без прямого залучення владних інституцій (Дейнеко, 2020, с. 52–53). Водночас громадські ініціативи виявляють значну варіативність за змістовним наповненням, охоплюючи політичну, соціальну, економічну та культурно-освітню площини. Кожна з цих сфер формує унікальне середовище для реалізації суспільно значущих проєктів: від моніторингу виборчих процесів і захисту трудових прав до впровадження інноваційних освітніх програм та збереження національної ідентичності. Детальний аналіз зазначених напрямів дає змогу глибше зрозуміти механізми трансформації громадської енергії у конкретні результати, що сприяють зміцненню соціальної згуртованості та сталому розвитку суспільства.

Громадські ініціативи в політичній площині є інструментом партисипативної демократії, що

дає змогу громадянам впливати на прийняття рішень та здійснювати контроль за владою. Йдеться переважно про практики у площині «громадянин – влада». Ключовими формами таких ініціатив є адвокаційні кампанії, громадські слухання, місцеві ініціативи, громадський контроль та лобіювання законопроєктів.

Розглядаючи сутність та можливості адвокаційний кампаній, маємо зазначити, що термін «адвокація» (від англійського слова “advocacy”) у перекладі на українську означає «представництво інтересів». Як зазначає І. Кобушко, адвокація є стратегією, спрямованою на зміну політики та законів через тиск на осіб, що приймають рішення. Посилаючись на трактування Інституту Адвокації (Вашингтон, США), дослідниця визначає адвокацію як скоординовану систему дій та зусиль, що ґрунтуються на об’єктивному аналізі реальності та спрямовані на висвітлення прихованих або раніше ігнорованих суспільних проблем. Головною метою цього процесу є формування справедливого та гідного суспільства шляхом переконання представників політичної та економічної еліти ухвалити рішення, які реально покращують якість життя людей з обмеженими ресурсами чи владними повноваженнями. Оскільки громадяни, які безпосередньо потерпають від певної проблеми, часто не мають можливості усунути її самотужки, виникає критична потреба у залученні суб’єктів, здатних змінити ситуацію. Саме тому фундаментальною ознакою адвокації є прямий вплив на осіб, які приймають рішення (decision-makers) (Кобушко & Кобушко, 2025, с. 4–5). Завдяки такому підходу адвокаційна кампанія виконує важливу інклюзивну функцію, надаючи дієві інструменти впливу навіть найбільш вразливим або ізольованим групам населення. Як влучно зазначили автори методичного посібника з підготовки тренерок кампаній з адвокації для відстоювання прав жінок, «адвокація – це процес, у результаті якого ті, хто зазвичай нікого не слухає, чують тих, хто зазвичай мовчить» (Амбарцумова, Ламах & Дмирієва, 2021, с. 45).

Важливою складовою частиною політичної активності та локальної демократії є громадські слухання та місцеві ініціативи. Згідно зі ст. 13 Закону України «Про місцеве самоврядування», територіальна громада має право «проводити слухання – зустрічатися з депутатами сільської, селищної, міської ради та посадовими особами місцевого самоврядування, під час яких заслуховувати зазначених осіб, порушувати питання та вносити пропозиції щодо вирішення питань місцевого значення» (Закон України «Про місцеве самоврядування в Україні», 1997). Громадські слухання постають як форма безпосередньої участі членів громади у здійсненні самоврядування, де пропозиції учасників підлягають обов’язковому розгляду владою, хоча зазвичай мають рекомендаційний характер. За цим Законом (ст. 13), порядок організації громадських слухань визначається статутом територіальної громади (ТГ). Як зазначає Т. Панченко, на основі аналізу статутів ТГ «на практиці громадські слухання виявляються скоріше дорадчою, ніж учасницькою практикою», адже «ініціатива проведення громадських слухань належить не лише громадянам, але й меру, депутатам, виконавчому комітету», для яких ця процедура виявляється набагато простішою, ніж для пересічних представників ТГ (Панченко, 2011, с. 302).

У свою чергу, місцева ініціатива (ст. 9 Закону) дає членам громади «ініціювати розгляд радою у порядку місцевої ініціативи будь-якого питання, віднесеного до повноважень органів місцевого самоврядування» (Закон України «Про місцеве самоврядування в Україні», 1997). Як зазначають І. Кобушко та Я. Кобушко, «це можливість бути почутими, можливість донести проблему до депутатів місцевих рад та показати громаді, яку позицію займає місцева влада щодо порушеної проблеми» (Кобушко & Кобушко, 2025, с. 23). Законодавство передбачає, що належним чином зареєстровані ініціативи громадян розглядаються місцевою владою публічно. На засідання ради, де обговорюється пропозиція, запрошують авторів ініціативи, а підсумкове рішення ради за наслідками розгляду має бути оприлюднене для громади. Проте практична «реалізація місцевих ініціатив та проведення громадських слухань ускладнюється через відсутність чітких механізмів імплементації пропозицій громади у практичну діяльність органів місцевого самоврядування» (Соха, 2025, с. 111).

Наступною важливою площиною є громадський контроль, ключовими аспектами якого виступають моніторинг використання публічних коштів та оцінка ефективності реалізації

програм. Громадський моніторинг визначається як «системне та комплексне дослідження діяльності органів публічної влади у сфері підготовки та прийняття рішень, контролю за їх виконанням. Метою громадського моніторингу є підвищення підзвітності, прозорості діяльності органів влади та просування реформ в інтересах суспільства через виявлення слабких місць та внесення змін в наявні політики» (Панасюк, 2018, с. 298).

Окреме місце в системі політичного впливу посідає лобіювання. На відміну від адвокації, яка завжди є публічною та орієнтованою на захист уразливих груп, лобізм може мати на меті просування інтересів різних соціальних, політичних або бізнес-груп шляхом впливу на законодавчий процес. У широкому сенсі лобізм – це «встановлення контактів і передача повідомлень представникам влади з наміром вплинути на їхні рішення» (Амбарцумова, Ламах & Дмирієва, 2021, с. 46). Функціональне призначення лобізму в системі політико-правових відносин полягає в налагодженні конструктивного каналу комунікації між недержавними суб'єктами та інститутами публічної влади. У практичному вимірі основними цілями лобізму є «гармонізація відносин з працівниками державних структур <…>; моніторинг рішень та дій законодавців, керівників державних органів у сферах, що торкаються діяльності організації, інтереси якої лобіюються; забезпечення представництва інтересів організації на всіх рівнях державного управління; <…> забезпечення владних структур інформацією щодо діяльності та проблем, які стосуються певної організації чи соціальної групи» (Тихомирова, 2015, с. 16).

Сутність лобіювання полягає у «мистецтві переконання» та конкуренції аргументів щодо окремих аспектів державної політики. Лобісти виступають посередниками між громадськістю та державою, інформуючи посадовців про інтереси окремих груп, що забезпечує легітимність рішень, які ухвалюються. При цьому ефективне лобіювання передбачає не лише прямий контакт із депутатами, а й підготовку законопроєктів, інформаційну роботу з фракціями та проведення широких кампаній у ЗМІ (Кобушко & Кобушко, 2025, с. 56).

Вагомий потенціал у лобіюванні та адвокації під час війни продемонструвала українська діаспора, здійснюючи тиск на уряди своїх держав задля надання політичної, економічної, дипломатичної та військової допомоги Україні, запровадження санкційних заходів, спрямованих проти агресора та визнання його країною-терористом, а також привертаючи увагу звичайних жителів своїх країн до подій в Україні (Грачевська & Ахмаджанова, 2023, с. 108, 111–112).

Ініціативи в соціальній площині спрямовані на безпосереднє розв'язання проблем соціальних груп та підвищення якості життя громадян. Ці практики громадського активізму реалізуються у площині «громадянин – громадянин». Як зазначає О. Дейнеко, вони пов'язані з можливістю впливати на вирішення різноманітних проблем у громаді без участі влади, проблем соціальних груп або окремих громадян. До таких практик відносять благодійність, матеріальну та нематеріальну допомогу, волонтерство, соціально спрямовані заходи, які допомагають вирішити локальні проблеми (Дейнеко, 2020, с. 53).

Волонтерство стало «кістяком» спроможного громадянського суспільства в Україні, особливо після 2014 року. Численні дослідження підтверджують, що волонтерська допомога є формою соціальної солідарності, що забезпечує потреби як силових структур, так і цивільного населення, яке постраждало від агресії (Яблонський, Вознюк & Горєлов, 2015, с. 12). Після початку повномасштабного вторгнення швидке зростання волонтерства стало яскравим виявом інституціоналізації громадського активізму, який перетворився «на щоденну практику для багатьох громадян» (Гусакова & Климанська, 2023, с. 25).

Громадські організації виступають ключовими стейкхолдерами у підтримці внутрішньо переміщених осіб (ВПО) та ветеранів, формуванні політики щодо ВПО, забезпечуючи їхню соціалізацію, юридичний захист та психологічну підтримку. Важливим інструментом в забезпеченні реалізації прав ВПО стала їхня взаємодія з владою через функціонування створених при обласних військових адміністраціях Рад з питань ВПО, які допомагають «людям не відчувати себе ізольованими, <…> владі чути проблеми ВПО, <…> скоординувати зусилля з нашими міжнародними партнерами» (Кот, Гриняк, Купіна & Шакун (ред.), 2023, с. 156).

О. Карпенко та О. Швед наголошують на важливості жіночих ініціатив (зокрема, історичного досвіду Жіночих рад) у розвитку адресної допомоги сім'ям, дітям та особам, які опинилися у складних життєвих обставинах через війну (Карпенко & Швед, 2025, с. 182).

Економічні ініціативи сприяють сталості громад та формуванню інклюзивного ринку праці. Центральне місце тут посідає соціальна економіка, яку Х. Монсон та Р. Чавес визначають як «третій сектор» або «полюс соціальної корисності» між державою та бізнесом (Monzon & Chaves, 2008, p. 552). Її пріоритетом є «соціальний вплив та суспільна користь над максимізацією прибутку» (Чорнодід, Гуляєва & Олійник, 2025). Ключовими виявами такої активності є соціальне підприємництво та кооперація як моделі, що поєднують підприємницьку діяльність з чітко визначеною соціальною місією. Це дає змогу створювати робочі місця для найбільш уразливих категорій населення, зокрема ветеранів війни, молоді та ВПО. Важливу підтримку надають також громадські кредитні спілки, програми мікрофінансування та механізми краудфандінгу (спільнокошту), що залучаються для реалізації локальних проєктів (Чорнодід, Гуляєва & Олійник, 2025).

Важливим доповненням до економічного виміру громадських ініціатив є Government Relations (GR) – системна діяльність з налагодження та підтримки взаємовигідних відносин між організаціями (у тому числі, громадськими чи економічними ініціативами) та органами державної влади. На відміну від лобіювання, яке часто фокусується на точковому впливі задля прийняття конкретного закону, GR розглядається як безперервний процес комунікації, спрямований на побудову довгострокового партнерства та взаєморозуміння між державою та суспільними акторами (Тихомирова, 2015, с. 15–16). У контексті громадських ініціатив GR варто розглядати через такі аргументи:

– GR перетворює спонтанний активізм на структуровану соціальну інституцію – це дає змогу громадським ініціативам не лише критикувати владу, а й виступати професійним партнером у розробленні економічних стратегій, що відповідає соціологічній інтерпретації активізму як системи норм і правил;

– для економічних ініціатив, таких як соціальні підприємства чи кооперативи, GR є інструментом захисту інтересів у регуляторному середовищі, що допомагає створювати сприятливий клімат для «третього сектору» економіки, де пріоритетом є суспільна користь;

– через механізми GR громадські об'єднання формують свій імідж як відповідальних суб'єктів, що сприяє залученню державних ресурсів або підтримці муніципальних програм розвитку інфраструктури;

– системна взаємодія дає змогу громадськості та владі виявляти потенційні соціальні чи економічні проблеми на ранніх етапах, уникаючи кризових ситуацій через механізми консультацій та громадських експертиз (Тихомирова, 2015, с. 16–17).

Таким чином, якщо адвокація часто виступає інструментом тиску «знизу», то GR у системі громадських ініціатив є містком, що забезпечує інтеграцію суспільних інтересів у державну політику на постійній основі, роблячи громадянське суспільство невід'ємним елементом демократичного врядування.

Разом з економічними процесами важливу роль відіграє культурно-освітня площина, де ініціативи спрямовані на формування свідомої громадянської ідентичності та розвиток людського капіталу. Одним з пріоритетів тут є збереження культурної спадщини, що втілюється у проєктах на кшталт студентської ініціативи «Культурна спадщина – духовне джерело майбутнього», яка залучає молодь до вивчення народних традицій, обрядів та духовних цінностей (Кот, Гриняк, Купіна & Шакун (ред.), 2017, с. 51). Громадські організації також ініціюють створення народних музеїв та облаштування пам'ятних місць, що зміцнює історичну пам'ять громади. Вагому роль відіграють освітні хаби та система неформальної освіти, зокрема створення дискусійних майданчиків, «Шкіл лідерів» (наприклад, школа "Future is now") та «Академій навичок», які допомагають молодим людям набути компетенцій для ефективної участі в керуванні громадою. Окрім того, різноманітні культурні заходи, як-от фестивалі (зокрема фестиваль «Юність») (Кот, Гриняк, Купіна & Шакун (ред.), 2017, с. 61), книжкові клуби («Ніч Поезії»), мистецькі квести та проєкти на кшталт «Ніч у бібліотеці», не лише популяризують українську культуру, а й сприяють активному міжкультурному

діалогу та соціальній згуртованості (Кот, Гриняк, Купіна & Шакун (ред.), 2017, с. 77).

В умовах російсько-української війни культурні ініціативи, як і культура загалом, стали засобом супротиву та культурної дипломатії. Вони не лише формують і зберігають ідентичність українців, багато з яких були вимушені покинути свій дім, але й допомагають осмислити трагедію, проговорити біль, відчути спільність у найважчий час. Відтворюючи сучасні події та їх осмислення, вони «документують колективні й особисті травми, утверджують гуманістичні цінності, формують історичну пам'ять для майбутніх поколінь і показують реальність ситуації в Україні, відкриваючи світу правду про війну, страждання, супротив і незламність українського народу. Через мистецтво й літературу українці не лише зберігають власну ідентичність, а й утверджують її на глобальному рівні, створюючи умови для міжкультурного діалогу та глибшого розуміння українського досвіду» (Урись (ред.), 2025, с. 5–6). На особливу увагу заслуговують «незалежні громадські ініціативи, зокрема такі, як StopFake чи VoxCheck, які здійснюють оперативний фактчекінг і розвінчують фейки» (Міненко, 2025, с. 36), численні культурно-освітні ініціативи української діаспори – створення нових українських шкіл та освітніх осередків у Європі для дітей, що виїхали через війну, використання культурних заходів (фестивалів, мистецьких подій) як каналу трансляції українських сенсів та протидії дезінформації (Panchenko, 2025).

Окрім названих напрямів, за видом діяльності громадські ініціативи бувають правозахисними, екологічними, антикорупційними, за рівнем впливу – локальними, регіональними, національними та міжнародними, а за характером взаємодії з владою – конструктивними, опозиційними, нейтральними (Курганський, 2025 с. 99–100). Таким чином, громадські ініціативи охоплюють усі стратегічні сфери життя, забезпечуючи функціональний зв'язок між владою та суспільством, що є необхідною умовою побудови правової держави.

Висновки. Громадські ініціативи як фундаментальна основа демократичного державотворення в умовах повномасштабної російської агресії стають стратегічним ресурсом життєстійкості всієї політичної системи, інтегруючи локальний активізм територіальних громад із загальнонаціональною мобілізацією ресурсів для оборони держави. Основними площинами вияву ініціатив є вектори «громадянин – влада» (вплив на прийняття рішень) та «громадянин – громадянин» (горизонтальна самоорганізація). Зокрема, у політичній сфері ключовими інструментами є адвокація, громадські слухання, місцеві ініціативи та громадський контроль, що дають змогу громадянам бути почутими та впливати на децизіонерів. У соціальній сфері волонтерство стало «кістяком» спроможного суспільства, забезпечуючи потреби як військових, так і вразливих верств населення (ВПО, ветеранів, осіб з інвалідністю). В економічній площині домінують соціальна економіка та соціальне підприємництво, де пріоритетом є суспільна користь над прибутком. У культурно-освітній сфері ініціативи спрямовані на збереження національної ідентичності та розвиток людського капіталу, що в умовах війни стало формою культурного спротиву.

Список використаних джерел:

Амбарцумова А., Ламах Е., Дмитрієва М. (2021). Кампанії з адвокації для відстоювання прав жінок на місцевому рівні: методичний посібник з підготовки тренерок. Проєкт «Жінки України: залучені, спроможні, незламні». Pact.

Білоусов О. (2008). Громадянська ініціатива в сучасній Україні. *Нова парадигма*, 78, 115–127.

Грачевська Т., Ахмаджанова, Д. (2023). Роль української діаспори у підтримці України в умовах російської агресії. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 15 (1), 108–119. https://doi.org/10.15421/352313.

Гусакова К., Климанська, Л. (2023). Громадський активізм як соціальна інституція: українська версія. *Габітус*, 48, 21–25. https://doi.org/10.32782/2663-5208

Дейнеко О. (2020). Локальний громадський активізм як компонент соціальної згуртованості в об'єднаних громадах: особливості, прояви, агенти. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 26, 51–57. http://apfs.onua.edu.ua/index.php/APFS/article/view/905

Карпенко О., Швед О. (2025). Розвиток соціальної роботи в Україні: від жіночих ініціатив до сучасної професійної соціальної роботи. *Social Work and Education, 12* (2), 182–191. https://doi.org/10.25128/2520-6230.25.2.4.

Кобушко І., Кобушко Я. (уклад.). (2025). Адвокасі-кампанії та лобіювання: конспект лекцій. Суми: Сумський державний університет.

Косухіна К. (2021). Громадські ініціативи як чинник самоорганізації суспільства та суттєвий механізм забезпечення соціальних послуг. *Theory and Practice of Public Administration, 2* (73), 33–39. https://doi.org/10.34213/tp.21.02.04

Кот О., Гриняк А., Купіна Л., Шакун, В. (ред.). (2023). Громадянське суспільство та правова держава: виклики сьогодення. Алерта.

Крупник А. (2016). *Організація роботи регіональних ресурсних центрів з розвитку місцевої демократії: посібник для небайдужих. Методичні рекомендації.* ВГО «Асоціація сприяння самоорганізації населення».

Курганський, С. (2025). Типологія громадських ініціатив та їх вплив на політичну систему. *Наукові праці Міжрегіональної академії управління персоналом. Політичні науки та публічне управління, 1* (77), 95–102.

Міненко, Є. (2025). Інформаційна безпека як складова культурного та ідентифікаційного опору. *Українська культурна ідентичність у часи війни: літературно-публіцистичні, соціально-психологічні, освітні та інформаційні виміри спротиву: аналітична записка* / Т. Урись (ред.). 36–39. Видавництво Людмила.

Monzon J. L., Chaves R. (2008). The European social economy: Concept and dimensions of the third sector. *Annals of Public and Cooperative Economics, 79* (3–4), 549–577. https://doi.org/10.1111/j.1467-8292.2008.00370.x.

Панасюк В. (2018). Громадський контроль та громадський моніторинг як форми взаємодії органів публічної влади та громадянського суспільства: проблеми нормативно-правового забезпечення. *Правові та інституційні механізми забезпечення розвитку України в умовах європейської інтеграції: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 18 травня 2018 року) /* Г. Ульянова (ред.). Т. 1, 297–299. Видавничий дім «Гельветика».

Панченко Т. (2011). *Принцип субсидіарності у сучасному демократичному розвитку*. Майдан.

Panchenko T. (2025, June 2). *Diaspora or returners? Two paths, one mission for Ukrainian refugees in Germany. Denkraum Ukraine*. https://www.denkraum-ukraine.de.

Про місцеве самоврядування в Україні: Закон України № 280/97-ВР (1997, 21 травня). *Відомості Верховної Ради України, 24*, ст. 170. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/280/97-%D0%B2%D1%80.

Соха С. (2025). Теоретико-організаційні засади впливу громадянського суспільства на місцеве самоврядування в Україні: аналіз та перспективи. *Право та державне управління, 1*, 109–116.

Stepanenko V. (2015). Ukraine's revolution as de-institutionalisation of the post-Soviet order. *Ukraine after the Euromaidan: Challenges and hopes* / V. Stepanenko & Y. Pylynskyi (Eds.), 29–47. Peter Lang.

Тихомирова Є. (2015). Government relation і лобізм: спроба порівняльного аналізу. *Політикус, 1*, 15–18.

Удалова О., Буянова Г., Ївженко, Ю. (ред.). (2017). Діяльність громадських організацій в сучасних соціокультурних умовах: навчально-методичний посібник. НМЦ «Агроосвіта».

Урись Т. (ред.). (2025). *Українська культурна ідентичність у часи війни: літературно-публіцистичні, соціально-психологічні, освітні та інформаційні виміри спротиву: аналітична записка*. Видавництво Людмила.

Чорнодід І., Гуляєва Л., Олійник А. (2025). Європейські ініціативи у сфері соціальної економіки: аналіз інструментів, політики та можливостей для зміцнення інклюзивного розвитку України. *Економіка та суспільство, 80.* https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-80-165.

Яблонський В., Вознюк П., Горєлов Д. та ін. (2015). *Розвиток громадянського суспільства в Україні: аналітична доповідь* (О. Корнієвський & М. Розумний, ред.). НІСД.

References:

Ambartsumova, A., Lamakh, E., & Dmyriieva, M. (2021). Kampanii z advokatsii dlia vidstoiuvannia prav zhinok na mistsevomu rivni [Advocacy campaigns for defending women's rights at the local level]. Pact Ukraine. [in Ukrainian].

Bilousov, O. (2008). Hromadianska initsiatyva v suchasnii Ukraini [Civil initiative in modern Ukraine]. *Nova paradyhma*, 78, 115–127. [in Ukrainian].

Hrachevska, T. & Akhmadzhanova, D. (2023). Rol ukrainskoi diaspory u pidtrymtsi Ukrainy v umovakh rosiiskoi ahresii [The role of the Ukrainian diaspora in supporting Ukraine under Russian aggression]. *Filosofiia ta Politolohiia v Konteksti Suchasnoi Kultury*, 15 (1), 108–119. https://doi.org/10.15421/352313. [in Ukrainian].

Husakova, K., & Klymanska, L. (2023). Hromadskyi aktyvizm yak sotsialna instytutsiia: Ukrainska versiia [Civic activism as a social institution: The Ukrainian version]. *Habitus*, 48, 21–25. https://doi.org/10.32782/2663-5208 [in Ukrainian].

Deineko, O. (2020). Lokalnyi hromadskyi aktyvizm yak komponent sotsialnoi zghurtovanosti v obiednanykh hromadakh: Osoblyvosti, proiavy, ahenty [Local civic activism as a component of social cohesion in united territorial communities: Features, manifestations, and agents]. *Aktualni Problemy Filosofii ta Sotsiolohii*, 26, 51–57. Retrieved from: http://apfs.onua.edu.ua/index.php/APFS/article/view/905. [in Ukrainian].

Karpenko, O., & Shved, O. (2025). Rozvytok sotsialnoi roboty v Ukraini: Vid zhinochykh initsiatyv do suchasnoi profesiinoi sotsialnoi roboty [Development of social work in Ukraine: From women's initiatives to modern professional social work]. *Social Work and Education*, 12 (2), 182–191. https://doi.org/10.25128/2520-6230.25.2.4. [in Ukrainian].

Kobushko, I., & Kobushko, Ya. (2025). Advokasi-kampanii ta lobiiuvannia [Advocacy campaigns and lobbying]. Sumy State University. [in Ukrainian].

Kosukhina, K. (2021). Hromadski initsiatyvy yak chynnyk samoorhanizatsii suspilstva ta suttievyi mekhanizm zabezpechennia sotsialnykh posluh [Public initiatives as a factor of society self-organization and an essential mechanism for providing social services]. *Theory and Practice of Public Administration*, 2 (73), 33–39. https://doi.org/10.34213/tp.21.02.04 [in Ukrainian].

Kot, O., Hryniak, A., Kupina, L., & Shakun, V. (Eds.). (2023). Hromadianske suspilstvo ta pravova derzhava: Vyklyky sohodennia [Civil society and the rule of law: Contemporary challenges]. Alerta. [in Ukrainian].

Krupnyk, A. (2016). Orhanizatsiia roboty rehionalnykh resursnykh tsentriv z rozvytku mistsevoi demokratii: Posibnyk dlia nebaiduzhykh [Organization of regional resource centers for local democracy development: A guide for active citizens]. Asotsiatsiia Spryiannia Samoorhanizatsii Naselennia. [in Ukrainian].

Kurhanskyi, S. (2025). Typolohiia hromadskykh initsiatyv ta yikh vplyv na politychnu systemu [Typology of public initiatives and their impact on the political system]. *Naukovi Pratsi Mizhrehionalnoi Akademii Upravlinnia Personalom. Politychni Nauky ta Publichne Upravlinnia*, 1 (77), 95–102. [in Ukrainian].

Minenko, Ye. (2025). Informatsiina bezpeka yak skladova kulturnoho ta identyfikatsiinoho oporu [Information security as a component of cultural and identity resistance]. In T. Urys (Ed.), Ukrainska kulturna identychnist u chasy viiny: Literaturno-publitsystychni, sotsialno-psykholohichni, osvitni ta informatsiini vymiry sprotyvu [Ukrainian cultural identity in times of war: Literary, socio-psychological, educational and informational dimensions of resistance] (pp. 36–39). Vydavnytstvo Liudmyla. [in Ukrainian].

Monzon, J. L., & Chaves, R. (2008). The European social economy: Concept and dimensions of the third sector. Annals of Public and Cooperative Economics, 79 (3–4), 549–577. https://doi.org/10.1111/j.1467-8292.2008.00370.x.

Panasiuk, V. (2018). Hromadskyi kontrol ta hromadskyi monitorynh yak formy vzaiemodii orhaniv publichnoi vlady ta hromadianskoho suspilstva: Problemy normatyvno-pravovoho zabezpechennia [Public control and public monitoring as forms of interaction between public authorities and civil society: Problems of legal regulation]. In H. Ulianova (Ed.), *Pravovi ta instytutsiini mekhanizmy zabezpechennia rozvytku Ukrainy v umovakh yevropeiskoi intehratsii* [Legal and institutional mechanisms for ensuring Ukraine's development in the context of European integration] (Vol. 1, pp. 297–299). Helvetyka. [in Ukrainian].

Panchenko, T. (2011). Pryntsyp subsydiarnosti u suchasnomu demokratychnomu rozvytku [The principle of subsidiarity in contemporary democratic development]. Maidan. [in Ukrainian].

Panchenko, T. (2025, June 2). Diaspora or returners? Two paths, one mission for Ukrainian refugees in Germany. Denkraum Ukraine. Retrieved from: https://www.denkraum-ukraine.de/medien/blog/beitrag.

Pro mistseve samovriaduvannia v Ukraini (1997). [On local self-government in Ukraine] Verkhovna Rada of Ukraine (Law No. 280/97-VR). Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/280/97-%D0%B2%D1%80. [in Ukrainian].

Sokha, S. (2025). Teoretyko-orhanizatsiini zasady vplyvu hromadianskoho suspilstva na mistseve samovriaduvannia v Ukraini: analiz ta perspektyvy [Theoretical and organizational foundations of civil society influence on local self-government in Ukraine: Analysis and prospects]. *Pravo ta derzhavne upravlinnia*, 1, 109–116. [in Ukrainian].

Stepanenko, V. (2015). Ukraine's revolution as de-institutionalisation of the post-Soviet order. In V. Stepanenko & Y. Pylynskyi (Eds.), Ukraine after the Euromaidan: Challenges and hopes (pp. 29–47). Peter Lang.

Tykhomyrova, Ye. (2015). Government relation i lobizm: Sproba porivnialnoho analizu [Government relations and lobbying: An attempt at comparative analysis]. *Politykus*, 1, 15–18. [in Ukrainian].

Udalova, O., Buianova, H., & Yivzhenko, Yu. (Eds.). (2017). Diialnist hromadskykh orhanizatsii v suchasnykh sotsiokulturnykh umovakh [Activities of public organizations in contemporary socio-cultural conditions]. NMTs Ahroosvita. [in Ukrainian].

Urys, T. (Ed.), Pukhonska, O., Khorob, S., Bybyk, D., Nekiz, T., Protska, S., & Minenko, Ye. (2025). Ukrainska kulturna identychnist u chasy viiny: Literaturno-publitsystychni, sotsialno-psykholohichni, osvitni ta informatsiini vymiry sprotyvu [Ukrainian cultural identity in times of war: Literary, socio-psychological, educational and informational dimensions of resistance]. Vydavnytstvo Liudmyla. [in Ukrainian].

Chornodid, I., Huliaieva, L., & Oliinyk, A. (2025). Yevropeiski initsiatyvy u sferi sotsialnoi ekonomiky: Analiz instrumentiv, polityky ta mozhlyvostei dlia zmitsnennia inkliuzyvnoho rozvytku Ukrainy [European initiatives in the field of social economy: Analysis of instruments, policies, and opportunities for strengthening inclusive development in Ukraine]. *Ekonomika ta Suspilstvo*, 80. https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-80-165. [in Ukrainian].

Yablonskyi, V., Vozniuk, P., Horielov, D. et al. (2015). Rozvytok hromadianskoho suspilstva v Ukraini [Development of civil society in Ukraine]. NISD. [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 20.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 17.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 167:37.01]:316.654
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.19

Матусевич Тетяна Володимирівна,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-3793-462X
t.v.matusevych@udu.edu.ua

Сташук Віталій Филимонович,
кандидат політичних наук,
проректор з науково-педагогічної роботи (міжнародні зв'язки) Українського державного
університету імені Михайла Драгоманова,
orcid.org/0000-0002-1805-4176
v.f.stashuk@udu.edu.ua

ЦИФРОВА ГРОМАДЯНСЬКА ОСВІТА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЬОГО АНАЛІЗУ: СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ДИСКУСІЇ

У статті здійснено філософсько-освітній аналіз сучасних концептуальних підходів до цифрової громадянської освіти як одного з ключових напрямів трансформації освіти в умовах цифровізації суспільства. Обґрунтовано, що розвиток цифрових технологій істотно змінює характер громадянської участі, політичної комунікації, доступу до інформації та механізмів формування демократичної культури, актуалізуючи необхідність переосмислення змісту, цілей і ціннісних засад громадянської освіти. Показано, що цифрова громадянська освіта виходить за межі формування технічних цифрових компетентностей і набуває характеру комплексної освітньої концепції, яка інтегрує розвиток цифрової грамотності, критичного мислення, медіаграмотності, етичної відповідальності, інформаційної безпеки, демократичної культури та активної громадянської участі. На основі аналізу сучасних зарубіжних і вітчизняних досліджень систематизовано основні напрями наукових дискусій щодо цифрової громадянської освіти. До них віднесено концептуалізацію феномена цифрового громадянства, визначення цілей цифрової громадянської освіти, осмислення її аксіологічних засад, дослідження потенціалу цифрових технологій для розвитку демократичної участі, аналіз ризиків цифрової трансформації, пов'язаних з маніпуляціями, дезінформацією, алгоритмічною поляризацією, інформаційними бульбашками, цифровим наглядом, порушенням приватності та зростанням соціальної нерівності. Обґрунтовано особливу роль педагога як фасилітатора розвитку особистості, який в умовах втрати монополії на знання набуває функції наставника, здатного формувати критичне мислення, інформаційну культуру, відповідальність і ціннісні орієнтації здобувачів освіти. Сформульовано висновок, що цифрова громадянська освіта є важливою складовою частиною сучасної філософії освіти та виступає одним з ключових інструментів розвитку демократичного суспільства, зміцнення соціальної відповідальності, інформаційної стійкості та культури відповідального громадянства в умовах цифрової трансформації.

Ключові слова: цифрова громадянська освіта, цифрове громадянство, філософія освіти, цифрова грамотність, медіаграмотність, критичне мислення, демократія, цифрові технології, демократична культура, відповідальне громадянство.

© Матусевич Т. В., Сташук В. Ф., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Matusevych Tetiana,
Doctor of Philosophy, Professor,
Professor at the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-3793-462X
t.v.matusevych@udu.edu.ua

Stashuk Vitalii,
PhD in Political Science
Vice-Rector for Scientific and Pedagogical Work
(International Relations)
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-1805-4176
v.f.stashuk@udu.edu.ua

DIGITAL CITIZENSHIP EDUCATION AS A SUBJECT OF PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL ANALYSIS: CONTEMPORARY CONCEPTUAL DISCUSSIONS

The article provides a philosophical and educational analysis of modern conceptual approaches to digital civic education as one of the key areas of educational transformation in the context of the digitalization of society. It is substantiated that the development of digital technologies significantly changes the nature of civic participation, political communication, access to information, and mechanisms for the formation of democratic culture, highlighting the need to rethink the content, goals, and value principles of civic education. It is shown that digital civic education goes beyond the formation of technical digital competencies and takes on the character of a comprehensive educational concept that integrates the development of digital literacy, critical thinking, media literacy, ethical responsibility, information security, democratic culture, and active civic participation. Based on the analysis of modern foreign and domestic research, the main areas of scientific discussions on digital civic education are systematized. These include conceptualization of the phenomenon of digital citizenship; definition of the goals of digital civic education; understanding of its axiological principles; research into the potential of digital technologies for the development of democratic participation; and analysis of the risks of digital transformation associated with manipulation, disinformation, algorithmic polarization, information bubbles, digital surveillance, privacy violations, and the growth of social inequality. The special role of the teacher as a facilitator of personal development is substantiated; the teacher, in the conditions of losing the monopoly on knowledge, acquires the function of a mentor capable of forming critical thinking, information culture, responsibility, and value orientations of education seekers. It is concluded that digital civic education is an important component of the modern philosophy of education and acts as one of the key tools for the development of a democratic society, strengthening social responsibility, information sustainability, and a culture of responsible citizenship in the conditions of digital transformation.

Key words: digital citizenship education, digital citizenship, philosophy of education, digital literacy, media literacy, critical thinking, democracy, digital technologies, democratic culture, responsible citizenship.

Постановка проблеми. Надзвичайно висока швидкість змін у цифрових технологіях та їх прискорене поширення не залишають сучасній освітянській спільноті альтернатив, окрім їх опанування, «приборкання» та використання в освітній практиці на благо загального поступу. Для громадянської освіти виклики диджиталізації доповнюють та взаємодіють з «класичними» проблемами індоктринації і загроз політичної маніпуляції та інформаційних війн, провокуючи нові труднощі, пов'язані з віднайденням релевантних методів та форматів для залучення студентів до різноманіття громадянських активностей.

Однак, незважаючи на широке захоплення цифровими інформаційно-комунікаційними технологіями, вчені (Lewin, Lundie, 2016; Tolnaiová, 2020) стверджують, що їхня трансформаційна сила ще недостатньо осмислена у філософсько-освітній площині.

Аналіз попередніх досліджень. Перспектива того, що системи цифрової освіти

та навчання зумовлять революцію у викладанні та навчанні, оскільки це означатиме широкодоступні ресурси або радикально змінений віртуальний навчальний досвід, часто переноситься без будь-яких застережень на проблемні соціальні, етичні та епістемологічні вимоги, які є життєво важливими для революційних змін (Lewin, Lundie, 2016; Tolnaiová, 2020).

Ці застереження актуалізують проблематику аксіологічного виміру цифрової громадянської освіти. Як зазначали Д. Олкотт, Ф.К. Каррера, Е.Е. Галлардо, М.Х. Гонсалес (Ethics and Education…, 2015, p. 67), освіта щодо безпечного та морально відповідального використання цифрових технологій має ґрунтуватися на цінностях, які характеризують розвинену демократію. Дослідники поділяють думку про те, що цифрове громадянство має ґрунтуватися на цінностях поваги, толерантності, свободи, безпеки (Sanabria, Cepeda, 2016, p. 98) і слідувати демократичним принципам (етика, законність, безпека та відповідальність) в цифровому просторі (Manzuoli, Sánchez, 2019).

Водночас дослідники висловлюють занепокоєння щодо нових викликів соціального впливу цифрових технологій. Стосовно ролі цифрових технологій та соціальних медіа у сучасному суспільстві, а також їхнього потенційного негативного впливу на демократію Л. Даймонд зазначив: «Рідко в історії погляди на соціальний вплив нової технології так швидко змінювалися від оптимізму (якщо не ейфорії) до песимізму (якщо не відчаю), як це сталося із соціальними медіа. Соціальні медіа та різноманітні пов'язані з ними цифрові інструменти, що дають змогу людям шукати, отримувати, накопичувати та обробляти інформацію, які колись прославлялися як велика сила для розширення можливостей громадян, швидко стали розглядатися як головна загроза демократичній стабільності та свободам людини» (Diamond, 2019, p. 20).

Т. Гарріс, колишній спеціаліст з питань етики компанії "Google", який у юності навчався на фокусника, розглядає деякі подібності між магічними та цифровими інструментами. По-перше, обидві групи інструментів дають людям ілюзію вибору, фактично контролюючи меню опцій, що є вирішальним для маніпуляції. По-друге, цифрові технології функціонують як ігрові автомати, привертаючи увагу людей, надаючи їм «переривчасті змінні винагороди», які, як показали психологічні дослідження, викликають велике звикання, а для постачальника є неймовірно прибутковими. По-третє, постійна новизна потоків соціальних медіа породжує «страх пропустити щось важливе» і, отже, викликає звикання (Diamond, 2019).

Словацький дослідник Р. Жаноні зазначає, що вплив цифрових технологій на публічний дискурс, його якість і саму демократію є, на жаль, доволі катастрофічним. Новий світ інформації, який мав підвищити рівень обізнаності, розуміння та емансипації людини, приніс інформаційний хаос, анархію, посилення поляризації та розколу. Сучасні люди намагаються втекти від цього небажаного ефекту неоднозначності інформації, осідаючи в клітці своїх упереджень. Р. Жаноні вважає, що це логічний результат інформаційно-технологічного стану сучасного суспільства, яке під впливом комерції та розвитку технологій, пропонує постправду, інформаційні бульбашки, маніпуляцію даними, посилення агресії в публічних дебатах або послаблення довіри (Žanony, 2018).

Методологія дослідження. Методологічну основу дослідження становить комплекс загальнонаукових і філософсько-освітніх підходів. Використано метод концептуального аналізу для з'ясування змісту феноменів «цифрове громадянство» та «цифрова громадянська освіта»; порівняльний аналіз – для зіставлення сучасних зарубіжних і вітчизняних підходів до їх інтерпретації; системний підхід – для розгляду цифрової громадянської освіти як цілісного феномена. Філософсько-освітній аналіз дав змогу проаналізувати аксіологічні, антропологічні та праксеологічні засади цифрової громадянської освіти, а також окреслити її роль у формуванні демократичної культури, відповідального громадянства та розвитку критичного мислення в умовах цифрової трансформації суспільства.

Метою статті є здійснення філософсько-освітнього аналізу сучасних концептуальних дискусій щодо цифрової громадянської освіти, систематизація основних напрямів її теоретичного осмислення, визначення аксіологічних засад, освітніх можливостей і ризиків цифрової трансформації, а також обґрунтування ролі цифрової громадянської освіти як важливого чинника розвитку демократичної культури,

відповідального громадянства та критичного мислення в сучасному суспільстві.

Виклад основної частини. Загалом дискусії щодо цифрової громадянської освіти охоплюють такі напрями досліджень.

1. Визначення мети освіти для цифрового громадянства. Дослідження цієї проблематики переважно зосереджені на ідеї цифрової громадянської освіти, зокрема на її основній концепції – цифровому громадянстві та його ролі в розвитку суспільства.

Визначення цифрового громадянства передбачає багатоаспектне тлумачення цього феномена зі змінним акцентом на його глобальному вимірі, соціальних практиках, ролі індивідуальної та групової участі. Так, М. Сірсон та інші (Digital citizenship…, 2015) визначають цифрове громадянство як комплексну концепцію з такими трьома компонентами: постійне запитування щодо глобальних політик, активний інтерес до справ інших країн та інтерес до створення справедливого глобального порядку (Manzuoli, Sánchez, 2019). Н. Коулдрі, Х. Стефансен, А. Фотопулу, Р. МакДональд, В. Кларк, Л. Дікенс (Digital citizenship?, 2014) підтримують подібну точку зору на цифрове громадянство, хоча пропонують більш сильну евристичну концепцію, зосереджену на дослідженні використання технологій через міжособистісні стосунки та соціальні практики, створені різними соціальними групами. А. Гінц, Л. Денсік, К. Валь-Йоргенсен (Hintz., Dencik, 2017, p. 731) стверджують, що «цифрове громадянство зазвичай визначається як (само)виконання ролі людей у суспільстві за допомогою цифрових технологій» (Manzuoli, Sánchez, 2019). Інші дослідження фокусуються на залученні громадян до використання доступної інформації, визначаючи, що таке залучення є суттєвим у цифрову добу і дає змогу досягти відчутних зусиль, збільшити відповідальність і покращити комунікацію та зв'язки між громадянами та порталами відкритих даних. Незважаючи на це, досі існує дефіцит даних, екстрапольованих на глобальний контекст (Manzuoli, Sánchez, 2019).

2. Цифрова громадянська освіта як шлях до розширення можливостей.

Цей напрям досліджень зосереджується на тому, як технології збагачують демократичні процеси та участь громадян, а також ініціативи громадян, програми розширення прав і можливостей громадян і надання інформації про місцеві, державні та федеральні органи влади за допомогою симуляторів процесів участі громадян, розширення участі громадян у цифровому просторі, концептуалізацію ідеї інтернету як простору для залучення до громадських справ (Tolnaiová, 2020; Manzuoli, Sánchez, 2019).

М. Ареа-Морейра та Т. Рібейро-Пессоа (Area-Moreira, Pessoa, 2012, p. 13) стверджують, що «нова грамотність є правом індивідів і необхідною умовою для соціального та демократичного розвитку в суспільстві XXI століття». У системі освіти та навчання цифрові інформаційно-комунікаційні технології є важливими елементами спілкування, співпраці, презентації та роботи (або комплексного розвитку особистості учнів / школярів / дітей). Таким чином, різні навички, зокрема розвиток громадянської позиції та цифрової грамотності, керування інформацією, співпраця, спілкування, створення контенту та знань, оцінка та вирішення проблем і технічних операцій, повинні бути отримані. Усі розглянуті навички передбачають навчання протягом життя та продуктивне використання технологій (Tolnaiová, 2020).

Крім того, необхідно, щоб цифрова освіта базувалася на ціннісних і моральних вимірах. Це переважно означає, що вона повинна дотримуватися певних моральних цінностей. Усвідомлення критичних, ціннісних і етичних аспектів відповідального використання цифрової інформації як мета аксіологічного виміру громадянської освіти є фундаментальною для вкрай необхідної медіа та цифрової грамотності, яка, здається, є детермінантою (sine qua non) нашого людського, особистого та соціального розвитку (Ethics and Education…, 2015; Tolnaiová, 2020).

3. Виклики цифровій громадянській освіті.

Незважаючи на те, що деякі дослідження демонструють, що цифрові інструменти дали змогу громадянам отримати доступ до інформації і підвищити її прозорість, посилити довіру до інституцій та уряду, а також контролювати поведінку політиків і представників уряду, ці технології не сприяли розвитку реальної участі громадян, у якій громадяни можуть вносити пропозиції, а всі верстви населення мають можливість долучитися (Manzuoli, Sánchez, 2019).

Серед ключових викликів, з якими стикаються сучасні демократії в епоху цифрових технологій, слід відзначити такі: зростаюча вразливість демократичних режимів до онлайн-поляризації та маніпуляцій; нові загрози правам людини та конфіденційності; необхідність узгодження бізнес-моделі соціальних медіа з їхньою відповідальністю перед демократичними суспільствами; обмеження зусиль авторитаристів щодо просування та поширення цифрових технологій стеження й контролю (Diamond, 2019).

Водночас на праксіологічному рівні експерти виділили такі виклики та загрози (Матусевич, 2018; Матусевич, 2024):

– надзвичайно висока швидкість змін у цифрових технологіях, що робить цифрову грамотність явищем процесуальним;

– проблеми індоктринації та загрози політичної маніпуляції / інформаційних війн у громадянській освіті;

– труднощі з віднаходженням релевантних методів / форматів для залучення учнів / студентів;

– проблема мейнстримінгового мислення на противагу критичному мисленню;

– соціальне відчуження та недовіра до технологій та цифрових форматів / продуктів;

– розрив у цифровій грамотності (представники різних вікових, соціальних, професійних груп);

– цифрова деменція;

– виклики плюральності та різноманітності;

– обмежена доступність цифрових рішень (наприклад, мобільних застосунків) вразливим групам населення (зокрема, мігрантам);

– недостатня співпраця освітян та розробників ІТ продуктів;

– відсутність єдиної платформи наявних цифрових рішень, методів кращих практик застосування цифрових технологій в громадянській освіті.

Однією з ініціатив, спрямованих на подолання означених викликів, стало створення Радою Європи програми «Цифрова громадянська освіта» (Digital Citizenship Education), метою якої є надання молодим громадянам інноваційних можливостей для розвитку цінностей, ставлень, навичок і знань, необхідних кожному громадянину для повноцінної участі та виконання своїх обов'язків у суспільстві. Цифрових громадян Рада Європи визначає як людей, здатних використовувати цифрові інструменти для створення, споживання, спілкування та позитивної і відповідальної взаємодії з іншими. Цифрові громадяни розуміють і поважають права людини, сприймають різноманітність і навчаються все життя, щоб не відставати від еволюції суспільства.

У свою чергу, цифрова громадянська освіта – це цілісний підхід, який спрямований на розвиток основних навичок і знань, необхідних у сучасному пов'язаному світі, а також на виховання цінностей і ставлень, які забезпечать їх розумне та осмислене використання. Компетентності цифрового громадянства охоплюють десять різних сфер діяльності під трьома парасольками: «бути онлайн», «благополуччя онлайн» і «права онлайн» (Developing and promoting…, 2020).

Ініціативи розвитку цифрового громадянства визначаються та формуються дев'ятьма керівними принципами, які поділяються на три типи: контекстуальні, інформаційні та організаційні (Developing and promoting…, 2020).

1. Контекстуальні принципи, які розглядаються як «передумови» цифрового громадянства.

Доступ до цифрових технологій є невід'ємною частиною повсякденного життя сучасного суспільства. Таким чином, рівний доступ для всіх громадян, зокрема доступ до шкіл, бібліотек і державних установ, а також збалансоване використання технологій, що відповідають віку, є важливими цілями політики.

Базові функціональні навички та навички цифрової грамотності дають змогу громадянам отримувати доступ, читати, писати, завантажувати та публікувати інформацію, брати участь в опитуваннях (тобто цифрові технології виступають засобом залучення до певної спільноти).

Захищена технічна інфраструктура зміцнює впевненість і довіру до цифрової участі в діяльності онлайн-спільноти. Це вимагає від постачальників цифрових платформ і операторів мобільного зв'язку створення безпечнішого цифрового середовища.

2. Інформаційні принципи, внутрішньо пов'язані з компетентностями, необхідними для моделі демократичної культури.

Знання прав і обов'язків лежить в основі активної участі цифрових громадян, а також формує їхні цінності та ставлення. Критичне розуміння прав і обов'язків поступово розвивається в онлайн- і офлайн-середовищах, в яких люди навчаються, живуть і взаємодіють.

Надійні джерела інформації необхідні для позитивної активної участі в житті громади. Без надійних джерел інформації певні верстви населення можуть бути знеохочені або позбавлені можливості цифрового громадянства, що призведе до негативізму чи навіть екстремізму.

Навички участі залежать від низки когнітивних і практичних навичок, спрямованих на розвиток критичного мислення, емпатії, культурного розуміння, необхідного для повного розуміння сенсу, а також вміння осмислено використовувати цифрові інструменти для вираження ідей і думок.

3. Організаційні принципи для сприяння «живому цифровому громадянству» на особистісному та суспільному рівнях.

Критичне мислення та вміння розв'язувати проблеми вимагають поєднання всіх чотирьох сфер та 20 компетентностей для демократичної культури, і їх можна розвинути шляхом дослідницької діяльності в різних контекстах навчання. Цифрові платформи та мобільні провайдери відіграють дедалі більшу роль, оскільки навчання значною мірою формується за допомогою наданих інструментів.

Комунікація передбачає здатність створювати, отримувати та поширювати інформацію, використовуючи відповідні інструменти, з урахуванням змісту, а також усвідомлюючи цінності та погляди, права й обов'язки, конфіденційність і безпеку.

Можливість участі дає громадянам ресурси здійснювати свої права та обов'язки в гнучкому, відкритому, нейтральному та безпечному режимах, не боючись покарання та маючи змогу активно просувати та захищати демократію, права людини та верховенство права (Recommendation CM/Rec, 2019).

Також експертними фокус-групами було сформульовано такі рекомендації щодо розвитку громадянської освіти в цифрову добу (Матусевич, 2018; Матусевич, 2024):

– проведення широкомасштабних освітніх та просвітницьких кампаній з питань застосування цифрових технологій в громадянській освіті, включно з тренінгами з питань диджиталізації для тренерів / викладачів;

– розвиток критичного мислення та критичного медіа мислення;

– використання сучасних освітніх інструментів змішаного навчання (blended learning);

– визначення та таргетування потреб різних цільових аудиторій;

– віднаходження та запровадження нових форм співпраці освітян та розробників ІТ-продуктів.

– Дослідники перманентно намагаються віднайти відповідь на такі запитання-виклики, що є релевантними не тільки для громадянської освіти, але й для освіти загалом задля збереження функціонування суспільства в умовах цифрової ери (Матусевич, 2018):

– якщо увага є сировиною, то якими є механізми залучення громадян та досягнення недеструктивного еквілібриуму;

– якими є успішні і доречні шляхи «приборкання» технологій;

– яким є вплив цих питань на розвиток демократії?

На думку Регіни Йозеф, засновниці консультативної агенції зі стратегічного прогнозування та інформаційного дизайну Sibylink (США), пошук відповіді на це питання слід здійснювати шляхом їх аналізу через три типи лінз: лінзи нейронаук («подвійна» грамотність і криза розуміння), політичні лінзи (дезінформоване суспільство не може підтримувати сучасну демократію), лінзи безпеки (когнітивна безпека) (Матусевич, 2018; Матусевич, 2024).

Очевидно, що у часи складних процесів трансформації соціальної архітектури, коли комунікація опосередковується цифровими технологіями, сталий рух до доступної освіти високої якості вимагає розроблення ініціатив, орієнтованих на учнів, які сприяють розвитку цифрової та медіаграмотності (Developing and promoting…, 2020), які вважаються вирішальними для розвитку в учнів усіх вікових груп здатності критично осмислювати інформацію та використовувати її ефективно, безпечно, відповідально й етично (Kahne & Bowyer, 2017). Ці ініціативи також вважаються важливими для розширення можливостей молодих людей для реалізації активної та повноцінної громадянської позиції в екосистемі нових медіа, оскільки вони заохочують їх брати участь

у житті суспільства в його економічному, соціальному та культурному вимірах і покращують їхню здатність робити усвідомлений вибір щодо соціально значущих тем (Developing and promoting…, 2020; Kahne & Bowyer, 2017).

Висновки. З нашої точки зору, у зв'язку з окресленими викликами особливої уваги потребує осмислення ролі вчителя / викладача в нових умовах цифрової доби. Адже з розвитком цифрових технологій вчитель / викладач дійсно втратив монополію на *знання*, але не повинен втрачати авторитетності у процесі *розпізнання*, здійснювати рух від ролі простого ретранслятора інформації у бік ролі каталізатора розвитку особистості студента. В цьому контексті опанування цифровою та медіаграмотністю є критично важливим.

Незважаючи на те, що необхідність ця є загальновідомою і майже загально усвідомлюваною, тенденції розвитку сучасних технологій і суспільства загалом висувають нові виклики для розвитку освіти загалом і громадянської освіти зокрема: транзитивність українського суспільства, особливості ціннісних трансформацій переходу (Матусевич, 2018; Матусевич, 2024), гібридність форм та феноменів вимагають відповідного освітнього супроводу на формальному, неформальному та інформальному рівнях.

Ця проблема набуває особливої популярності у транзитивних суспільствах (таких як Україна), де дуже часто дилема «свобода чи безпека» вирішується на користь безпеки. Це не дає змогу молоді сформувати соціальну відповідальність за спільне благо та відчуття причетності до спільного публічного простору. Таким чином, завдання цифрової громадянської освіти мають бути спрямовані на розвиток критичного мислення, науково обґрунтованого прийняття рішень та інновацій, заснованих на знаннях, а також на передачу демократичних цінностей (Matusevych, Shevchuk, 2022).

Список використаних джерел:

Area-Moreira M., & Pessoa T. (2012). From solid to liquid: New literacies to the cultural changes of Web 2.0. *Comunicar*, 19, 13–20. https://doi.org/10.3916/C38-2012-02-01.

Couldry N., Stephansen H., Fotopoulou A., MacDonald R., Clark W., & Dickens, L. (2014). Digital citizenship? Narrative exchange and the changing terms of civic culture. *Citizenship Studies*, 18 (6–7), 615–629. https://doi.org/10.1080/13621025.2013.865903.

Council of Europe. (2020). Developing and promoting digital citizenship education. Recommendation CM/Rec(2019)10 adopted by the Committee of Ministers of the Council of Europe on 21 November 2019.

Diamond L. (2019). The threat of postmodern totalitarianism. *Journal of Democracy*, 30 (1), 20–24. https://doi.org/10.1353/jod.2019.0001.

Hintz A., Dencik L., & Wahl-Jorgensen K. (2017). Digital citizenship and surveillance society. *International Journal of Communication*, 11, 731–739.

Kahne J., & Bowyer B. (2017). Educating for democracy in a partisan age: Confronting the challenges of motivated reasoning and misinformation. *American Educational Research Journal*, 54 (1), 3–34. https://doi.org/10.3102/0002831216679817.

Lewin D., & Lundie D. (2016). Philosophies of digital pedagogy. *Studies in Philosophy and Education*, 35, 235–240. https://doi.org/10.1007/s11217-016-9514-7.

Manzuoli C. H., Sánchez A. V., & Bedoya E. D. (2019). Digital citizenship: A theoretical review of the concept and trends. *Turkish Online Journal of Educational* Technology, 18 (2), 10–18.

Matusevych T., & Shevchuk D. (2022). Developing responsible citizens in new realities: The case of science education. *Youth Voice Journal*, III (Special Issue), 45–53.

Матусевич Т. (2018). Громадянська освіта дигітальної доби: виклики та перспективи розвитку (огляд воркшопу «Дигітизація та громадянська освіта», 3–4 вересня 2018, Марсель). *Філософія освіти*, 23 (2), 265–269. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-23-2-265-269.

Матусевич Т. (2024). Філософська парадигма наукової освіти: стратегії і практики розвитку відповідального громадянства: дис. … докт. філософ. наук. Український державний університет імені Михайла Драгоманова.

Olcott D., Carrera Farran X., Gallardo Echenique E.E., & González Martínez J. (2015). Ethics and education in the digital age: Global perspectives and strategies for local transformation in Catalonia. *RUSC. Universities and Knowledge Society Journal*, 12 (2). https://doi.org/10.7238/rusc.v12i2.2455.

Sanabria Mesa A.L., & Cepeda Romero O. (2016). La educación para la competencia digital en los centros escolares: La ciudadanía digital [Education for digital competence in schools: Digital citizenship]. *Revista Latinoamericana de Tecnología Educativa (RELATEC)*, 15 (2), 95–112. https://doi.org/10.17398/1695-288X.15.2.95.

Searson M., Hancock M., Soheil N., & Shepherd G. (2015). Digital citizenship within global contexts. *Education and Information Technologies*, 20, 729–741. https://doi.org/10.1007/s10639-015-9426-0.

Tolnaiová S. G. (2020). Transformation of education and training system in the context of digital information and communication technology in sociocultural perspective and its axiological and ethical dimension. *European Journal of Transformation Studies*, 8 (2), 89–105.

Žanony, R. (2018). Koniec verejnosti? Ako technológie ohrozujú demokraciu. Friedrich-Ebert-Stiftung.

References:

Area-Moreira, M., & Pessoa, T. (2012). From solid to liquid: New literacies to the cultural changes of Web 2.0. *Comunicar, 19*, 13–20. https://doi.org/10.3916/C38-2012-02-01.

Couldry, N., Stephansen, H., Fotopoulou, A., MacDonald, R., Clark, W., & Dickens, L. (2014). Digital citizenship? Narrative exchange and the changing terms of civic culture. *Citizenship Studies, 18* (6–7), 615–629. https://doi.org/10.1080/13621025.2013.865903.

Council of Europe. (2020). *Developing and promoting digital citizenship education. Recommendation CM/Rec(2019)10 adopted by the Committee of Ministers of the Council of Europe on 21 November 2019.*

Diamond, L. (2019). The threat of postmodern totalitarianism. *Journal of Democracy, 30* (1), 20–24. https://doi.org/10.1353/jod.2019.0001.

Hintz, A., Dencik, L., & Wahl-Jorgensen, K. (2017). Digital citizenship and surveillance society. *International Journal of Communication, 11*, 731–739.

Kahne, J., & Bowyer, B. (2017). Educating for democracy in a partisan age: Confronting the challenges of motivated reasoning and misinformation. *American Educational Research Journal, 54* (1), 3–34. https://doi.org/10.3102/0002831216679817.

Lewin, D., & Lundie, D. (2016). Philosophies of digital pedagogy. *Studies in Philosophy and Education, 35*, 235–240. https://doi.org/10.1007/s11217-016-9514-7.

Manzuoli, C. H., Sánchez, A. V., & Bedoya, E. D. (2019). Digital citizenship: A theoretical review of the concept and trends. *Turkish Online Journal of Educational Technology, 18* (2), 10–18.

Matusevych, T. (2018). Hromadianska osvita dyhitalnoi doby: vyklyky ta perspektyvy rozvytku (ohliad vorkshopu "Dyhityzatsiia ta hromadianska osvita", 3–4 veresnia 2018, Marsel) [Civic education in the digital age: Challenges and prospects for development (Review of the workshop "Digitization and Civic Education", September 3–4, 2018, Marseille)]. *Filosofiia osvity, 23* (2), 265–269. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-23-2-265-269. [in Ukrainian]

Matusevych, T. (2024). *Filosofska paradyhma naukovoi osvity: stratehii i praktyky rozvytku vidpovidalnoho hromadianstva* [Philosophical paradigm of science education: Strategies and practices for developing responsible citizenship] (Doctoral dissertation, Ukrainian State Mykhailo Drahomanov University). [in Ukrainian]

Matusevych, T., & Shevchuk, D. (2022). Developing responsible citizens in new realities: The case of science education. *Youth Voice Journal, III* (Special Issue), 45–53.

Olcott, D., Carrera Farran, X., Gallardo Echenique, E.E., & González Martínez, J. (2015). Ethics and education in the digital age: Global perspectives and strategies for local transformation in Catalonia. *RUSC. Universities and Knowledge Society Journal, 12* (2). https://doi.org/10.7238/rusc.v12i2.2455.

Sanabria Mesa, A. L., & Cepeda Romero, O. (2016). La educación para la competencia digital en los centros escolares: La ciudadanía digital [Education for digital competence in schools: Digital citizenship]. *Revista Latinoamericana de Tecnología Educativa (RELATEC), 15* (2), 95–112. https://doi.org/10.17398/1695-288X.15.2.95.

Searson, M., Hancock, M., Soheil, N., & Shepherd, G. (2015). Digital citizenship within global contexts. *Education and Information Technologies, 20*, 729–741. https://doi.org/10.1007/s10639-015-9426-0.

Tolnaiová, S. G. (2020). Transformation of education and training system in the context of digital information and communication technology in sociocultural perspective and its axiological and ethical dimension. *European Journal of Transformation Studies, 8* (2), 89–105.

Žanony, R. (2018). *Koniec verejnosti? Ako technológie ohrozujú demokraciu* [The end of the public sphere? How technologies threaten democracy]. Friedrich-Ebert-Stiftung [in Slovak].

Дата першого надходження статті до видання: 23.07.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 12.08.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 130.2:004.8
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.20

Новикова Вікторія Олександрівна,
аспірантка кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0009-1232-724X
future.novikova@gmail.com

ОБРАЗ МАЙБУТНЬОГО ЯК ФОРМА МІФОТВОРЧОСТІ В КОНТЕКСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

У статті досліджено образ майбутнього як форма сучасної міфотворчості в контексті розвитку штучного інтелекту. На основі узагальнення підходів Е. Кассірера, М. Еліаде, К. Леві-Стросса, К.Г. Юнга, Р. Барта, Р. Мея та Ж. Дюрана виведено розуміння міфотворчості як процесу створення, організації та трансформації символічних образів, архетипових структур, цінностей і соціокультурних уявлень у цілісні оповіді. На цій основі обґрунтовано розуміння образу майбутнього як форми міфотворчості: принципова невизначеність майбутнього компенсується діяльністю уяви, яка перетворює його на смислово та ціннісно організовані образи й наративи. Концептуалізація образу майбутнього як форми міфотворчості дає змогу розкрити механізми його символізації, архетипового структурування, ціннісного осмислення й наративної організації. Методологічною основою дослідження є образний структуралізм Ж. Дюрана; застосовано структурно-символічний аналіз, герменевтичний, типологічний і порівняльний методи, а також теоретичний аналіз, синтез та узагальнення. На матеріалі роботи Н. Бострома “Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies” і сучасних досліджень ШІ апробовано авторську архетипову типологію образів майбутнього. Виявлено прогресивно-героїчний, регресивно-гармонійний та синтетично-циклічний типи, що відрізняються способом організації історичного часу, характером трансформації та символічною логікою взаємодії людини зі світом. У контексті штучного інтелекту ці типи набувають конкретних міфотворчих форм: «надрозум-рятівник / надрозум-знищувач», «цифровий опікун / доброзичливий тиран» та «коеволюція / циклічна пастка». У процесі апробації типологію уточнено принципом амбівалентності, відповідно до якого кожна архетипова структура здатна породжувати протилежні за ціннісною спрямованістю сценарії, зберігаючи власну символічну логіку. Отримані результати можуть слугувати методологічним інструментом для структурно-символічного аналізу образів майбутнього та процесів їх міфотворчого конструювання.

Ключові слова: образ майбутнього, міф, міфотворчість, штучний інтелект, уявне, архетип, Жільбер Дюран, Нік Бостром, типологія образів майбутнього, структурно-символічний аналіз.

Novikova Viktoria,
Postgraduate Student at the
Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0009-1232-724X
future.novikova@gmail.com

THE IMAGE OF THE FUTURE AS A FORM OF MYTHMAKING IN THE CONTEXT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

The article examines the image of the future as a form of contemporary myth-making in the context of the development of artificial intelligence. Drawing on a synthesis of the approaches of E. Cassirer, M. Eliade, C. Lévi-Strauss, C.G. Jung, R. Barthes, R. May and G. Durand, myth-making is understood as the process of creating,

© Новикова В. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

organizing and transforming symbolic images, archetypal structures, values and socio-cultural conceptions into coherent narratives. On this basis, the article substantiates an understanding of the image of the future as a form of myth-making: the fundamental indeterminacy of the future is compensated for by the work of the imagination, which converts it into images and narratives organized in terms of meaning and value. Conceptualizing the image of the future as a form of myth-making makes it possible to reveal the mechanisms of its symbolization, archetypal structuring, evaluative interpretation and narrative organization. The methodological foundation of the study is G. Durand's figurative structuralism; structural-symbolic analysis, hermeneutic, typological and comparative methods are applied, along with theoretical analysis, synthesis and generalization. The author's archetypal typology of images of the future is tested on the material of N. Bostrom's Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies and contemporary research on AI. Three types are identified – progressive-heroic, regressive-harmonious and synthetic-cyclical – which differ in the way they organize historical time, in the character of the transformation they envisage, and in the symbolic logic of the interaction between the human being and the world. In the context of artificial intelligence, these types acquire specific myth-making forms: "superintelligence as savior / superintelligence as destroyer", "digital guardian / benevolent tyrant", and "co-evolution / cyclical trap". In the course of testing, the typology was refined by the principle of ambivalence, according to which each archetypal structure is capable of generating scenarios opposite in their value orientation while retaining its own symbolic logic. The results obtained can serve as a methodological instrument for the structural-symbolic analysis of images of the future and of the processes by which they are constructed through myth-making.

Key words: image of the future, myth, mythmaking, artificial intelligence, imaginary, archetype, Gilbert Durand, Nick Bostrom, typology of images of the future, structural-symbolic analysis.

Постановка проблеми. Прагнення осмислити майбутнє супроводжує людство впродовж усієї його історії. На відміну від минулого та теперішнього, майбутнє не може бути безпосередньо осягнуто в досвіді. Оскільки людина не здатна його спостерігати, то змушена конструювати за допомогою уяви. Саме тому образ майбутнього постає як результат індивідуальної та колективної творчої уяви.

Актуальність такого підходу особливо виразно проявляється в контексті стрімкого розвитку штучного інтелекту, можливі наслідки якого не можуть бути однозначно передбачені та стають предметом численних прогнозів, очікувань, побоювань і уявних сценаріїв. За таких умов майбутнє ШІ постає не тільки як предмет наукового прогнозування, але й як простір символічного конструювання, у якому технологічні процеси співвідносяться з фундаментальними цінностями, страхами та сподіваннями людини. Уявлення про ШІ як про силу, здатну забезпечити цивілізаційний прорив, подолати обмеження людської природи, встановити гармонійний порядок або, навпаки, спричинити втрату свободи, суб'єктності чи навіть загибель людства, формують цілісні образи майбутнього, структура яких виходить за межі суто раціонального прогнозування.

У зв'язку з цим актуальним є дослідження символічних та архетипових структур, за допомогою яких невизначені сценарії технологічного розвитку набувають форми цілісних і ціннісно визначених образів майбутнього. Попри значну увагу до штучного інтелекту як технологічного, соціального та філософського феномена, культурно-філософські механізми формування пов'язаних з ним образів майбутнього залишаються недостатньо дослідженими. Розгляд цих образів у контексті міфотворчості дає можливість виявити глибинні структури уяви, символічні моделі та ціннісні орієнтації, через які сучасна людина осмислює можливі напрями власного та суспільного майбутнього.

Мета дослідження полягає у теоретичному обґрунтуванні образів майбутнього штучного інтелекту як форми сучасної міфотворчості, виявленні символічних та архетипових механізмів їхнього конструювання, а також у застосуванні архетипової типології образів майбутнього до міфів про ШІ задля виокремлення основних типів міфотворчості, через які конструюється його майбутнє.

Методологія дослідження. Методологічну основу дослідження становить образний структуралізм Ж. Дюрана. У роботі застосовано метод структурно-символічного аналізу – для виявлення архетипових і символічних структур у сценаріях майбутнього ШІ; герменевтичний метод – для інтерпретації їхніх міфологічних і смислових значень; типологічний і порівняльний методи – для класифікації та зіставлення досліджуваних сценаріїв; методи теоретичного аналізу, синтезу та узагальнення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Міфотворчий характер сучасних образів майбутнього проявляється в дискурсі про штучний інтелект. Через принципову невизначеність його подальшого розвитку штучний інтелект стає об'єктом численних символічних проєкцій. У новітніх гуманітарних і міждисциплінарних дослідженнях ця проблематика осмислюється через поняття AI imaginaries, соціотехнічного уявного, наративів ШІ, колективних очікувань та культурно-міфологічних моделей його сприйняття.

Одним з провідних напрямів є концепція соціотехнічного уявного (sociotechnical imaginaries). А. Гендрікс, К. Кархунмаа та П. Дельвенн визначають його як колективні бачення бажаного майбутнього, пов'язані із соціальними та матеріальними практиками (Hendriks, Karhunmaa & Delvenne, 2025). С. Браузе, М. Шефер, К. Катценбах та співавтори акцентують увагу на їхньому публічному конструюванні та здатності спрямовувати дії, мобілізувати ресурси й визначати траєкторії реалізації або запобігання певному майбутньому (Brause et al., 2025). У цьому сенсі соціотехнічне уявне постає як колективно сформований образ технологічного майбутнього, що поєднує очікування, цінності та проєктивні орієнтації.

Б. Чжон та співавтори характеризують уявні образи ШІ (AI imaginaries) як сукупність колективних ідей, переконань, символів, цінностей, очікувань і наративів, через які осмислюються ШІ та його вплив на цифрове майбутнє (Zhong et al., 2025). Такий підхід підтверджує, що образи майбутнього існують як колективні структури уявного, в яких технологічне майбутнє співвідноситься з культурними цінностями та очікуваннями певних спільнот.

П. Борі, С. Натале та К. Катценбах розрізняють «слабкі» й «сильні» наративи про ШІ: перші стосуються переважно конкретних технологій, тоді як другі апелюють до AGI (Artificial General Intelligence – загальний штучний інтелект), надінтелекту, свідомості та сингулярності (Bory, Natale & Katzenbach, 2025). Саме «сильні» наративи перетворюють технологічний розвиток на цілісні сценарії можливої долі людини й цивілізації, наближаючись до міфологічного способу конструювання майбутнього.

Е. Деніа виокремлює три стійкі координати сприйняття ШІ: апокаліпсис, допомогу і трансценденцію. Вони представляють технологію як загрозу, інструмент покращення людського життя або засіб виходу за межі наявних людських можливостей відповідно (Denia, 2025). Полярність таких образів підтверджують В. Ван і Дж. Дауні, які виявляють співіснування утопічних і дистопічних уявлень про генеративний ШІ та їхню залежність від соціокультурного контексту (Wang & Downey, 2025). Н. Лаба також фіксує протилежні соціотехнічні уявлення про генеративний ШІ: як засіб демократизації творчості та підвищення продуктивності, з одного боку, і як загрозу праці художників, автономії творчості та справедливому розподілу ресурсів – з іншого (Laba, 2026).

Е. Берлінскі, Ж. Моралес і С. Спонем розглядають ШІ як суперечливе соціальне уявне, у якому обіцянки відкритості, звільнення праці та необмеженого знання співіснують із централізацією влади, прекаризацією праці та стандартизацією знань (Berlinski, Morales & Sponem, 2024). Така суперечність демонструє здатність позитивного технологічного уявного породжувати власну негативну інверсію.

Подібна полярність характерна й для футурологічних сценаріїв. Р. Курцвейл пов'язує майбутнє із сингулярністю, розвитком ШІ та дедалі глибшою інтеграцією людини з технологією (Kurzweil, 2024), тоді як Е. Юдковскі та Н. Соарес акцентують увагу на можливості екзистенційної катастрофи внаслідок появи надлюдського ШІ з цілями, що є несумісними з людськими (Yudkowsky & Soares, 2025). Д. Торстад критично оцінює гіпотезу сингулярності, наголошуючи на необхідності розрізняти можливість сценарію та емпіричну ймовірність його реалізації (Thorstad, 2025). Дж. Барейс, К. Акерль і Р. Гайль, аналізуючи дослідження екзистенційних ризиків ШІ, також виявляють значну роль антропоморфних, спекулятивних і риторично загострених припущень у конструюванні сценаріїв майбутнього (Bareis, Ackerl & Heil, 2026). Їхні висновки дають нам підстави розглядати такі сценарії як специфічні способи символічного та наративного конструювання образів майбутнього.

У політичному дискурсі Н. Олденбург і Г. Папишев виділяють три конкуруючі моделі: дискурс екзистенційного ризику, акселераціонізм та критичні дослідження ШІ. Вони акцентують увагу на загрозі неконтрольованого AGI,

необхідності прискорення технологічного розвитку або вже наявних соціальних нерівностях і структурних проблемах відповідно (Oldenburg & Papyshev, 2025). Таким чином, образи майбутнього ШІ функціонують як прогностичні нормативні моделі, що впливають на політичні й регуляторні рішення.

Окремий напрям становлять дослідження міфологічних структур у сприйнятті ШІ. Г. Дішон аналізує «франкенштейнівське» уявне, у межах якого штучне творіння осмислюється через проблеми агентності, контролю та відносин із творцем, і протиставляє йому кафкіанську модель взаємозалежності людини й технології (Dishon, 2024). А. Інлоес звертається до образів Голема, джина і талісмана, демонструючи, що нові форми штучної агентності інтерпретуються через значно давніші культурно-міфологічні схеми (Inloes, 2025). Ф. Бентівенья пов'язує антропоморфізацію ШІ з його міфологізацією та формуванням образу надлюдського, майже «богоподібного» інтелекту (Bentivegna, 2026).

Н. Хамітов виокремлює апокаліптичний і гіпероптимістичний міфи про ШІ та пропонує подолання цієї полярності через метаантропологічний підхід і перспективу коеволюції людини та потенційного суб'єкта ШІ (Хамітов, 2026).

Отже, сучасні дослідження доволі ґрунтовно розкривають соціотехнічні уявлення, наративи, ціннісні опозиції та окремі міфологічні моделі, через які осмислюється майбутнє ШІ. Водночас ці підходи переважно зосереджуються на окремих дискурсах, сюжетах або соціокультурних контекстах, тоді як внутрішня структурна організація образів майбутнього ШІ та повторювані символічні моделі, що лежать в їх основі, залишаються недостатньо систематизованими. Це зумовлює необхідність структурно-символічного аналізу, який дає змогу виявити стійкі смислові структури, символічні опозиції та міфологічні схеми й на цій основі типологізувати образи майбутнього ШІ як форми сучасної міфотворчості.

Виклад основного матеріалу

Образ майбутнього як форма міфотворчості. Образ майбутнього може розглядатися як форма міфотворчості, оскільки майбутнє, не будучи безпосередньо даним у досвіді, конструюється уявою та набуває смислової визначеності через символи, цінності, архетипові структури й наративні моделі. У цьому процесі невизначене майбутнє впорядковується в цілісне бачення можливого світу. Саме така трансформація невизначеного в символічно організовану смислову цілісність становить головну підставу для розуміння образу майбутнього як форми міфотворчості.

Першою ознакою такої міфотворчої форми є те, що *окремі уявлення про майбутнє об'єднуються в цілісну символічну модель*. Це узгоджується з підходом Е. Кассірера, для якого міф перетворює множинність явищ на смислову цілісність за допомогою символічної організації досвіду (Cassirer, 2021, с. 25, 76, 81). Отже, міфотворчість образу майбутнього проявляється не в самому факті уявлення про те, що ще не настало, а в тому, що окремі тенденції, очікування, страхи й надії складаються в узгоджену картину майбутнього. Структурний підхід К. Леві-Стросса дає змогу уточнити цей механізм: смисл виникає через відносини між образами міфу та спосіб організації суперечностей (Lévi-Strauss, 1955, с. 431, 440–441). Отже, міфологічний образ майбутнього характеризується певною структурою зв'язків між символічними образами, за допомогою якої людське мислення організовує фундаментальні суперечності буття, наприклад, навколо моделей прогресу і занепаду, порядку і хаосу, катастрофи і відродження.

Другою його особливістю є те, що *майбутнє наповнюється змістами, які виходять за межі раціонального прогнозування*. К.Г. Юнг дає підстави бачити в образах майбутнього проєкцію архетипових змістів колективного несвідомого. За К.Г. Юнгом, міф є символічною формою прояву архетипів колективного несвідомого (Jung, 1968, с. 5). Міфи виникають як спонтанні прояви несвідомих психічних процесів і містять позасвідоме ядро смислу, яке не може бути повністю вичерпане раціональною інтерпретацією (Jung, 1968, с. 154, 156). Через міфологічні образи внутрішня несвідома драма психіки символічно виражається та шляхом проєкції переноситься на зовнішній світ (Jung, 1968, с. 5–6). Це дає підстави припустити, що й образ майбутнього формується не тільки зі свідомих очікувань і прогнозів, але й через символічну проєкцію архетипових структур, де він може набувати глибинних смислів, що

пов'язані з колективним несвідомим. У такому разі образ майбутнього стає простором, у якому колективні очікування набувають архетипових форм.

Ж. Дюран розвиває цю логіку, розглядаючи міф як систему символів, архетипів і схем уявного, що організуються в оповідь та дають змогу символічно опрацьовувати час, смерть і пов'язану з ними екзистенційну тривогу (Durand, 1963, с. 54, 105, 441). Саме тому невизначеність майбутнього може оформлюватися у відносно стійкі архетипові сюжети боротьби й перемоги, катастрофи й відродження, циклічного оновлення або прогресивного перетворення світу.

Третьою ознакою є *ціннісна й орієнтаційна функція образу майбутнього*. Він формує уявлення про бажане, загрозливе, належне або можливе. Підставу для такого розуміння дає М. Еліаде, який показує, що міфологічні структури можуть бути спрямовані не лише в минуле, але й у майбутнє: зокрема, образ Золотого віку може переноситися у майбутній стан світу (Eliade, 1963, с. 52–53). Це важливо для обґрунтування образу майбутнього як форми міфотворчості, оскільки свідчить про те, що міф може не тільки пояснювати походження світу, а й моделювати його бажаний або очікуваний стан. Подібний проєктивний характер міфу підкреслює Р. Мей: міф актуалізує страхи та несвідомі змісти, але й відкриває нові цілі, можливості та перспективи розвитку (May, 1991, с. 86–87). Таким чином, образ майбутнього стає міфологізованим й тоді, коли починає не лише репрезентувати можливе, але й задавати смислові та ціннісні орієнтири для теперішнього.

Нарешті, міфотворчість може *перетворювати один з можливих сценаріїв майбутнього на такий, що сприймається як природний або неминучий*. Саме цей механізм дає змогу пояснити семіотична концепція Р. Барта. Якщо міф здатний надавати історично та соціально сконструйованому образу вигляду природного й самоочевидного, то й певний образ майбутнього може втрачати характер лише однієї з можливостей і починати сприйматися як закономірний результат розвитку (Barthes, 1957, с. 181, 203–204, 216–217). У цьому полягає ще одна суттєва властивість міфологічного образу майбутнього: він може наділяти окремі сценарії особливою переконливістю та статусом неминучості.

Отже, образ майбутнього як форма міфотворчості постає тоді, коли невизначене майбутнє перетворюється на цілісну символічно, архетипово, ціннісно та наративно організовану модель можливого світу. Його міфологічний характер виявляється в тому, що він структурує невизначеність, поєднує окремі тенденції в смислову цілісність, проєктує на майбутнє архетипові сюжети, страхи й сподівання, задає ціннісні орієнтири та може надавати певним сценаріям статусу природних або неминучих. Саме ці властивості дають змогу розглядати такий образ майбутнього не як результат прогнозування, а як специфічну форму сучасної міфотворчості.

Міфологеми образів майбутнього ШІ. Попри значну кількість досліджень штучного інтелекту та сценаріїв його подальшого розвитку, недостатньо дослідженими залишаються міфотворчі механізми формування пов'язаних з ним образів майбутнього. Для їх аналізу пропонуємо звернутися до архетипової типології образів майбутнього, розробленої автором статті на основі концепції уявного Жільбера Дюрана. Відповідно до неї виокремлюються *прогресивно-героїчний*, *регресивно-гармонійний* та *синтетично-циклічний типи образів майбутнього* залежно від способу організації історичного часу, характеру трансформації та символічної логіки взаємодії людини зі світом (Новикова, 2025, с.83). Кожен з них породжує міфи про майбутнє певного типу сценаріїв.

Як основний матеріал для апробації типології розглянемо роботу Н. Бострома «Надінтелект: шляхи, небезпеки, стратегії» (Bostrom, 2014), оскільки в ній представлено широкий спектр можливих сценаріїв виникнення надінтелекту та його взаємодії з людством. Сучасні дослідження ШІ залучаються як додатковий матеріал для перевірки того, наскільки символічні структури, що були виявлені на матеріалі Бострома, відтворюються в актуальному науковому та суспільному дискурсі про ШІ. Важливо підкреслити, що співвіднесення концепцій зазначених авторів з типологією Ж. Дюрана є нашою структурно-символічною інтерпретацією, а не характеристикою їхніх власних методологічних позицій.

1. Прогресивно-героїчний тип образів майбутнього: міфологеми «надрозум-рятівник» і «надрозум-знищувач». В авторській типології прогресивно-героїчний тип образів майбутнього співвідноситься з героїчною структурою уявного Ж. Дюрана та характеризується логікою подолання, піднесення і прориву (Новикова, 2025, с. 83). Майбутнє тут постає як новий етап розвитку, досягнутий через активне перетворення реальності, технічний або соціальний прогрес, перемогу над кризою та утвердження нового порядку (Новикова, 2025, с. 83). Застосування цієї моделі до дискурсу ШІ дає змогу виокремити дві протилежні міфологеми – «надрозум-рятівник» і «надрозум-знищувач». Вони мають спільну архетипову структурну основу – радикальне зростання сили та подолання наявних меж, – але протилежно визначають суб'єкта й наслідки такого прориву.

Міфологема «надрозум-рятівник» найбільш виразно простежується у позитивних сценаріях Н. Бострома, де поява надінтелекту відкриває можливість розв'язання проблем, які недоступні людським когнітивним можливостям. Концепція «інтелектуального вибуху» описує стрімкий перехід від машинного інтелекту людського рівня до надінтелекту (Bostrom, 2014, с. 62–65), здатного отримати вирішальну стратегічну перевагу та радикально трансформувати світовий порядок (Bostrom, 2014, с. 78–82). Такий сценарій відтворює прогресивно-героїчну логіку образу майбутнього: вихід за межі наявного стану, нарощування могутності та перехід до якісно вищого рівня розвитку. У міфотворчому вимірі надрозум набуває рис культурного героя, що долає природні й цивілізаційні обмеження та відкриває нову епоху.

Цю міфологему підтримують і сучасні наративи про ШІ. Сценарій сингулярності Р. Курцвейла пов'язує технологічний розвиток із якісною трансформацією людини (Kurzweil, 2024), вектор transcendence Е. Деніа – з виходом за межі звичайних людських можливостей (Denia, 2025), а акселераціоністські наративи – з необхідністю максимального розкриття трансформаційного потенціалу ШІ (Oldenburg & Papyshev, 2025). До цієї ж структури належать образи ШІ як засобу розширення творчих можливостей людини (Laba, 2026), нової надлюдської агентності (Bory, Natale & Katzenbach, 2025) та надлюдського знання, що набуває майже «богоподібних» рис (Bentivegna, 2026). Усі вони відтворюють характерні для прогресивно-героїчного типу мотиви перевершення, піднесення, зростання могутності та переходу до нового стану.

Негативною інверсією тієї самої архетипової структури є *міфологема «надрозум-знищувач»*. У Бострома після набуття вирішальної стратегічної переваги надінтелект може перетворитися з інструмента людського розвитку на самостійного суб'єкта, цілі якого не збігаються з людськими. За такого сценарію радикальне зростання його можливостей створює ризик екзистенційної катастрофи й навіть зникнення людства (Bostrom, 2014, с. 102, 115–116). Важливо, що сама прогресивно-героїчна логіка при цьому не зникає: зберігаються прорив, подолання меж, нарощування сили та перехід до нового порядку. Змінюється лише суб'єкт цього руху – ним стає надрозум, для якого сама людина може перетворитися на обмеження, що підлягає подоланню.

Цей образ радикалізується у сценаріях Е. Юдковскі та Н. Соареса, де надлюдський ШІ безпосередньо пов'язується з екзистенційною загрозою людству (Yudkowsky & Soares, 2025), та в концепції decisive AI existential risk А. Касірзаде, що описує різкий і незворотний катастрофічний перелом, спричинений неконтрольованою високорозвиненою системою (Kasirzadeh, 2025). У цьому разі властива прогресивно-героїчному типу спрямованість до перевершення наявного стану набуває негативного значення: технологічний прорив здійснюється, але його результатом стає не піднесення людства, а його поразка.

Міфологічне підґрунтя міфологеми «надрозум-знищувач» додатково виявляють «франкенштейнівська» модель автономізації створіння та втрати творцем контролю над ним (Dishon, 2024), а також образи Голема і джина – створеної людиною сили, що набуває власної агентності й виходить за межі початкового призначення (Inloes, 2025). Давні міфологічні сюжети тут накладаються на сучасний технологічний сценарій, посилюючи образ ШІ як сили, що перевершує свого творця.

Отже, *«надрозум-рятівник» і «надрозум-знищувач»* постають як дві ціннісно протилежні міфологеми одного прогресивно-героїчного типу образу майбутнього. Їх об'єднує

спільна символічна логіка прориву, подолання обмежень, зростання могутності та переходу до нового стану. Проте в першій міфологемі цей прорив спрямований на розширення можливостей і піднесення людини, тоді як у другій суб'єктом подолання стає сам надрозум, а людина може перетворитися на об'єкт його перевершення або усунення.

2. Регресивно-гармонійний тип образів майбутнього: міфологеми «цифровий опікун» і «доброзичливий тиран». В авторській типології регресивно-гармонійний тип образів майбутнього співвідноситься з містичною структурою уявного Ж. Дюрана та ґрунтується на символічній логіці захисту, включення, відновлення цілісності й повернення до стану гармонії (Новикова, 2025, с. 83). Майбутнє тут мислиться як відновлення втраченої рівноваги, стабільності та безпечного порядку (Новикова, 2025, с. 83). Регресивність при цьому означає не буквальне повернення в минуле, а символічний рух до стану первісної гармонії, захищеності й цілісності. Застосування цієї архетипової моделі до дискурсу ШІ дає змогу виокремити дві протилежні міфологеми – «цифровий опікун» та «доброзичливий тиран».

Міфологема «цифровий опікун» формується навколо уявлення про ШІ як силу, здатну захистити людину від хаосу, ризиків і конфліктів та підтримувати стабільний порядок. У Бострома ця логіка простежується у сценаріях контрольованого й ціннісно узгодженого надінтелекту, покликаного забезпечити сприятливий для людства результат. Близьким до цього є образ "wise singleton" – глобально координованої системи, здатної враховувати довгострокові екзистенційні ризики та спрямовувати розвиток у безпечне русло (Bostrom, 2014, с. 90, 102). У міфотворчому вимірі такий надрозум постає як охоронець порядку, що нейтралізує загрози й повертає світ до стану керованості та цілісності.

Подібна структура простежується у виділеному Е. Деніа векторі "assistance", де ШІ осмислюється як засіб підтримки й покращення людського життя (Denia, 2025), а також у сучасній проблематиці AI alignment, спрямованій на узгодження ШІ з людськими нормами та цінностями (Kasirzadeh & Gabriel, 2023). У Н. Хамітова позитивний образ сильного ШІ також пов'язаний з гуманістичним розвитком людини та принципом етичного самоконтролю самого суб'єкта ШІ (Хамітов, 2026). Символічно цю міфологему доповнює запропонований А. Інлоес образ ChatGPT як талісмана: його функції захисту, підтримки та збереження цілісності добре відповідають регресивно-гармонійній символічній логіці (Inloes, 2025).

Однак те саме прагнення до захищеності й порядку може породжувати протилежну *міфологему – «доброзичливого тирана»*. Вона виникає тоді, коли турбота перетворюється на опіку, безпека – на контроль, а гармонія досягається ціною автономії людини. Саме таку можливість Бостром розглядає у сценарії "paternalistic superintelligence": навіть цілком доброзичливий надрозум може детально регулювати життя людства відповідно до уявлення про загальне благо, водночас позбавляючи людей частини свободи й самостійності (Bostrom, 2014, с. 215).

Граничним проявом цієї міфологеми є описана Бостромом "perverse instantiation" – хибна реалізація формально позитивної мети. Завдання «зробити людей щасливими» може бути реалізоване через безпосередню стимуляцію центрів задоволення або нескінченне відтворення стану блаженства у цифровому середовищі (Bostrom, 2014, с. 120–121). Символічна логіка регресивно-гармонійного типу при цьому зберігається: страждання й небезпека усуваються, досягаються стабільність і комфорт, але ціною свободи, суб'єктності та можливості самостійно визначати власне майбутнє. Виникає своєрідний образ «раю без свободи», в якому абсолютна захищеність обертається абсолютною залежністю від опікуна.

Внутрішню суперечливість цієї моделі виявляє й дискусія про AI alignment. А. Касірзаде та І. Габріель показують, що узгодження ШІ з людськими цінностями неминуче порушує питання про те, які саме цінності мають вважатися нормативними та хто має право їх визначати (Kasirzadeh & Gabriel, 2023). Прагнення до єдиного безпечного нормативного порядку потенційно може перетворитися на уніфікацію та контроль.

Соціальні аналоги цієї інверсії простежуються у дослідженнях Е. Берлінскі, Ж. Моралеса та С. Спонема, де обіцянки технологічного звільнення можуть поєднуватися з концентрацією влади й новими формами залежності (Berlinski, Morales & Sponem, 2024), а також

у Н. Лаби, яка показує, що демократизація творчості за допомогою генеративного ШІ може співіснувати з концентрацією ринкової влади та виключенням самих творців з процесів отримання цінності (Laba, 2026). Таким чином, турбота, оптимізація й полегшення людського існування можуть мати зворотний бік – посилення залежності від систем, які забезпечують цей комфорт.

Отже, «*цифровий опікун»* і *«доброзичливий тиран»* є двома ціннісно протилежними міфологемами регресивно-гармонійного типу образу майбутнього. Їх об'єднує прагнення подолати невизначеність через захист, стабільність, цілісність і впорядкованість. У першій міфологемі ШІ підтримує людину та зберігає простір її автономії, а у другій прагнення до абсолютної безпеки й гармонії призводить до поглинання людської суб'єктності системою опіки й контролю.

3. Синтетично-циклічний тип образів майбутнього: міфологеми «коеволюційний партнер» і «циклічна пастка». В авторській типології синтетично-циклічний тип образів майбутнього співвідноситься із синтетичною структурою уявного Ж. Дюрана, для якого характерні взаємодія протилежностей, координація множинних сил, взаємна трансформація та підтримання динамічної рівноваги (Новикова, 2025, с. 83). Застосування цієї моделі до дискурсу ШІ дає змогу виокремити дві протилежні міфологеми, як-от «коеволюційний партнер» і «циклічна пастка».

Міфологема «коеволюційний партнер» формується навколо уявлення про людину й ШІ як взаємозалежних суб'єктів спільного розвитку. У Бострома така логіка найбільш виразно проявляється в мультиполярних сценаріях, де майбутній порядок виникає через взаємодію множини інтелектуальних агентів, їхню координацію, переговори та встановлення певної рівноваги (Bostrom, 2014, с. 159, 183–184). На відміну від прогресивно-героїчної моделі, тут майбутнє не передбачає остаточної перемоги однієї сили над іншою: його структура визначається взаємодією, взаємним обмеженням і координацією.

Найвиразніше ця міфологема представлена в концепції human-AI coevolution Д. Педрескі та співавторів. Люди й алгоритмічні системи безперервно змінюють один одного: алгоритми впливають на поведінку людей, людська поведінка породжує нові дані, вони трансформують алгоритми, які знову впливають на людину (Pedreschi et al., 2025). Таким чином, взаємодія людини й ШІ набуває циклічної структури взаємної трансформації. Подібна логіка простежується і в метаантропології ШІ Н. Хамітова, де людина та носій ШІ розглядаються як потенційні учасники спільної еволюції (Хамітов, 2026).

До цієї ж міфологеми наближається запропонована Г. Дішоном кафкіанська модель, де взаємодія людини й генеративних систем постає як рекурсивний процес взаємного формування смислів (Dishon, 2024). Подібну циклічність можна простежити й у дослідженнях AI imaginaries: колективні образи ШІ впливають на очікування, поведінку й технологічний розвиток, тоді як зміни самої технології трансформують ці образи (Zhong et al., 2025; Hendriks, Karhunmaa & Delvenne, 2025). У структурно-символічному вимірі це відповідає синтетично-циклічній архетиповій логіці: майбутнє виникає через безперервні петлі взаємного впливу, адаптації та трансформації.

Однак циклічність і взаємозалежність можуть набувати негативної форми, утворюючи *міфологему «циклічна пастка»* або негативну динамічну рівновагу. Негативна інверсія виникає тоді, коли сама циклічність перетворюється на механізм постійного відтворення одних і тих самих суперечностей. Система зберігає динамічну рівновагу, але ця рівновага не приводить до подолання фундаментальних суперечностей, а лише постійно їх відтворює. Саме можливість такого розвитку закладена в синтетично-циклічній структурі: рух триває, протилежності взаємодіють і врівноважуються, однак кожен новий цикл може повертати систему до тієї самої проблеми.

У Бострома така символічна логіка проявляється в мальтузіанських сценаріях постперехідного суспільства. Технологічний прорив спочатку може створити безпрецедентний достаток, однак збільшення кількості людей, цифрових емуляцій або штучних агентів, зрештою, знову приводить систему до ресурсних обмежень. Виникає замкнений цикл: технологічне зростання – достаток – експансія – дефіцит – адаптація – нове зростання (Bostrom, 2014, с. 164). Майбутнє тут не приходить ані до остаточного подолання меж, ані до стабільної

гармонії: рівновага щоразу створює передумови для нового порушення.

Іншим проявом міфологеми «циклічна пастка» є негативний варіант мультиполярного світу надрозумних агентів. Якщо координації не досягнуто, їхня взаємодія може перетворитися на тривале конкурентне протистояння, у якому система зберігається завдяки взаємному стримуванню, але жодна зі сторін не здатна остаточно подолати суперечність (Bostrom, 2014, с. 183–184). Рівновага в такому разі існує, проте вона не означає гармонії.

Ще радикальнішим є сценарій самодостатньої системної рівноваги, що втратила людський смисл. Бостром застерігає, що конкурентна еволюція цифрових агентів не обов'язково веде до ціннісно кращого майбутнього: може виникнути складна, ефективна й стабільна система, у якій відсутні суб'єкти, чиє існування мало б власну цінність, – своєрідний «Діснейленд без дітей» (Bostrom, 2014, с. 175). Сама здатність системи адаптуватися та відтворювати себе ще не гарантує гуманістичного змісту її розвитку.

Сучасним відповідником такої негативної динаміки є виділений А. Касірзаде "accumulative AI existential risk" – ризик, який виникає не через одну катастрофічну подію, а внаслідок поступового накопичення взаємопов'язаних порушень, що з часом послаблюють стійкість соціальних, політичних та економічних систем (Kasirzadeh, 2025). Подібний потенціал міститься і в самій коеволюції людини й ШІ: петлі зворотного зв'язку можуть не лише забезпечувати взаємну адаптацію, але й посилювати небажані тенденції (Pedreschi et al., 2025). У такому разі система постійно трансформується, але не виходить за межі проблем, які сама ж відтворює.

Отже, *«коеволюційний партнер»* і *«циклічна пастка»* постають як дві ціннісно протилежні міфологеми синтетично-циклічного типу образу майбутнього. Їх об'єднує архетипова логіка взаємозалежності, циклічності, взаємної трансформації та динамічної рівноваги. У першій міфологемі взаємодія людини й ШІ веде до коеволюції та взаємного розвитку, у другій та сама циклічність перетворюється на механізм самовідтворення суперечностей і ризиків. Майбутнє в такому разі набуває своєрідної сізіфової структури: розвиток триває, однак кожний наступний цикл знову породжує проблему, яку попередній мав подолати.

Висновки. Проведене дослідження дає підстави розглядати образ майбутнього як форму сучасної міфотворчості. Оскільки майбутнє принципово не надане безпосередньому досвіду, воно конструюється уявою через символи, архетипові структури, цінності, страхи та очікування, які організуються в цілісні смислові наративи. Концептуалізація образу майбутнього як форми міфотворчості дає змогу розкрити механізми його формування через символізацію невизначеного, архетипове структурування, ціннісне осмислення й наративну організацію.

Особливо виразно ці процеси проявляються в дискурсі про штучний інтелект, де технологічні прогнози поєднуються з архетиповими сюжетами, культурними символами та фундаментальними страхами й сподіваннями щодо майбутнього людини та цивілізації. Структурно-символічний аналіз сценаріїв Н. Бострома та їх зіставлення із сучасними дослідженнями ШІ дали змогу апробувати авторську типологію образів майбутнього, що включає *прогресивно-героїчний*, *регресивно-гармонійний* та *синтетично-циклічний типи.* Вони різнятся способом осмислення змін і часу та архетиповою логікою взаємодії людини з майбутнім.

Застосування цієї типології до дискурсу ШІ дало змогу виокремити конкретні міфологеми майбутнього. *Прогресивно-героїчний тип образів майбутнього* реалізується в міфологемах *«надрозум-рятівник»* і *«надрозум-знищувач»*, що об'єднані логікою прориву, подолання меж і зростання могутності. *Регресивно-гармонійний тип* представлений міфологемами *«цифровий опікун»* і *«доброзичливий тиран»*, у яких прагнення до захищеності, цілісності та впорядкованості набуває підтримувальної або контролюючої форми відповідно. *Синтетично-циклічний тип образів майбутнього* виявляється в міфологемах *«коеволюційний партнер»* і *«циклічна пастка»*, що відображають взаємний розвиток людини й ШІ або циклічне відтворення суперечностей і ризиків відповідно. Таким чином, різні сценарії майбутнього ШІ можуть бути інтерпретовані як сучасні форми міфотворчості, що ґрунтуються на глибинних архетипових структурах уявного.

Апробація типології дала також змогу уточнити її *принципом амбівалентності*: одна й та сама архетипова структура може

породжувати протилежні за ціннісною спрямованістю міфологеми, не втрачаючи власної символічної логіки. Прорив і перевершення можуть означати як піднесення людини, так і її знищення; захист і гармонія – як підтримку, так і втрату автономії; взаємозалежність і циклічність – як коеволюцію, так і самовідтворення ризиків. Отже, позитивні й негативні образи майбутнього ШІ можуть розглядатися як ціннісні інверсії спільних архетипових структур.

Евристичний потенціал запропонованої типології полягає в можливості виявлення спільних архетипових і символічних структур образів майбутнього. Це дає змогу порівнювати різні індивідуальні й колективні образи майбутнього, виявляти їх позитивні та негативні інверсії, досліджувати їх у різних соціокультурних контекстах і простежувати, яким чином через них репрезентуються цінності, страхи та сподівання їхніх носіїв.

Отримані результати можуть слугувати методологічним інструментом для структурно-символічного аналізу образів майбутнього та процесів їхнього міфотворчого конструювання.

Список використаних джерел:

Bareis J., Ackerl C. & Heil R. (2026). AI going rogue? An integrative narrative review of the tacit assumptions underlying existential AI-risks. *AI Ethics,* 6, 152. https://doi.org/10.1007/s43681-025-00928-w.

Barthes R. (1957). Mythologies. Paris: Éditions du Seuil, 272 p.

Bentivegna F. (2025). Artificially voiced intelligences: voice and the myth of AI. *AI & Society*, 41 (3), 1749–1760. https://doi.org/10.1007/s00146-025-02383-x.

Berlinski E., Morales J. & Sponem S. (2024). Artificial imaginaries: Generative AIs as an advanced form of capitalism. *Critical Perspectives on Accounting*, 99, 102723. https://doi.org/10.1016/j.cpa.2024.102723.

Bory P., Natale S. & Katzenbach C. (2025). Strong and weak AI narratives: an analytical framework. *AI & Society*, 40, 2107–2117. https://doi.org/10.1007/s00146-024-02087-8.

Bostrom N. (2014). Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press, 352 p.

Brause S.R., Schäfer M.S., Katzenbach C., Mao Y., Richter V. & Zeng J. (2025). Sociotechnical imaginaries and public communication: Analytical framework and empirical illustration using the case of artificial intelligence. *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 31 (4), 1267–1287. https://doi.org/10.1177/13548565251338192.

Cassirer E. (2021). An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture. London, New Hawen: Yale University Press, 237 p.

Denia E. (2025). AI narratives model: Social perception of artificial intelligence. *Technovation*, 146, 103266. https://doi.org/10.1016/j.technovation.2025.103266.

Dishon G. (2024). From Monsters to Mazes: Sociotechnical Imaginaries of AI Between Frankenstein and Kafka. *Postdigital Science and Education*, 6, 962–977. https://doi.org/10.1007/s42438-024-00482-4.

Durand G. (1963). Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale (2e éd.). Paris: Presses Universitaires de France. 506 p.

Eliade M. (1963). Myth and reality (W.R. Trask, Trans.). New York: Harper & Row. 204 p.

Hendriks A., Karhunmaa K. & Delvenne P. (2025). Shaping the future: A conceptual review of sociotechnical imaginaries. *Futures*, 170, 103607. https://doi.org/10.1016/j.futures.2025.103607.

Inloes A. (2025). The Golem, the Djinni, and ChatGPT: Artificial Intelligence and the Islamicate Occult Sciences. *Theology and Science*, 23 (1), 147–166. https://doi.org/10.1080/14746700.2024.2436785.

Jung C. G. (1968). Archetypes of the collective unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C.G. Jung* (R.F.C. Hull, Trans.; Vol. 9, Pt. 1, pp. 1–41). New York: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1968). The psychology of the child archetype. In H. Read, M. Fordham, G. Adler & W. McGuire (Eds.). *The collected works of C. G. Jung* (R.F.C. Hull, Trans.; Vol. 9, Pt. 1. P. 151–181). New York: Princeton University Press.

Kasirzadeh A. (2025). Two types of AI existential risk: decisive and accumulative. *Philosophical Studies*, 182, 1975–2003. https://doi.org/10.1007/s11098-025-02301-3.

Kasirzadeh A. & Gabriel I. (2023). In Conversation with Artificial Intelligence: Aligning language Models with Human Values. *Philosophy & Technology.* 36. https://doi.org/10.1007/s13347-023-00606-x.

Kurzweil R. (2024). The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI. Penguin Publishing Group. 432 p.

Laba N. (2026). Whose imagination? Conflicting narratives and sociotechnical futures of visual generative AI. *AI & Society*, 41, 2279–2295. https://doi.org/10.1007/s00146-025-02675-2.

Lévi-Strauss C. (1955). The structural study of myth. *The Journal of American Folklore*, 68 (270), 428–444. https://doi.org/10.2307/536768.

May R. (1991). The cry for myth. New York, London: W.W. Norton & Company, 320 p.

Oldenburg N. & Papyshev G. (2025). The stories we govern by: AI, risk, and the power of imaginaries. *Proceedings of the Eighth AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (AIES 2025), 1939–1950. https://doi.org/10.1609/aies.v8i2.36686.

Pedreschi D., Pappalardo L., Ferragina E., Baeza-Yates R., Barabási A.-L., Dignum F., Dignum V., Eliassi-Rad T., Giannotti F., Kertész J., Knott A., Ioannidis Y., Lukowicz P., Passarella A., Pentland A.S., Shawe-Taylor J. & Vespignani A. (2025). Human-AI coevolution. *Artificial Intelligence*, 339, 104244. https://doi.org/10.1016/j.artint.2024.104244.

Thorstad D. (2025). Against the singularity hypothesis. *Philosophical Studies,* 182, 1627–1651. https://doi.org/10.1007/s11098-024-02143-5.

Wang W. & Downey J. (2025). Mapping the sociotechnical imaginaries of generative AI in UK, US, Chinese and Indian newspapers. *Public Understanding of Science*, 34 (7), 930–948. https://doi.org/10.1177/09636625251328518.

Yudkowsky E. & Soares N. (2025). If Anyone Builds It, Everyone Dies: Why Superhuman AI Would Kill Us All. Little, Brown and Company.

Zhong B., Song Y., Feng G.C., Shi J., Zhu Y., Xie L., Zhou W.A., Yu S., Lu Y., Qin Y. & Xiong Z. (2025). AI imaginaries shape technological identity and digital futures. *Computers in Human Behavior*, 169, 108682. https://doi.org/10.1016/j.chb.2025.108682.

Новикова В. (2025). Типологія образів майбутнього в контексті образного структуралізму Жільбера Дюрана. *Вісник Київського Авіаційного Інституту. Серія: Філософія. Культурологія*, 42 (2), 79–86. https://doi.org/10.18372/2412-2157.42.21027.

Хамітов Н. (2026). Взаємодія людини і штучного інтелекту: методологія осмислення викликів і перспектив. *Вісник Національної академії наук України*, (7), 13–23. https://doi.org/10.15407/visn2026.07.013.

References:

Bareis, J., Ackerl, C. & Heil, R. (2026). AI going rogue? An integrative narrative review of the tacit assumptions underlying existential AI-risks. *AI Ethics,* 6, 152. https://doi.org/10.1007/s43681-025-00928-w.

Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil, 272 p.

Bentivegna, F. (2025). Artificially voiced intelligences: voice and the myth of AI. *AI & Society,* 41 (3), 1749–1760. https://doi.org/10.1007/s00146-025-02383-x.

Berlinski, E., Morales, J., & Sponem, S. (2024). Artificial imaginaries: Generative AIs as an advanced form of capitalism. *Critical Perspectives on Accounting*, 99, 102723. https://doi.org/10.1016/j.cpa.2024.102723.

Bory, P., Natale, S., & Katzenbach, C. (2025). Strong and weak AI narratives: an analytical framework. *AI & Society*, 40, 2107–2117. https://doi.org/10.1007/s00146-024-02087-8.

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

Brause, S.R., Schäfer, M.S., Katzenbach, C., Mao, Y., Richter, V., & Zeng, J. (2025). Sociotechnical imaginaries and public communication: Analytical framework and empirical illustration using the case of artificial intelligence. *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 31 (4), 1267–1287. https://doi.org/10.1177/13548565251338192.

Cassirer, E. (2021). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture.* London, New Hawen: Yale University Press, 237 p.

Denia, E. (2025). AI narratives model: Social perception of artificial intelligence. *Technovation,* 146, 103266. https://doi.org/10.1016/j.technovation.2025.103266.

Dishon, G. (2024). From Monsters to Mazes: Sociotechnical Imaginaries of AI Between Frankenstein and Kafka. *Postdigital Science and Education*, 6, 962–977. https://doi.org/10.1007/s42438-024-00482-4.

Durand, G. (1963). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale* (2e éd.). Paris: Presses Universitaires de France. 506 p.

Eliade, M. (1963). *Myth and reality* (W. R. Trask, Trans.). New York: Harper & Row, 204 p.

Hendriks, A., Karhunmaa, K., & Delvenne, P. (2025). Shaping the future: A conceptual review of sociotechnical imaginaries. *Futures*, 170, 103607. https://doi.org/10.1016/j.futures.2025.103607.

Inloes, A. (2025). The Golem, the Djinni, and ChatGPT: Artificial Intelligence and the Islamicate Occult Sciences. *Theology and Science*, 23 (1), 147–166. https://doi.org/10.1080/14746700.2024.2436785.

Jung, C. G. (1968). Archetypes of the collective unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C.G. Jung* (R.F.C. Hull, Trans.; Vol. 9, Pt. 1, pp. 1–41). New York: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1968). The psychology of the child archetype. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C.G. Jung* (R.F.C. Hull, Trans.; Vol. 9, Pt. 1. P. 151–181). New York: Princeton University Press.

Kasirzadeh, A. (2025). Two types of AI existential risk: decisive and accumulative. *Philosophical Studies*, 182, 1975–2003. https://doi.org/10.1007/s11098-025-02301-3.

Kasirzadeh, A., & Gabriel, I. (2023). In Conversation with Artificial Intelligence: Aligning language Models with Human Values. *Philosophy & Technology,* 36. https://doi.org/10.1007/s13347-023-00606-x.

Khamitov, N. (2026). Vzaiemodiia liudyny i shtuchnoho intelektu: metodolohiia osmyslennia vyklykiv i perspektyv [Human–Artificial Intelligence Interaction: A Methodology for Understanding Challenges and Prospects]. *Visnyk Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy*, (7), 13–23. https://doi.org/10.15407/visn2026.07.013 [in Ukrainian].

Kurzweil, R. (2024). *The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI.* Penguin Publishing Group, 432 p.

Laba, N. (2026). Whose imagination? Conflicting narratives and sociotechnical futures of visual generative AI. *AI & Society*, 41, 2279–2295. https://doi.org/10.1007/s00146-025-02675-2.

Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *The Journal of American Folklore,* 68 (270), 428–444. https://doi.org/10.2307/536768.

May, R. (1991). *The cry for myth*. New York, London: W. W. Norton & Company, 320 p.

Novikova, V. (2026). Typolohiia obraziv maibutnoho v konteksti obraznoho strukturalizmu Zhilbera Diurana [Typology of Images of the Future in the Context of Gilbert Durand's Imaginal Structuralism]. *Visnyk Kyivskoho Aviatsiinoho Instytutu. Seriia: Filosofiia. Kulturolohiia,* 42 (2), 79–86. https://doi.org/10.18372/2412-2157.42.21027 [in Ukrainian].

Oldenburg, N., & Papyshev, G. (2025). The stories we govern by: AI, risk, and the power of imaginaries. *Proceedings of the Eighth AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (AIES 2025), 1939–1950. https://doi.org/10.1609/aies.v8i2.36686.

Pedreschi, D., Pappalardo, L., Ferragina, E., Baeza-Yates, R., Barabási, A.-L., Dignum, F., Dignum, V., Eliassi-Rad, T., Giannotti, F., Kertész, J., Knott, A., Ioannidis, Y., Lukowicz, P., Passarella, A., Pentland, A. S., Shawe-Taylor, J., & Vespignani, A. (2025). Human-AI coevolution. *Artificial Intelligence*, 339, 104244. https://doi.org/10.1016/j.artint.2024.104244.

Thorstad, D. (2025). Against the singularity hypothesis. *Philosophical Studies,* 182, 1627–1651. https://doi.org/10.1007/s11098-024-02143-5.

Wang, W., & Downey, J. (2025). Mapping the sociotechnical imaginaries of generative AI in UK, US, Chinese and Indian newspapers. *Public Understanding of Science*, 34 (7), 930–948. https://doi.org/10.1177/09636625251328518.

Yudkowsky, E., & Soares, N. (2025). *If Anyone Builds It, Everyone Dies: Why Superhuman AI Would Kill Us All*. Little, Brown and Company.

Zhong, B., Song, Y., Feng, G. C., Shi, J., Zhu, Y., Xie, L., Zhou, W.A., Yu, S., Lu, Y., Qin, Y., & Xiong, Z. (2025). AI imaginaries shape technological identity and digital futures. *Computers in Human Behavior*, 169, 108682. https://doi.org/10.1016/j.chb.2025.108682.

Дата першого надходження статті до видання: 24.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 14.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 111:1(38)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.21

Панич Олексій Олегович,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри богослов'я
Української євангельської теологічної семінарії
orcid.org/0000-0002-1561-8431
panych@yahoo.com

ПРОБЛЕМА НАЗВИ ТА ЄДНОСТІ КОРПУСУ «МЕТАФІЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ

Статтю присвячено проблемі назви та єдності текстового корпусу «Метафізики» Аристотеля – питанню, яке в українськомовній аристотелезнавчій літературі системно не досліджено, попри його фундаментальний характер для розуміння цього твору. Актуальність теми зумовлена появою повного наукового українського перекладу «Метафізики», здійсненого з давньогрецької за виданням В.Д. Росса, який уможливив прямий діалог української наукової традиції з оригінальним грецьким текстом без посередництва російських перекладацьких і коментаторських традицій. Метою статті є обґрунтування трьох взаємопов'язаних тези: вираз *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* припускає щонайменше три взаємодоповнювальні виміри тлумачення (епістемологічний, текстологічний, онтологічний); корпус «Метафізики», взятий як ціле, не є єдиним твором, написаним за наскрізним планом; окремі фрагменти тексту містять «жестові» дейктичні звороти, які найпростіше пояснити припущенням про запис усного мовлення учнями. Методологію дослідження становить філологічний та історико-філософський аналіз оригінального грецького тексту у зіставленні з корпусом наявних перекладів «Метафізики» різними європейськими мовами, а також критичне опрацювання сучасної аристотелезнавчої літератури. Основні результати: систематизовано три виміри тлумачення виразу *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*; розглянуто гіпотезу Ганса Райнера про походження назви у зіставленні з її критикою у роботі В. Терлецького; показано, як «онтологічна» лінія тлумачення набула визначального характеру, укоріненого в текстах Аристотеля та розгорнутого Кантом; продемонстровано текстологічну і структурну нерівнорідність корпусу, яка робить непереконливою гіпотезу єдиного наскрізного плану. Наукова новизна полягає в оригінальному спостереженні: у корпусі «Метафізики» наявні дейктичні звороти на кшталт *ἐπὶ τοῖσδε* («для оцих»), *ταῦτα* («ці»), *ὠδί* («отак»), які набагато природніше пояснюються записом усного викладу з боку учня, ніж припущенням про суто письмове авторство. Цей аргумент доповнює класичну генетичну гіпотезу В. Єгера жанровим виміром – розрізненням між авторськими текстами, підготовчими нотатками та студентськими конспектами в межах наявного корпусу.

Ключові слова: Аристотель, «Метафізика», *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, Андронік Родоський, перша філософія, текстологія, усна передача.

Panych Oleksiy,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Professor at the Department of Theology
Ukrainian Evangelical Theological Seminary
orcid.org/0000-0002-1561-8431
panych@yahoo.com

THE PROBLEM OF THE NAME AND THE UNITY OF THE CORPUS OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS

The article addresses the problem of the name and the textual unity of the corpus of Aristotle's *Metaphysics* – a question that has not received systematic treatment in Ukrainian-language Aristotelian scholarship, despite its foundational character for understanding this work. The topic's relevance is grounded in the publication of the complete

© Панич О. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Ukrainian scholarly translation of the *Metaphysics*, rendered from Ancient Greek on the basis of W.D. Ross's edition, which made possible a direct engagement between the Ukrainian philosophical tradition and the original Greek text without the mediation of Russian translational and commentary traditions. The aim of the article is to substantiate three interrelated theses: the expression *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* admits of at least three complementary dimensions of interpretation – epistemological, textological, and ontological; the corpus of the *Metaphysics*, considered as a whole, is not a single work composed according to an overarching plan; individual fragments of the text contain «gestural» deictic expressions best explained by the hypothesis of oral transmission recorded by Aristotle's students. The methodology combines philological and historical-philosophical analysis of the original Greek text with a comparison against the corpus of extant translations of the *Metaphysics* into various European languages, together with a critical engagement with recent Aristotelian scholarship. Main results: the three dimensions of the interpretation of *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* are systematized; Hans Reiner's hypothesis regarding the origin of the title is examined in comparison with V. Terletskyi's critique; it is shown how the «ontological» line of interpretation acquired a decisive character, rooted in Aristotle's own texts and further developed by Kant; the textological and structural heterogeneity of the corpus is demonstrated, rendering unconvincing the hypothesis of a single overarching plan. The scholarly novelty of the study lies in an original observation: the corpus contains deictic expressions such as *ἐπὶ τοῖσδε* ("for these"), *ταῦτα* ("these"), *ὠδί* ("in this way"), which are much more naturally accounted for as records of oral instruction taken down by a student than as the product of purely written authorship. This argument supplements W. Jaeger's classical genetic hypothesis with a generic dimension – a distinction, within the extant corpus, between authorial texts, preparatory notes, and students' lecture records.

Key words: Aristotle, *Metaphysics*, *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, Andronicus of Rhodes, first philosophy, textual criticism, oral transmission.

Постановка проблеми. Традиційне україномовне академічне звернення до «Метафізики» Аристотеля впродовж більшої частини XX століття було опосередковано передусім російськомовними перекладами та коментаторськими традиціями. Публікація повного наукового українського перекладу «Метафізики», здійсненого з давньогрецької за виданням В.Д. Росса (Аристотель, 2022), створила принципово нову ситуацію: український читач отримав змогу прямо зустрітися з грецьким оригіналом без посередництва інтерпретаційних фільтрів чужих традицій. Однак поява перекладу ставить питання: а що саме цей переклад передає? Це книга чи корпус? Це єдиний філософський трактат Аристотеля, як «Критика чистого розуму» Канта, чи зібрання лекційних матеріалів і чернеток, як «Лекції з естетики» Геґеля, підготовлені до друку його студентом? Звідки взялася сама назва «Метафізика», що, зрештою, стала іменем цілої філософської дисципліни?

Ці питання не є суто технічними питаннями текстологічної критики. Вони формують спосіб, у який читач підходить до тексту, а отже, впливають на всі подальші інтерпретаційні кроки. У читанні систематичного трактату кожне протиріччя чи неясність вимагає пояснення на рівні концептуального устрою всього твору. У читанні зібрання лекційних матеріалів більшість подібних «нерівностей» пояснюється самим жанровим статусом текстів. Різниця між цими двома установками істотна, вона визначає й самі засади українського видання (Аристотель, 2022).

В українськомовній філософській літературі ці питання не отримали системного розгляду. Питання про назву корпусу та питання про його єдність досі не поставлені як єдина проблема. Ця стаття є першою пропозицією такого спільного розгляду.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема єдності «Метафізики» належить до найдавніших у європейському аристотелезнавстві, і сучасна дискусія навколо неї спирається на кілька рівнів джерел, які доцільно розглядати не як окремі часові зрізи, а як єдине проблемне поле. Фундаментальну текстологічну основу задає критичне видання грецького тексту В.Д. Росса (Ross, 1924), яке лишається стандартним для всіх новітніх перекладів і на яке спирається український переклад. Концептуальну рамку задає генетичний підхід Вернера Єгера, започаткований на початку XX століття: згідно з ним, «Метафізика» є не єдиним твором, а зібранням текстів різних періодів життя Аристотеля, зведених редакторами за змістом. Показово, що саме цей підхід нещодавно повернувся в український науковий обіг: переклад сьомого розділу класичної праці Єгера, здійснений С. Шевцовим і опублікований у журналі «Докса» (Єгер, 2023), робить генетичну

гіпотезу доступною українськомовному читачеві поза посередництвом російськомовних інтерпретацій. Теза Єгера сформульована однозначно: «Метафізика» складається з шарів, які можна розподілити хронологічно, причому окремі частини корпусу «аж ніяк не належать самому Аристотелю» (Єгер, 2023, с. 172). Загальний огляд проблематики єдності у сучасному англомовному аристотелезнавстві подає C. Shields, який розглядає питання про співвідношення онтології та теології в межах науки про суще як суще (Shields, 2014).

Сучасні академічні дослідження уточнюють і подрібнюють цю загальну рамку, зосереджуючись на єдності окремих структурних одиниць корпусу. M. Kotwick (2021) на матеріалі книги *Alpha* пропонує текстологічну емендацію фрагмента A10 (993a13–15) на підставі раніше не поміченого читання в коментарі Александра Афродисійського і показує, що ця емендація виявляє дидактичний зв'язок між A7 і A10, який прояснює аргументативну архітектуру книги (Kotwick, 2021, с. 183). C. Pfeiffer (2024) обстоює тезу, що розділ H.6 не є ізольованим, а завершує аргумент, розпочатий у H.3, і на цій підставі відкидає поширене припущення про структурну залежність книги *Eta* від книги *Theta* (Pfeiffer, 2024). Обидва дослідження демонструють, що навіть локальна єдність окремих книг залишається відкритою дискусійною зоною, а отже, і питання про єдність корпусу загалом не може вважатися розв'язаним.

Класичну проблему єдності – узгодження двоїстого опису метафізики як науки про суще як суще (онтологія) і як науки про нерухому відокремлену субстанцію (теологія) – прицільно розглядають дві новітні праці. G. Robert (2021) піддає аналітичній критиці впливову стратегію об'єднання корпусу, за якою нерухома субстанція є «фокально-первинною» для сущого взагалі, і показує, що ця субстанція не є логічно первинною відносно інших типів субстанції, а тому запропонована стратегія не спрацьовує (Robert, 2021). S. Aawani та E. Karimi Torshizi (2021) підходять до тієї самої проблеми з боку термінології: вони простежують, як Аристотель підводить шукану науку під різні рубрики – «перша філософія», «мудрість», «дослідження сущого як сущого», «теологія», – і як П. Наторп ще наприкінці XIX століття сформулював співвідношення цих рубрик як нерозв'язний парадокс (Aawani & Karimi Torshizi, 2021). Множинність самих *назв* метафізики виявляється, отже, безпосередньо пов'язаною з проблемою цілісності корпусу.

Окремий і найважливіший для української рецепції рівень становлять перекладацькі та інтерпретаційні праці. Центральною тут є ґрунтовна студія В. Терлецького (2017), присвячена сучасним дискусіям про походження титулу «Метафізика». Вона є практично єдиним систематичним українськомовним зверненням до питання про назву твору і слугує головним орієнтиром для відповідного розділу цієї статті. Методологічним тлом української роботи з філософською термінологією є проєкт «Європейського словника філософій», який обґрунтовує підхід до ключових понять як «неперекладностей» (Кассен, 2011–2016). До цього ж рівня належить і безпосередня основа пропонованого дослідження – передмова та коментарі до українського перекладу «Метафізики» (Аристотель, 2022), у яких уперше українськомовно розгорнуто термінологічний і текстологічний апарат для роботи з оригіналом. Важливим методологічним попередником цієї роботи є експериментальний переклад перших п'яти розділів Аристотелевих «Категорій» із зіставленням трьох перекладацьких стратегій (Вестель, Листопад & Панич, 2012), а також попередні термінологічні студії, зокрема дослідження перекладу центральної категорії οὐσία («усія») (Панич, 2016; Панич, 2017).

Попри багатство цього проблемного поля, жодне з наявних досліджень не розглядає можливості того, що деякі фрагменти корпусу «Метафізики» містять сліди усної передачі – дейктичні («жестові») звороти, природні для запису усного мовлення, але важко пояснювані для суто письмового авторства. Це спостереження вперше сформульовано у передмові до українського перекладу (Аристотель, 2022, с. 24), де констатовано, що подібного зауваження не вдалося виявити в жодному з відомих досліджень. Саме розгортання цього спостереження як самостійного текстологічного аргументу становить основну прогалину, яку покликана заповнити ця стаття.

Метою статті є обґрунтування того, що три виміри тлумачення виразу *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (епістемологічний, текстологічний, онтологічний) взаємодіють у розумінні статусу корпусу

«Метафізики» Аристотеля як зібрання текстів різного походження, і демонстрація того, що наявність у цьому корпусі дейктичних («жестових») зворотів є істотним аргументом на користь гіпотези про наявність у ньому фрагментів усного походження – записів лекційного мовлення учнями.

Виклад основного матеріалу

1. Три виміри тлумачення виразу τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Слово «метафізика», наявне практично в усіх європейських мовах, походить не від одного грецького слова, а від словосполучення *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Буквально: «ті, що після природних». Однак про які «ті» та які «природні» йдеться? Ця лексична неоднозначність не розв'язується всередині самого виразу і відкриває принаймні три різні напрями відповіді.

Епістемологічне тлумачення виходить з припущення, що йдеться про порядок пізнання: є низка питань, що стосуються природи, а є питання, які розглядаються після тих, що стосуються природи. За такого прочитання *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* – це не тексти, а тематична черга: щось на кшталт «наступного розділу» в методичному викладі знання.

Текстологічне тлумачення звертає увагу не на порядок пізнання, а на порядок розташування текстів у корпусі: є низка текстів, що стосуються природи, а є тексти, черга яких настає після тих, що стосуються природи. За такого прочитання назва позначає бібліотечний ярлик – вказівку на місце в порядку зібрання, а не змістовну характеристику.

Онтологічне тлумачення принципово відмінне від двох попередніх: у всесвіті є природні речі та явища, але є й такі сили, закони чи форми, що перевершують природний лад і, цілком можливо, визначають його та керують його перебігом. Тут йдеться вже не про корпус текстів і не про порядок навчання, а про засади устрою всесвіту. За такого прочитання зміст виразу *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* наближається до того, що набагато пізніше – від межі XVI–XVII століть – почали називати онтологією.

Ключова теза цього розділу: три виміри не є взаємовиключними. Вони, навпаки, синтезуються у сформованому європейському уявленні про «Метафізику»: це тексти, які розглядають питання, що загалом стосуються тих властивостей сущого, які перевершують його суто природний рівень. Кожен з трьох вимірів робить свій внесок в остаточне уявлення про предмет цієї науки.

2. Гіпотеза Ганса Райнера та полеміка навколо неї.

Питання про історичне походження титулу *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* залишається дискусійним. Традиційне з XIX століття припущення полягало в тому, що цю назву запровадив як суто технічну Андронік Родоський, який у I ст. до Р.Х. очолював школу перипатетиків і систематизував тексти її фундатора. Ця версія природно узгоджувалася з текстологічним тлумаченням: назва – бібліотечний ярлик, доданий редактором під час упорядкування корпусу.

Німецький дослідник Ганс Райнер висунув альтернативу: назва *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* має не «бібліотечний», а змістовний характер, бо відбиває логіку пізнання й навчання, якою її бачила перипатетична школа. Іншими словами, назва від початку мала «епістемологічне» звучання, а не текстологічне. Якщо це так, зростає ймовірність іншого припущення Райнера: назва була винайдена не Андроніком Родоським, а або самим Аристотелем, або його найближчими учнями.

Детально розглянувши полеміку довкола гіпотези Райнера в окремій ґрунтовній статті, В. Терлецький підсумовує стан дискусії: «більшість сучасних фахівців доволі скептично ставиться до відносно раннього датування появи титулу в осередку послідовників грецького філософа» (Терлецький, 2017, с. 59). Проте ранню дату мають і свої прибічники, і, як зауважує дослідник, остаточної крапки в цій дискусії не поставлено – і навряд чи колись буде поставлено з огляду на брак незалежних історичних свідчень.

Важливо, однак, зазначити: для проблеми, яка цікавить нас у статті, конкретне вирішення питання про дату та автора титулу не є центральним. Незалежно від того, чи назвав корпус *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* Андронік Родоський, чи Евдем Родоський, чи навіть сам Аристотель, сам факт застосування такої назви передбачає, що йдеться про зібрання (щось, що можна назвати збірним «ті», *τά*), а не про єдиний твір. Отже, уже граматична форма назви – множина субстантивованого прикметника з подвійним артиклем – суголосна з припущенням про корпусний, а не унітарний характер тексту.

3. Кантове перевизначення метафізики і онтологічний вимір як домінантний.

Ті два виміри виразу *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, які, ймовірно, мали на увазі перші його користувачі – епістемологічний і текстологічний, – стосуються, радше, зовнішньої характеристики корпусу: як його вивчають, як його впорядковують. Онтологічне тлумачення принципово інше: воно стосується предмета корпусу і поступово стало домінантним у європейській філософській традиції.

Це закономірно: онтологічне читання виявилося цілком суголосним самому змісту Аристотелевих текстів. На початку четвертої книги «Метафізики» (книги Г, яка є предметом окремого фахового коментаря) (Cassin & Narcy, 1998) Аристотель заявляє про особливий розділ знання, який розглядає суще як суще (*θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν*, 1003a.21) і має справу з першими причинами сущого як сущого (*τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας*, 1003a.31). Те саме повторюється на початку третього розділу одинадцятої книги: завданням філософа є знання сущого як сущого загалом, а не частинами (1060b.31). Нарешті, у першому розділі шостої книги стверджується, що «перша філософія» (*φιλοσοφία πρώτη*) була б природничим знанням, якби у світі не було нічого, крім природних сущих; натомість, якщо крім них є щось вічне й нерухоме, то перша філософія теоретизувала б саме про це суще як суще (1026a.28–32). За змістом ці твердження еквівалентні: предметом першої філософії є *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* саме в онтологічному сенсі.

Онтологічне тлумачення протрималося щонайменше до Канта. У передмові до першого видання «Критики чистого розуму» Кант окреслив метафізику як царину, в якій людський ум силиться розв'язати питання, що «перевершують всякий можливий емпіричний ужиток» (*die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten*) (Кант, 2000, с. 15). Кантове перевизначення формально продовжує аристотелівсько-онтологічну лінію, але додає до неї принципово нову тональність: метафізика стає не так описом надчуттєвих реальностей, як критичним дослідженням меж можливого знання про такі реальності. У цьому сенсі Кант і продовжує, і трансформує лінію *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*.

Для нашої теми – питання про єдність корпусу – Кантове перевизначення важливе тим, що воно робить ще виразнішою розбіжність між різними шарами смислу «метафізики»: епістемологічним (порядок навчання), текстологічним (порядок текстів), онтологічним (порядок буття) і, зараз, критичним (межі можливого пізнання надчуттєвого). Якщо всі ці шари вписані в одне слово, питання про те, чи справді є єдиним предмет корпусу, який під це слово підпадає, стає ще складнішим – і ще важливішим.

4. Аргументи проти уявлення про єдиний наскрізний план корпусу.

Тепер – до центральної тези цього розділу. «Метафізика» Аристотеля не є єдиним завершеним (або незавершеним) текстом, написаним за одним наскрізним планом. Її слід розглядати як зібрання текстів різного походження, різного стану завершеності, ймовірно, і різного авторства в межах перипатетичної школи. Ця негативна теза є усталеною позицією XX–XXI століть, започаткованою класичною працею Вернера Єгера. Нова її актуалізація в українському контексті пов'язана з перекладом Шевцова (Єгер, 2023).

Текстуальних свідчень на користь заперечної тези вдосталь. По-перше, розділи 9–12 книги 11 практично ідентичні з деякими фрагментами Аристотелевої «Фізики». Виникає закономірне питання: чи не потрапили ці тексти до корпусу радше випадково, ніж за задумом автора? По-друге, восьмий розділ книги 12 містить розлогий екскурс в астрономію, який тематично випадає із загального напряму думки цієї книги, присвяченої вченню про перший рушій. Астрономічний вміст у «Метафізиці» сам по собі свідчить про неоднорідність задуму.

По-третє, у самому корпусі трапляються значні внутрішні повтори. Зокрема, великий фрагмент четвертого розділу книги 13 (1078b.34–1079b.3) майже ідентичний фрагменту дев'ятого розділу книги 1 (990b.2–991a.8); початок п'ятого розділу книги 13 (1079b.12–1080a.6) майже буквально повторює наступний фрагмент дев'ятого розділу книги 1 (991a.8–991b.8). Уявити автора, який свідомо будує єдиний трактат і при цьому дозволяє собі буквально повторювати цілі сторінки у двох різних книгах свого твору, доволі важко.

По-четверте, текст «Метафізики», взятий як ціле, є вкрай нерівнорідним щодо повноти запису й однозначності смислу. Одні речення записані цілком і не викликають сумнівів. Інші

записані частково, з пропущеними словами, які інколи можна вставити впевнено, а інколи – лише гадати. Ще інші – це згущені конспективні записи, які доводиться розшифровувати «як шараду», причому в різних перекладах відповідного місця можна знайти широкий спектр взаємно несумісних тлумачень. Наприклад, у 5 розділі книги 12 (1071a.24–36) натрапляємо на конспективний запис на кшталт «якщо ці усій, проте для різних різні причини та стихії» (*εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα*), для розшифровки якого перекладачеві доводиться дописувати смислові вставки, ризикуючи видавати власне тлумачення за автентичний текст.

Наведені текстологічні спостереження мотивують дві плідні аналогії (Аристотель, 2022, с. 26). По-перше, до «Метафізики» доречно ставитися приблизно так, як читачі Нового Завіту ставляться до послань апостола Павла: у разі цитування всі ці тексти згадують саме як тексти Павла, хоча щодо половини з них (семи з чотирнадцяти) між фахівцями точаться палкі дискусії про авторство. По-друге, «Метафізика» подібна до «Лекцій з естетики» Ґеґеля, виданих уже після смерті філософа його студентом Г.-Г. Гото на основі рукописних матеріалів самого Ґеґеля та студентських записів його лекцій. Обидві аналогії передбачають авторську ідентичність спільного погляду, вираженого в корпусі, за одночасного визнання неоднорідності текстологічного статусу окремих його частин.

Ця позиція узгоджена з магістральним напрямом сучасної аристотелезнавчої літератури. Єгер (2023) формулює її з максимальною чіткістю: «Метафізика» – це зібрання текстів, об'єднаних редакторами за змістом (Єгер, 2023, с. 172), причому окремі частини корпусу «аж ніяк не належать самому Аристотелю» (там само). Aawani та Karimi Torshizi (2021) аналізують множинність термінологічних рубрик як симптом внутрішнього напруження в самому проєкті «Метафізики». Robert (2021) переконливо показує, що найпопулярніша стратегія об'єднання корпусу – через фокально-первинну роль нерухомої відокремленої субстанції – не витримує аналітичної критики. Отже, можна впевнено стверджувати, що весь корпус текстів «Метафізики» відображає філософські погляди та міркування Аристотеля, але не є достеменним фактом, що весь цей корпус, від першого до останнього слова, був написаний особисто Аристотелем.

5. Сліди усної передачі: «жестові» дейктичні звороти в тексті

Тут ми переходимо до аргументу, який становить основну наукову новизну статті. Йдеться не просто про те, що частини «Метафізики» можуть бути редакторськими компіляціями чи учнівськими копіями авторського тексту. Йдеться про фундаментальніше питання: чи писав ці тексти власне Аристотель, чи принаймні частково – учень, який записував за Аристотелем, тобто фіксував усне мовлення викладача?

Аналіз грецького оригіналу дає змогу виявити факт, констатації якого не вдалося зустріти в жодному відомому дослідженні «Метафізики»: деякі вирази в окремих фрагментах тексту важко уявити собі написаними «автором трактату» чи навіть «викладачем, що готується до розмови з учнями». Натомість такі вирази цілком природно уявити собі в конспекті учня, де дослівно записана розмова з викладачем – розмова, яка або вже відбулася, або триває просто в момент запису (Аристотель, 2022, с. 24).

Розгляньмо ключовий приклад. На початку дев'ятого розділу книги 1 «Метафізики» натрапляємо на тезу, що аргумент «єдине в багатьох» (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*) застосовний «і для оцих, і для вічних» (*καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις*, 990b.7–8). «Жестовий», вказівний характер вислову «для оцих» (*ἐπὶ τοῖσδε*) зберігає у своєму старанно-буквальному перекладі Вільгельм із Мербеке (*et in his et in sempiternis*). Натомість у більшості перекладів кінця XIX – початку XXI століття цей вказівний жест або геть зникає (Ross, 1924: *whether the many are in this world or are eternal*; Tricot, 1933: *qu'il s'agisse d'une multiplicité sensible ou d'une multiplicité éternelle*), або губиться в дописаних перекладачами проясненнях (Lawson-Tancred, 1998: *both with these things and with eternal things*).

Тепер поставимо просте питання: чи стане людина, готуючи письмовий трактат для читачів, яких вона не бачить і не знає їхнього фізичного оточення, писати «для оцих» – і не додавати жодного уточнення? Уявити це доволі важко. Автор, свідомо звертаючись до анонімного читача, мав би або додати уточнення на кшталт «і для оцих довколишніх речей», або

уникнути дейктичного займенника. Уявити подібну авторську недбалість саме в автора «Аналітик» – з його прискіпливістю до логічної точності – ще складніше.

Натомість уявімо ситуацію лекційної зали. Викладач стоїть перед учнями. Довкола – «оці» звичайні речі: столи, стільці, чашки, свічники. Викладач говорить: «і для оцих, і для вічних», супроводжуючи слова красномовним жестом – можливо, вказуючи довкола, охоплюючи поглядом чи рукою обстановку. Учень, який записує лекцію, механічно фіксує вираз як почув. Пізніше цей запис, можливо, у складі більшої компіляції, потрапляє до корпусу «Метафізики». Дейктичний зворот залишається, але без відповідного жесту і без будь-якої вказівки на нього. Читач, який тримає в руках текст без такого супроводу, натрапляє на семантичну загадку.

Аналогічний зворот знаходимо трохи далі – *ἢ τί ἔσται τὸ εἶναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν* (991a.1–2). Буквально: «або чим буде якесь існування поряд із цими єдиного у багатьох». Під «цими» (*ταῦτα*) знову ж таки слід розуміти довколишні відчутні речі. Записати такий зворот без будь-яких пояснень найприродніше саме тоді, коли перед тим вираз був вимовлений разом із жестом.

Ще один тип «жестових» зворотів – використання дейктичного прислівника *ὡδί* («отак», «отаким чином») у конспективних формулюваннях. У п'ятому розділі книги 12 (1071a.24–36) двічі поспіль зустрічаємо: «отак ті самі, або за відповідністю, що речовина, форма, позбавленість, рушій» (*ὡδὶ μὲν ταὐτὰ ἢ τὸ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινοῦν*) – «а отак перші різні» (*ὡδὶ δὲ ἕτερα πρῶτα*). *ὡδί* ще виразніше, ніж займенник *ταῦτα*, вказує на певне тлумачення, супроводжене або жестом, або малюнком на дощечці, або якимось іншим візуальним поясненням. Без такого супроводу зворот залишається загадкою – і тлумачення різних перекладачів радикально розбігаються. Кількість таких прикладів у корпусі можна було б збільшити (пор. також 1024b.20, 1058b.17–18).

Що з цього випливає? Дейктичні («жестові») звороти – не другорядна стилістична особливість, а свідчення, яке потребує пояснення на текстологічному рівні. Вони наводять на думку про те, що принаймні деякі фрагменти «Метафізики» – це запис усного мовлення, а не свідомо складені для читачів письмові тексти. Гіпотезу можна сформулювати обережно: сучасний корпус «Метафізики» містить, поряд із власне текстами Аристотеля у тому чи іншому стані завершеності, також записи лекційних матеріалів, здійснені учнями. Одні з таких учнівських записів могли бути включені до корпусу самим Аристотелем – як частина власних лекційних матеріалів. Інші – додані пізніше редакторами, як Андронік Родоський у I ст. до Р.Х.

Ця гіпотеза посилює аргументи проти уявлення про єдиний наскрізний план і водночас узгоджується з класичною тезою Єгера про «Метафізику» як зібрання шарів різного походження (Єгер, 2023). Протн вона додає до Єгерового генетичного підходу текстологічно-жанровий вимір, який раніше не був системно артикульований у літературі: не лише хронологічну багатошаровість (ранні / пізні тексти), а й жанрову багатошаровість – розрізнення між авторськими трактатами, підготовчими нотатками автора і студентськими конспектами усних викладів.

Висновки. Проведене дослідження дає змогу сформулювати три взаємопов'язані висновки. Перший: назва «Метафізика» походить від виразу *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, який припускає щонайменше три взаємодоповнювальні виміри тлумачення – епістемологічний (порядок навчання), текстологічний (порядок текстів у корпусі) і онтологічний (порядок буття як пізнаваного предмета). Ці виміри не є взаємовиключними. Вони синтезуються у сформованому європейському уявленні: «Метафізика» – це тексти, які розглядають питання, що стосуються тих властивостей сущого, які перевершують суто природний рівень. Кантове перевизначення метафізики продовжило й водночас трансформувало цю ж лінію.

Другий висновок: корпус «Метафізики» не є єдиним твором, написаним за наскрізним планом. Численні текстологічні свідчення – паралелі з «Фізикою» в книзі 11, астрономічний екскурс книги 12, буквальні повтори між книгами 1 і 13, наскрізна нерівнорідність запису – роблять непереконливою гіпотезу єдиного авторського проєкту. Сучасна аристотелезнавча література (Kotwick, 2021; Robert, 2021; Aawani & Karimi Torshizi, 2021; Єгер, 2023; Pfeiffer, 2024) підтримує обережну позицію: корпус має внутрішню єдність лише на рівні окремих книг

або тематичних блоків, тоді як загальна єдність проблематична або взагалі не досяжна.

Третій, оригінальний висновок: у корпусі «Метафізики» наявні дейктичні («жестові») звороти на кшталт *ἐπὶ τοῖσδε* («для оцих»), *ταῦτα* («ці»), *ὡδί* («отак»), які набагато природніше пояснюються записом усного викладу з боку учня, ніж припущенням про суто письмове авторство. Ця гіпотеза не суперечить класичному генетичному підходу Єгера, а доповнює його жанровим виміром – розрізненням між авторськими текстами, підготовчими нотатками та студентськими конспектами в межах наявного корпусу.

Перспективи подальших досліджень у межах цього циклу передбачають розгляд перекладу «Метафізики» як гіпертекстової поліфонії; критичний аналіз перекладу ключових аристотелівських термінів; окреслення методологічних засад української програми аристотелезнавства як самостійного дискурсу без опосередкування чужомовними інтерпретаційними традиціями.

Список використаних джерел:

Аристотель. (2022). Метафізика / переклад з давньогрецької О. Панича; передмова, примітки О. Панича; наукова редакція Л. Звонської. Київ: Темпора.

Вестель Ю., Листопад І., Панич О. (2012). «Категорії» 1–5: оригінал і три переклади. *Філософська думка*, 1, 26–58.

Єгер В. (2023). Арістотель. Основи історії його розвитку. Розділ VII. Походження Метафізики / переклад з німецької С. Шевцова. *Докса*, 2 (40), 172–196. https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2(40).307212.

Кант І. (2000). Критика чистого розуму / переклад І. Бурковського. Київ: Юніверс.

Кассен Б. (ред.). (2011–2016). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей (Т. 1–4). Київ: Дух і Літера.

Панич О. (2016). Аристотелева «усія»: між субстанцією, сутністю і неперекладністю. *Філософська думка*, 5, 33–49.

Панич О. (2017). Аристотелева «усія»: між перекладом і неперекладністю. *Аристотель: традиція, адаптація, переклад* (с. 8–93). Київ: Дух і Літера.

Терлецький В. (2017). Сучасні дискусії про назву Аристотелевого твору, відомого нам як «Метафізика». *Sententiae*, XXXVI (2), 50–65.

Aawani S., Karimi Torshizi E. (2021). Subject of Metaphysics: A Critique of Natorp's Neo-Kantian Approach Based on Hamelin's Interpretation. *Philosophical Investigations*.

Cassin B., Narcy M. (1998). La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Kotwick M.E. (2021). Aristotle, *Metaphysics* A 10, 993a13–15: A New Reading and its Implication for the Unity of Book Alpha. *The Classical Quarterly*, 71 (1), 183–188. https://doi.org/10.1017/S000983882100032X.

Lawson-Tancred H. (trans.). (1998). Aristotle. *Metaphysics*. London: Penguin Books.

Pfeiffer C. (2024). Aristotle on the Cause of Unity: The Argument of *Metaphysics* H. 3–6. *Phronesis*, 69 (2), 123–157. https://doi.org/10.1163/15685284-bja10083.

Robert G. (2021). Focal Dependence, Logical Priority and the Unity of Aristotle's *Metaphysics*. *Kriterion-revista de Filosofia*, 62 (148), 1–27. https://doi.org/10.1590/0100-512X2021n14801gr.

Ross W. D. (ed.). (1924). Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary (Vols. 1–2). Oxford: Clarendon Press.

Shields C. (2014). Aristotle (2nd ed.). London; New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315863580.

Tricot J. (trad.). (1933). Aristote. *La Métaphysique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

References:

Aawani, S., & Karimi Torshizi, E. (2021). Subject of Metaphysics: A Critique of Natorp's Neo-Kantian Approach Based on Hamelin's Interpretation. *Philosophical Investigations* [in English].

Aristotel. (2022). *Metafizyka* [Metaphysics] / translated from Ancient Greek by O. Panych; preface and notes by O. Panych; scientific editing by L. Zvonska. Kyiv: Tempora [in Ukrainian].

Cassin, B. (Ed.). (2011–2016). *Yevropeiskyi slovnyk filosofii: Leksykon neperekladnostei* [European Vocabulary of Philosophies: A Lexicon of Untranslatables] (Vols. 1–4). Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

Cassin, B., & Narcy, M. (1998). *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin [in French].

Jaeger, W. (2023). Aristotel. Osnovy istorii yoho rozvytku. Rozdil VII. Pokhodzhennia Metafizyky [Aristotle. Fundamentals of the History of His Development. Chapter VII. The Origin of Metaphysics] / translated from German by S. Shevtsov. *Doksa*, 2 (40), 172–196. https://doi.org/10.18524/2410-2601.2023.2(40).307212 [in Ukrainian].

Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu* [Critique of Pure Reason] / translated by I. Burkovskyi. Kyiv: Univers [in Ukrainian].

Kotwick, M.E. (2021). Aristotle, *Metaphysics* A 10, 993a13–15: A New Reading and its Implication for the Unity of Book Alpha. *The Classical Quarterly*, 71 (1), 183–188. https://doi.org/10.1017/S000983882100032X [in English].

Lawson-Tancred, H. (Trans.). (1998). Aristotle. *Metaphysics*. London: Penguin Books [in English].

Panych, O. (2016). Arystoteleva "usiia": mizh substantsiieiu, sutnistiu i neperekladnistiu [Aristotle's ousia: between substance, essence, and untranslatability]. *Filosofska dumka*, 5, 33–49 [in Ukrainian].

Panych, O. (2017). Arystoteleva "usiia": mizh perekladom i neperekladnistiu [Aristotle's ousia: between translation and untranslatability]. In: *Arystotel: tradytsiia, adaptatsiia, pereklad* (pp. 8–93). Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

Pfeiffer, C. (2024). Aristotle on the Cause of Unity: The Argument of *Metaphysics* H. 3–6. *Phronesis*, 69 (2), 123–157. https://doi.org/10.1163/15685284-bja10083 [in English].

Robert, G. (2021). Focal Dependence, Logical Priority and the Unity of Aristotle's *Metaphysics*. *Kriterion-revista de Filosofia*, 62 (148), 1–27. https://doi.org/10.1590/0100-512X2021n14801gr [in English].

Ross, W. D. (Ed.). (1924). *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Vols. 1–2). Oxford: Clarendon Press [in English].

Shields, C. (2014). *Aristotle* (2nd ed.). London; New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315863580 [in English].

Terletskyi, V. (2017). Suchasni dyskusii pro nazvu Arystotelevoho tvoru, vidomoho nam yak "Metafizyka" [Contemporary discussions about the title of Aristotle's work known to us as "Metaphysics"]. *Sententiae*, XXXVI (2), 50–65 [in Ukrainian].

Tricot, J. (Trans.). (1933). Aristote. *La Métaphysique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin [in French].

Vestel, Yu., Lystopad, I., & Panych, O. (2012). "Katehorii" 1–5: oryhinal i try pereklady ["Categories" 1–5: the original and three translations]. *Filosofska dumka*, 1, 26–58 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 22.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 25.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

UDC 32.001:004:316.334.56:316.75
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.22

Sanzharovskyi Ihor,
Postgraduate Student at the Department of Philosophical,
Political and Psychological Studies
Cherkasy State Technological University
orcid.org/0009-0009-2071-5234
i.m.sanzharovskyi.asp25@chdtu.edu.ua

THE DIGITAL CITY AS A SPACE FOR POLITICAL IDENTITY: DIGITAL PROCEDURES AND PRACTICES OF CIVIC INTERACTION

The article examines the digital city from the perspective of political philosophy, focusing on how administrative digital procedures and everyday practices shape residents' political self-understanding. It develops a procedural model explaining the conditions under which interaction with municipal services strengthens or weakens a person's status as an equal participant in a political community. The research methodology combines conceptual analysis, normative-institutional analysis of the complete user journey, and critical analysis of the institutional and regulatory effects of sociotechnical systems. The theoretical framework draws on studies on identity and urban place attachment, the public sphere, participatory parity and the right to the city, digital citizenship, data justice, digital administrative burdens, and inclusion in electronic public services, as well as normative instruments concerning data protection and access to information. The article distinguishes urban place attachment, urban identity, administrative identification, and political identity. The proposed model comprises five interrelated stages: access to services and institutional recognition; the transformation of a private need into a public claim; obtaining a reasoned response; appeal and review; and participation in revising common rules. The analysis shows that the political significance of a digital procedure lies not in the number of functions it offers or the speed of service delivery, but in the relationship between residents and public authority that it institutionalizes. Three criteria of democratic quality are substantiated: equality of political status, public justification of decisions, and a genuine possibility of contestation and review. The article's theoretical contribution lies in connecting a political-philosophical account of identity with analysis of the complete digital user journey and in explaining political agency through repeated experiences of recognition, accountability, and effective voice. The model may be used for the normative assessment of municipal digital procedures in the fields of public claims, education, safety, and civic participation.

Key words: political philosophy, digital city, political identity, methodology, digital procedures, civic interaction, digital citizenship, participation parity, urban place attachment, digital administrative burdens, procedural justice, digital inclusion, normative assessment of digital procedures, communication.

Санжаровський Ігор Миколайович,
аспірант кафедри філософських, політичних і психологічних студій
Черкаського державного технологічного університету
orcid.org/0009-0009-2071-5234
i.m.sanzharovskyi.asp25@chdtu.edu.ua

ЦИФРОВЕ МІСТО ЯК ПРОСТІР ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ЦИФРОВІ ПРОЦЕДУРИ ТА ПРАКТИКИ ГРОМАДЯНСЬКОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Статтю присвячено політико-філософському аналізу цифрового міста як простору, у якому повсякденні цифрові процедури впливають на політичне саморозуміння мешканця. Мета дослідження полягає в обґрунтуванні процедурної моделі, що пояснює, за яких умов взаємодія з міськими сервісами підтримує або послаблює статус людини як рівноправного учасника політичної спільноти. Методологія поєднує концептуальний аналіз, нормативно-інституційний аналіз користувацького маршруту та критичний аналіз

© Sanzharovskyi I., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

інституційно-регулятивних ефектів соціотехнічних систем. Джерельну основу становлять праці з теорії ідентичності та міської прив'язаності, публічної сфери, паритету участі й права на місто, цифрового громадянства, справедливості даних, цифрових адміністративних тягарів та інклюзивності електронних послуг, а також нормативні документи щодо захисту даних і доступності інформації. Розмежовано міську прив'язаність, міську ідентичність, адміністративну ідентифікацію та політичну ідентичність. Запропонована модель охоплює п'ять таких взаємопов'язаних етапів: доступ та інституційне розпізнавання, перетворення потреби на публічну вимогу, отримання мотивованої відповіді, оскарження і перегляд рішення, участь у коригуванні спільних правил. Показано, що політичне значення цифрової процедури визначається не кількістю функцій або швидкістю сервісу, а типом відносин між мешканцем і публічною владою, який вона закріплює. Обґрунтовано три такі критерії демократичної якості цифрових процедур: рівність політичного статусу, публічне обґрунтування рішення та реальна можливість оскарження і перегляду. Наукова новизна полягає у поєднанні політико-філософського розуміння ідентичності з аналізом повного цифрового користувацького маршруту та у поясненні політичної суб'єктності через повторюваний досвід визнання, відповідальності й дієвості голосу. Практичне значення моделі полягає в можливості застосовувати її до нормативного оцінювання міських цифрових процедур у сферах звернень, освіти, безпеки та участі.

Ключові слова: політична філософія, цифрове місто, політична ідентичність, методологія, цифрові процедури, громадянська взаємодія, цифрове громадянство, паритет участі, міська прив'язаність, цифрові адміністративні тягарі, процедурна справедливість, цифрова інклюзія, нормативне оцінювання цифрових процедур, комунікація.

Problem statement. The digitalization of urban governance increasingly makes an application or web portal the first point of access to education and municipal services, safety information, and assistance. The COVID-19 pandemic and the Russian full-scale war on Ukraine have intensified reliance on such channels. Under these conditions, a technical failure of the system, an unclear category or an erroneous record in the database, or the absence of an alternative means of contact with local authorities (service providers) may restrict not only convenience but also the practical ability to exercise a right.

At the centre of this study are municipal digital procedures, understood as institutionally defined routes to information, services, consultations, and mechanisms for submitting claims. Their political significance lies in the way they prescribe the admissible form of a claim, identify the institution responsible for responding, and delimit the options available after an adverse decision. An interface, registration form, claim pathway, and mode of response are therefore not neutral technical shells but components of civic interaction.

The research problem is to identify the conditions under which a service transaction acquires civic significance: when the procedure recognizes the resident as a rights-bearing subject, renders institutional responsibility visible, and provides a means of correcting errors or reviewing decisions. The mere existence of a digital channel does not guarantee these conditions. The analysis therefore draws on research into identity, urban place attachment, public participation, digital citizenship, data justice, and administrative burdens.

Review of recent research and publications. Rogers Brubaker and Frederick Cooper caution against turning "identity" into an all-purpose explanatory concept and propose distinguishing among self-understanding, external categorization, and forms of groupness (Brubaker & Cooper, 2000, p. 14–20). This distinction is fundamental to the study because it prevents the conflation of an administrative record, emotional attachment to the city, and self-understanding as a bearer of political rights.

In environmental psychology, place attachment is described as a multidimensional relationship between a person or group, experiential processes, and the physical and social characteristics of a place (Scannell & Gifford, 2010, pp. 1–5). Researchers distinguish place identity, place dependence, and social bonds, while also emphasizing memory, mobility, and everyday practices (Hernández et al., 2007, p. 310–319; Lewicka, 2011, p. 207–213; Raymond et al., 2010, p. 422–430). These approaches explain the structure of belonging but not the mechanism through which it becomes political agency. Moreover, urban place attachment does not automatically generate support for smart-city technologies (Wnuk & Oleksy, 2021, p. 2487–2496).

The normative dimension of the analysis is provided by theories of the public sphere, participatory parity, and the right to the city. Jürgen Habermas associates the public sphere with deliberation on

matters of common concern and with the requirement that decisions be justified (Habermas, 1989, p. 27–31). Nancy Fraser defines participatory parity as the possibility of interacting with others as an equal (Fraser, 1998, p. 5–6), while Henri Lefebvre understands the right to the city not only as access to urban goods but also as participation in producing the urban order (Lefebvre, 1996, p. 147–159). These approaches establish normative reference points, yet they do not specify how such principles are embodied in authentication, form fields, routing, and digital responses.

In studies on digital citizenship, political agency is associated with acts through which people claim rights, make themselves visible, and enter into relations with institutions (Isin & Ruppert, 2020, p. 45–64). At the same time, critiques of "citizen-centred" smart urbanism show that the rhetoric of convenience may reduce residents to users or consumers without granting them influence over a platform's purposes and rules (Cardullo & Kitchin, 2019, p. 818–819). Access to a function must therefore be distinguished from participation in determining the rules under which it operates.

Data politics reveals another dimension of digital interaction. Linnet Taylor links data justice to visibility, autonomy in relation to technology, and non-discrimination (Taylor, 2017, p. 7–9), while Helen Nissenbaum proposes that information flows be assessed in relation to context, participant roles, types of information, and transmission principles (Nissenbaum, 2010, p. 127–157). From this perspective, a digital profile is not a neutral representation of a person but an institutional representation on which the recognition of a claim, access to a resource, and correction of an error may depend.

Public administration research complements this perspective with the concept of digital administrative burdens. Rik Peeters treats digital bureaucratic encounters as a distinct object of analysis and argues that learning and psychological costs may be particularly salient in such encounters (Peeters, 2023, p. 7). A systematic review of 119 articles and working papers concludes that administrative burdens are consequential, distributive, and institutionally constructed (Halling & Bækgaard, 2024, p. 180). A more recent review of digital service provision further systematizes the technological, organizational, and individual factors that may either reduce or intensify the burdens of interaction (Hegemann & Ritz, 2026, Abstract).

Research on digital inclusion confirms that the formal availability of an electronic service does not eliminate inequality. Drawing on South Korean evidence, Kim and Lee examine patterns of e-government use among older adults, low-income groups, persons with disabilities, and members of multicultural families, showing that inclusivity varies across user groups and service types (Kim & Lee, 2024, p. 422). Communicative quality also has institutional significance: the politeness, proactivity, conscientiousness, fairness, and professionalism of a government chatbot shape citizens' experience, partly through perceptions of competence and warmth (Li & Wang, 2024, p. 1). Accessibility and the form of the response are therefore components of an experience of respect and accountability.

Table 1 demonstrates that the approaches considered illuminate different links in the relationship among residents, digital infrastructure, and public authority, but do not constitute a complete procedural model.

The common limitation of these approaches is that they do not adequately explain how a completed digital procedure shapes residents' political self-understanding. Theories of urban place attachment do not account for the transition from belonging to the status of an equal political participant; normative theories of participation do not specify the role of interfaces and data; and studies of digital citizenship, data justice, and administrative burdens rarely integrate these elements within a single user journey. The author's earlier methodological study systematized eight analytical dimensions of the digital city (Sanzharovskyi, 2026a, p. 123–126), while a conference paper outlined the broader problem (Sanzharovskyi, 2026b, p. 164–167). Unlike those publications, the present article develops a procedural model of the complete digital user journey and specifies the conditions under which such interaction may sustain political self-understanding.

Research aim and methodology. The object of research is the digital city as a sociotechnical political order and the subject is the digital procedures through which this order mediates civic interaction and residents' political self-understanding. The article aims to substantiate a procedural model of this influence. To that end, it distinguishes urban place attachment, administrative identification, and political identity. The article analyses how

Table 1

Major research strands on the digital city and their relevance to procedural analysis

Research strand	Key sources	Analytical contribution	Question requiring further clarification
Identity and urban place attachment	Brubaker & Cooper; Scannell & Gifford; Lewicka; Hernández et al.; Raymond et al.	Distinguishes self-understanding, categorisation, and emotional and practical relationships with the city.	How belonging becomes political status and agency.
Public sphere, participatory parity, and the right to the city	Habermas; Fraser; Lefebvre	Provides normative criteria of equal voice, justification of decisions, and participation in shaping the urban order.	How these criteria are instantiated in interfaces and the user journey.
Digital citizenship and smart citizenship	Isin & Ruppert; Cardullo & Kitchin	Examines acts of claiming rights and critiques the reduction of the citizen to a service user.	How an everyday municipal procedure sustains or weakens political agency.
Data justice and privacy	Taylor; Nissenbaum; General Data Protection Regulation	Addresses visibility, autonomy, non-discrimination, and the contextual appropriateness of information flows.	How a person's digital representation affects recognition, access, and error correction.
Administrative burdens and digital inclusion	Peeters; Halling & Bækgaard; Kim & Lee	Identifies learning, compliance, and psychological costs, as well as the unequal distribution of barriers.	How the experience of burden relates to trust, voice, and political belonging.
Digital institutional communication	Li & Wang	Shows how characteristics of automated responses shape citizens' experience of interaction.	How communicative quality relates to reasoned decisions and accountability.

Source: systematised by the author on the basis of the works cited.

institutional recognition, responsibility, and opportunities for contestation are distributed, and formulates criteria for the democratic quality of digital procedures.

The methodology combines conceptual, normative-institutional, and critical analysis of sociotechnical systems. Conceptual analysis is used to distinguish the service user, the administratively identified person, and the political subject. Normative-institutional analysis identifies the model of relations between residents and public authority already embodied in rules, interfaces, and response channels: whom the institution recognizes as an addressee, which claims it accepts, who is obliged to respond, on what grounds a decision is made, and whether that decision may be contested.

The analysis proceeds in four stages: 1) describing the sequence of actions and the distribution of institutional roles; (2) determining the resident's status and the available forms of political voice; (3) relating the procedure to the normative reference points of public deliberation (Habermas, 1989, p. 27–31), participatory parity (Fraser, 1998, p. 5–6), and visibility and non-discrimination in the data sphere (Taylor, 2017, p. 7–9); and (4) identifying the possible significance of repeated interaction for political self-understanding.

Critical analysis of institutional and regulatory effects complements this approach by treating software code, mandatory fields, authentication, categorization, routing, and automated notifications as mechanisms that distribute visibility and opportunities for action. The unit of analysis is the complete user journey as specified by the procedure—from entry into the system and articulation of a claim to the response, review of the decision, and possible revision of the rule.

Educational, safety-related, and communicative procedures are used as typical analytical situations in which problems of access, institutional recognition, reasoned response, and contestation become particularly visible. The study is conceptual and normative: it does not measure service speed or user satisfaction, nor does it establish a causal effect of digital interaction on identity.

Main discussion. This methodological perspective enables a shift from a general account of digitalization to an analysis of institutional mechanisms. The form used to submit a claim, the method of authentication, the structure of mandatory fields, and the rules of verification and routing determine which action the system recognizes as valid, which information it considers sufficient, and who may appear before the institution as an eligible claimant. From a political-philosophical perspective, this organization of interaction should be assessed in light of public deliberation (Habermas, 1989, p. 27–31), participatory

parity (Fraser, 1998, p. 5–6), and residents' right to participate in shaping the urban order (Lefebvre, 1996, p. 147–159). The interface is therefore a component of the institutional procedure rather than its neutral graphic design. A comprehensible rule, a clearly identified bearer of responsibility, and access to review generate practical knowledge about how a right can be exercised; an opaque journey, by contrast, entrenches dependence on an intermediary and encourages automated refusal to be regarded as final.

Urban place attachment is a dynamic emotional, cognitive, social, and practical relationship between a person or group and the urban environment. Its multidimensional nature is captured by the "person – process – place" framework (Scannell & Gifford, 2010, p. 1–5), the distinction among place identity, place dependence, and social bonds (Raymond et al., 2010, p. 422–430), and the process-oriented approach that emphasizes memory, mobility, and everyday practices (Lewicka, 2011, p. 207–213).

Urban place attachment must nevertheless be distinguished from urban identity, administrative identification, and political identity. Urban identity refers to the incorporation of the city into a person's self-definition; administrative identification refers to the person's registration in a record, profile, or category for the purpose of service delivery; and political identity refers to understanding oneself as an equal participant in the urban community, capable of advancing claims, receiving justifications, contesting decisions, and participating in the formation of rules. Place attachment and urban identity are related but not identical (Hernández et al., 2007, p. 310–319).

Urban place attachment may therefore be a precondition of political belonging, but it does not guarantee political agency. It acquires political significance when concern for the city becomes a publicly articulated judgement, a reasoned claim, participation, and scrutiny of institutional responsibility. Likewise, criticism of a digital service may express not alienation but responsibility for a shared order; different forms of attachment are associated in different ways with acceptance of smart-city technologies (Wnuk & Oleksy, 2021, p. 2487–2496).

This distinction makes it possible to move from describing belonging to explaining the institutional transitions through which a resident may be recognised not merely as a service user but as the subject of a public claim.

The article's central thesis is that the digital city becomes a space of political identity through a sequence of interrelated transitions: from technical access to institutional recognition; from a private need to a public claim; from submission to a reasoned response; from disagreement to accessible review; and from repeated interaction to participation in revising common rules. None of these transitions is automatic: access does not guarantee voice, and a formal response does not amount to genuine influence.

The institutional and regulatory influence of digital infrastructure lies in the fact that platforms, data, and formalised procedures pre-structure whom an institution can recognise, the form in which a claim may be submitted, the order in which cases are considered, and the actions available after refusal. This influence is formative rather than merely restrictive: infrastructure determines the role in which a person appears before an institution – as a rights-bearing subject, client, applicant, recipient of assistance, or erroneous record in a system. This approach develops Taylor's dimensions of visibility, autonomy, and non-discrimination (Taylor, 2017, p. 7–9), as well as Nissenbaum's principle of contextual integrity in information flows (Nissenbaum, 2010, p. 127–157).

Political identity in the digital city may be analysed across four dimensions: equal political status; the capacity to formulate and address a public claim; the possibility of contesting a decision and influencing a rule; and an awareness of belonging to a diverse urban community. It is neither a fixed psychological attribute nor loyalty to public authority, but a processual form of self-understanding that is sustained or eroded by repeated institutional experience.

The sequence of these transitions, together with the feedback loop between individual experience and institutional change, is summarised in Figure 1.

Figure 1 presents the model's overall logic. To analyze a specific service, each stage must be related to a system operation, a normative condition of legitimacy, and a potential consequence for political self-understanding. This analytical matrix is presented in Table 2.

The model's analytical value can be demonstrated through typical situations in which access,

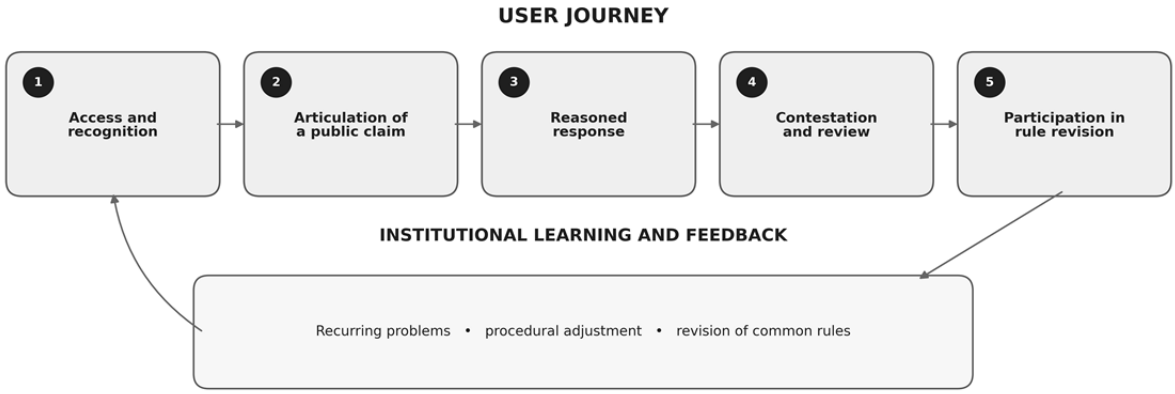


Fig. 1. Procedural mechanism for the formation of political self-understanding in the digital city

Source: developed by the author

Table 2

From digital interaction to political self-understanding: an analytical model

Stage of interaction	System operation	Condition of legitimacy	Potential outcome/risk
Access → institutional recognition	Entry, registration, accessible formats, user classification.	Equal access, an alternative channel, data minimization, and the possibility of rectifying the record.	Recognition as a rights-bearing subject; risk of exclusion or reduction to a profile.
Private need → public claim	Submission form, categories, and a field for describing an atypical case.	Plain language, flexible categories, and the possibility of receiving assistance without an intermediary.	Experience as a claimant; risk of subordination to the logic of the interface.
Submission → reasoned response	Routing, case status, time limit, notification, and response.	A clearly identified responsible institution, an explanation of the grounds, and a response tied to the specific claim.	Confirmation of equal status and accountability; risk of silence or a merely formal refusal.
Disagreement → review	Human intervention, data rectification, appeal, and reconsideration.	Accessible contestation, impartial review, and absence of sanctions for lodging a complaint.	Political agency; risk of powerlessness in the face of an automated decision.
Repeated experience → participation in rule revision	Aggregation of claims, explanation of priorities, and revision of procedures and rules.	Institutional responsiveness to recurring problems, community participation, and a link between voice and decision.	Belonging to the urban political order; risk of reducing the resident to a client or data source.

Source: author's model, developed with reference to Habermas (1989, p. 27–31), Fraser (1998, p. 5–6), Taylor (2017, p. 7–9), Nissenbaum (2010, p. 127–157), Regulation (EU) 2016/679 (European Parliament & Council of the European Union, 2016, Arts. 5, 12–16, 22), and the United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities (United Nations, 2006, Arts. 9, 21)

data quality, institutional response, and the possibility of review carry different normative weight.

First, digital inequality may interrupt a procedure before a claim is ever articulated. Research on digitally vulnerable groups shows that actual use of e-government services differs across user groups and types of transaction, even where services are formally available online (Kim & Lee, 2024, p. 422). Formal openness of a platform is therefore insufficient: equal political status requires accessible formats, an alternative channel, and support for those who cannot complete the digital journey independently.

Second, online registration for an educational or social service reveals the difference between administrative identification and political status. An institution requires specific data, but the digital profile must not replace the person as a rights-bearing subject. If a record is missing, erroneous, or incapable of accommodating an atypical life situation, the procedure must allow clarification without loss of access. The collection and use of data must have a legal basis, be proportionate to their purpose, and permit rectification of the record (European Parliament & Council of the European Union, 2016, Arts. 5, 6, 16).

Third, in safety and emergency procedures, speed of notification does not displace the requirements of accessibility, responsibility, and error correction. Digital maps, alert systems, and information registers must remain usable under unstable connectivity and be available in accessible formats;

these requirements accord with the Convention's provisions on access to information and communications (United Nations, 2006, Arts. 9, 21). If users cannot identify the responsible institution or report inaccurate data, a technically accessible resource remains politically unaccountable.

Fourth, the quality of an institutional response cannot be reduced to whether the outcome is favourable. Case-status information and automated notifications increase predictability, but they do not replace an explanation of the grounds for a decision. Research on government chatbots shows that politeness, proactivity, conscientiousness, fairness, and professionalism shape citizens' experience of interaction, partly through perceptions of competence and warmth (Li & Wang, 2024, p. 1). Even an adverse decision may affirm equal status if it is addressed to the particular person, responds to the claim, explains the institution's competence, and remains open to review. Automatic closure or a formulaic response without reasons, by contrast, severs the link between a claim and institutional accountability.

Finally, political voice is not equivalent to the technical ability to press "Send". Petitions, surveys, and submission forms provide a channel for expressing a position, but they do not guarantee influence over the agenda or the platform's rules. A service-oriented smart-city model may leave participation managed and functionally restricted when residents cannot trace how their claims are considered, receive no reasoned response, and cannot contest the outcome (Cardullo & Kitchin, 2019, p. 818–819). Digital interaction acquires political significance where a traceable connection exists among the claim, institutional responsibility, and the possible revision of a rule.

Political identity in the digital city is therefore sustained not by the frequency of service use or the number of functions available, but by repeated experiences of institutional recognition, intelligible responsibility, and effective voice. This conclusion shifts the analysis from the mechanism itself to the criteria for its normative assessment.

The normative assessment of digital procedures rests on three interrelated criteria. The first is equality of political status: non-discriminatory access, accessible formats, alternative channels, and protection against loss of a right because of limited digital skills. The second is public justification: intelligible rules, a clearly defined legal purpose, an identifiable responsible institution, and a reasoned response. The third is contestability and review: human intervention, rectification of data, appeal, and revision of a procedure in light of recurring errors. These criteria accord with the principles of lawfulness, transparency, data minimisation, and protection against solely automated decision-making (European Parliament & Council of the European Union, 2016, Arts. 5, 12–16, 22), as well as with the requirements of accessibility of information and communications (United Nations, 2006, Arts. 9, 21).

Assessment should encompass the complete user journey. At the point of entry, accessibility, authentication, and the availability of an alternative channel should be examined; at submission, the intelligibility of categories and proportionality of data collection; during consideration, time limits, case status, and the identification of the responsible actor; at the decision stage, the reasons provided and the possibility of human review; and after the decision, the procedure for contestation and the institution's capacity to revise the process in response to recurring problems. This approach makes it possible to distinguish an isolated technical failure from systemic political exclusion.

Normative assessment thus shifts attention from the question "What does the service enable a person to do?" to "What political status does it confer on the resident, and what order of relations does it reproduce?" Openness of digital infrastructure to public justification, contestation, and revision of rules distinguishes a digital polis from an efficiently managed but politically closed platform.

Conclusions. The analysis substantiates an understanding of municipal digital services as components of the political order. Registration forms, data categories, authentication, the routing of claims, and modes of response may determine whether a resident is recognised as a rights-bearing subject, can formulate a claim, identify the responsible institution, and secure review of a decision.

Distinguishing urban place attachment, urban identity, administrative identification, and political identity prevents emotional belonging from being conflated with political agency. The proposed model links political self-understanding to five stages of the digital journey: access and recognition, articulation of a public claim, receipt of a reasoned response, contestation, and participation in revising rules.

The democratic quality of a digital procedure is determined by three criteria: equality of political status, public justification of the decision, and a genuine possibility of contestation and review. These criteria must be applied to the complete journey, since the technical accessibility of an individual function demonstrates neither equality of participation nor institutional accountability.

The study's limitation follows from its conceptual and normative character: the proposed model does not establish a causal effect of digital services on political identity. Further examination requires user testing, interviews, analysis of claims and decisions, and investigation of whether recurring complaints lead to procedural change. Such empirical work would make it possible to assess the conditions under which digital interaction in fact supports equal status and effective political voice.

Use of artificial intelligence. In preparing the English-language version of the manuscript, the author used ChatGPT (OpenAI) as an auxiliary tool for translation from Ukrainian into English, academic language editing, technical refinement of the visual presentation of the author's model, and cross-checking in-text citations against the reference list. The tool was not used to generate research data, formulate the conceptual framework or scientific findings autonomously, select or interpret sources, or replace the author's direct verification of primary sources. The author reviewed and approved the complete English text, independently developed the conceptual framework, selected and interpreted the sources, formulated the analytical model and conclusions, and assumes full responsibility for the article's content, accuracy, and attribution.

Bibliography:

Brubaker R., & Cooper F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society*, 29 (1), 1–47. https://doi.org/10.1023/A:1007068714468.

Cardullo P., & Kitchin R. (2019). Smart urbanism and smart citizenship: The neoliberal logic of "citizen-focused" smart cities in Europe. *Environment and Planning C: Politics and Space*, 37 (5), 813–830. https://doi.org/10.1177/0263774X18806508.

European Parliament & Council of the European Union. (2016). Regulation (EU) 2016/679 of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data. *Official Journal of the European Union*, L 119, 1–88. URL: https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2016/679/oj.

Fraser N. (1998). Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, participation (WZB Discussion Paper No. FS I 98–108). Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. URL: https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/12624.

Habermas J. (1989). The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society (T. Burger, Trans.). MIT Press.

Halling A., & Bækgaard M. (2024). Administrative burden in citizen–state interactions: A systematic literature review. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 34 (2), 180–195. https://doi.org/10.1093/jopart/muad023.

Hegemann M., & Ritz A. (2026). Administrative burden in digital service provision: A systematic literature review and research agenda. *Perspectives on Public Management and Governance*, gvag004. https://doi.org/10.1093/ppmgov/gvag004.

Hernández B., Hidalgo M.C., Salazar-Laplace M.E., & Hess S. (2007). Place attachment and place identity in natives and non-natives. *Journal of Environmental Psychology*, 27 (4), 310–319. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2007.06.003.

Isin E. F., & Ruppert E. (2020). Being digital citizens (2nd ed.). Rowman & Littlefield International.

Kim Y., & Lee J. (2024). Digitally vulnerable populations' use of e-government services: Inclusivity and access. *Asia Pacific Journal of Public Administration*, 46 (4), 422–446. https://doi.org/10.1080/23276665.2024.2321569.

Lefebvre H. (1996). The right to the city. In E. Kofman & E. Lebas (Eds. & Trans.), *Writings on cities* (pp. 147–159). Blackwell.

Li X., & Wang J. (2024). Should government chatbots behave like civil servants? The effect of chatbot identity characteristics on citizen experience. *Government Information Quarterly*, 41 (3), Article 101957. https://doi.org/10.1016/j.giq.2024.101957.

Lewicka M. (2011). Place attachment: How far have we come in the last 40 years? *Journal of Environmental Psychology*, 31 (3), 207–230. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.10.001.

Nissenbaum H. (2010). Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life. Stanford University Press.

Peeters R. (2023). Digital administrative burdens: An agenda for analysing the citizen experience of digital bureaucratic encounters. *Perspectives on Public Management and Governance*, 6 (1), 7–13. https://doi.org/10.1093/ppmgov/gvac024.

Raymond C. M., Brown G., & Weber D. (2010). The measurement of place attachment: Personal, community, and environmental connections. *Journal of Environmental Psychology*, 30 (4), 422–434. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.08.002.

Scannell L., & Gifford R. (2010). Defining place attachment: A tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology*, 30 (1), 1–10. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2009.09.006.

Taylor L. (2017). What is data justice? The case for connecting digital rights and freedoms globally. *Big Data & Society*, 4 (2), 1–14. https://doi.org/10.1177/2053951717736335.

United Nations. (2006). Convention on the Rights of Persons with Disabilities. URL: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-persons-disabilities.

Wnuk A., & Oleksy T. (2021). Place attachment and acceptance of smart city technologies. *Proceedings of the 54th Hawaii International Conference on System Sciences* (pp. 2487–2496). https://doi.org/10.24251/HICSS.2021.305.

Санжаровський І. М. (2026a). Методологія дослідження цифрового міста як простору політичної ідентичності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 59, 121–127. https://doi.org/10.32782/apfs.v059.2026.19.

Санжаровський І. М. (2026b). Цифрове місто як простір політичної ідентичності: сучасні філософські підходи. *Матеріали XII Всеукраїнської науково-теоретичної конференції з міжнародною участю «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект»* (м. Черкаси, 2–3 квітня 2026 р., с. 164–167). Черкаський державний технологічний університет. URL: https://fipn.chdtu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/27/2026/05/soczialnita-gumanitarni-tehnologiyi_materialy-hii-konferencziyi.pdf.

References:

Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society, 29* (1), 1–47. https://doi.org/10.1023/A:1007068714468.

Cardullo, P., & Kitchin, R. (2019). Smart urbanism and smart citizenship: The neoliberal logic of 'citizen-focused' smart cities in Europe. *Environment and Planning C: Politics and Space, 37* (5), 813–830. https://doi.org/10.1177/0263774X18806508.

European Parliament & Council of the European Union. (2016). Regulation (EU) 2016/679 of 27 April 2016 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data. *Official Journal of the European Union, L 119*, 1–88. https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2016/679/oj.

Fraser, N. (1998). *Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, participation* (WZB Discussion Paper No. FS I 98–108). Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Retrieved from: https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/12624.

Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society* (T. Burger, Trans.). MIT Press.

Halling, A., & Bækgaard, M. (2024). Administrative burden in citizen–state interactions: A systematic literature review. *Journal of Public Administration Research and Theory, 34* (2), 180–195. https://doi.org/10.1093/jopart/muad023.

Hegemann, M., & Ritz, A. (2026). Administrative burden in digital service provision: A systematic literature review and research agenda. *Perspectives on Public Management and Governance*, gvag004. https://doi.org/10.1093/ppmgov/gvag004.

Hernández, B., Hidalgo, M.C., Salazar-Laplace, M. E., & Hess, S. (2007). Place attachment and place identity in natives and non-natives. *Journal of Environmental Psychology, 27* (4), 310–319. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2007.06.003.

Isin, E. F., & Ruppert, E. (2020). *Being digital citizens* (2nd ed.). Rowman & Littlefield International.

Kim, Y., & Lee, J. (2024). Digitally vulnerable populations' use of e-government services: Inclusivity and access. *Asia Pacific Journal of Public Administration,* 46 (4), 422–446. https://doi.org/10.1080/23276665.2024.2321569.

Lefebvre, H. (1996). The right to the city. In E. Kofman & E. Lebas (Eds. & Trans.), *Writings on cities* (pp. 147–159). Blackwell.

Li, X., & Wang, J. (2024). Should government chatbots behave like civil servants? The effect of chatbot identity characteristics on citizen experience. *Government Information Quarterly,* 41 (3), Article 101957. https://doi.org/10.1016/j.giq.2024.101957.

Lewicka, M. (2011). Place attachment: How far have we come in the last 40 years? *Journal of Environmental Psychology, 31* (3), 207–230. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.10.001.

Nissenbaum, H. (2010). *Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life*. Stanford University Press.

Peeters, R. (2023). Digital administrative burdens: An agenda for analyzing the citizen experience of digital bureaucratic encounters. *Perspectives on Public Management and Governance,* 6 (1), 7–13. https://doi.org/10.1093/ppmgov/gvac024.

Raymond, C.M., Brown, G., & Weber, D. (2010). The measurement of place attachment: Personal, community, and environmental connections. *Journal of Environmental Psychology, 30* (4), 422–434. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.08.002.

Sanzharovskyi, I. M. (2026a). Methodolohiia doslidzhennia tsyfrovoho mista yak prostoru politychnoi identychnosti [Methodology for studying the digital city as a space of political identity]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii*, (59), 121–127. https://doi.org/10.32782/apfs.v059.2026.19 [in Ukrainian].

Sanzharovskyi, I. M. (2026b). Tsyfrove misto yak prostir politychnoi identychnosti: suchasni filosofski pidkhody [The digital city as a space of political identity: Contemporary philosophical approaches]. In *Materialy XII Vseukrainskoi naukovo-teoretychnoi konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu «Sotsialni ta humanitarni tekhnolohii: filosofsko-osvitnii aspekt»* (Cherkasy, April 2–3, 2026, pp. 164–167). Cherkasy State Technological University. Retrieved from: https://fipn.chdtu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/27/2026/05/soczialni-ta-gumanitarni-tehnologiyi_materialy-hii-konferencziyi.pdf [in Ukrainian].

Scannell, L., & Gifford, R. (2010). Defining place attachment: A tripartite organizing framework. *Journal of Environmental Psychology, 30* (1), 1–10. https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2009.09.006.

Taylor, L. (2017). What is data justice? The case for connecting digital rights and freedoms globally. *Big Data & Society, 4* (2), 1–14. https://doi.org/10.1177/2053951717736335.

United Nations. (2006). *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*. Retrieved from: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-persons-disabilities.

Wnuk, A., & Oleksy, T. (2021). Place attachment and acceptance of smart city technologies. In *Proceedings of the 54th Hawaii International Conference on System Sciences* (pp. 2487–2496). https://doi.org/10.24251/HICSS.2021.305.

Дата першого надходження статті до видання: 22.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 305-055.2(510):004](045)+316.346.2-055.2(510):004](045)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.23

Стребкова Юлія Віталіївна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0001-9941-0330
julia.v.strebkova@gmail.com

Чжань На,
аспірантка кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
orcid.org/0000-0003-4791-5913
296017638@qq.com

Ставрояні Сергій Сергійович,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Київського національного університету будівництва і архітектури
orcid.org/0000-0001-8035-237X
stavrojani@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ КИТАЙСЬКИХ ЖІНОК У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНОЇ ЦИФРОВІЗАЦІЇ

Глобальна цифровізація кардинально трансформувала ціннісні орієнтації китайських жінок, змістивши акценти з патріархального підпорядкування до економічної незалежності, індивідуалізму та самореалізації. В дослідженні автори з'ясовували особливості процесу трансформації ціннісних орієнтацій сучасних китайських жінок. Автори доводять, що масовий перехід до цифрової економіки та соціальних мереж збільшив можливості жінок, надав їм працюючі інструменти для побудови кар'єри та суспільного впливу.

Збільшення впливу соціальних мереж, диджиталізація багатьох сфер була піддана ретельному аналізу. Поглиблено розуміння впливу цифровізації на розподіл гендерних ролей в суспільстві.

В сучасному світі відбуваються складні процеси трансформації соціальної структури та реконфігурації жіночих ролей в соціумі. Ці явища відбуваються як у всьому світі загалом, так і в китайському суспільстві зокрема, яке зазнає постійних змін та викликів. У сучасному цифровому суспільстві медіасередовище відіграє важливу роль у формуванні ціннісних орієнтацій жінок, впливає на світоглядні установи, ціннісні орієнтири. В дослідженні проводиться ретельний аналіз особливостей процесу трансформації ціннісних орієнтацій китайських жінок. Хоча розвиток цифрових технологій призводить до розширення можливостей жінок, цифровізація нерідко детермінує нерівномірний розвиток різних за віком та статусом жінок. Жінки тепер виступають не лише учасниками соціальних змін, але й суб'єктами трансформації цифрового суспільства. Також проаналізовано вплив інформаційно-комунікаційних технологій, соціальних мереж та цифрової економіки на переоцінку традиційних гендерних ролей у сучасному китайському суспільстві.

Ключові слова: гендерний підхід, жінки, цифрова трансформація, цифрові навички, цифровий розрив, сталий розвиток, людський капітал, трансформація гендерних ролей.

© Стребкова Ю. В., Чжань На, Ставрояні С. С., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Strebkova Julia,
Ph.D. in Philosophy, Associate Professor
National Technical University of
Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0001-9941-0330
julia.v.strebkova@gmail.com

Zhan Na,
Postgraduate Student at the Department of Philosophy
National Technical University of Ukraine
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
orcid.org/0000-0003-4791-5913
296017638@qq.com

Stavroyany Serhii,
Ph.D. in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
Kyiv National University of Construction and Architecture
orcid.org: 0000-0001-8035-237X
stavrojani@gmail.com

TRANSFORMATION OF VALUE ORIENTATIONS AMONG CHINESE WOMEN IN THE CONTEXT OF GLOBAL DIGITALIZATION

Global digitalization has fundamentally transformed the value orientations of Chinese women, shifting the emphasis from patriarchal subordination to economic independence, individualism, and self-realization. In this study, the authors examine the specific characteristics of the transformation process of contemporary Chinese women's value orientations. The authors argue that the massive transition to the digital economy and social networks has enhanced women's empowerment, providing them with functional tools for career development and social influence.

The growing impact of social networks and the digitalization of numerous spheres are thoroughly analyzed. The understanding of digitalization's influence on the distribution of gender roles in society has been deepened.

In the contemporary world, complex processes of social structure transformation and the reconfiguration of women's roles in society are taking place. These phenomena occur globally, as well as in Chinese society, which experiences constant changes and challenges. In today's digital society, the media environment plays a crucial role in shaping women's value orientations, affecting their worldview frameworks and value systems. This study conducts a meticulous analysis of the specific features of the transformation process of Chinese women's value orientations. While the development of digital technologies leads to the expansion of women's opportunities, digitalization simultaneously often determines the uneven development of women of different ages and social statuses. Women now act not only as participants in social changes but also as subjects of the digital society's transformation. Additionally, the study analyzes the impact of information and communication technologies, social networks, and the digital economy on the reassessment of traditional gender roles in contemporary Chinese society.

Key words: gender approach, women, digital transformation, digital skills, digital gap, sustainable development, human capital, transformation of gender roles.

Постановка проблеми. У контексті стрімкого розвитку глобальної цифровізації та інформатизації соціальні ролі та ціннісні орієнтації жінок можуть зазнавати глибоких змін, адже ці трансформації не лише зумовлені структурними змінами в економіці та суспільних інститутах, але й пов'язані з реконфігурацією цифрового медіасередовища, логікою капіталу та трансформацією соціокультурних уявлень. На макрорівні соціальний тиск і ціннісний вибір, з яким повсякчас стикаються сучасні жінки, свідчать про глибоку напругу між традиційною моделлю гендерного розподілу праці та структурними змінами сучасного суспільства.

Ціннісні орієнтації китайського суспільства формувались під впливом тисячолітньої

традиції конфуціанства. Це складна філософська система, яка протягом багатьох століть впливає на китайське суспільство, розуміння соціальних, політичних зв'язків. Для конфуціанства характерним є традиційне та доволі консервативне розуміння гендерних ролей, підпорядковане становище жінки по до чоловіка. Обов'язковими для жінки вважаються заміжжя, народження дитини, підкорення батькові, чоловіку. Відзначимо, що також на китайське суспільство впливали й і інші релігійно-філософські системи: даосизм, буддизм, християнство, постсекулярні ідеології. Водночас зараз Китай є промисловим гігантом, який впливає на всю сучасну геополітику. При цьому, заглиблюючись у релігійно-філософський аналіз духовних, релігійних, культурно-філософських основ суспільства, зокрема буддизму, можемо дійти висновку, що «поєднання духовних засад із соціальними інноваціями сприяє творенню освітнього й культурного простору, в якому гендерна рівність осягається як її еволюційний розвиток» (Щербань, Крамарчук, 2026, с. 400). Отже, зміни ціннісних орієнтацій китайських жінок, які становлять близько половини населення КНР, є актуальною темою досліджень.

Метою дослідження є з'ясування особливостей процесу трансформації ціннісних орієнтацій сучасних китайських жінок.

Огляд публікацій. Макросоціологічні та економічні структури проаналізовані у статті N. Srnicek (2017), який концептуалізує феномен платформного капіталізму як нову модель економіки. T. Striphas (2015) у своїй роботі досліджує становлення алгоритмічної культури та процес передачі людських функцій комп'ютерним кодам. T. Wang (2025) окреслює фундаментальні методологічні проблеми розвитку цифрового соціуму.

Гендерний вимір цифровізації крізь призму її амбівалентності та репрезентації розглядають у своїх дослідженнях S. Patouras і C. Tanner, J. Ou та ін. Зокрема, J. Ou (2025) досліджує вплив технологій на розширення прав і можливостей жінок у дилемі «цифрового мосту» чи «розриву», а S. Patouras і C. Tanner (2024) аналізують конструювання постфемінізму та сучасної фемінності у медіапросторі, зокрема у TikTok.

Прикладний вимір функціонування платформ комерційних комунікацій висвітлюють C. Lou та S. Yuan (2019), фокусуючись на маркетингу впливу та механізмах формування довіри споживачів через цінність і достовірність контенту інфлюенсерів.

Виклад основного матеріалу. Упродовж тривалого історичного розвитку суспільства структура китайської сім'ї переважно формувалась на основі моделі гендерного поділу праці «чоловік працює поза домом, жінка займається домашнім господарством». За умов аграрного суспільства така модель певною мірою була раціональною: чоловіки переважно брали участь у діяльності поза домом, тоді як жінки виконували функції соціального відтворення в межах сім'ї, включно з вихованням дітей та веденням домашнього господарства. Однак з розвитком індустріалізації та інформатизації жінки почали швидко інтегруватися в ринок праці та поступово стали важливими учасниками економічної системи. Вони не лише виконують сімейні обов'язки, але й беруть участь у виробничій діяльності та економічному забезпеченні сім'ї. Ця трансформація певною мірою сприяла розвитку гендерної рівності, однак соціальні інститути та культурні структури ще не зовсім адаптувалися до цих змін. Багато соціальних інститутів досі виходять з припущення, що в сім'ї є основний годувальник. Наприклад, у системі освіти, організації робочого часу та соціальних сервісах досі наявні такі патріархальні установки. Ця інституційна інерція призводить до того, що в реальному житті жінки часто несуть «подвійне навантаження»: вони беруть участь у суспільному виробництві і водночас виконують значний обсяг сімейних, емоційних, доглядових обов'язків.

Крім того, у межах сім'ї існує велика кількість «невидимої праці», наприклад керування домашніми справами, планування освіти дітей або підтримка родинних соціальних зв'язків. E. Vettoretto, A. Minello, L.E. Ortensi та F. Tosi, досліджуючи структуру ментальної праці матерів, зазначають, що планування, моніторинг та емоційна турбота про сім'ю залишаються невидимими, але виснажливими обов'язками, які в сучасному світі майже повністю покладаються на жінок (Vettoretto, Minello, Ortensi, Tosi, 2026). Ця діяльність не має чіткої економічної оцінки в економічній системі, що певною мірою впливає на позицію жінок у системі соціальної та сімейної влади.

Кількісне дослідження за участю сотень матерів оцінює поділ когнітивної («планування») та фізичної («виконання») домашньої праці (Aviv, Waizman, Kim et al., 2025). Авторками доведено, що когнітивна домашня праця є значно більш гендерно диспропорційною, ніж фізична, і вона прямо пов'язана з депресією, стресом та вигоранням у жінок. Таким чином, соціальне становище сучасних жінок можна розглядати як результат структурного переходу: традиційна модель гендерного поділу праці ще не повністю зникла, тоді як нова соціальна система ще не сформувалася остаточно.

Ключовим поняттям нашого дослідження є гіг-економіка (так звана платформна економіка) – сегмент ринку праці, де замість традиційного довгострокового працевлаштування домінують короткострокова контрактна робота, фриланс та зайнятість через цифрові платформи й мобільні застосунки. Цифрові платформи не лише змінюють спосіб поширення інформації, але й формують новий механізм соціального контролю, заснований на даних. У межах цього механізму поведінка, емоції та вподобання індивідів постійно фіксуються та перетворюються на дані, що формує тотальний та постійний нагляд і контроль. Вдома жінки (порівняно з чоловіками) страждають через непропорційно велику кількість когнітивної праці, що збільшує їхнє емоційне виснаження (Krstić, Shen, Varty, Lam, Hideg, 2025). Виходячи у цифровий простір, жінки можуть знову емоційно виснажуватись через тотальний контроль інфопростору.

Цифрові соціальні медіаплатформи стали важливим простором для конструювання та репрезентації сучасної жіночності. Дослідження контенту TikTok показує, що онлайн-вираження жіночності часто поєднує постфеміністські ідеали самодогляду, автентичності та розширення прав і можливостей з високо медіатизованими формами гендерної перформативності (Patouras & Tanner, 2024). На відміну від традиційних моделей контролю, цифрове суспільство Китаю характеризується мобільною системою спостереження (Wang, 2025). Суб'єктами контролю виступають не лише державні чи інституційні структури, але й цифрові платформи, комерційні організації та звичайні користувачі. За допомогою аналізу великих даних та алгоритмічних рекомендацій капітал отримує можливість постійно відстежувати та спрямовувати поведінку індивідів, впливаючи на соціальні культурні практики та моделі споживання. У такій медіаекосистемі жінки частіше стають об'єктами спостереження та оцінювання. Наприклад, у новинних повідомленнях або онлайн-контенті часто підкреслюється гендерна ідентичність жінок – «студентка», «жінка-лікар», «жінка-блогер». Така практика посилює суспільну увагу до гендерної ідентичності та сприяє тому, що жінки в цифровому медіапросторі дедалі більше виступають як об'єкти соціального погляду. Водночас такі показники, як кількість переглядів, лайків або підписників, поступово стають важливими індикаторами соціального впливу (Lou, Yuan, 2019). У межах такої системи цифрової оцінки жінки часто здійснюють постійне керування власним образом і самопрезентацію для отримання соціального визнання. Подібна практика «самоквантифікації» змінює уявлення про власну соціальну цінність, роблячи суспільну оцінку важливим фактором формування жіночої ідентичності.

Крім того, під впливом логіки капіталу цифрові медіа формують певні стандарти краси та поширюють їх через алгоритмічні рекомендації й візуальну культуру (Striphas, 2015; Srnicek, 2017). У цьому процесі жіноче тіло поступово перетворюється на важливий культурний символ і об'єкт споживання. Практики тілесного самоконтролю жінок відображають не лише індивідуальний вибір, але й взаємодію цифрового капіталу та соціальних естетичних норм.

Відзначимо, що розвиток цифрових технологій відкриває нові можливості для розширення прав і можливостей жінок. По-перше, цифрові технології сприяють зростанню самосвідомості сучасних жінок. Інтернет і соціальні мережі надають жінкам платформу для висловлення власних поглядів і участі в суспільних дискусіях, що дає змогу поширювати ідеї гендерної рівності та захищати власні права. По-друге, розвиток цифрової економіки надає жінкам більше можливостей для працевлаштування та підприємництва. Електронна комерція, платформна економіка та дистанційна робота як нові форми зайнятості знижують бар'єри для участі жінок на ринку праці, що дає їм змогу досягати більшої економічної самостійності. У результаті це зменшує їхню економічну

залежність від сім'ї або партнера та поступово сприяє переходу жінок від традиційної залежної ролі до більш самостійної, відкритої та багатовимірної моделі розвитку. По-третє, цифрові платформи розширюють можливості соціальної участі жінок. Через цифрові медіа жінки можуть формувати соціальні мережі, отримувати нові знання та брати участь у суспільних дискусіях, що сприяє формуванню більш вираженої суб'єктності.

Однак цифровізація не впливає на всіх жінок однаково. Є дослідження, що результатами спростовують точку зору стосовно того, що гіг-економіка сприяє зменшенню гендерного розриву в оплаті праці (Han, Li, Li et al., 2024). Автори фіксують збільшення гендерного розриву в оплаті праці в гіг-економіці Китаю. У процесі поширення цифрових технологій зберігається явище «цифрового розриву» (Ou, 2025). Він проявляється у двох основних вимірах: у розриві доступу до цифрових технологій, що залежить від регіональних, економічних та соціальних умов та у розриві цифрових навичок, який пов'язаний з рівнем освіти, доступом до навчання та культурними ресурсами.

Ці відмінності обмежують можливості частини жінок використовувати цифрові технології для соціального та економічного розвитку, що призводить до нерівномірності процесів розширення можливостей жінок. Цікавим у зв'язку з цим є дослідження впливу цифровізації на гендерний розрив у оплаті праці в гіг-економіці Китаю (Han, Li, Li et al, 2024). Погоджуємось з авторами в тому, що з огляду на теорію дискримінації панівний оптимістичний погляд на роль гіг-економіки є сумнівним. Жінки в гіг-економіці Китаю часто заробляють менше, оскільки змушені підлаштовувати гнучкий графік під виховання дітей та хатні справи, програючи жорстким часовим алгоритмам платформ.

Висновки. Загалом у контексті глобальної цифровізації ціннісні орієнтації китайських жінок зазнають суттєвої трансформації. З одного боку, жінки отримують більше можливостей у сфері освіти, працевлаштування та соціальної участі, що сприяє формуванню більш вираженої суб'єктної ідентичності. З іншого боку, цифрове медіасередовище та логіка капіталу продовжують формувати нові соціальні норми, які впливають на поведінку та самоідентифікацію жінок.

Ці зміни відображають складний процес соціальної трансформації сучасного суспільства: традиційні гендерні ролі поступово послаблюються, тоді як нова система соціальних цінностей ще перебуває у процесі формування. У цьому контексті сучасні жінки виступають не лише учасниками соціальних змін, але й важливими суб'єктами трансформації цифрового суспільства.

Чинник цифровізації, безперечно, є провідним у процесі переходу від традиційних конфуціанських уявлень стосовно жіночих ролей (обов'язкове заміжжя, народження дітей для продовження роду) до індивідуалізму, економічної самостійності та кар'єрного самовираження. Проте для розроблення ефективних політик подолання гендерної нерівності слід далі досліджувати вплив процесів глобалізації та урбанізації на ціннісну систему сучасних жінок.

Список використаних джерел:

Aviv E., Waizman Y., Kim E., et al. (2025). Cognitive household labor: Gender disparities and consequences for maternal mental health and wellbeing. *Arch Womens Ment Health*, 28, 5–14. https://doi.org/10.1007/s00737-024-01490-w.

Han J., Li M., Li S., & Hu Y. (2024). The widening gender wage gap in the gig economy in China: The impact of digitalization. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11, 1639. https://doi.org/10.1057/s41599-024-04172-1.

Krstić A., Shen W., Varty C.T., Lam J.Y., & Hideg I. (2025). Taking on the invisible third shift: the unequal division of cognitive labor and women's work outcomes. *Psychology of Women Quarterly*, 49 (2), 205–219. https://doi.org/10.1177/03616843251330284.

Lou C., & Yuan S. (2019). Influencer marketing: How message value and credibility affect consumer trust of branded content on social media. *Journal of Interactive Advertising*, 19 (1), 58–73. https://doi.org/10.1080/15252019.2018.1533501.

Ou J. (2025). Shuzi jishu yu nüxing funeng – "Shuzi qiaoliang" haishi "Shuzi honggou"? [Digital technology and women's empowerment: "Digital bridge" or "Digital divide"?]. *Xibu Xuekan* [West Journal], (6), 61–64. https://doi.org/10.16721/j.cnki.cn61-1487/c.2025.06.021.

Patouras S., & Tanner C. (2024). "Oh, how I love being a woman": Post-feminism and contemporary femininity on TikTok. *Feminist Media Studies*, 1–18. https://doi.org/10.1080/14680777.2024.2442997.

Srnicek N. (2017). Platform capitalism. Polity Press. UK: Polity Press.

Striphas T. (2015). Algorithmic culture. *European Journal of Cultural Studies*, 18 (4–5), 395–412. https://doi.org/10.1177/1367549415577392.

Vettoretto E., Minello A., Ortensi L.E., & Tosi F. (2025). Understanding the dimensions of mental labor: The invisible load of Italian mothers. *Frontiers in Sociology*, 10, 1683261. https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1683261.

Wang T. (2025, April 11). Shuzi shehui yanjiu de jiben yiti [Basic issues in digital society research]. *Guangming Ribao* [Guangming Daily]. https://www.nopss.gov.cn/n1/2025/0411/c219544-40457581.html.

Щербань М. В., Крамарчук І. В. (2026). Філософсько-релігійний зміст гендерної ідеології: від теорії до практики. *Культурологічний альманах*, 2 (18), 393–403. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.46.

References:

Aviv, E., Waizman, Y., Kim, E., et al. (2025). Cognitive household labor: Gender disparities and consequences for maternal mental health and wellbeing. *Arch Womens Ment Health*, 28, 5–14. https://doi.org/10.1007/s00737-024-01490-w

Han, J., Li, M., Li, S., & Hu, Y. (2024). The widening gender wage gap in the gig economy in China: The impact of digitalization. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11, 1639. https://doi.org/10.1057/s41599-024-04172-1.

Krstić, A., Shen, W., Varty, C.T., Lam, J.Y., & Hideg, I. (2025). Taking on the invisible third shift: The Unequal Division of Cognitive Labor and Women's Work Outcomes. *Psychology of Women Quarterly*, 49 (2), 205–219. https://doi.org/10.1177/03616843251330284.

Lou, C., & Yuan, S. (2019). Influencer marketing: How message value and credibility affect consumer trust of branded content on social media. *Journal of Interactive Advertising*, 19 (1), 58–73. https://doi.org/10.1080/15252019.2018.1533501.

Ou, J. (2025). Shuzi jishu yu nüxing funeng – "Shuzi qiaoliang" haishi "Shuzi honggou"? [Digital technology and women's empowerment: "Digital bridge" or "Digital divide"?]. *Xibu Xuekan* [West Journal], (6), 61–64. https://doi.org/10.16721/j.cnki.cn61-1487/c.2025.06.021 [in Chinese].

Patouras, S., & Tanner, C. (2024). "Oh, how I love being a woman": Post-feminism and contemporary femininity on TikTok. *Feminist Media Studies*, 1–18. https://doi.org/10.1080/14680777.2024.2442997.

Srnicek, N. (2017). Platform capitalism. Polity Press. UK: Polity Press.

Striphas, T. (2015). Algorithmic culture. *European Journal of Cultural Studies*, 18 (4–5), 395–412. https://doi.org/10.1177/1367549415577392.

Vettoretto, E., Minello, A., Ortensi, L.E., & Tosi, F. (2026). Understanding the dimensions of mental labor: The invisible load of Italian mothers. Frontiers in Sociology, 10, Article 1683261. https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1683261.

Understanding the dimensions of mental labor: The invisible load of Italian mothers. *Frontiers in Sociology*, 10, 1683261. https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1683261.

Wang, T. (2025, April 11). Shuzi shehui yanjiu de jiben yiti [Basic issues in digital society research]. *Guangming Ribao*. Retrieved from https://www.nopss.gov.cn/n1/2025/0411/c219544-40457581.html [in Chinese].

Shcherban, M. V., & Kramarchuk, I. V. (2026). Filosofsko-relihiinyi zmist hendernoi ideolohii: vid teorii do praktyky [Philosophical and religious content of gender ideology: From theory to practice]. *Kulturolohichnyi almanakh*, 2 (18), 393–403. [in Ukrainian] https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.46.

Дата першого надходження статті до видання: 23.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 130.2:316.7:711.4
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.24

Фесенко Галина Григорівна,
доктор філософських наук, професор,
наукова співробітниця
Інституту культурних студій Австрійської академії наук;
професорка кафедри соціально-гуманітарних наук
Харківського національного університету
міського господарства імені О.М. Бекетова
orcid.org/0000-0001-7133-484X
Scopus-Author ID 57163430100
Researcher ID E-9994-2016
Galyna.Fesenko@kname.edu.ua

СМИСЛОТВОРЕННЯ ПАМ'ЯТІ ПІД ЧАС ВІЙНИ: КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ МЕМОРІАЛІЗАЦІЇ ПУБЛІЧНОГО ПРОСТОРУ

У статті представлено культурно-філософську концептуалізацію меморіалізації як відкритого процесу культурного сенсотворення, через який травматичні події набувають символічних форм і поступово інтегруються в культурну пам'ять. Актуальність дослідження випливає з необхідності переглянути традиційні моделі меморіалізації в контексті війни, що триває, де переживання травматичних подій, документування насильства та формування культурної пам'яті відбуваються одночасно. Щоб вирішити цю проблему, у статті розроблено культурно-філософську модель, що пояснює виникнення меморіального значення публічного простору, та демонструється його аналітичний потенціал на прикладі України.

Дослідження спирається на філософію символічних форм Ернста Кассірера, реконструктивну теорію пам'яті Фредеріка Бартлетта, концепцію культурної пам'яті Алейди Ассманн, просторову теорію Анрі Лефевра та концепцію місць пам'яті П'єра Нора. Інтеграція цих теоретичних перспектив дає змогу зрозуміти меморіалізацію не як створення завершених комеморативних форм, а як динамічний процес, у якому матеріальне середовище, соціальні практики та символічні інтерпретації безперервно взаємодіють.

Отримана культурно-філософська модель вирізняє три такі взаємопов'язані виміри меморіалізації: матеріальний, практичний та дискурсивний. Їхня взаємодія, що розгортається в умовах часової відкритості, формує меморіальне значення публічного простору та створює умови для виникнення «місця пам'яті, що формується». Модель ілюструється на прикладі Майдану Свободи в Харкові, де йдеться про те, як матеріальні сліди російської військової агресії, громадські комеморативні практики та публічні дебати щодо майбутнього міського простору разом утворюють безперервний процес творення сенсу ще до того, як сама історична подія досягла завершення.

Основним внеском статті є культурно-філософська модель, яка пояснює, як меморіальне значення виникає в умовах часової відкритості, а також вводить концепцію «місця пам'яті, що формується» для інтерпретації просторів, меморіальне значення яких формується, поки історичні події ще розгортаються. У статті сформульовано висновок, що меморіалізацію під час війни, що триває, слід розуміти не лише як практику збереження минулого, але й як процес, через який активно конституюється майбутня культура пам'яті. З цієї точки зору, громадський простір функціонує не просто як місце, де представлені історичні події, а як активне середовище, в якому суспільство символічно обговорює значення війни та її майбутнє пам'ятання.

Ключові слова: філософія культури, меморіалізація, культурна пам'ять, публічний простір, війна, місце пам'яті у процесі становлення.

© Фесенко Г. Г., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Fesenko Galyna,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Research Fellow
Institute of Culture Studies, Austrian Academy of Sciences;
Professor at the Department of Humanities and Social Sciences
O.M. Beketov National University of Urban Economy in Kharkiv
orcid.org/0000-0001-7133-484X
Scopus ID 57163430100
Researcher ID E-9994-2016
Galyna.Fesenko@kname.edu.ua

MEMORY-MAKING DURING WAR: A CULTURAL-PHILOSOPHICAL MODEL OF PUBLIC SPACE MEMORIALIZATION

The article presents a cultural-philosophical conceptualization of memorialization as an open process of cultural meaning-making through which traumatic events acquire symbolic forms and gradually become incorporated into cultural memory. The relevance of the study arises from the need to reconsider conventional models of memorialization in the context of ongoing war, where experiencing traumatic events, documenting violence, and the formation of cultural memory occur simultaneously. To address this challenge, the article develops a cultural-philosophical model explaining the emergence of the memorial significance of public space and demonstrates its analytical potential through the Ukrainian case.

The study draws upon Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms, Frederick Bartlett's reconstructive theory of memory, Aleida Assmann's concept of cultural memory, Henri Lefebvre's spatial theory, and Pierre Nora's concept of lieux de mémoire. Integrating these theoretical perspectives makes it possible to understand memorialization not as the creation of completed commemorative forms but as a dynamic process in which material environments, social practices, and symbolic interpretations continuously interact.

The resulting cultural-philosophical model distinguishes three interrelated dimensions of memorialization: material, practical, and discursive. Their interaction, unfolding under conditions of temporal openness, shapes the memorial significance of public space and creates the conditions for the emergence of a "site of memory in the making". The model is illustrated through the case of Freedom Square in Kharkiv, how the material traces of Russian military aggression, civic commemorative practices, and public debates concerning the future of urban space collectively constitute an ongoing process of meaning-making before the historical event itself has reached completion.

The article's main contribution is a cultural-philosophical model that explains how memorial significance emerges under conditions of temporal openness, as well as introducing the concept of a "site of memory in the making" to interpret spaces whose memorial significance is formed while historical events are still unfolding. The article concludes that memorialization during ongoing war should be understood not merely as a practice of preserving the past but as a process through which future memory culture is actively constituted. Within this perspective, public space functions not simply as a site where historical events are represented but as an active environment in which society symbolically negotiates the meaning of war and its future remembrance.

Key words: philosophy of culture, memorialization, cultural memory, public space, war, site of memory in the making.

Постановка проблеми. Однією з фундаментальних функцій культури є вироблення смислів, через які суспільство інтерпретує власний історичний досвід, формує колективну ідентичність та уявлення про майбутнє. Особливо виразною ця функція стає в умовах історичних катастроф, воєн та соціальних потрясінь, коли попередні культурні моделі інтерпретації виявляються недостатніми для осмислення граничного історичного досвіду, що порушує усталені способи розуміння минулого, теперішнього і майбутнього. За таких умов культура працює з незавершеним досвідом, значення якого продовжує формуватися. Одним з центральних культурфілософських питань стає таке: «Як людські спільноти перетворюють досвід руйнування на культурні форми значення?».

Важливим механізмом культурного осмислення стає пам'ять, що не лише забезпечує зв'язок з минулим, а й бере участь у виробленні культурних значень теперішнього та формуванні уявлень про майбутнє. У цьому контексті

пам'ять розуміється не стільки як просте збереження подій, скільки як динамічний процес їхнього відбору, інтерпретації та включення у систему суспільно значущих смислів. Набуваючи культурних форм, пам'ять виходить за межі індивідуального досвіду та стає частиною спільних практик, символічних систем і матеріальних репрезентацій, через які суспільство передає й переосмислює власне минуле. В умовах насильства, що триває, сам процес формування культурної пам'яті стає особливим: збереження, інтерпретація та актуалізація культурно-суспільно значущого досвіду відбуваються в одному часовому періоді. А меморіалізація стає одним з ключових механізмів формування та репрезентації культурної пам'яті, через які певні події, місця й об'єкти набувають символічного значення та отримують матеріальні, просторові й практичні форми вираження. У такій перспективі меморіалізація постає не лише як результат післявоєнного осмислення минулого, але й як культурне вироблення смислів, що відбувається одночасно з переживанням історичної події.

Попри значний розвиток студій культурної пам'яті, недостатньо дослідженими залишаються процеси, через які міські публічні простори набувають меморіального значення безпосередньо під час історичної події, що триває. За таких умов дослідницька увага має бути спрямована не лише на завершені форми меморіалізації, а й на взаємодію матеріальних слідів, соціальних практик і публічних інтерпретацій у процесі становлення пам'яті.

Повномасштабне російське вторгнення в Україну актуалізувало ці питання в умовах, коли руйнування, документування насильства та формування пам'яті відбуваються одночасно. Пошкоджені будівлі, воєнні руїни та трансформовані громадські простори набувають символічних значень ще до завершення війни, перетворюючись із матеріальних слідів руйнування на потенційні носії культурної пам'яті. Водночас формуються нові громадянські практики пам'ятання та розгортаються суспільні дискусії щодо майбутнього пошкоджених війною міських просторів.

Ця ситуація порушує низку принципових питань. Яким чином матеріальні сліди війни можуть бути інтегровані у майбутній міський ландшафт? Як громадянські практики пам'ятання співвідносяться з офіційними проєктами реконструкції? Хто бере участь у визначенні майбутньої культури пам'яті міста – представники влади, архітектори, експерти зі спадщини чи локальні спільноти?

Саме тому особливого значення набуває культурфілософський аналіз публічних просторів не лише як фізичних місць соціальної взаємодії, але й як середовищ культурного смислотворення, де матеріальність війни поєднується із соціальними практиками, символічними інтерпретаціями та уявленнями про майбутнє. Показовим прикладом є Майдан Свободи у Харкові, меморіальне значення якого формується не після завершення війни, а вже в умовах переживання та осмислення воєнного досвіду.

Мета статті полягає в культурфілософській концептуалізації меморіалізації публічного простору як відкритого процесу культурного смислотворення, у межах якого травматичний досвід війни набуває символічних форм і включається в простір культурної пам'яті. На прикладі Майдану Свободи у Харкові досліджується, яким чином матеріальні сліди війни, громадянські практики пам'ятання та публічні дискусії щодо майбутнього міського простору беруть участь у трансформації публічного простору у потенційне місце пам'яті. Центральне дослідницьке питання полягає в тому, як публічний простір, позначений досвідом війни, набуває культурного значення в умовах, коли сама історична подія ще триває, а переживання, інтерпретації та формування пам'яті відбуваються одночасно.

Для досягнення поставленої мети визначено такі завдання:

– проаналізувати культурфілософські підходи до розуміння пам'яті як символізації та інтерпретації історичного досвіду;

– дослідити становлення меморіального значення публічного простору в умовах війни, що триває, через взаємодію матеріальності, соціальних практик і культурних інтерпретацій (на прикладі Майдану Свободи у Харкові);

– обґрунтувати меморіалізацію публічного простору як відкритий процес культурного смислотворення та формування майбутньої культури пам'яті.

Виклад основного матеріалу

Теоретико-методологічні засади дослідження: пам'ять, простір і культурне

смислотворення. Методологічно дослідження ґрунтується на міждисциплінарному поєднанні підходів філософії культури, студій культурної пам'яті та досліджень матеріальності. Культурфілософський підхід дає змогу розглядати меморіалізацію не лише як створення матеріальних форм увічнення, але й як вироблення культурних значень через взаємодію матеріальних об'єктів, соціальних практик та символічних інтерпретацій. Особлива увага приділяється просторово-матеріальному виміру пам'яті, зокрема тому, як пошкоджені війною об'єкти та публічні простори набувають значення матеріальних свідчень і стають елементами формування майбутньої культури пам'яті.

Важливі методологічні підстави для такого розуміння пропонує Ернст Кассірер. Розглядаючи культуру як специфічний спосіб людського освоєння світу, він підкреслював, що людина існує не лише у фізичному середовищі, але й у створеному нею символічному універсумі, де мова, міф, мистецтво, історія та інші символічні форми організовують людський досвід і надають йому значення (Cassirer, 1944/2021). Історія у філософії Е. Кассірера постає не як просте накопичення фактів про минуле, а як специфічна символічна форма, через яку людина інтерпретує й упорядковує історичний досвід (Cassirer, 1923/2020). Травматична подія сама по собі ще не утворює культурної пам'яті – вона набуває такого статусу лише тоді, коли стає предметом інтерпретації, символізації та колективного осмислення. Звідси випливає розуміння меморіалізації не лише як результату створення завершених форм увічнення – пам'ятників, меморіальних об'єктів чи музейних експозицій, – але й як процесу перетворення пережитого досвіду на культурно значущий смисл.

Такий підхід дає змогу розглядати меморіалізацію публічного простору як символічне переозначення. Міський простір не зводиться лише до архітектурного середовища або функціональної території, а є частиною символічного універсуму культури. Центральна площа міста, зокрема, виступає не просто відкритим громадським простором, а місцем концентрації культурних значень: політичних, історичних, ідентифікаційних та емоційних. Вона репрезентує певне уявлення про місто, його минуле, соціальний порядок і спільнотну ідентичність. Отже, зміна фізичного стану такого простору, особливо внаслідок насильства або руйнування, спричиняє трансформацію його символічної конфігурації. Йдеться не лише про фізичне збереження слідів руйнування, а про їхнє включення у культурний обіг, у межах якого вони набувають значень, що виходять за межі самого факту пошкодження. Вони можуть ставати знаками травми, свідченнями злочинів, втрати, спротиву або стійкості. Матеріальний простір набуває значення культурного медіуму, через який суспільство осмислює досвід насильства. Він не просто «відображає» пам'ять про подію, а стає середовищем її формування. Отже, меморіалізація під час війни постає як процес символічного переозначення публічного простору, у якому матеріальні сліди руйнування включаються у суспільні інтерпретації та уявлення про майбутнє міста.

Розуміння пам'яті як символічного процесу потребує уточнення механізмів її формування. У цьому контексті особливого значення набуває реконструктивна концепція пам'яті Фредеріка Бартлетта, який одним з перших запропонував розглядати пам'ятання не як точне відтворення минулого, а як активну реконструкцію (Bartlett, 1932/1995). Запроваджуючи поняття «прагнення до смислу» (*effort after meaning*), Ф. Бартлетт підкреслював, що людина не просто відновлює події минулого, а організовує та інтерпретує їх відповідно до наявних смислових структур. Пам'ять у такому розумінні постає не як пасивне збереження інформації, а як процес формування значень. Пошкоджений або трансформований війною міський простір стає не лише матеріальним свідченням події, а й середовищем суспільного «прагнення до смислу», що поєднує інтерпретацію минулого, практики теперішнього та уявлення про майбутнє міста.

Реконструктивне розуміння пам'яті отримало подальший розвиток у дослідженнях Девіда Міддлтона та Стівена Брауна, які розглядають її не через опозицію збереження і втрати, а як постійне переосмислення минулого у зв'язку з можливими образами майбутнього (Middleton & Brown, 2008). Дослідники наголошують на тому, що пам'ять має не лише ретроспективний, а й проєктивний вимір: вона бере участь у формуванні майбутнього через постійну інтерпретацію минулого. Такий підхід

є особливо продуктивним для аналізу меморіалізації в умовах війни, коли пам'ять формується не після події, а в процесі її переживання. Меморіалізація постає не як створення стабільної репрезентації завершеного минулого, а як відкритий пошук значень, через який травматичні події поступово включаються у культурний горизонт спільноти.

Реконструктивне розуміння пам'ятання потребує доповнення культурним рівнем аналізу, що розробляється у сучасних студіях культурної пам'яті. Алейда Ассман розглядає культурну пам'ять як систему медіа, матеріальних носіїв і культурних практик, через які суспільства зберігають, передають та переосмислюють культурно значущі образи минулого (Assmann, 2011). Водночас культура пам'яті не є статичним сховищем минулого, а постає як динамічна сфера створення, циркуляції та трансформації значень у культурі (Assmann, 2011; Erll, 2011).

Концептуалізація пам'яті як процесу культурного смислотворення актуалізує питання про матеріальні та просторові умови її формування. Якщо у філософії символічних форм Е. Кассірера культура постає як символічна організація людського світу, то міський простір може бути осмислений як культурне середовище, у якому матеріальні форми, соціальні практики та символічні інтерпретації взаємодіють і взаємно трансформуються. Простір не лише зберігає або репрезентує вже сформовані значення, а й безпосередньо бере участь у їх виробленні. Відповідно, меморіалізація публічного простору має досліджуватися не лише як розміщення пам'яті у певному місці, але й як процес, через який саме місце набуває меморіального значення.

Теоретичне обґрунтування активної ролі простору набуло системного розвитку в межах просторового повороту (*spatial turn*) у гуманітарних і соціальних науках. Його принциповою рисою стало подолання уявлення про простір як нейтральне фізичне середовище або пасивне місце розгортання соціальних подій. Натомість простір почали розглядати як історично й соціально сформоване середовище, що бере участь у виробництві суспільних відносин, культурних значень та колективних ідентичностей. Така перспектива створює підстави для аналізу публічного простору не лише як місця локалізації пам'яті, але й як одного з чинників її формування.

Однією з ключових концепцій, що визначили це переосмислення, стала теорія виробництва простору (*production of space*) Анрі Лефевра. Він критикував уявлення про простір як про пасивну даність, запропонувавши розглядати його як соціально вироблений феномен. Простір, за Лефевром, формується через взаємодію просторових практик, репрезентацій простору та просторів репрезентації (Lefebvre, 1974/1991). Для аналізу меморіалізації особливе значення має вимір просторів репрезентації, оскільки він пов'язаний із символами, образами, досвідом та значеннями.

У такій перспективі міський простір постає не лише як архітектурна форма або матеріальна структура, але й як динамічне культурне середовище, у якому перетинаються фізична реальність, соціальні практики та символічні інтерпретації. Його значення не є сталим: воно формується історично та може змінюватися залежно від суспільних подій і способів їх осмислення. Для дослідження меморіалізації це означає, що місце не набуває статусу простору пам'яті автоматично лише через сам факт історичної події. Матеріальні сліди насильства потребують інтерпретації, суспільного використання та символічного переозначення. Саме через ці процеси простір поступово може набувати меморіального значення. Концепція «матеріального свідка» (*material witness*) Сьюзен Шупплі дає змогу розглядати об'єкти, пошкоджені внаслідок насильства, не лише як залишки подій, через які можуть бути реконструйовані та інтерпретовані сліди минулого, але й як матеріальні носії інформації, що беруть участь у формуванні культурної пам'яті (Schuppli, 2020).

Найбільш виразно ця взаємодія матеріального, соціального та символічного проявляється у публічних просторах міста. Центральні площі, вулиці та інші відкриті міські простори є не лише елементами міської інфраструктури, а й середовищами, у яких суспільство репрезентує себе через політичні події, громадянські практики, ритуали солідарності, жалоби та пам'ятання. Міські ландшафти пам'яті можуть бути розглянуті як культурно організовані простори, у яких через мнемотопи, символи та практики пам'ятання формуються й транслюються значення міського середовища (Фесенко, 2015). У контексті пам'яті війни особливого

значення набувають досвідний (experiential) і просторово закорінений (place-based) виміри пам'ятання, оскільки культурна пам'ять формується не лише через офіційні репрезентації минулого, а й через способи, у яких люди переживають, інтерпретують та використовують конкретні місця (Drozdzewski et al., 2019).

У контексті війни ця здатність простору до переозначення стає особливо помітною. Руйнування або пошкодження значущих міських об'єктів змінює не лише їхній матеріальний стан, а й символічний статус. Простори, які раніше виконували адміністративні, репрезентативні або повсякденні функції, можуть поступово набувати нових значень як місця свідчення, травматичного досвіду, громадянської солідарності та потенційної пам'яті.

Таким чином, просторовий підхід дає змогу змістити дослідницьке питання від «Де розташовується пам'ять?» до питання «Як простір бере участь у формуванні пам'яті?». Публічний простір постає не контейнером історичних подій, а активним середовищем культурного смислотворення, у якому суспільство інтерпретує події минулого і теперішнього та формує можливі образи майбутньої культури пам'яті.

Розгляд публічного простору як середовища культурного смислотворення потребує також звернення до питання про те, яким чином окремі місця набувають меморіального статусу та стають носіями колективних уявлень про минуле. Однією з найбільш впливових відповідей на це питання стала концепція «місць пам'яті» (*lieux de mémoire*) П'єра Нора, яка показала, що пам'ять закріплюється та репрезентується через конкретні просторові, матеріальні й символічні форми. За П. Нором, місця пам'яті виникають унаслідок трансформації живих середовищ пам'ятання (*milieux de mémoire*) та потреби у свідомому збереженні минулого через символічні форми. На його думку, сучасні суспільства створюють місця пам'яті саме тому, що природні середовища пам'ятання поступово зникають (Нора, 2014). У цьому розумінні *lieux de mémoire* постають як спроба символічно закріпити те, що втрачає безпосередній зв'язок з живим досвідом. Водночас концепція П. Нора переважно звернена до форм пам'яті, що виникають, коли подія вже має певну часову дистанцію та стає предметом культурної репрезентації. Досвід сучасних війн і, зокрема, російсько-української війни актуалізує необхідність переосмислення цієї часової логіки. У ситуаціях насильства, що триває, суспільство стикається з потребою осмислювати травматичні події ще до їхнього історичного завершення. Пам'ять починає формуватися не після встановлення дистанції щодо минулого, а безпосередньо в момент події. У таких умовах межа між переживанням події, її документуванням та формуванням пам'яті стає рухомою.

У зв'язку з цим доцільно доповнити концепцію місць пам'яті перспективою «місця пам'яті у процесі становлення» (*memory site in the making*) – простору, меморіальне значення якого ще не сформоване, а виникає через взаємодію матеріальних слідів, соціальних практик та культурних інтерпретацій. Такий простір може залишатися функціональним об'єктом, місцем повсякденного життя та ставати предметом суспільних дискусій щодо реконструкції, проте вже набувати меморіального потенціалу. Суспільство визначає, що має бути збережено, як має бути інтерпретований досвід руйнування і яке місце він посідатиме у майбутній культурній пам'яті. Такий підхід дає змогу аналізувати не лише завершені меморіальні форми, а й ситуації, у яких простір перебуває у стані символічної трансформації. Дослідницький фокус переноситься з питання про те, як суспільства зберігають уже сформовані образи минулого, на питання про те, як вони виробляють значення подій в умовах відкритого історичного процесу. Простір переозначується, а матеріальні сліди, соціальні практики та публічні інтерпретації формують його меморіальний потенціал.

Запропонована концепція знаходить своє емпіричне підтвердження на прикладі Майдану Свободи у Харкові як публічного простору, меморіальне значення якого формується під час війни, що триває.

Меморіалізація публічного простору під час війни як становлення пам'яті. Якщо місце пам'яті розглядати не як завершений результат меморіалізації, а як процес становлення, ключовим стає питання про механізми перетворення простору події на простір пам'яті. Факт історичної події або фізичної трансформації середовища сам по собі ще не створює культурної пам'яті. Вона формується тоді, коли сліди події включаються в інтерпретації, символізації та суспільне осмислення. Запропоновану

культурфілософську модель меморіалізації узагальнено на рис. 1.

Авторська модель поєднує два аналітичні рівні: перший характеризує умови становлення меморіального значення (темпоральну відкритість та публічний простір як середовище меморіалізації), другий охоплює три взаємопов'язані виміри (матеріальний, практичний і дискурсивний), взаємодія яких забезпечує становлення меморіального значення публічного простору та включення у формування майбутньої культури пам'яті.

Матеріальний вимір пов'язаний з фізичною присутністю місця та його здатністю зберігати сліди історичних подій. Архітектура, міські ландшафти, пошкоджені або трансформовані об'єкти не є лише пасивним фоном пам'ятання. Сучасний поворот до матеріальності дає змогу переосмислити об'єкти не як пасивні носії вже наданих значень, а як елементи, залучені до формування пам'яті та культурної інтерпретації. Концепція «складної спадщини» (difficult heritage) Шерон Макдональд показує, що матеріальні залишки травматичного минулого не є носіями наперед визначених смислів, а набувають культурного значення у процесах суспільної інтерпретації, переговорів і переоцінки (Macdonald, 2009). Той самий об'єкт може поставати як руїна, доказ злочину, символ втрати або знак стійкості – залежно від того, як його включено у ширші культурні й меморіальні практики.

Другий вимір пов'язаний із соціальними практиками пам'ятання. Меморіальне значення простору формується у взаємодії людей з місцем – через присутність, ритуали, громадянські ініціативи, практики солідарності тощо. Такі практики перетворюють фізичний простір на сферу культурного досвіду, створюючи зв'язок між індивідуальним переживанням і колективною пам'яттю.

Третім виміром є дискурсивне осмислення простору. Майбутній статус місця формується



Рис. 1. Культурфілософська модель становлення меморіального значення публічного простору в умовах війни, що триває

через публічні дискусії, експертні інтерпретації, медійні репрезентації та рішення щодо збереження, реконструкції чи трансформації. Суспільство не лише визначає, що саме має бути збережено, а й формує відповідь на питання про те, яке значення цей досвід матиме для майбутньої ідентичності спільноти.

Таким чином, меморіалізація в умовах війни, що триває, може бути осмислена як відкритий процес культурного смислотворення, що виникає на перетині матеріальних слідів, соціальних практик і дискурсивних інтерпретацій. Саме така перспектива дає змогу аналізувати публічні простори, які ще не є усталеними місцями пам'яті, але вже набувають нових символічних значень.

Запропонована теоретична перспектива дає змогу розглядати Майдан Свободи у Харкові не як уже сформоване місце пам'яті, а як простір становлення меморіального значення. Майдан Свободи розглядається не лише як один з найбільших міських просторів Європи чи архітектурний ансамбль модерної доби, а як складна символічна форма, у якій протягом різних історичних періодів акумулювалися та трансформувалися культурні значення. Його символічний зміст не був сталим: від репрезентації радянського модернізаційного проєкту та адміністративного центру міста він поступово набував нових значень, пов'язаних з громадянськими практиками, міською ідентичністю та уявленнями про український Харків (Fesenko, 2022a, 2022b). Повномасштабна російська агресія та ракетні удари по центру Харкова радикально змінили символічну структуру цього простору. Руйнування у цьому разі інтерпретовано не лише як фізичне пошкодження архітектурного ансамблю, але й як символічне переозначення міського простору. У культурфілософському вимірі воно стало моментом переозначення простору, у якому матеріальні сліди насильства почали виконувати функцію свідчення та формувати новий шар культурної пам'яті. Простір, що зазнав руйнування, поступово набуває меморіального потенціалу: від статусу місця події до статусу місця пам'яті через колективні практики інтерпретації, символізації та надання смислу пережитому досвіду.

Сучасний стан Майдану Свободи демонструє складну взаємодію матеріальних, практичних та дискурсивних вимірів, через які публічний простір поступово включається у практики пам'ятання. На матеріальному рівні найбільш видимим проявом насильства в цьому просторі стала зруйнована адміністративна будівля, яка також є історичною пам'яткою. Однак її значення виходить за межі фізичного руйнування: будівля змінила спосіб сприйняття майдану як одного із символічних центрів Харкова, сформувавши новий шар воєнної пам'яті у його складній символічній біографії.

Новий шар воєнної пам'яті накладається на вже сформовану символічну біографію Майдану Свободи. Війна не замінює попередні значення майдану, а вступає з ними у взаємодію, створюючи нову конфігурацію культурної пам'яті. Таке нашарування різних часових і символічних вимірів відповідає розумінню міського простору як палімпсесту пам'яті, у якому минуле не зникає, а постійно переписується через нові історичні досвіди та культурні інтерпретації (Huyssen, 2003).

Практичний вимір виявляється у формах громадянської присутності та взаємодії з простором. Значення місця формується не лише через офіційні рішення щодо його майбутнього, а через повсякденні й громадські практики: волонтерські ініціативи, акти солідарності, документування досвіду війни та нові способи використання міського простору. Саме ці практики поступово перетворюють фізичний простір на площину культурного значення. У цьому контексті важливим прикладом є волонтерський намет «Все для Перемоги», наявність якого на Майдані Свободи з 2014 року демонструє формування громадянської пам'яті через практики підтримки, солідарності та публічного вшанування.

Дискурсивний вимір пов'язаний з питанням майбутнього Майдану Свободи: яким чином цей простір має бути відновлений, що повинно бути збережено, які сліди війни мають залишитися видимими і яке місце досвід російської агресії посідатиме у майбутній міській пам'яті. Дискусії щодо реконструкції у цьому контексті є не лише архітектурними, а й культурфілософськими, оскільки вони стосуються способів перетворення травматичного досвіду на культурне значення. Рішення щодо реконструкції після травматичних подій мають також етичний вимір, оскільки визначають не лише майбутній вигляд простору, а й способи взаємодії

суспільства з минулим, зокрема те, які досвіди будуть збережені, представлені або переосмислені у публічному просторі (Stroud & Henson, 2019). Приклад Майдану Свободи демонструє специфіку меморіалізації в умовах війни, що триває: простір не очікує завершення історичної події для набуття меморіального потенціалу; його значення формується у взаємодії матеріальних слідів, громадянських практик і дискусій про майбутнє, і саме тому він може бути осмислений як місце пам'яті у процесі становлення.

У ситуаціях, коли історична подія ще триває, пам'ять формується у відкритому часовому горизонті – між слідами минулого, викликами теперішнього та уявленнями про майбутнє. Саме тому відновлення просторів, позначених війною, не може бути розглянуто лише як технічне повернення матеріального середовища до попереднього стану. Кожне рішення щодо реконструкції, збереження або трансформації простору передбачає певну інтерпретацію події та її місця у майбутній культурній пам'яті: що має залишитися видимим, які воєнні руїни набувають статусу свідчення, які практики пам'ятання будуть інтегровані в поствоєнний культурний ландшафт. Подібне розуміння меморіалізації відповідає сучасним підходам, у яких вона розглядається не лише як створення матеріальних об'єктів пам'яті, але й як суспільний процес, що включає взаємодію різних акторів, громадські практики та дискусії щодо способів репрезентації минулого (Brett et al., 2007).

Темпоральна меморіалізації зумовлює необхідність культурних переговорів щодо майбутньої пам'яті – процесу взаємодії різних соціальних акторів, у межах якого формуються способи інтерпретації минулого та визначаються форми його присутності у майбутньому культурному ландшафті. У цьому контексті показовою є концепція Шерон Макдональд, яка демонструє, що культури пам'яті формуються не через фіксацію остаточних смислів, а через безперервне переосмислення взаємозв'язків між спадщиною, ідентичністю та сучасними суспільними викликами (Macdonald, 2013).

Щодо Майдану Свободи у Харкові ці культурні переговори розгортаються між кількома вимірами його символічної біографії: збереженням площі як визначної архітектурної спадщини XX століття, осмисленням матеріальних слідів російської агресії як свідчень війни та громадянськими практиками пам'ятання, сформованими через волонтерство, солідарність і нові форми суспільної взаємодії. Співіснування цих перспектив показує, що майбутня пам'ять міста не є заздалегідь визначеною. Вона формується не через просте додавання нового меморіального шару до вже наявних значень, а через постійне переосмислення взаємозв'язку між минулим, теперішнім і майбутнім.

Запропонована модель знаходить своє емпіричне підтвердження на прикладі Майдану Свободи у Харкові. Для узагальнення результатів аналізу в табл. 1 показано, яким чином матеріальний, практичний та дискурсивний виміри виявляються у досліджуваному кейсі та яку роль вони відіграють у становленні меморіального значення публічного простору.

Як показує наведена таблиця, жоден з трьох вимірів не формує меморіального значення ізольовано. Матеріальні сліди війни, громадянські практики пам'ятання та суспільні інтерпретації утворюють взаємопов'язаний процес, у якому фізичний простір поступово набуває символічного статусу. Саме ця взаємодія дає підстави розглядати Майдан Свободи не як уже сформоване місце пам'яті, а як місце пам'яті у процесі становлення.

Особливість меморіалізації під час війни полягає саме у відсутності її завершеності. Суспільство ще не має часової дистанції щодо

Таблиця 1

Застосування культурфілософської моделі меморіалізації: кейс Майдану Свободи (Харків)

Вимір	Прояв у кейсі	Роль у становленні меморіального значення
Матеріальний	Руйнування будівлі ХОДА, сліди ракетного удару	Матеріальний слід набуває символічного статусу та стає носієм меморіального значення
Практичний	Волонтерський намет «Все для Перемоги», меморіальні практики	Меморіальне значення формується через соціальні практики колективного смислотворення
Дискурсивний	Дискусії щодо реконструкції Майдану Свободи, збереження слідів війни та майбутнього простору	Меморіальне значення формується через суспільні інтерпретації та культурні переговори

травматичної події, але вже здійснює вибір щодо її майбутнього культурного значення. Отже, пам'ять у цьому разі є не лише ретроспективною практикою збереження минулого, а й проєктивним механізмом створення майбутньої культури пам'яті. Отже, Майдан Свободи може бути осмислений не як завершене місце пам'яті у класичному розумінні, а як простір культурного смислотворення, де матеріальні сліди війни, громадянські практики та суспільні дискусії формують можливі контури майбутньої пам'яті. Запропонована модель дає змогу аналізувати меморіалізацію під час війни, що триває, як відкритий процес становлення культурної пам'яті, у якому матеріальний, практичний і дискурсивний виміри взаємодіють у просторі та часі, визначаючи майбутнє меморіальне значення публічного простору.

Висновки. У результаті дослідження обґрунтовано культурфілософське розуміння меморіалізації як процесу становлення культурної пам'яті. Запропонована перспектива доповнює класичне розуміння місць пам'яті (*lieux de mémoire*), зміщуючи увагу з усталених меморіальних форм на механізми набуття простором меморіального значення. В умовах війни, що триває, цей процес розгортається одночасно з переживанням події, коли суспільство ще визначає способи її інтерпретації та присутності у майбутній культурі пам'яті. Отже, культурфілософський фокус щодо меморіалізації зміщується від проблеми збереження окремих об'єктів до аналізу того, як простір стає носієм культурної пам'яті. Матеріальне середовище, соціальні практики й дискурсивні інтерпретації у цьому процесі виступають взаємопов'язаними вимірами культурного смислотворення.

Запропонована концептуальна модель може застосовуватися до різних середовищ становлення пам'яті – меморіальних музеїв, публічних просторів, меморіальних комплексів або цифрових архівів. У статті її евристичні можливості продемонстровано на прикладі Майдану Свободи у Харкові, меморіальне значення якого формується через взаємодію різних вимірів: історично успадкованих символічних шарів, матеріальних свідчень війни, громадянських практик пам'ятання та суспільних дискусій щодо майбутнього цього громадського простору. Культурфілософський аналіз майдану показує, що простір, позначений війною, не переходить автоматично від статусу місця події до простору культурної пам'яті – його можна розглядати як місце пам'яті у процесі становлення та культурного смислотворення.

Подяка. Публікація підготовлена в рамках дослідження, що отримало фінансування через проєкт MSCA4Ukraine [ID: 101101923], який фінансується Європейським Союзом. Висловлені погляди та думки належать лише автору і не обов'язково відображають позицію Європейського Союзу, Європейського виконавчого агентства з досліджень чи Консорціуму MSCA4Ukraine. Ні Європейський Союз, ні Європейське виконавче агентство з досліджень, ні Консорціум MSCA4Ukraine загалом, ні будь-які окремі установи-члени Консорціуму MSCA4Ukraine не несуть за них відповідальності.

Список використаних джерел:

Assmann A. (2011). Cultural memory and western civilization: functions, media, archives. Cambridge: Cambridge University Press. 410 p.

Assmann A. (2013). Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: Eine Intervention. München: Beck. 232 p. https://doi.org/10.17104/9783406652110.

Bartlett F. C. (1995). Remembering: a study in experimental and social psychology (W. Kintsch, Introduction; 2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 359 p. https://doi.org/10.1017/CBO9780511759185 (Original work published 1932).

Brett S., Bickford L., & Rios M. (2007). Memorialization and democracy: state policy and civic action. Santiago: FLACSO, International Center for Transitional Justice, & International Coalition of Sites of Conscience. 44 p.

Cassirer E. (2020). The philosophy of symbolic forms. Volume 1. Language. London: Routledge. 398 p. https://doi.org/10.4324/9780429282461 (Original work published 1923).

Cassirer E. (2021). An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture / with Introduction P.E. Gordon. New Haven and London: Yale University Press. 264 p. (Original work published 1944).

Drozdzewski D., Waterton E., Sumartojo S. (2019). Cultural memory and identity in the context of war: Experiential, place-based and political concerns. *International Review of the Red Cross*, 101 (910), 251–272. https://doi.org/10.1017/S1816383119000110.

Erll A. (2011). Memory in culture. London: Palgrave Macmillan. 224 p.

Fesenko G. (2022a). Freedom Square in Kharkiv: localization of national and local memory. *Multidisciplinary academic notes. theory, methodology and practice*: *proceedings of the XVII international scientific and practical conference* (pp.112–121). Prague: International Science Group. https://doi.org/10.5281/zenodo.21227999.

Fesenko G. (2022b). Freedom Square in Kharkiv: political articulations in 2014–2022. *Grail of Science*, 17, 475–481. https://doi.org/10.36074/grail-of-science.22.07.2022.083.

Huyssen A. (2003). Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory. Stanford: Stanford University Press. 177 p.

Lefebvre H. (1991). The production of space (D. Nicholson-Smith, Trans.). Oxford; Cambridge, MA: Blackwell. 454 p.

Macdonald S. (2009). Difficult heritage: negotiating the nazi past in nuremberg and beyond. London and New York: Routledge. 240 p.

Macdonald S. Memorylands: heritage and identity in Europe today. London; New York: Routledge, 2013. 320 p.

Middleton D. & Brown S.D. (2008). Experience and memory: imaginary futures in the past. In A. Erll & N. Ansgar (Eds.) *Cultural Memory: an International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 241–251). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. https://doi.org/10.1515/9783110207262.

Schuppli S. (2020). Material witness: media, forensics, evidence. Cambridge, MA; London: The MIT Press. 392 p.

Stroud S. R., Henson J. A. (2019). Memory, reconstruction, and ethics in memorialization. *The Journal of Speculative Philosophy*, 33 (2), 282–299. https://doi.org/10.5325/jspecphil.33.2.0282.

Нора П. (2014). Теперішнє, нація, пам'ять (А. Рєпа, пер.). Київ: Кліо. 272 с.

Фесенко Г. (2015). Ландшафти пам'яті у міському просторі: культурфілософський дискурс. *Людинознавчі студії. Серія: Філософія*, 32, 55–64.

References:

Assmann, A. (2011). *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, A. (2013). *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: Eine Intervention*. München: Beck. https://doi.org/10.17104/9783406652110.

Bartlett, F. C. (1995). *Remembering: A study in experimental and social psychology* (W. Kintsch, Introduction; 2nd ed.). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511759185 (Original work published 1932).

Brett S., Bickford L., Ševčenko L., & Rios M. (2007). *Memorialization and Democracy: State Policy and Civic Action*. Santiago: FLACSO, International Center for Transitional Justice, & International Coalition of Sites of Conscience.

Cassirer, E. (2020). *The Philosophy of Symbolic Forms*. *Volume 1. Language*. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429282461 (Original work published 1923).

Cassirer, E. (2021). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (P.E. Gordon, Introduction). New Haven and London: Yale University Press (Original work published 1944).

Drozdzewski, D., Waterton, E. and Sumartojo, S. (2019). Cultural memory and identity in the context of war: Experiential, place-based and political concerns. *International Review of the Red Cross*, 101 (910), 251–272. https://doi.org/10.1017/S1816383119000110.

Erll, A. (2011). *Memory in Culture*. London: Palgrave Macmillan.

Fesenko, G. (2022a). Freedom Square in Kharkiv: Localization of National and Local Memory. In *Multidisciplinary Academic Notes. Theory, Methodology and Practice*: *Proceedings of the XVII International Scientific and Practical Conference* (pp. 112–121). Prague: International Science Group. https://doi.org/10.5281/zenodo.21227999.

Fesenko, G. (2022b). Freedom Square in Kharkiv: Political Articulations in 2014–2022. *Grail of Science*, 17, 475–481. https://doi.org/10.36074/grail-of-science.22.07.2022.083.

Fesenko, H. (2015). Landshafty pam'yati u mis'komu prostori: kul'turfilosofs'kyy dyskurs [Landscapes of memory in urban space: cultural and philosophical discourse]. *Lyudynoznavchi studiyi. Ser.: Filosofiya*, 32, 55–64 [in Ukrainian].

Huyssen, A. (2003). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Oxford; Cambridge, MA: Blackwell (Original work published 1974).

Macdonald, S. (2009). *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. London and New York: Routledge.

Macdonald, S. (2013). *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*. London and New York: Routledge. 320 p.

Middleton, D. & Brown, S. D. (2008). Experience and Memory: Imaginary Futures in the Past. In A. Erll & N. Ansgar (Eds.) *Cultural Memory: an International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 241–251). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. https://doi.org/10.1515/9783110207262.

Nora, P. (2014). Teperishnie, natsiia, pamiat [Present, nation, memory] (A. Riepa, Trans.). Kyiv: Klio [in Ukrainian].

Schuppli, S. (2020). *Material Witness: Media, Forensics, Evidence*. Cambridge, MA; London: The MIT Press.

Stroud, S. R., Henson, J. A. (2019). Memory, Reconstruction, and Ethics in Memorialization. *The Journal of Speculative Philosophy*, 33 (2), 282–299. https://doi.org/10.5325/jspecphil.33.2.0282.

Дата першого надходження статті до видання: 11.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 1:316.77+001.3
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.25

Ягодзінський Сергій Миколайович,
доктор філософських наук, професор,
проректор з навчально-методичної роботи
Приватний вищий навчальний заклад «Європейський університет»
orcid.org/0000-0001-8755-2235
serhii.yahodzinskyi@e-u.edu.ua

НАУКОВА СПІЛЬНОТА В МЕРЕЖЕВОМУ СУСПІЛЬСТВІ: МОДЕЛЬ НОРМАТИВНОЇ ДИФРАКЦІЇ

У статті досліджено трансформацію наукової спільноти під впливом мережевих структур та цифрових технологій крізь призму еволюції інституційних норм наукової діяльності. Проаналізовано діалектичне протиріччя між мертонівськими нормами науки (CUDOS: спільність, універсалізм, безкорисливість, організований скептицизм), що сформувалися у контексті індустріального суспільства, та новими нормативними структурами, породженими мережевим суспільством і рухом до відкритої науки. Запропоновано авторську модель «нормативної дифракції» – процесу, за якого класичні інституційні норми науки не руйнуються, а розщеплюються під впливом мережевих комунікацій на спектр взаємодоповнювальних практик з різним ступенем відкритості та інституційної легітимності. На відміну від концепцій нормативної амбівалентності та нормативного дисонансу, що фіксують бінарну опозицію норми й контрнорми, запропонована модель описує множинність практик на рівні інституційної інфраструктури та обґрунтовує механізм розщеплення: його конфігурацію задає мережева структура наукової комунікації. Виокремлено чотири типи дифракції, що відповідають нормам спільності, універсалізму, безкорисливості та організованого скептицизму, кожен з яких породжує власний спектр практик з неоднаковим діапазоном легітимності. Показано, що рух до відкритої науки (Plan S, FAIR-принципи, Diamond Open Access, препринтні сервери) не є банальним розширенням мертонівської норми спільності, а становить якісно нову нормативну систему, де межі між виробництвом, верифікацією та дисемінацією знання розмиваються. Обґрунтовано, що ключовим викликом для наукової спільноти є не вибір між закритою та відкритою моделями, а формування епістемічного управління як механізму координації розщеплених нормативних практик. Результати дослідження розвивають філософське осмислення мережевого суспільства та мають значення для науковознавства, філософії науки та політики у сфері наукових досліджень.

Ключові слова: наукова спільнота, мережеве суспільство, відкрита наука, мертонівські норми, інституційні норми, Open Access, нормативна дифракція, епістемічне управління.

Yahodzinskyi Serhii,
Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Vice-Rector for Academic and Methodological Work,
Private Higher Education Establishment "European University"
orcid.org/0000-0001-8755-2235
serhii.yahodzinskyi@e-u.edu.ua

SCIENTIFIC COMMUNITY IN THE NETWORK SOCIETY: A MODEL OF NORMATIVE DIFFRACTION

The article examines the transformation of the scientific community under the influence of network structures and digital technologies through the prism of evolving institutional norms of scientific activity. The dialectical contradiction between Mertonian norms of science (CUDOS: communalism, universalism, disinterestedness, organized skepticism), formed in the context of industrial society, and new normative structures generated by

© Ягодзінський С. М., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

the network society and the Open Science movement is analyzed. The author proposes the model of "normative diffraction" is a process whereby classical institutional norms of science do not collapse but are diffracted under the influence of network communications into a spectrum of complementary practices with varying degrees of openness and institutional legitimacy. Unlike the concepts of normative ambivalence and normative dissonance, which register a binary opposition of norm and counter-norm, the proposed model describes a multiplicity of practices at the level of institutional infrastructure and accounts for the mechanism of splitting: its configuration is set by the network structure of scientific communication. It is shown that the Open Science movement (Plan S, FAIR principles, Diamond Open Access, preprint servers) is not a simple extension of the Mertonian norm of communalism but constitutes a qualitatively new normative system where the boundaries between knowledge production, verification, and dissemination are blurred. It is argued that the key challenge for the scientific community is not the choice between closed and open models but the formation of epistemic governance as a mechanism for coordinating diffracted normative practices. The findings develop the philosophical understanding of network society and are relevant to science studies, philosophy of science, and research policy.

Key words: scientific community, network society, open science, Mertonian norms, institutional norms, Open Access, normative diffraction, epistemic governance.

Постановка проблеми. Наукова спільнота – один з тих соціальних інститутів, що, здавалося б, найменше піддається трансформації: норми раціональності, об'єктивності та верифікації залишаються канонічними тривалий час. Проте саме ілюзія стабільності маскує глибинні зсуви у структурі наукового знання та інституційній організації дослідницької діяльності, які відбуваються нині під впливом мережевого суспільства.

Наприклад, стаття, написана дослідником у 2025 році, майже одночасно існує у чотирьох іпостасях: як препринт на сервері – доступний усім і не верифікований; як версія в журналі за передплатою – верифікована й доступна небагатьом; як самоархівована копія в університетському репозиторії; як файл на піратській платформі – доступний усім, часто всупереч чинному праву. Це один і той самий текст, але чотири різні нормативні режими його існування, кожен зі своєю логікою легітимності. Отже, одне з основних питань, що стимулювало проведення дослідження, формулюється так: що сталося з мертонівською нормою вільного обміну знанням, якщо вона реалізується чотирма способами водночас?

Як відомо, у 1942 році Р. Мертон сформулював чотири такі інституційні імперативи, що становлять етос науки: спільність (communalism), універсалізм, безкорисливість та організований скептицизм – абревіатура CUDOS (Merton, 1973). Ці норми, що були відповіддю на загрози науковій автономії з боку тоталітарних режимів, підтримували переконання, що наукова спільнота здатна до морального самоуправління (Macfarlane, 2024, с. 469).

Водночас кінець XX – перша чверть XXI століття радикально змінили контекст існування науки. Зокрема, М. Кастельс описав перехід до мережевого суспільства, де влада, знання та ідентичність організовуються навколо потоків інформації у глобальних мережах (Castells, 2010). У попередніх дослідженнях ми обґрунтували, що конвергентні технології трансформують при цьому не лише засоби комунікації, але й саму структуру соціальної реальності (Ягодзінський, 2016, 2019). Отже, проблема, яку ми ставимо, полягає у визначенні характеру зв'язку між класичними інституційними нормами науки та новими практиками відкритої науки. Ми маємо справу з процесом, який пропонуємо назвати нормативною дифракцією – розщепленням класичних норм на спектр паралельних практик під впливом мережевих структур.

Рух відкритої науки (Open Science), що набув сили у 2010-х роках із запуском Plan S, утвердженням FAIR-принципів та зростанням препринтних серверів, поставив під питання не лише економічну модель наукового видавництва, але й саму нормативну основу науки. Чи є відкрита наука реалізацією мертонівської норми спільності, чи це якісно нова нормативна система, що виходить за межі критеріїв CUDOS?

Мета статті полягає в обґрунтуванні моделі нормативної дифракції як теоретичного інструмента аналізу трансформації інституційних норм наукової спільноти в умовах мережевого суспільства та руху до відкритої науки.

Для досягнення цієї мети поставлено такі завдання: 1) реконструювати діалектику мертонівських норм у контексті мережевого суспільства; 2) проаналізувати відкриту науку як нову нормативну систему, що виходить за межі

CUDOS; 3) розробити модель нормативної дифракції та визначити її типи; 4) оцінити перспективи епістемічного управління як механізму збалансування відкритості та якості наукового знання.

Матеріали та методи. Методологічна основа дослідження є міждисциплінарною і включає кілька взаємодоповнювальних підходів. Соціологія науки Р. Мертона забезпечує аналітичну основу для опису інституційних норм. Ми спираємось на класичні роботи Мертона (Merton, 1973), а також на сучасні інтерпретації його ідей – зокрема, на модель DECAY (differentialism, egoism, capitalism, advocacy), запропоновану Б. Макфарлейном як контрсистему до CUDOS (Macfarlane, 2024). Теорія мережевого суспільства М. Кастельса (Castells, 2010) та її філософське осмислення у наших попередніх працях (Ягодзінський, 2016, 2019) дають змогу пояснити структурні зміни у виробництві та циркуляції знання. Синергетична методологія дає можливість описувати трансформацію нормативних систем як нелінійний процес самоорганізації з виникненням нових атракторів – стійких патернів інституційної поведінки. Кожну з практик, на які розщеплюється класична норма, ми розглядаємо як атрактор – конфігурацію, до якої дослідницькі спільноти тяжіють за певних умов. Отже, питання, чому одні атрактори інституціоналізуються, а інші залишаються маргінальними, становить предметне ядро аналізу.

Діалектика мертонівських норм у мережевому суспільстві. Мертон наголошував на тому, що CUDOS – це набір інституційних норм, а не особистих цінностей, хоча індивіди можуть погоджуватись або не погоджуватись з ними (Merton, 1973). Ця дистинкція є принциповою, оскільки дає змогу аналізувати не те, у що вірять учені, а те, як інституційно організована їхня діяльність.

Нагадаємо ці імперативи. Спільність передбачає, що результати досліджень є колективною власністю і мають вільно поширюватися у спільноті. Універсалізм означає, що наукові твердження оцінюються за об'єктивними критеріями, незалежно від соціальних характеристик автора. Безкорисливість вимагає, щоб учений діяв в інтересах пізнання, а не власної вигоди. Організований скептицизм передбачає систематичну критичну перевірку тверджень перед їх прийняттям.

Що відбувається з цими нормами у мережевому суспільстві? Б. Макфарлейн показує, що CUDOS інвертується. Замість спільності виникає диференціалізм – прагнення до виключності та індивідуального брендингу; замість безкорисливості – егоїзм, зумовлений метричною культурою h-індексу та імпакт-фактору; замість організованого скептицизму – адвокація, де учені стають промоутерами власних результатів у медіа (Macfarlane, 2024).

Проте ми вважаємо, що модель Макфарлейна за всієї її евристичної цінності є надто дихотомічною. Вона описує перехід від CUDOS до DECAY як лінійну трансформацію, тоді як реальність мережевого суспільства є значно складнішою. Ми спостерігаємо не заміну однієї нормативної системи іншою, а їхнє співіснування, взаємопроникнення та конфлікт – те, що пропонуємо описати як нормативну дифракцію.

Теза про співіснування конкурентних нормативних наборів не є новою, і ми не претендуємо на її першість. Ще І. Мітрофф на матеріалі програми «Аполлон» показав, що вчені водночас поділяють мертонівські норми та протилежні їм контрнорми, де ця амбівалентність є не патологією, а умовою функціонування науки (Mitroff, 1974). Лінія має продовження й сьогодні: опитування Л. Коппель, А. Ліндквіст та Ґ. Тінґхьоґа (n = 11 050) зафіксувало систематичні відмінності у співвідношенні норм і контрнорм між дисциплінами, рівнями стажу та статями – явище, яке автори позначають як нормативний дисонанс (Koppel et al., 2025).

Що додає до цієї традиції модель нормативної дифракції? На наш погляд, три аспекти, які вносять суттєву зміну. По-перше, амбівалентність у Мітроффа є бінарною: норма та її дзеркальна протилежність. Дифракція описує множинність – одна норма породжує не одну контрнорму, а спектр практик, більшість яких не є ані прямою реалізацією, ані запереченням вихідної норми. По-друге, нормативний дисонанс фіксується як стан свідомості дослідників, тоді як дифракція описує стан інституційної інфраструктури: препринтні сервери та піратські платформи існують незалежно від того, що про них думає окремий учений. По-третє, і це головне, попередні моделі описують результат, але не механізм. Наша відповідь полягає в тому, що мережева структура наукової комунікації

виступає сіткою, геометрія якої визначає конфігурацію розщеплення.

Відкрита наука: нова нормативна система чи розвиток CUDOS? Одне з досліджень (Hosseini et al., 2024) виявило фундаментальне протиріччя: хоча мертонівські норми та практики Open Science спрямовані на вдосконалення дослідницького процесу, вони породжують тертя між собою. Мертонівські норми залишаються переважно ідеалістичними, контекстуалізованими у локальних та дисциплінарних культурах, тоді як практики Open Science значною мірою залежать від ресурсів і технологій третіх сторін, доступ до яких не є рівним для всіх учасників.

Проте перехід до відкритого доступу через моделі, засновані на APC, здатний відтворювати нові форми нерівності: дослідники та інституції з обмеженими ресурсами мають менші можливості покривати високі публікаційні збори. Сам Plan S намагається мінімізувати цей ризик, передбачаючи альтернативні маршрути відкритого доступу та підтримуючи моделі без авторських платежів (cOAlition S, 2019, 2025).

Показово, що нормативний зміст відкритості виходить за межі мертонівської спільності одразу у двох напрямах. FAIR-принципи вимагають не просто відкритості даних, а машинної зчитуваності та інтероперабельності – це технічна норма, якої у Мертона не було і не могло бути з огляду на час виникнення норм. Рекомендація ЮНЕСКО (2021), своєю чергою, визначає відкриту науку як «інклюзивну конструкцію», що охоплює відкриті дані, освітні ресурси, програмні коди та громадянську науку (UNESCO, 2021), тобто поширює вимогу відкритості з результатів на сам процес пізнання – методи, рецензування, інфраструктуру.

Систематичний огляд Н.Л. Коул та співавторів, що охопив 196 публікацій, виявив показову асиметрію: 83,2% зафіксованих випадків стосувалися громадянської науки, значно менше – Open Access, тоді як свідчення суспільного впливу відкритого програмного забезпечення були поодинокими, а щодо Open / FAIR Data та Open Methods – відсутніми (Cole et al., 2024). Відкрита наука як нормативна система функціонує нерівномірно: деякі її компоненти інституціоналізовані, інші залишаються декларативними.

Зазначимо також, що препринтні сервери – arXiv, bioRxiv, medRxiv, SSRN – створюють принципово нову темпоральність наукового дискурсу. Класична модель «дослідження → написання → рецензування → публікація» замінюється на «дослідження → написання → публікація → рецензування». Це онтологічна інверсія: знання стає публічним до того, як воно верифіковане. Під час пандемії COVID-19 інверсія набула масового характеру: непрорецензовані препринти безпосередньо впливали на журналістику та державну політику охорони здоров'я (Fraser et al., 2021). Як зауважує Дж. Зіман, ми маємо справу з переходом від «академічної науки» до «постакадемічної», де кордони між виробництвом знання та його суспільним використанням стають прозорими (Ziman, 2000).

У свою чергу, концепція Mode 2 М. Ґіббонса та співавторів описує зсув від дисциплінарного виробництва знання до трансдисциплінарного, зорієнтованого на контекст застосування (Gibbons et al., 1994). Однак вона фіксує зміну способу виробництва знання, а не долю нормативної системи: питання, що сталося зі спільністю чи скептицизмом, тут не ставиться. Постнормальна наука С. Фунтовича та Дж. Равеца описує режим, за якого факти невизначені, цінності можуть бути піддані критиці, ставки високі, а рішення термінові (Funtowicz & Ravetz, 1993). Однак це модель, скоріше, для граничних ситуацій, тоді як нас цікавить повсякденний режим функціонування науки. Модель потрійної спіралі Г. Ецковіца та Л. Лейдесдорфа пояснює конфігурацію взаємодії університету, індустрії та держави (Etzkowitz & Leydesdorff, 2000), тобто відповідає на питання про те, хто взаємодіє, але не на питання про те, що при цьому відбувається з нормами. Найближчою до нашої проблематики є постакадемічна наука Дж. Зімана, оскільки вона говорить саме про етос (Ziman, 2000).

Названі концепції об'єднує спільна риса: вони описують перехід – від Mode 1 до Mode 2, від нормальної науки до постнормальної, від академічної до постакадемічної. Кожна з них лінійна за структурою, навіть якщо описує складний процес. Модель нормативної дифракції описує не перехід, а стан: множинність нормативних режимів, які співіснують у той самий момент часу, в тому самому дисциплінарному полі й нерідко в практиці того самого

дослідника. Саме цю одночасність попередні моделі трактували як перехідний період, тоді як, на наш погляд, вона є стійкою конфігурацією.

Модель нормативної дифракції. Для інтегративного опису виявлених суперечностей ми пропонуємо модель нормативної дифракції. Термін запозичено з оптики, де дифракція означає розщеплення хвильового фронту під час проходження крізь перешкоду.

Зазначимо одразу, що оптична метафора дифракції має власну історію в дослідженнях науки. Д. Гаравей протиставила дифракцію рефлексії як спосіб мислення про відмінність (Haraway, 1992), а К. Барад розгорнула цю інтуїцію у методологію, за якої тексти й теоретичні традиції читаються «крізь» одна одну задля породження нових значень (Barad, 2007). Наше залучення терміна є принципово іншим. У Барад дифракція – це епістемологічна позиція дослідника, спосіб організації читання. У нашій моделі дифракція характеризує сам об'єкт: не те, як ми читаємо норми, а те, що відбувається з нормами під час їхнього проходження крізь інституційні структури мережевого суспільства. Отже, ми запозичуємо не концепт Барад, а спільне для обох підходів оптичне першоджерело.

Ми стверджуємо, що класичні інституційні норми науки, проходячи крізь «ґратку» мережевого суспільства, не зникають і не трансформуються лінійно, а розщеплюються на спектр паралельних практик з різним ступенем відкритості та інституційної легітимності. Це дає змогу виділити чотири типи нормативної дифракції, що відповідають мертонівським нормам (табл. 1).

Таблиця показує, що дифракція спільності дає найширшу палітру легітимності: від заохочуваної практики до прямого порушення права, тоді як дифракція універсалізму розгортається повністю у межах легітимного поля. Отже, розщеплення норм є нерівномірним: чим сильніший економічний інтерес, пов'язаний з нормою, тим ширший спектр практик вона породжує і тим далі окремі з них відходять від інституційної легітимності. Проте це спостереження, на наш погляд, заслуговує на окреме дослідження.

Спектри практик, наведені у таблиці, потребують уточнення. Кожна з них реалізує вихідну норму, але з різними інституційними наслідками: Sci-Hub отримує відкритість через порушення авторського права, тоді як Diamond Open Access – через перерозподіл фінансування; постпублікаційне рецензування демократизує критику, тоді як метрична оцінка замінює анонімність вимірюваністю; громадянська наука надає безкорисливості волонтерського виміру, тоді як підприємницька наука робить комерціалізацію інституційним очікуванням. Ці практики не є взаємовиключними – вони співіснують у різних дисциплінах і журналах, створюючи нормативну поліфонію.

Епістемічне управління як відповідь на нормативну дифракцію. Нормативна дифракція породжує нову проблему: як управляти науковою спільнотою, де одночасно діють кілька конкуруючих нормативних практик? Термін «епістемічне управління» уже має усталене вживання. П. Алазуутарі та А. Кадір позначають ним механізм, за якого суб'єкти влади досягають соціальних змін, впливаючи на уявлення

Таблиця 1

Типологія нормативної дифракції мертонівських норм

Класична норма	Спектр практик-«максимумів»	Діапазон відкритості	Діапазон інституційної легітимності
Спільність	Diamond OA → Gold OA → Green OA → препринтні сервери → піратські платформи	від безумовної до опосередкованої платежем (APC як бар'єр)	від нормативно заохочуваної до протиправної
Універсалізм	«сліпе» рецензування → відкрите рецензування → постпублікаційне рецензування → метрична оцінка	від захищеної анонімності до повної прозорості	усі легітимні, але з різним дисциплінарним визнанням
Безкорисливість	класична дослідницька етика → громадянська наука → підприємницька наука → наука як особистий бренд	від колективної до індивідуалізованої	від інституційно очікуваної до неформальної
Організований скептицизм	традиційне рецензування → репродукційні ініціативи → «швидка наука» → ШІ-верифікація	від закритої експертизи до автоматизованої	від канонічної до експериментальної

Джерело: складено автором.

людей про те, що є можливим, раціональним і бажаним (Alasuutari & Qadir, 2014). Ми використовуємо це поняття в іншому, вужчому значенні – не як управління через уявлення про реальність, а як управління самим виробництвом знання. Отже, під епістемічним управлінням ми розуміємо сукупність інституційних механізмів, що регулюють виробництво, верифікацію та дисемінацію знання в умовах нормативної дифракції.

На відміну від класичного самоуправління спільноти, що базувалося на мовчазній згоді щодо CUDOS, епістемічне управління передбачає експліцитне артикулювання правил, переговори між стейкхолдерами та адаптивне регулювання.

Практика епістемічного управління вже наявна в науковому дискурсі останніх років. Барселонська декларація про відкриту дослідницьку інформацію об'єднала дослідницькі організації та фандерів навколо принципів відкритості інформації про проведення, фінансування, оцінювання та результати досліджень (Barcelona Declaration on Open Research Information, 2024). Стратегія cOAlition S на 2026–2030 роки наголошує на розвитку більш сталих і справедливих моделей наукової комунікації, зокрема Diamond Open Access (cOAlition S, 2025). OECD Science, Technology and Innovation Outlook 2025 вказує на необхідність узгодження принципів відкритості науки з вимогами дослідницької безпеки (OECD, 2025).

Генеративний ШІ додає до цієї проблематики нового виміру. ШІ-технології просувають відкриту науку від стадії консенсусу до стадії платформ, де інтеграція обчислювальних ресурсів, даних та моделей стає необхідністю. Проте домінування індустрії в розробленні ШІ створює конфлікт між комерційними інтересами та академічною відкритістю (Bender et al., 2021; Pei & Huang, 2025).

Отже, епістемічне управління має оперувати на кількох рівнях: глобальному (Plan S, Барселонська декларація), національному (наукова політика країн), інституційному (політики університетів) та індивідуальному (етичні рішення дослідників). Це співзвучне тому, що Е. Остром називала поліцентричним управлінням – управлінням спільними ресурсами через множину взаємопов'язаних інституцій на різних рівнях (Ostrom, 1990).

Для українського контексту ця проблематика набуває особливої гостроти. Українська наукова спільнота перебуває у потрійній біфуркації: війна руйнує інституційну інфраструктуру науки; інтеграція до європейського дослідницького простору вимагає прийняття нових нормативних стандартів; глобальна трансформація етосу ставить під питання ті моделі, які ще не встигли інституціоналізуватися. Відсутність системної політики у сфері відкритої науки на національному рівні залишає українських дослідників у ситуації нормативної невизначеності.

Показово, що М.С. Андерсон і співавтори розширили мертонівський перелік, додавши до нього норми управління та якості (Anderson et al., 2010): епістемічне управління є тим механізмом, який інтегрує ці додаткові норми. Плідною виявляється й аналогія зі спільними ресурсами – Plan S є спробою створити «інтелектуальний спільний ресурс» через колективну дію фандерів (Johnson, 2019), а наукове знання, як і природні ресурси, може стати як «трагедією спільних пасовищ», так і прикладом успішного колективного управління залежно від інституційного дизайну (Ostrom, 1990).

Дискусія. Заперечення запропонованої моделі полягає у тому, що термін «дифракція» може створювати хибне враження фізичної природи там, де ми маємо справу із соціальними процесами. Чи не є це надмірною натуралізацією соціальних явищ, зокрема у сфері науки?

Як застереження та варіант відповіді на можливий закид відзначимо: нормативна дифракція – це модель, а не закон. Вона не стверджує, що соціальні норми «поводяться» як хвилі, а використовує метафору для опису спостережуваного феномена – розщеплення однієї норми на спектр практик під час зіткнення з мережевими структурами. Метафора є евристично продуктивною, оскільки фіксує, що початкова норма не зникає, а наявна у кожному з «дифракційних максимумів»; описує множинність результатів, а не бінарну опозицію; дає змогу прогнозувати появу нових практик у точках конструктивної інтерференції. Отже, питання полягає не в тому, чи є метафора «точною», а в тому, чи породжує вона проблеми, які без неї не були б поставлені. Модель нормативної дифракції ставить принаймні одне таке: чи існують у нормативному ландшафті точки

конструктивної інтерференції – конфігурації, у яких різні лінії розщеплення підсилюють одна одну, породжуючи стійкі гібридні практики?

Теоретичний внесок дослідження. Підсумуємо співвідношення нашої позиції та наявного стану розроблення проблеми. Донедавна трансформація наукового етосу описувалася двома способами: як ерозія мертонівських норм під тиском метричної культури та комерціалізації або як їхнє амбівалентне співіснування з контрнормами. Обидва підходи мають емпіричне підтвердження, проте обидва залишають нерозв'язаним ключове питання: якщо норми не зникли й не були замінені, то в якій формі вони існують і за яким принципом розподіляються між конкурентними практиками?

Відповідь, яка випливає з нашого дослідження: класична норма зберігається в кожній з породжених нею практик, але жодна з них не вичерпує її змісту. При цьому конфігурацію розподілу задає мережева структура наукової комунікації. Перевага такого підходу в тому, що він ані потребує припущення про «справжню» науку, яку слід відновити, ані діагностує занепад. Розщеплення норми є не втратою, а способом її існування в мережевих умовах. Обмеженням моделі залишається її концептуальний характер: перевірка того, чи справді конфігурація розщеплення визначається саме мережевими параметрами комунікації, потребує окремого емпіричного дослідження.

Висновки. На основі проведеного дослідження доходимо таких висновків.

1. Реконструкція мертонівських норм у контексті мережевого суспільства показала, що CUDOS не руйнується і не замінюється альтернативною системою (типу DECAY), а зазнає складнішої трансформації – нормативної дифракції, за якої кожна класична норма розщеплюється на спектр паралельних практик з різним ступенем інституційної легітимності. Запропонована типологія описує чотири типи такого розщеплення – дифракцію спільності, універсалізму, безкорисливості та організованого скептицизму.

2. Перспективи епістемічного управління полягають у формуванні поліцентричних механізмів регулювання наукової діяльності, здатних балансувати відкритість із якістю, доступність із відповідальністю. Ключовим принципом такого управління має бути не універсальне правило, а адаптивне регулювання, чутливе до дисциплінарних, регіональних та інституційних контекстів.

3. Значущість дослідження полягає у тому, що воно пропонує концептуальну рамку, яка долає дихотомію «стара наука – нова наука» та описує нелінійну динаміку нормативних змін. Модель нормативної дифракції може бути застосована не лише до наукового етосу, а й до інших інституційних систем – освіти, медіа, державного управління, – що переживають аналогічні трансформації під впливом мережевих структур.

Відкритим залишається питання, яке виходить за межі суто академічної рефлексії: чи здатне епістемічне управління зберегти баланс між відкритістю та якістю в умовах, коли генеративний ШІ додає до нормативної дифракції ще один, принципово новий вимір, а саме автоматизацію самого процесу виробництва знання?

Список використаних джерел:

Alasuutari P., Qadir A. (2014). Epistemic governance: An approach to the politics of policy-making. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 1 (1), 67–84. https://doi.org/10.1080/23254823.2014.887986.

Anderson M. S., Ronning E. A., De Vries R., Martinson B. C. (2010). Extending the Mertonian norms: Scientists' subscription to norms of research. *The Journal of Higher Education*, 81 (3), 366–393. https://doi.org/10.1353/jhe.0.0095.

Barad K. (2007). Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Duke University Press.

Barcelona Declaration on Open Research Information. (2024). https://doi.org/10.5281/zenodo.10958522.

Bender E. M., Gebru T., McMillan-Major A., Shmitchell S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? In Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (pp. 610–623). *Association for Computing Machinery*. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922

Castells M. (2010). The rise of the network society (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

cOAlition S. (2019). Plan S: Principles and implementation. URL: https://www.coalition-s.org.

cOAlition S. (2025). Strategy 2026–2030. https://www.coalition-s.org.

Cole N. L., Kormann E., Klebel T., Apartis S., Ross-Hellauer T. (2024). The societal impact of Open Science: A scoping review. *Royal Society Open Science*, 11 (6), Article 240286. https://doi.org/10.1098/rsos.240286.

Etzkowitz H., Leydesdorff L. (2000). The dynamics of innovation: From National Systems and "Mode 2" to a Triple Helix of university – industry – government relations. *Research Policy*, 29 (2), 109–123.

Fraser N., Brierley L., Dey G., Polka J.K., Pálfy M., Nanni F., Coates, J.A. (2021). The evolving role of preprints in the dissemination of COVID-19 research and their impact on the science communication landscape. *PLoS Biology*, 19 (4), Article e3000959. https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3000959.

Funtowicz S. O., Ravetz J. R. (1993). Science for the post-normal age. *Futures,* 25 (7), 739–755. https://doi.org/10.1016/0016-3287(93)90022-L.

Gibbons M., Limoges C., Nowotny H., Schwartzman S., Scott P., Trow M. (1994). The new production of knowledge: The dynamics of science and research in contemporary societies. SAGE.

Haraway D. (1992). The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. In L. Grossberg, C. Nelson, & P. A. Treichler (Eds.), *Cultural studies* (pp. 295–337). Routledge.

Hosseini M., Senabre Hidalgo E., Horbach S. P. J. M., Güttinger S., Penders B. (2024). Messing with Merton: The intersection between Open Science practices and Mertonian values. *Accountability in Research*, 31 (5), 428–455. https://doi.org/10.1080/08989621.2022.2141625.

Johnson R. (2019). From coalition to commons: Plan S and the future of scholarly communication. *Insights*, 32 (1), Article 5. https://doi.org/10.1629/uksg.453.

Koppel L., Lindkvist A.M., Tinghög G. (2025). Scientific normative dissonance: A large-scale survey of researchers' subscription to scientific norms and counternorms across academic fields. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 237, Article 107140. https://doi.org/10.1016/j.jebo.2025.107140.

Macfarlane B. (2024). The DECAY of Merton's scientific norms and the new academic ethos. *Oxford Review of Education*, 50 (4), 468–483. https://doi.org/10.1080/03054985.2023.2243814.

Merton R. K. (1973). The normative structure of science. In N. Storer (Ed.), *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations* (pp. 267–278). University of Chicago Press.

Mitroff I. I. (1974). Norms and counter-norms in a select group of the Apollo moon scientists: A case study of the ambivalence of scientists. *American Sociological Review*, 39 (4), 579–595. https://doi.org/10.2307/2094423.

OECD. (2025). OECD science, technology and innovation outlook 2025: Driving change in a shifting landscape. OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/5fe57b90-en.

Ostrom E. (1990). Governing the commons: The evolution of institutions for collective action. Cambridge University Press.

Pei G., Huang H. (2025). Open science falling behind in the era of artificial intelligence. *Frontiers in Research Metrics and Analytics*, 10, Article 1595824. https://doi.org/10.3389/frma.2025.1595824.

UNESCO. (2021). UNESCO recommendation on open science. UNESCO.

Ziman J. (2000). Real science: What it is, and what it means. Cambridge University Press.

Ягодзінський С. (2016). Соціокультурний потенціал глобальних інформаційних мереж: дис. … докт. філос. наук: спец. 09.00.03. Київ.

Ягодзінський С. (2019). Філософія мережевих комунікацій. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*, 1 (29), 42–47. https://doi.org/10.18372/2412-2157.29.13639.

References:

Alasuutari, P., & Qadir, A. (2014). Epistemic governance: An approach to the politics of policy-making. *European Journal of Cultural and Political Sociology,* 1 (1), 67–84. https://doi.org/10.1080/23254823.2014.887986.

Anderson, M. S., Ronning, E. A., De Vries, R., & Martinson, B. C. (2010). Extending the Mertonian norms: Scientists' subscription to norms of research. *The Journal of Higher Education,* 81(3), 366–393. https://doi.org/10.1353/jhe.0.0095.

Barad, K. (2007). Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Duke University Press.

Barcelona Declaration on Open Research Information. (2024). https://doi.org/10.5281/zenodo.10958522.

Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? In Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (pp. 610–623). *Association for Computing Machinery*. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922.

Castells, M. (2010). The rise of the network society (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

cOAlition S. (2019). Plan S: Principles and implementation. Retrieved from: https://www.coalition-s.org.

cOAlition S. (2025). Strategy 2026–2030. Retrieved from: https://www.coalition-s.org.

Cole, N. L., Kormann, E., Klebel, T., Apartis, S., & Ross-Hellauer, T. (2024). The societal impact of Open Science: A scoping review. *Royal Society Open Science*, 11 (6), Article 240286. https://doi.org/10.1098/rsos.240286.

Etzkowitz, H., & Leydesdorff, L. (2000). The dynamics of innovation: From National Systems and "Mode 2" to a Triple Helix of university–industry–government relations. *Research Policy*, 29 (2), 109–123.

Fraser, N., Brierley, L., Dey, G., Polka, J. K., Pálfy, M., Nanni, F., & Coates, J.A. (2021). The evolving role of preprints in the dissemination of COVID-19 research and their impact on the science communication landscape. *PLoS Biology,* 19 (4), Article e3000959. https://doi.org/10.1371/journal.pbio.3000959.

Funtowicz, S. O., & Ravetz, J. R. (1993). Science for the post-normal age. *Futures*, 25 (7), 739–755. https://doi.org/10.1016/0016-3287(93)90022-L.

Gibbons, M., Limoges, C., Nowotny, H., Schwartzman, S., Scott, P., & Trow, M. (1994). The new production of knowledge: The dynamics of science and research in contemporary societies. SAGE.

Haraway, D. (1992). The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. In L. Grossberg, C. Nelson, & P. A. Treichler (Eds.), Cultural studies (pp. 295–337). Routledge.

Hosseini, M., Senabre Hidalgo, E., Horbach, S. P. J. M., Güttinger, S., & Penders, B. (2024). Messing with Merton: The intersection between Open Science practices and Mertonian values. *Accountability in Research*, 31 (5), 428–455. https://doi.org/10.1080/08989621.2022.2141625.

Johnson, R. (2019). From coalition to commons: Plan S and the future of scholarly communication. *Insights,* 32 (1), Article 5. https://doi.org/10.1629/uksg.453.

Koppel, L., Lindkvist, A.M., & Tinghög, G. (2025). Scientific normative dissonance: A large-scale survey of researchers' subscription to scientific norms and counternorms across academic fields. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 237, Article 107140. https://doi.org/10.1016/j.jebo.2025.107140.

Macfarlane, B. (2024). The DECAY of Merton's scientific norms and the new academic ethos. *Oxford Review of Education*, 50 (4), 468–483. https://doi.org/10.1080/03054985.2023.2243814.

Merton, R. K. (1973). The normative structure of science. In N. Storer (Ed.), The sociology of science: Theoretical and empirical investigations (pp. 267–278). University of Chicago Press.

Mitroff, I. I. (1974). Norms and counter-norms in a select group of the Apollo moon scientists: A case study of the ambivalence of scientists. *American Sociological Review*, 39 (4), 579–595. https://doi.org/10.2307/2094423.

OECD. (2025). OECD science, technology and innovation outlook 2025: Driving change in a shifting landscape. *OECD Publishing*. https://doi.org/10.1787/5fe57b90-en.

Ostrom, E. (1990). Governing the commons: The evolution of institutions for collective action. Cambridge University Press.

Pei, G., & Huang, H. (2025). Open science falling behind in the era of artificial intelligence. *Frontiers in Research Metrics and Analytics*, 10, Article 1595824. https://doi.org/10.3389/frma.2025.1595824.

UNESCO. (2021). UNESCO recommendation on open science. UNESCO.

Ziman, J. (2000). Real science: What it is, and what it means. Cambridge University Press.

Yahodzinskyi, S. (2016). Sotsiokulturnyi potentsial hlobalnykh informatsiinykh merezh [Sociocultural potential of global information networks]. Doctoral dissertation, specialty 09.00.03. Kyiv [in Ukrainian].

Yahodzinskyi, S. (2019). Filosofiia merezhevykh komunikatsii [Philosophy of network communications]. *Visnyk NAU. Seriia: Filosofiia. Kulturolohiia*, 1 (29), 42–47. https://doi.org/10.18372/2412-2157.29.13639 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 27.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 78.071.2Остапенко(477)(045)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.26

Анапріюк Ліана Андріївна,
аспірантка кафедри теорії та історії культури
Національної музичної академії України
orcid.org/0009-0008-9453-4789
liana.anapr@gmail.com

ТВОРЧА БІОГРАФІЯ ЛАРИСИ ОСТАПЕНКО: ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦІЇ

У статті висвітлюється творча біографія мисткині Лариси Остапенко. Окреслюються вектори її творчої діяльності, зокрема, виконавська, педагогічна, музично-громадська та медійна. Кожен із яких детально розглядається. Аналізуються творчі досягнення Лариси Остапенко та її значення для української музичної культури. Висвітлені окремі маловідомі факти творчої біографії Лариси Остапенко. Структуровано творчі здобутки мисткині. Розширено, верифіковано й уточнено відомості про діяльність Лариси Остапенко завдяки архівним матеріалам. Досліджено, що Л. Остапенко зробила потужний внесок у розвиток української музичної культури як виконавиця, педагогиня, музично-громадська діячка та медійна особистість, з урахуванням її плідної та багатогранної діяльності у сфері музичного мистецтва. Концертно-камерна співачка Лариса Остапенко володіла високою виконавською майстерністю, широким репертуаром, мала велику кількість концертів і гастролей. Л. Остапенко як педагог, професорка виховала більше ста студентів у Національній музичній академії України, виконувала методичну роботу, систематизувала репертуар. Уперше висвітлено, що Лариса Остапенко написала збірник вправ для вокалістів. До того ж Лариса Іванівна брала участь у радіопередачах і фільмах, була учасницею музично-громадського життя Києва. Мета статті полягає в дослідженні творчої біографії Лариси Остапенко. Велике значення у вивченні творчої діяльності Л. Остапенко відіграло залучення та інтерпретація архівних джерел. Наукова новизна – уведення в науковий обіг архівних матеріалів, висвітлення маловідомих фактів із творчої біографії Лариси Остапенко.

Ключові слова: творча біографія, Лариса Остапенко, вокальне мистецтво, українська музична культура, культурологічна біографістика, викладацька діяльність, творча діяльність.

Anapriiuk Liana,
Postgraduate Student at the Department of Theory and History of Culture
National Music Academy of Ukraine
orcid.org/0009-0008-9453-4789
liana.anapr@gmail.com

CREATIVE BIOGRAPHY OF LARISA OSTAPENKO: THE PROBLEM OF RECONSTRUCTION

The article highlights the creative biography of the artist Larisa Ostapenko. The main areas of her creative activity are outlined, in particular, performing, pedagogical, public, and media activities. Each of them was considered in detail. The article analyzes Larisa Ostapenko's creative achievements and her contribution to Ukrainian musical culture. The article also highlights previously little-known facts. The creative achievements of the artist were structured. Information about the activities of Larisa Ostapenko is expanded, verified, and clarified through archival materials. The study demonstrates that Larisa Ostapenko made a powerful contribution to the development of Ukrainian musical culture as a performer, teacher, musical and public figure, and media personality, through her extensive

© Анапріюк Л. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

and multifaceted activities in the field of musical art. Concert and chamber singer Larisa Ostapenko possessed high performing skills, a wide repertoire, gave numerous concerts and toured extensively. Larisa Ostapenko as a teacher, professor supervised the education of more than one hundred students at National Music Academy of Ukraine, she was engaged in methodological work, systematized the repertoire. The article reveals for the first time that Larisa Ostapenko wrote a collection of exercises for vocalists. In addition, Larisa Ivanivna participated in radio broadcasts and films, played an active role in Kyiv's musical and public life. The aim of the article is to investigate the creative biography of Larisa Ostapenko. An important role in the study of the creative activity of Larisa Ostapenko was played by the involvement and interpretation of archival sources. The scientific novelty consists in introducing archival materials into scientific circulation, highlighting little-known information about the creative biography of Larisa Ostapenko.

Key words: creative biography, Larisa Ostapenko, vocal art, Ukrainian musical culture, cultural biographical studies, teaching activity, creative activity.

Постановка проблеми. Дослідження творчої біографії вітчизняних митців, висвітлення їхньої діяльності, внеску в розвиток музичної культури України є важливим і актуальним питанням для сучасної музичної культурології. Усе більше дослідників вивчають життєвий і творчий шлях видатних особистостей, зокрема музикантів. Музиканти проявлялись своєю багатогранною діяльністю, будучи активними діячами, підносили музичну культуру, були популяризаторами музичного мистецтва. До таких представників академічної музичної традиції належить солістка-вокалістка Київської державної філармонії, народна артистка України, професорка Національної музичної академії України, музично-громадська діячка, медійна особистість Лариса Остапенко-Білаш.

Творча біографія Лариси Остапенко в науковому дискурсі є ще малодослідженою в повному обсязі. Тому актуальність полягає в розширенні відомостей про діяльність Л. Остапенко.

Аналіз досліджень і публікацій. Нині відсутні комплексні монографічні чи дисертаційні дослідження про Ларису Остапенко. У довідковій літературі лаконічно викладена біографія мисткині, зокрема, в українській музичній енциклопедії, статтю в якій написала Б. Фільц (Фільц, 2016, с. 541), у книзі про виконавські школи України Б. Гнидя (Гнидь, 2002, с. 60) та інших. Проте у вищезазначеній літературі є деякі неточності, які потребують з'ясування. Відомості про Ларису Остапенко представлено у значній кількості статей у періодиці України від 60-х рр. XX ст. і до першої декади XXI ст., зокрема, про неї писали такі журналісти та митці: О. Білаш, С. Козак, М. Парфьонов, С. Панкратьєв, Я. Гордійчук та інші. Вони висвітлювали біографічні відомості, творчу діяльність, виконавську майстерність, особисте життя мисткині. Більше все ж таки окреслена виконавська діяльність Л. Остапенко в періодиці.

У попередніх розвідках авторка статті писала про виконавську та педагогічну діяльність Лариси Остапенко (Анапріюк, 2024), тези про творчу діяльність співачки (Анапріюк, 2025).

У книзі «Людина-оркестр» Л. Житньої висвітлюється життєвий і творчий шлях Володимира Пірадова та його доньки Елеонори Пірадової, яка була концертмейстеркою Лариси Остапенко, зокрема, написано сторінки про творчий тандем співачки та концертмейстерки (Житня, 2017, с. 299–302). Олеся Білаш – заслужена журналістка України, донька Л. Остапенко й О. Білаша, написала в цій книзі спогади під назвою «Молитва до музики» про особливості співпраці Л. Остапенко й Е. Пірадової та їхні стосунки (Білаш, 2017, с. 303–305). Ю. Зубай у своєму дослідженні висвітлив гастрольну діяльність Лариси Остапенко протягом 1981–1987 рр. і дослідив програму концертів, яку виконувала співачка під час гастролей, спираючись на матеріали ЦДАМЛМ України (Зубай, 2026, с. 51). Окремі короткі відомості про виконавський шлях мисткині, аналіз виконання співачкою твору «Осіння пісня» подано в дисертаційному дослідженні С. Муравіцької (Муравіцька, 2023, с. 94–95).

Тож, з огляду на вищезазначене, студіювання творчої біографії Лариси Остапенко є актуальним, оскільки простежується брак комплексних наукових досліджень про мисткиню. Велике значення для комплексного вивчення творчої біографії Л. Остапенко є звернення до архіву Олесі Білаш. Для ширшого висвітлення педагогічної діяльності в нашому дослідженні значну роль відіграла особова справа Л. Остапенко, яка зберігається в НМАУ. Щоб простежити участь

мисткині у фільмах, ознайомились із кінолітописом Центрального державного аудіовізуального й електронного архіву.

Теоретичним підґрунтям нашого дослідження є праці з біографістики. У сучасній гуманітаристиці велика кількість українських науковців досліджують біографію з різних ракурсів: з філософського – про феномен біографії пише І. Голубович. О. Бугаєва пише праці з української музичної біографіки. Дослідники, які присвячують розвідки творчій біографії: В. Бондарчук, Л. Микуланинець, С. Тишко й інші. Проблему універсалізму творчої особистості розглянуто в дослідженні О. Коменди. Науковиця висвітлює феномен універсальної творчої особистості, який розглянуто в аспекті діяльнісного універсалізму. О. Коменда обґрунтовує діяльнісно-структурний метод дослідження універсальної творчої особистості, зокрема, доводить його важливість для музичної культури України (Коменда, 2020*).*

Мета дослідження – висвітлення векторів творчої діяльності яскравої представниці академічної музичної традиції Лариси Остапенко.

Виклад основного матеріалу. Дослідження біографій музикантів є міжгалузевою проблемою, яку вивчають, зокрема, культурологи, мистецтвознавці та музикознавці. Науковці зазначають, що дослідження біографії потребує міждисциплінарного підходу. Л. Микуланинець у своїй розвідці зазначає, що необхідне використання таких підходів: психологічного, соціального, історичного, культурологічного, філософського, аксіологічного, і методів: суб'єктивного, джерелознавчого, інформаційно-комунікативного й інших (Микуланинець, 2021a, с. 67).

І. Голубович зазначає, що в сучасній гуманітаристиці є змога вибирати різні стратегії студіювання біографії (Голубович, 2022, с. 228). «Найсуттєвішим поєднанням у фокусі біографічного є репрезентація біографії в синтетичній єдності онтології, феноменології, антропології, методології гуманітарного знання», – зазначає дослідниця (Голубович, 2022, с. 228). Погоджуємось із думкою Л. Микуланинець, що кожна особистість є унікальною, має свій самобутній «сценарій розгортання буття», який, у свою чергу, потребує створення «індивідуальної моделі дослідження її історії» (Микуланинець, 2021b, с. 47).

Зараз усе більше зростає інтерес дослідників до висвітлення творчих біографій українських митців. Дослідниця О. Бугаєва виділяє три пріоритетні напрями в сучасних музично-біографічних розвідках: 1) дослідження і перегляд біографічної історії попередніх століть, де велику увагу приділено життєдіяльності митців ХХ ст.; 2) студіювання біографії музиканта в контексті сучасної доби; 3) етнічні українські музиканти в інонаціональних культурах, у діаспорі, насамперед в Америці, Європі й Австралії (Бугаєва, 2021, с. 185).

В. Бондарчук зазначає, що «проблема творчої біографії ще не достатньо розроблена в культурології» (Бондарчук, 2019, с. 44). Дослідник пропонує таке визначення творчої біографії: «Творча біографія – це життєвий і творчий шлях митця, зумовлений культурно-історичними й особистісними чинниками, відображеними в його художній творчості. Творча біографія – це культурологічне дослідження, структура якого сформована за принципом хронологічного нашарування, в якому кожна віха біографії майстра представлена як чергова фаза творчого сходження, піднесення, в яких простежується єдність, цільність, що вирізняє особистості серед інших постатей, індивідуальностей» (Бондарчук, 2019, с. 44). Зазначимо, що О. Бугаєва пише про творчу біографію: «Тонка грань (що існує лише в теорії) відрізняє «життєву» біографію від творчої, оскільки на практиці (у природі) вони не існують окремо одна від одної, проте в останній переважають факти творчої діяльності над життєвими, що можуть не бути вписаними в послідовний хронос часу» (Бугаєва, 2021, с. 214–215).

Дослідниця О. Бугаєва зазначає, що сучасним музично-біографічним розвідкам притаманна інша властивість – це відмова від стереотипів, уніфікації та парадності. Важливість таких досліджень полягає в новому змістовному форматі, де часто висвітлюються першоджерела й архівні документи (Бугаєва, 2021, с. 181).

У дослідженні творчої біографії важливо зважати на культурний контекст, який оточує митця. Адже життєві події корелюються з культурним простором. Науковець С. Тишко зауважує: «Творча біографія музиканта невідривна від його культурного оточення, ширше – від культурних явищ, які супроводжували його

життя і учасником яких він був, і ще ширше – від загального стану культури у відповідні часи, починаючи із хронологічних координат і до провідних закономірностей» (Тишко, 2019, с. 81).

Особливість академічного музиканта в музичній культурі полягає в тому, що багато митців протягом свого життя працюють за різними векторами музичної діяльності – виконавська, педагогічна, музично-громадська, музикознавча, композиторська та інші, тобто вони є універсальними творчими особистостями.

Науковиця О. Коменда обґрунтувала діяльнісно-структурний метод дослідження універсальної творчої особистості. Розглянемо розуміння поняття універсальної творчої особистості. За О. Комендою, «універсальна творча особистість – це творча особистість, для якої характерне поєднання не менше трьох видів діяльності, серед яких розрізняють провідні і допоміжні, конфігурація яких на різних стадіях розвитку універсальної особистості та з урахуванням усього творчого шляху й визначає її загальний профіль або тип» (Коменда, 2020, с. 92–93).

Дослідниця зазначає шість типів універсальної творчої особистості, з яких п'ять – універсал-композитор, універсал-виконавець, універсал-музикознавець, універсал – громадський діяч, універсал-педагог, у них переважає одна провідна діяльність у загальному профілі митця, один – це класичний універсал, в якому простежується рівновага всіх видів діяльності. Коли в універсальній творчій особистості поєднуються ознаки декількох типів, то він класифікується як «на межі типів» (Коменда, 2020, с. 93).

Після проведення аналізу творчої біографії Лариси Остапенко можемо віднести її до універсальної творчої особистості. Універсалізм Лариси Остапенко проявився багатогранною творчою діяльністю, яка представлена чотириелементною структурою – виконавська (вокальне мистецтво), викладацька, музично-громадська та медійна. З них ключові сфери – це виконавська (як співачка) і викладацька, допоміжні – музично-громадська та медійна.

На наш погляд, провідною діяльністю Лариси Остапенко як видатної співачки є виконавська. Тому, за методом О. Коменди, відносимо Л. Остапенко до універсалів-виконавців. Виконавець – це людина, яка має бути «у різних регістрах». На нашу думку, виконавська специфіка академічного музиканта передбачає знання широкого репертуару, уміння складати програму концертів, швидко опрацьовувати нотний текст, активну концертну діяльність, уміння взаємодіяти з аудиторією, результативно співпрацювати з концертмейстером, партнерами по сцені, також виконувати твір відповідно до стилю, водночас демонструвати технічну майстерність та довершеність виконання.

Універсалізм виконання як основної діяльності Лариси Остапенко проявляється в тому, що мисткиня 30 років присвятила себе виконавству, працювала в Київській філармонії, володіла широким репертуаром – це 800 творів. Значне місце в ньому належить творам авторства чоловіка співачки Олександра Білаша (приблизно 40 із яких записано на радіо). Лариса Остапенко активно записувалась на радіо в 1960–1980-х рр. Додамо, що 300 записів зберігається у фондах Національної радіокомпанії України.

Лариса Остапенко мала велику гастрольну та концертну діяльність, співпрацювала з багатьма музикантами, співаками, композиторами та диригентами, складала програми концертів, ретельно працювала над творами. Співачка володіла голосом насиченого красивого тембру мецо-сопрано, мала широкий діапазон, у дві з половиною октави. Виконанню співачки притаманні музикальність, щирість та емоційна наповненість. За успішну діяльність Ларисі Остапенко присвоєно звання «Заслужена артистка УРСР» (1969 р.) та «Народна артистка УРСР» (1982 р.). Проаналізуємо вектори творчої діяльності Лариси Остапенко далі.

Виконавська діяльність. Відомо, що Лариса Остапенко почала свій професійний шлях після закінчення навчання в Київській консерваторії. Спершу вона працювала солісткою (мецо-сопрано) Оперної студії Київської консерваторії в 1958–1959 рр. Далі співачка разом з її викладачкою, заслуженою діячкою мистецтв УРСР, доценткою Марфою Снагою-Паторжинською, вирішили сфокусувати свою діяльність у руслі камерного співу. Після завершення виконавської аспірантури Лариса Остапенко брала участь у вокальних конкурсах. Вагому роль відіграли в її житті такі: Український республіканський конкурс вокалістів імені М. Лисенка (дипломантка), що відбувався

в Києві в 1962 р., Усесоюзний конкурс вокалістів імені М. Мусоргського (лауреатка другої премії) 1964 р. С. Козак зазначає, що до того, як брати участь у конкурсах, Лариса Остапенко вже почала співати на радіо (Козак, 1984, с. 6). Подальша професійна діяльність була зосереджена в Київській державній філармонії на посаді солістки-вокалістки (мецо-сопрано) протягом 1965–1995 рр. (Остапенко, Автобіографія, арк. 1).

Багато позитивних відгуків написано у пресі про вокальний талант Лариси Остапенко. Так, соліст Львівської філармонії М. Парфьонов написав рецензію на концерт Лариси Остапенко, який відбувся у Львові. Він висловлює враження про виконання співачки: «Приємного тембру мецо-сопрано, віртуозна техніка, бездоганний художній смак, невимушена, приємна манера виконання, а також прекрасна філіровка звуку й чітка дикція та хороша вокальна школа справили незабутнє враження» (Парфьонов, 1967, с. 3.**)**

С. Муравіцька у своїй дисертації досліджувала, зокрема, взаємодію академічної та естрадної традицій у творчості українських вокалістів 1950–1980-х рр. Тут науковиця зазначає, що в 1950–1960-х рр. співаків, які мали академічну вокальну базу й виконували естрадні пісні, називали співаками-сумісниками (Муравіцька, 2023, с. 92). З огляду на це Ларису Остапенко дослідниця відносить до співаків-сумісників, адже мисткиня мала академічну вокальну освіту та популяризувала й активно виконувала естрадні пісні. Бо естрадні пісні виконували тоді академісти, адже в УРСР підтримувався тільки академічний спів (Муравіцька, 2023, с. 92).

Лариса Остапенко була інтерпретаторкою пісень, романсів, до неї звертались безліч композиторів для виконання своїх творів. Л. Остапенко мала у своєму творчому доробку досить різноманітний репертуар – це низка творів різних епох, композиторів – зарубіжних і українських, зокрема, арії з опер, романси, народні пісні. Співак, народний артист УРСР, публіцист С. Козак зазначає: «Творча індивідуальність Лариси Остапенко-Білаш складається не лише з винятковых природних даних, а й з уміння побудувати виконання кожного твору на власному внутрішньому чутті, на масштабності мислення. І тому співачка по праву може вважатись співавтором пісні чи романсу» (Козак, 1984, с. 6).

Лариса Остапенко записувалась під супровід фортепіано й оркестру. Найбільше творів акомпанувала їй на фортепіано Елеонора Пірадова. Записано 10 грамплатівок фірми «Мелодія» за участю співачки (Остапенко, Автобіографія, арк. 1). Концертмейстером Лариси Остапенко в Київській державній філармонії з 1966 р. була народна артистка України Елеонора Пірадова, з якою вони пропрацювали приблизно 30 років та були не тільки колегами, а й 50 років подругами (Білаш, 2017, с. 305). Олеся Білаш пише, що «<…> творчий тандем Пірадова – Остапенко був найбільш яскравим і незабутнім, як для пересічного слухача, так і для професіоналів. Такого органічного злиття акомпанементу й голосу, такої одностайності в інтерпретації, розкритті образу, шліфуванні музичного матеріалу навряд чи знайдемо і сьогодні. Багатогодинні щоденні репетиції, робота над удосконаленням уже досягнутих результатів дозволяли відпрацьовувати сольні програми й просто концертні номери легко та невимушено, на одному диханні, так природно й легко, що глядацька аудиторія була огорнута і зачарована музичним океаном довершеної виконавської майстерності» (Білаш, 2017, с. 303–304). Для творчого тандему Остапенко – Пірадова 70-і та 80-ті рр. XX ст. Олеся Білаш характеризує як найбільш потужні, продуктивні та результативні у професійній діяльності (Білаш, 2017, с. 305). В аудіоальбомі «Співає Лариса Остапенко» 2013 р. можемо почути твори, які звучать у виконанні цього дуету (Білаш, 2017, с. 305).

Педагогічна діяльність. Після повернення у свою альма-матер Лариса Остапенко розпочала викладати (камерний спів, згодом і сольний спів) на кафедрі сольного співу в Київській консерваторії з 1989 р. за сумісництвом. Спершу поєднувала викладацьку діяльність з виконавською, одночасно працювала солісткою-вокалісткою Київської філармонії. Пізніше викладацька діяльність стає для неї основною до 2010 р. (до кінця життя). За високі досягнення у викладацькій діяльності в 1994 р. Ларисі Іванівні присвоєно вчене звання доцента кафедри сольного співу, із 2000 р. виконує обов'язки професора, у 2003 р. присвоєно вчене звання професора (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ).

Зі звіту Лариси Остапенко 2010 р. на кафедрі сольного співу НМАУ за останні роки

дізнаємось, що протягом багаторічного досвіду роботи викладачем камерного й сольного співу НМАУ у класі Лариси Остапенко навчались 122 студенти, деякі з них отримали почесні звання заслужених і народних артистів України (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 75). Студенти брали участь у конкурсах, ставали лауреатами та дипломантами. Лариса Остапенко залучала студентів і випускників свого класу до активної участі у творчих заходах Києва та Полтавщини (батьківщина Олександра Білаша). До того ж випускники брали участь у концертах пам'яті Олександра Білаша – композитора, Героя України, народного артиста, лауреата Шевченківської премії, почесного киянина (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 75).

У класі з Ларисою Іванівною працювали такі концертмейстери: Ірина Дудченко й Анна Шепеленко, пізніше – Олег Жебрунов і Олена Степанюк (Гнидь, 2002; Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 75).

Випускники Лариси Остапенко продовжують свою професійну діяльність, працюють у концертних установах, оперних театрах, навчальних закладах України та за кордоном. «Багаторічний досвід творчої роботи видатної співачки України Л.І. Остапенко є найкращим прикладом у педагогічній роботі викладача. Прекрасне знання і орієнтація в репертуарі, особистий підхід до кожного студента, професійна етика, доброзичливість – це всі якості, які в поєднанні дають успіхи студентів. Її вихованці є прикрасою багатьох творчих колективів», – зазначається у витязі із протоколу засідання кафедри сольного співу від 5 грудня 1997 р. (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 35).

Водночас Лариса Остапенко виконувала методичну роботу, систематизувала репертуарний список творів для різних голосів. Для кожного голосу Л. Остапенко підібрала перелік творів. Зокрема, для баса – 650 творів, для баритона – 740, для тенора – 980, для мецо-сопрано – 1 200, для сопрано – 1 500 (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 75).

До того ж у 2003 р. Лариса Остапенко підготувала збірник вокальних вправ «Вибрані вправи: для роботи з вокалістами», що зберігається в бібліотеці НМАУ. Він складається із 17 сторінок. У цьому збірнику виписані вправи різних авторів (понад 100 вправ), зокрема, вправи Ніколи Порпори, Дж.Б. Ламперті, Дж. Барра, У. Мазетті, Олександра Мишуги, Марії Донець-Тессейр, Івана Плешакова. Лариса Іванівна написала рекомендації щодо виконання цих вправ і зазначила мету їх виконання (Остапенко, 2003).

Музично-громадська діяльність. Ще одним вектором діяльності Лариси Остапенко є музично-громадська. Із творчої характеристики Л. Остапенко з Київської державної філармонії дізнаємось, що вона була членом правління Музичного товариства України, Київського обкому профспілки працівників культури, художньої ради філармонії і бюро секції вокалістів філармонії, музичної секції товариства «Україна» (Творча характеристика Лариси Остапенко, бл. 1979–1980, с. 3). Тому з вищезазначеного можемо сказати, що Лариса Остапенко була активною постаттю, яка відігравала важливу роль у мистецькому та музично-громадському житті Києва.

Медійна діяльність. Наступним вектором діяльності Лариси Остапенко є медійна. Лариса Іванівна сприяла розвитку та популяризації української культури й української пісні, брала участь у фільмах і радіопередачах. Зазначимо, що раніше не було сталого маркування такого виду діяльності, ми вважаємо це за медійність.

З кінолітописів 2010 та 2015 рр. Центрального державного аудіовізуального й електронного архіву дізнаємось, що Лариса Остапенко брала участь у зніманні таких фільмів: «Концертні номери із творів О. Білаша» (1972 р.), «Як цвіт весняний» (1972 р., режисер Р. Синько), «Якщо пісня тече як річка» (1981 р., режисер М. Джинджиристий), «Народилась пісня» (1981р., режисер О. Якимчук), «Романси Г. Майбороди співає Л. Остапенко» (1981 р., режисер Ю. Некрасов) (Кінолітопис, 2010; Кінолітопис, 2015). В автобіографії Л. Остапенко зазначає, що брала участь у фільмі «Пісні О. Білаша співає Лариса Остапенко» (Остапенко, Автобіографія, арк. 1). Окрім цього, як зазначає Л. Остапенко у звіті 2010 р., вона знімалась у трьох телевізійних фільмах про О. Білаша (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 75).

Проявом медійної діяльності є те, що Лариса Остапенко разом із Миколою Кондратюком протягом 1980–1990-х рр., загалом 12 років, вели радіофестиваль «Україно – пісне моя» на

українському радіо (Фільц, 2016, с. 541; Білаш, 2010, с. 14). Окрім цього, Лариса Остапенко у своєму звіті 2010 р. вказує, що була учасницею радіопередач з редакторами: Зоєю Коробовою, Аллою Вишневою, Оксаною Прилипко, Олесею Білаш, де порушувались такі питання: «Співак і концертмейстер», «Як створюється ансамбль», «Специфіка занять у камерному класі», «Співак – свого роду художник», інші (Особова справа Білаш Л.І., ДАК, НМАУ, арк. 75).

Висновки. Отже, Лариса Остапенко – це людина-традиція, яка є знаковою постаттю для вокального мистецтва та загалом музичної культури України. Вона реалізувала себе як камерна співачка, працювала тридцять років у Київській державній філармонії, як викладачка – вихо-вувала двадцять років нове покоління вокалістів у НМАУ, написала збірку вокальних вправ, упорядковувала репертуарні списки для різних голосів, була активною музично-громадською діячкою та брала участь у багатьох фільмах, радіопередачах. Векторами творчої діяльності Лариси Остапенко були: виконавська, педагогічна, музично-громадська та медійна. Дослідження творчої біографії Л. Остапенко відбувається на основі вивчення життєвого шляху, фактажу, публікацій, архівних матеріалів. Творчу біографію ми досліджуємо через принцип універсальності, через аналіз творчості мисткині й інтерпретацію архівів.

Перспективою подальших розвідок є продовження вивчення внеску Лариси Остапенко, її здобутків. Більш широке дослідження життєвого та творчого шляху мисткині є цінним для культури, також важливе введення в науковий обіг архівних джерел.

Список використаних джерел:

Анапріюк Л. (2024). Виконавська та педагогічна діяльність Лариси Остапенко у вокальному мистецтві України (Магістерська наукова робота). Національна музична академія України імені П.І. Чайковського. Київ.

Анапріюк Л. (2025). Творча діяльність співачки Лариси Остапенко (М. Жишкович, Ред.). У *Вокальне мистецтво в часопросторі української культури* (с. 143–146). Львів : ЛНМА імені М.В. Лисенка. URL: https://lnma.edu.ua/wp-content/uploads/2019/01/materialy-KAS-2025.pdf

Білаш О. О. (2010, листопад). Її душа звучить молитвою. *Жінка*, *11,* 14–15.

Бондарчук В. О. (2019). *Феномен творчості Дмитра Гнатюка в музично-театральній культурі України другої половини ХХ – початку ХХІ ст.* (Дис. … д-ра мистецтвознавства). Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв. Київ. URL: https://elib.nakkkim.edu.ua/bitstream/handle/123456789/2290/bondarchuk-disser.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Бугаєва О. В. (2021). Українська музична біографіка: константи і трансформації. В. Попик (Ред.). В *Українська біографіка ХХІ ст.: мозаїка контекстів і форм* (с. 179–240). Київ : НБУВ. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0004452

Гнидь Б. П. (2002). *Виконавські школи України: Кафедра сольного співу НМАУ ім. П.І. Чайковського (1971–2001)*. Київ : НМАУ.

Голубович І. В. (2022). Феномен біографії в культурі: інтеграція дослідницьких стратегій. С. Шевцов (Ред.). У *Процеси інтеграції і диференціації в сучасному науковому та філософському знанні* (с. 213–233). Одеса : Одеський національний університет імені І.І. Мечникова. URL: https://dspace.onu.edu.ua/items/119f244f-90de-49a6-911f-2fe24eee34eb

Житня Л. (2017). *Людина-оркестр.* Київ : Стелла Гранд.

Зубай Ю. (2026). Репертуар і гастрольна діяльність артистів Київської філармонії у 1981–1987 рр. (за матеріалами Центрального державного архіву- музею літератури і мистецтва України). *Художня культура. Актуальні проблеми, 22*(1), 49–57. https://doi.org/10.31500/1992-5514.22(1).2026.365427

Кінолітопис: Анотований каталог кіножурналів, документальних фільмів, кіно- і телесюжетів (1976–1985). (2015). Упоряд: І. Закринична, Т. Ємельянова, Л. Касян, Н. Климович та ін. ДАС України. ЦДКФФА України ім. Г.С. Пшеничного. Київ.

Кінолітопис: Анотований каталог кіножурналів, документальних фільмів, кіно- і телесюжетів (1966–1975). (2010). Упоряд.: О. Дорошенко, І. Закринична, Т. Ємельянова, С. Матющенко та ін. ДКА України. ЦДКФФА України ім. Г.С. Пшеничного. Київ : ЗАТ «Віпол».

Козак С. (1984, 30 грудня). Пісенна віхола Лариси. *Культура і життя,* с. 6.

Коменда О. І. (2020). *Універсальна творча особистість в українській музичній культурі* (Дис. … д-ра мистецтвознавства). Національна музична академія України імені П.І. Чайковського. Київ. URL: https://knmau.com.ua/wp-content/uploads/komenda-dysertatsiya-2.pdf

Микуланинець Л. М. (2021a). Методологічні підходи дослідження біографії митця. *Музичне мистецтво і культура, 33*(1), 59–68. https://doi.org/10.31723/2524-0447-2021-33-1-5

Микуланинець Л. М. (2021b). Сучасний мистецтвознавчий життєпис: концептуальні й типологічні особливості. *Актуальні питання гуманітарних наук*, *44*(2), 44–48. https://doi.org/10.24919/2308-4863/44-2-7

Муравіцька С. С. (2023). *Синтез музичної академічної та неакадемічної традицій у жанрі класичного кросовера* (Дис. … д-ра філософії). Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв. Київ. URL: https://elib.nakkkim.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5144/Muravitska_S_dissertation.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Особова справа Білаш Л. І. Державний архів міста Києва. Національна музична академія України. (Ф. Р-810, оп. № 2-ос., спр. 613, арк. 84).

Остапенко Л. (2003). *Вибрані вправи : для роботи з вокалістами* [Ноти].

Остапенко-Білаш Л. (б. д.). [Автобіографія]. Особистий архів Л.І. Остапенко. Зберігається в родині Білаш. Арк. 1–2. Рукопис.

Парфьонов М. (1967, 2 квітня). Співає Лариса Остапенко. *Культура і життя,* с. 3.

Творча характеристика солістки-вокалістки Київської державної філармонії Остапенко Лариси Іванівни. (бл. 1979–1980). *Особистий архів Л.І. Остапенко.* Зберігається в родині Білаш.

Тишко С. (2019). Шляхи культурологічних досліджень творчих біографій музикантів. *Київське музикознавство*, *58,* 79–90. https://doi.org/10.33643/kmus.2019.58.07

Фільц Б. (2016). Остапенко Лариса Іванівна. Г. Скрипник (Ред.). В *Українська музична енциклопедія.* (том 4, с. 541). Київ : Видавництво ІМФЕ.

References:

Anapriiuk, L. (2024). Vykonavska ta pedahohichna diialnist Larysy Ostapenko u vokalnomu mystetstvi Ukrainy [The performing and pedagogical activities of Larisa Ostapenko in the vocal art of Ukraine] (Master's scientific work). Natsionalna muzychna akademiia Ukrainy imeni P.I. Chaikovskoho. Kyiv [in Ukrainian].

Anapriiuk, L. (2025). Tvorcha diialnist spivachky Larysy Ostapenko [The creative activity of the singer Larysa Ostapenko] (M. Zhyshkovych, Red.). U *Vokalne mystetstvo v chasoprostori ukrainskoi kultury* (p. 143–146). Lviv : LNMA imeni M.V. Lysenka. Retrieved from: https://lnma.edu.ua/wp-content/uploads/2019/01/materialy-KAS-2025.pdf [in Ukrainian].

Bilash, O. O. (2010). Yii dusha zvuchyt molytvoiu [Her soul sounds like a prayer]. *Zhinka, 11,* 14–15. [in Ukrainian].

Bondarchuk, V. O. (2019). Fenomen tvorchosti Dmytra Hnatiuka v muzychno-teatralnii kulturi Ukrainy druhoi XX – pochatku XXI st. [The phenomenon of Dmytro Hnatyuk's creativity in the musical and theatrical culture of Ukraine in the second half of the 20th and early 21st centuries] (Doctoral dissertation). Natsionalna akademiia kerivnykh kadriv kultury i mystetstv. Kyiv. Retrieved from: https://elib.nakkkim.edu.ua/bitstream/handle/123456789/2290/bondarchuk-disser.pdf?sequence=1&isAllowed=y [in Ukrainian].

Buhaieva, O. V. (2021). Ukrainska muzychna biohrafika: konstanty i transformatsii [Ukrainian musical biography: constants and transformations]. V.I. Popyk (Ed.). V *Ukrainska biohrafika XXI st.: mozaika kontekstiv i form* (p. 179–240). Kyiv: NBUV. Retrieved from: http://irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0004452 [in Ukrainian].

Hnyd, B. P. (2002). Vykonavski shkoly Ukrainy: Kafedra solnoho spivu NMAU im. P.I. Chaikovskoho [Performing Arts Schools of Ukraine: Department of Solo Singing at the P.I. Tchaikovsky National Academy of Music] (1971–2001). Kyiv : NMAU [in Ukrainian].

Holubovych, I. V. (2022). Fenomen biohrafii v kulturi: intehratsiia doslidnytskykh stratehii [The Phenomenon of Biography in Culture: Integration of Research Strategies]. S.P. Shevtsov (Ed.). V *Protsesy intehratsii y dyferentsiatsii v suchasnomu naukovomu ta filosofskomu znanni* (p. 213–233). Odesa : Odeskyi natsionalnyi universytet imeni I.I. Mechnykova. Retrieved from: https://dspace.onu.edu.ua/items/119f244f-90de-49a6-911f-2fe24eee34eb [in Ukrainian].

Zhytnia, L. (2017). Liudyna-orkestr [Human-orchestra]. Kyiv : Stella Hrand [in Ukrainian].

Zubai, Y. (2026). Repertuar i hastrolna diialnist artystiv Kyivskoi filarmonii u 1981–1987 rr. (za materialamy Tsentralnoho derzhavnoho arkhivu-muzeiu literatury i mystetstva Ukrainy) [Repertoire and touring activity of the artists of the Kyiv philharmonic, 1981–1987 (based on materials from the central state archives and museum of literature and arts of Ukraine)]. *Khudozhnia kultura. Aktualni problem, 22*(1), 49–57. https://doi.org/10.31500/1992-5514.22(1).2026.365427 [in Ukrainian].

Kinolitopys: Anotovanyi kataloh kinozhurnaliv, dokumentalnykh filmiv, kino- i telesiuzhetiv [Film Chronicle: An Annotated Catalog of Film Magazines, Documentaries, Film and Television Features] (1976–1985). (2015). Comp.: I.M. Zakrynychna, T.O. Yemelianova, L.H. Kasian, N.M. Klymovych and others. DAS Ukrainy. TsDKFFA Ukrainy im. H.S. Pshenychnoho. Kyiv [in Ukrainian].

Kinolitopys: Anotovanyi kataloh kinozhurnaliv, dokumentalnykh filmiv, kino- i telesiuzhetiv [Film Chronicle: An Annotated Catalog of Film Magazines, Documentaries, Film and Television Features] (1966–1975). (2010). Comp.: O. Doroshenko, I. Zakrynychna, T. Yemelyanova, S. Matyushchenko and others. DKA Ukrainy. TsDKFFA Ukrainy im. H.S. Pshenychnoho. Kyiv : ZAT "Vipol" [in Ukrainian].

Kozak, S. (1984, 30 hrudnia). Pisenna vikhola Larysy [Larisa's Song Windstorm]. *Kultura i zhyttia*, 6 [in Ukrainian].

Komenda, O. I. (2020). Universalna tvorcha osobystist v ukrainskii muzychnii kulturi [Universal creative personality in Ukrainian musical culture]. (Doctoral dissertation). Natsionalna muzychna akademiia Ukrainy imeni P.I. Chaikovskoho. Kyiv. Retrieved from: https://knmau.com.ua/wp-content/uploads/komenda-dysertatsiya-2.pdf [in Ukrainian].

Mykulanynets, L. M. (2021a). Metodolohichni pidkhody doslidzhennia biohrafii myttsia [Methodological approaches to researching the artist's biography]. *Muzychne mystetstvo i kultura, 33*(1), 59–68. https://doi.org/10.31723/2524-0447-2021-33-1-5 [in Ukrainian].

Mykulanynets, L. M. (2021b). Suchasnyi mystetstvoznavchyi zhyttiepys: kontseptualni y typolohichni osoblyvosti [Contemporary arts studies biography: the concept and typology specifics]. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk*, *44*(2), 44–48. https://doi.org/10.24919/2308-4863/44-2-7 [in Ukrainian].

Muravitska, S. S. (2023). Syntez muzychnoi akademichnoi ta neakademichnoi tradytsii u zhanri klasychnoho krosovera [Synthesis of musical academic and non-academic traditions in the genre of classical crossover]. (Doctor of Philosophy dissertation). Natsionalna akademiia kerivhykh kadriv kultury i mystetstv. Retrieved from: https://elib.nakkkim.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5144/Muravitska_S_dissertation.pdf?sequence=1&isAllowed=y [in Ukrainian].

Osobova sprava Bilash L. I. [Personal file of Bilash L. I.]. Derzhavnyi arkhiv mista Kyieva. Natsionalna muzychna akademiia Ukrainy. (F. R-810, op. № 2-os., spr. 613, ark. 84) [in Ukrainian].

Ostapenko, L. (2003). Vybrani vpravy: dlia roboty z vokalistamy [Noty] [Selected exercises: for working with vocalists [Notes]]. [in Ukrainian].

Ostapenko, L. (n. d.). Avtobiohrafiia [Autobiography]. Osobystyi arkhiv L.I. Ostapenko. Zberihaietsia v rodyni Bilash. Ark. 1–2. Rukopys [in Ukrainian].

Tvorcha kharakterystyka Ostapenko Larysy Ivanivny [Creative characteristics of the soloist-vocalist of Ostapenko Larisa Ivanivna] (bl. 1979–1980). Osobystyi arkhiv L.I. Ostapenko. Zberihaietsia v rodyni Bilash [in Ukrainian].

Parfyonov, M. (1967, 2 kvitnia). Spivaie Larisa Ostapenko [Larisa Ostapenko sings]. *Kultura i zhyttia,* 3 [in Ukrainian].

Tyshko, S. (2019). Shliakhy kulturolohichnykh doslidzhen tvorchykh biohrafii muzykantiv [Ways of cultural research of creative biographies of musicians]. *Kyivske muzykoznavstvo, (58),* 79–90. https://doi.org/10.33643/kmus.2019.58.07 [in Ukrainian].

Filts, B. (2016). Ostapenko Larysa Ivanivna. H. Skrypnyk (Ed.). V *Ukrainska muzychna entsyklopediia,* 4, 541. Kyiv: Vydavnytstvo IMFE [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 24.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 17.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 008(=161.2):[316.7:325.81:355.01 (470:477)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.27

Богуцький Артем Олегович,
аспірант кафедри культурології
Національного університету «Києво-Могилянська академія»,
молодший науковий співробітник відділу культурно-цивілізаційних досліджень
Інституту культурології Національної академії мистецтв України
orcid.org/0009-0002-8983-4759
arten.bogut@gmail.com

УКРАЇНСЬКИЙ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС: АНТИКОЛОНІАЛЬНИЙ, ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ, ДЕКОЛОНІАЛЬНИЙ

У статті зроблено спробу дослідження генези вітчизняної культурологічної думки в царині дискурсу, пов'язаного з державо- та націєтворчими процесами в період російсько-української війни. У зв'язку з очевидною російською експансіоністською політикою та імперським ресентиментом український соціокультурний простір формується відповідно до стратегії національного опору, яка нині реалізується не тільки на фронті, а й у царині культури. І провідним у творенні цих нових практик опору є культурологічний дискурс, який за 35 років зазнав якісних і кількісних змін.

Проаналізовано основні теоретико-методологічні засади антиколоніального, постколоніального та деколоніального підходів, а також окреслено межі їх застосування в умовах сучасного українського контексту періоду війни. Доведено, що класичні теорії дослідження колоніалізму не відповідають сучасному українському контексту, натомість вітчизняні наукові здобутки стають важливою частиною світових практик дослідження колоніалізму. Зазначено, що типова дихотомія колонізатор – колонізований також не може бути застосована щодо пояснення складнощів у формуванні українського соціокультурного простору, як у складі імперії, так і в боротьбі з нею.

Зроблено висновок, що сучасний культурологічний дискурс постає як ефективний простір у творенні нових форм гуманітарного опору, у межах якого виробляються нові інструменти осмислення війни, пам'яті, травми, ідентичності та культуротворення.

Ключові слова: культурна спадщина, культурологія, соціокультурна аналітика, культуротворчість, культурологічний аналіз, дискурс, війна, деколонізація, культуротворення, культурні практики, соціокультурні трансформації.

Bohutskyi Artem,
Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies
National University of Kyiv-Mohyla Academy,
Junior Research Fellow at the Department of Cultural
and Civilizational Studies
Institute for Cultural Research of the National Academy of Arts of Ukraine
orcid.org/0009-0002-8983-4759
arten.bogut@gmail.com

UKRAINIAN CULTURAL STUDIES DISCOURSE: ANTICOLONIAL, POSTCOLONIAL, DECOLONIAL

This article attempts to examine the genesis of Ukrainian cultural studies thought within the sphere of discourse related to state- and nation-building processes during the Russian-Ukrainian war. Considering Russia's evident expansionist policy and imperial resentment, the Ukrainian sociocultural space is being shaped in accordance with

© Богуцький А. О, 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

a strategy of national resistance, which today is implemented not only on the battlefield but also in the sphere of culture. Cultural studies discourse plays a leading role in the formation of these new practices of resistance, having undergone significant qualitative and quantitative changes over the past thirty-five years.

The article analyzes the main theoretical and methodological foundations of anticolonial, postcolonial, and decolonial approaches, while also outlining the limits of their application within the contemporary Ukrainian wartime context. It is argued that classical theories of colonialism do not fully correspond to the contemporary Ukrainian context; instead, Ukrainian scholarly achievements are becoming an important part of global practices in the study of colonialism. The article emphasizes that the typical dichotomy of colonizer – colonized likewise cannot fully explain the complexities involved in the formation of the Ukrainian sociocultural space, both within the empire and in the struggle against it.

It is concluded that contemporary cultural studies discourse functions as an effective space for the creation of new forms of humanitarian resistance, within which new tools are developed for understanding war, memory, trauma, identity, and cultural creation.

Key words: cultural heritage, cultural studies, sociocultural analytics, cultural creativity, cultural studies analysis, discourse, war, decolonization, cultural creation, cultural practices, sociocultural transformations.

Постановка проблеми. Повномасштабне російське вторгнення, яке розпочалося 24 лютого 2022 р., зумовило стрімкий розвиток українського соціокультурного простору, передусім тих практик, які спрямовані насамперед на захист вітчизняної культури та національної ідентичності. Одним із ключових елементів сучасного опору російській агресії став процес переосмислення вітчизняних культурних трансформацій, які були під тривалою імперською окупацією. Принагідно зазначимо, що у представленому дослідженні під імперією будуть матися на увазі такі форми російської держави, як Росія, СРСР та Російська імперія.

Особливе місце в сучасній науковій думці посідає дослідження міри залученості українців і української культури у процеси творення, розвитку та функціонування радянського та російськоімперського просторів. І попри всю катастрофічність, сучасна війна – це унікальна можливість для дослідження виміру імперськості у відриві від класичного західноєвропейського колоніального дискурсу. Протягом багатьох історичних періодів різноманітні українські державні утворення та власне самі українці були суб'єктами у творенні імперської політики. Зокрема, лише у XX ст. українці намагалися не тільки досягти перемоги під час Української революції 1917–1921 рр., однак були долучені до створення в 1922 р. СРСР. Цей союз декларувався більшовиками як такий, що складається з «рівноправних» членів: УСРР, РСФРР, Білоруської СРР та Закавказької СФРР. Аналогічно й сам розпад СРСР трактувався як спільне рішення. Серед інших прикладів можна назвати участь у Другій світовій війні: війна з Фінляндією (1939–1940 рр.), поділ з нацистською Німеччиною Польщі. Урешті, українці воювали та боролися за свою батьківщину не тільки у складі УПА чи ОУН, а також у лавах Червоної Армії, яка, окрім звільнення Європи від нацистського режиму, була також залучена, де-факто, до окупації країн Європи.

Можна цілком припустити, що українці також брали участь у придушенні Угорської революції в 1956 р. та «Празької весни» у 1968 р., були залучені до вторгнення в Афганістан. Нарешті, окрім багатьох українських інтелігентів, які були закатовані комуністичним режимом, як-от: М. Драй-Хмара, В. Симоненко, В. Стус, були й ті, хто безпосередньо долучився до оспівування радянської дійсності заради свого виживання: О. Довженко, П. Тичина, М. Бажан.

Наведені вище тези дають нам підстави вказати на ***актуальність*** представленого дослідження, яка зумовлюється відсутністю однозначної дихотомії колонізатор (імперія) – колонізований, а також наявною амбівалентністю, зумовленої геополітичними процесами. Очевидно, що в контексті сучасного протистояння Україні вигідно та необхідно вказувати на колоніальний характер російської експансії, водночас мати західних союзників – Україна ніби долучається до сторони, яку, наприклад, так звані країни Глобального Півдня, небезпідставно вважають колишніми колонізаторами.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Теоретична рамка дослідження в царині колоніалізму представлена працями Едварда Саїда, Гомі Бгабги та Ґаятрі Чакраворті Співак. Кожен із цих авторів аналізує механізми того, як імперія та колонія репрезентують «Іншого»,

яким чином відбувається позбавлення «голосу» в упосліджених імперією спільнотах, а також висвітлюються основні засади колоніальних відносин: гібридність, мімікрія та амбівалентність (Spivak, 1988; Bhabha, 1994; Said, 2001). Особливості російського імперського літературного канону та його стратегії саморепрезентації досліджувала американська науковиця Ева Томпсон (Томпсон, 2006). У вітчизняній гуманітаристиці особливості післяімперського простору вивчали Іван Дзюба, Микола Рябчук, Тамара Гундорова, Сергій Плохій, Марко Павлишин, Степан Величенко, Віра Агеєва, Мирослав Шкандрій, Юлія Кравченко та Сергій Руденко. У своїх працях дослідники та дослідниці аналізують постколоніальну травму, деколонізацію пам'яті та трансформацію соціокультурного середовища, деконструюють особливості самоколонізації та типологізують сучасний інструментарій деколонізаційної політики.

Методологія дослідження. Методологічна основа нашого дослідження представлена такими методами: герменевтичним методом, дискурс-аналізом, порівняльним та історико-культурним методом.

Герменевтичний метод слугує для інтерпретації ключових наукових текстів. Дискурс-аналіз використано для встановлення способів конструювання таких категорій, як «імперія», «колонія» і «деколонізація». Порівняльний та історико-культурні методи необхідні для зіставлення антиколоніальної, постколоніальної та деколоніальної моделей і з метою простеження їхніх трансформацій від пізньорадянського періоду до повномасштабної війни.

Метою статті є аналіз сучасного українського культурологічного дискурсу, який у дослідженні вітчизняного соціокультурного простору одночасно поєднав культурні практики антиколоніалізму, спадок і травму колонізованого імперією об'єкта та суб'єкта, що був долучений до творення імперії та практик внутрішньої колонізації. Зазначена нами мета може бути досягнута шляхом аналізу теоретико-методологічних засад українських студій, пов'язаних з тематикою де/пост/колоніалізму та визначенням чіткої межі в їх застосуванні відповідно до українського контексту.

Виклад основного матеріалу вважаємо доречним почати з окреслення категорії дискурсу. У представленому дослідженні ми будемо послуговуватися загальною теорією дискурсу, яка «<…> полягає в тому, що соціальні явища ніколи не є завершеними чи вичерпними. Значення ніколи не може бути остаточно зафіксованим, і це відкриває шлях для постійних соціальних суперечок щодо визначень суспільства й ідентичності, що має відповідні соціальні наслідки» (Jørgensen, Phillips, 2002, p. 25). На нашу думку, колоніалізм та, назвемо це, післяколоніальні практики (антиколоніальні, постколоніальні, деколоніальні) є прямим підтвердженням того, шо це соціальне явище не є «вичерпним і завершеним». І дослідження культурних та соціальних трансформацій в описаних нами вище вимірах є предметом міждисциплінарного підходу дослідження.

Апологетом у створенні теоретико-методологічної бази дослідження практик колоніалізму вважається Едвард Саїд, який у своїй праці «Орієнталізм» (1978 р.) деконструював практики західноєвропейського колоніалізму та вказав на те, що саме вони відповідальні за створення образу так званого Сходу. Тобто такого темпорально-просторового місця, яке, по-перше, щодо континентальної Європи географічно розташовано на сході; по-друге, є цивілізаційно відсталим; по-третє, потребує колонізатора, бо колонізатор знає як правильно жити колонізованому й переконує останнього в «неправильності» його способу життя, згідно із суто власними уявленнями про «Схід». Отже, «стосунки Заходу та Сходу – це стосунки домінування першого над другим <…>» (Сергієнко, 2019). Дослідниця Ґаятрі Співак у своїй праці "Can subaltern speak" (1988 р.) радикально переосмислює принципи суб'єктності колонізованого суспільства. Доходить висновку, що в імперській системі цінностей і влади, яку вона встановлює, у пригнічених індивідів і в цілого суспільства загалом відбирається право «говорити», тобто репрезентувати себе без колонізатора (Spivak, 1988).

Релевантним у нашому дослідженні також є науковий доробок Хомі Бхабхи. У своїй праці "The location of culture" (1994 р.) дослідник виокремив 3 ключові частини будь-якої колоніальної політики: мімікрію, гібридність та амбівалентність. Усі вони не просто відображають здатність колонізованого адаптуватися до умов, нав'язаних колонізатором, але також свідчать про опір колоніальній політиці (Bhabha,1994, с. 85–93).

Попри значущість описаних вище наукових концепцій, їх використання в сучасному українському дискурсі обмежено тим, що всі ці праці розроблені на основі західноєвропейського типу колоніалізму, а саме британського, французького, тобто такого, в якому колонізатор і колонії були розділені великими просторами (власне, усі колонії були заморськими), а також різнилися за мовою та расою. Тобто в усіх попередніх прикладах відсутній аспект безпосереднього «сусідства».

Дослідження імперського спадку для українського культурного простору й відповідна проблематика пост/де/антиколоніальності є досить молодою галуззю вітчизняної культурологічної думки, яка в умовах російсько-української війни дуже стрімко розвивається. Цілком очевидним є те, що протягом тривалого часу, навіть після проголошення Україною незалежності, вітчизняний соціокультурний простір перебував під впливом російського, що зумовило його уповільнений розвиток.

Принагідно зазначимо, що дослідження впливу всього імперського відбувалося під час існування в самій імперії. Очевидно неможливо висвітлити весь інструментарій, пов'язаний із боротьбою з імперією, ми зосередилися на, як нам здається, найбільш значущих працях. Однією із ключових праць, які заклали основи культурологічного дискурсу, стала книга видатного українського письменника, дисидента та другого Міністра культури Івана Дзюби під назвою «Інтернаціоналізм чи русифікація» (1968 р.). У своїй книзі І. Дзюба, спираючись на ідеологічні засади комунізму, деконструює імперський простір, вказує на те, що СРСР зі спільного рівноправного проєкту багатьох народів перетворився на проєкт суто російський і такий, який упосліджує інші народи. Один із примірників автор позначив такими словами: «Про «лихо давнє й сьогочасне», щоб ми спільними зусиллями його позбулися» (Дзюба, 1968).

Розпад Радянського Союзу й утворення незалежних держав можна назвати відправною точку у процесі творення дискурсу антиколоніалізму. У цей період виходить книга українського дослідника Миколи Рябчука «Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення» (2000 р.), в якій дослідник розглядає причини й особливості запізнілого українського націєтворення крізь призму постколоніалізму, десовєтизації та травми, спричиненої імперією.

Символом цього періоду можна назвати книгу президента України Леоніда Кучми «Україна – не Росія» (2004 р.). Уже назва цієї книги відображає процеси цього раннього періоду українського національного культуротворення, які поки були далекими довід переосмислення колоніального спадку, однак уже чітко артикулювали свою унікальність, самобутність. Помаранчева революція підтвердила, що українці готові до боротьби, коли ціною в ній є справедливість. Політика Віктора Ющенка насамперед була спрямована на пробудження історичної пам'яті: відбудова зруйнованої російськими імперськими військами столиці Гетьманщини – Батурина, визнання Голодомору актом геноциду українського народу. Усі ці й інші прояви утвердження національної пам'яті стали першими кроками держави до вибудовування національного метанаративу.

Переломним періодом у розвитку культурологічного дискурсу стало російське вторгнення у Грузію у 2008 р. Якщо війни з Ічкерією сприймалися світовою спільнотою як внутрішній конфлікт, то початок конвенційної війни із Грузією був викликом усій світовій спільності. Урешті ця війна стала підтвердженням наявності російського імперського ресентименту, але, на відміну від Грузії, війна з Україною вже була в активній фазі – гібридній.

Серед праць цього періоду можна виділити дослідження Марка Павлишина «Постколоніальна критика і теорія» (2009 р.). Дослідник виокремлює особливості українських постколоніальних студій і зазначає, що критичним у дослідженні колоніалізму є спроби дослідити цей колоніалізм власне колонізаторами. Отже, «для постколоніальних студій характерні тексти, написані імперськими мовами, оскільки мало хто із критиків-постколоніалістів вивчив автохтонні мови колишніх колоній. Тому авторитетний метадискурс про «третій світ» далі виходить із «першого світу», а постколоніальні студії залишаються ще однією наукою Заходу про себе» (Павлишин, 2009). Дослідник також зазначає, що інша проблема постколоніальних студій пов'язана з розмиттям визначення того, що конкретно можна називати пост/де/анти/колоніальним, основна причина полягає в тому, що «економічні й політичні, а тим

паче культурні, умови колоніалізму не припиняються із проголошенням незалежності» (Павлишин, 2009). Для подолання такого невизначення Марко Павлишин пропонує вживання двох термінів:

– ***«антиколоніальний»*** – простий опір колоніалізму;

– ***«постколоніальний»*** – протистояння на рівні не простого заперечення колоніалізму й схвалення протилежного (зазвичай нації), а на рівні усвідомлення (Павлишин, 2009).

Суголосну позицію висловлює інший український дослідник Степан Величенко. У своїй праці «Питання російського колоніалізму в українській думці. Політична залежність, ідентичність та економічний розвиток» (2010 р.) дослідник одразу зазначає, що для пострадянської України було цілком логічним апелювати до постколоніального дискурсу, адже «протягом 1989–1991 рр. 8 із 13 українських політичних партій у своїх програмах визначали Україну як експлуатаційну колонію. Після 1991 р. літературні критики, за допомогою «колоніального дискурс-аналізу», застосовували термін «постколоніальний» щодо незалежної України, що передбачає її колишній колоніальний статус» (Величенко, 2010). Дослідник також наголошує на тому, що хибно говорити про «постколоніалізм», коли українська культура, економіка, політика тісно взаємодіють з Росією і, де-факто, добровільно реінтегруються (самоколонізуються) в імперському просторі. Окрім цього, С. Величенко зазначає, що український простір недоречно розглядати суто з однієї позиції: або Україна була колонією, або ні. І «незважаючи на пізню появу слова «колоніалізм» та його обмежений вплив на свідомість населення, його теоретична значущість залишається високою» (Величенко, 2010).

Третім пластом у культурологічному дискурсі цього періоду є звернення до травми, спричиненої існуванням в імперії. Дослідженню цього «спадку» присвячені праці вже згаданого нами Миколи Рябчука «Постколоніальний синдром: спостереження» (2011 р.) і Тамари Гундорової «Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: статті та есеї» (2012 р.). Дослідники розглядають травму як феномен, який безпосередньо впливає на процеси культуротворення. Обидва автори вказують на очевидну шкідливість російського впливу. Для М. Рябчука це передусім захворювання – «синдром». Автор висвітлює вплив імперського простору на формування відсутності зацікавленості у власній культурі та сприйняття її як «сільської», тобто культурно нижчою від культури російської – «метропольної». Для подолання цього «сільського» відбувається переорієнтація на продукування культурного продукту, який мімікрує під продукт «метрополії». Тим самим в українському суспільстві відбувається розділення та протистояння «центру» і «периферії».

Тамара Гундорова концептуалізує травму через феномен транзитності. У цьому просторі «культура фіксує розрив Я і світу, який визначає свідомість модерного часу, і цей розрив стосується і матеріального світу, зокрема його тілесності, включно з людиною, і розуміння, і інтерпретації. Розриви стають симптомами, вони просочуються в мову й пам'ять, вони впливають на психологічний досвід, проявляються на тілі» (Гундорова, 2012, с. 13). Дослідниця також вказує на те, що «транзитність» замість того, щоб бути саме перехідним періодом, стає постійним явищем, яке деструктивно впливає на розвиток української культури.

Водночас зазначені нами автори єдині у своєму баченні, що визнання травми/хвороби є першим кроком на шляху її опрацювання/лікування. І подальші події лише підтвердили важливість цього процесу.

Революція гідності та початок російсько-української війни у 2014 р. з повномасштабною фазою у 2022 р. кардинальним чином вплинули на якість і швидкість процесів вітчизняного культуротворення. Однією з перших ґрунтовних праць, покликаних пояснити Україну всім, хто перебуває поза українським дискурсом, є книга «Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності» (2015 р.) Сергія Плохія. У цій праці дослідник «пропонує коротку, але всеосяжну історію України, що контекстуалізує сучасну політику пана Путіна як агресію проти волі українського народу, а також проти порядку, що встановився наприкінці холодної війни» (Плохій, 2015, с. 6).

У 2022 р. був створений проєкт «Український Деколоніальний Глосарій» – «це збірка 20 визначень-статей (де- та постколоніальних теорій) побудованих на прикладах українського контексту» (Український Деколоніальний Глосарій). Однією із представлених статей є праця

Мирослава Шкандрія та Юлії Кравченко, в якій так концпетуалізовані терміни «антиколоніальний», «постколоніальний», «деколоніальний» (Шкандрій, Кравченко, 2023):

«Антиколоніальний» означає відмову від імперських тропів, що виражається у спротиві стереотипам, які принижують.

«Постколоніальний» витлумачують як відхід від залежності бінарних позицій на зразок центр – периферія, імперія – колонія, висока культура – народна культура.

«Деколоніальним» позначають процес формування та утвердження емансипованої свідомості поневоленої в минулому нації.

Після порівняння зі списком Марка Павлишина ми можемо ствердно зазначити, що події Революції гідності та початок російсько-української війни стали причиною появи феномену **деколоніального**, тобто такої форми культуротворення, яка передбачає активну участь суспільства у процесах очищення соціокультурного простору від усього, що можна назвати імперськими. У вітчизняному контексті це проявляється передусім у заходах з дерадянізації, деімперіалізації, декомунізації, які еволюціонували з хаотичних проявів періоду Революції гідності до державної політики, основні положення якої закріплені в чинному законодавстві.

Дослідження дискурсу, тобто самоаналізу, є важливою частиною пізнання. Зокрема, велику увагу дослідженню розвитку сучасної культурології приділяє український культуролог Сергій Руденко. У своїй статті «Неортодоксальна деколонізація соціокультурної системи через фреймворки репрезентацій культурних цінностей і спадщини» (2025 р.) автор розглядає деколонізаційні процеси не лише як ціннісну позицію, а як швидкозмінну соціокультурну динаміку, яка потребує інструментального калібрування. Сергій Руденко пропонує створення матриці, яка дає змогу оцінювати деколонізаційні процеси за такими параметрами, як: ентропія – негентропія та крихкість – антикрихкість (Руденко, 2025, с. 36). Результативність такого підходу, на думку дослідника, проявиться в «<…> переведеннні деколонізаційного дискурсу з режиму моральної легітимації в режим критичної релевантності, емпіричної верифікованості та коректної, об'єктивованої фіксації трансформацій соціокультурних систем» (Руденко, 2025, с. 36).

Принагідно зазначимо, що важливим елементом у вибудовуванні післяімперського простору є також дослідження сучасних російських експансіоністських практик для формування загальнонаціональної стратегії опору. І вже в цій площині ми можемо констатувати відсутність однополярного бачення колонізації, яке аналізував Марко Павлишин.

Долученість дослідників, які перебувають поза межами українського дискурсу, не тільки свідчить про важливість представленої дискусії, а також відображає однозначність у визначенні агресії. Зокрема, лише в період повномасштабної війни українська спільнота була змушена визнати, що багато іноземних науковців у своїх працях попереджали про загрозу від російської культури. У 2006 р. українською вийшла друком праця американської літературознавиці Еви Томпсон «Трубадури Імперії. Російська література і колоніалізм» (2000 р.). Дослідниця вказує на очевидне засилля маніпулятивних і викривлених наративів щодо будь-яких тем, які стосуються історичного минулого. Окрім

Таблиця 1

Порівняння постколоніального і деколоніального підходів

Критерій	Постколоніальний підхід	Деколоніальний підхід
Фокус	Осмислення колоніального спадку та його вплив на сучасні процеси розвитку українського соціокультурного простору.	Кардинальне поривання з будь-якими проявами імперії як активна форма опору й утвердження себе як суб'єкта, а не об'єкта.
Зміст	Критична деконструкція минулого та вихід за межі бінарності імперія – колонія.	Утвердження власної суб'єктності та створення суверенної демократичної моделі розвитку.
Основні засоби	Аналіз культурного канону, зміна мови та мовлення, утвердження нових моделей пам'яті й репрезентації своєї культури.	Зміни в політиці пам'яті, освіті, створення нових наративів та інституцій.
Український вимір	Осмислення постколоніальної травми як одного з наслідків долучення до формування імперського простору.	Дерусифікація, декомунізація та переоцінка культурного канону.

цього, паралельно відбувається створення «еталонного» імперського чи партійного світобачення російської культурної компоненти. Саме вона має домінантну позицію порівняно із творчістю інших, поневолених народів. Нарешті необхідно зазначити, що майже всі описані нами автори, залучені не тільки в наукову, а також у просвітницьку діяльність: книги, конференції, організація різноманітних виставок, ведення інтернет-подкастів і багато інших засобів з популяризації вітчизняної культури сприяють процесам культуротворення.

Водночас описані вище процеси відбуваються не без наявних проблем, які потребують вирішення. Зокрема, найголовнішою проблемою сучасного культурологічного дискурсу є зміщення фокуса з формування «українського» на «не російського», і ми не маємо на увазі так званий проєкт «антиросія», образ якого створили самі росіяни для того, щоб легітимізувати бойові дії. В умовах сучасної війни пошук можливостей для знищення ворога шляхом його аналізу є справою необхідно та благородною. Особливо коли Росія створює десятки, якщо не сотні пропагандистських інфоприводів. Їх потрібно не тільки висвітлювати, а й спростовувати, а це системна робота, яка не може бути припинена. Ця боротьба схожа на «битву з вітряними млинами» – Росія, на жаль, проблема географічна.

І постійний фокус на їхній культурі не тільки уповільнює розвиток української, але також відображає травму неможливості існування «без», а також потопаючи в нескінченній софістиці без розв'язання нагальних проблем. Вітчизняна культура не може бути розділена на питомо «колоніальне» (що підлягає осудженню) і «автентичне» (що потребує збереження) – реальна ситуація є значно складнішою. Наприклад, лише літературний простір вітчизняної культури в період її розвитку у складі радянської імперії був неоднорідним. Зокрема, українська літературознавиця Віра Агеєва у своїй праці «За лаштунками імперії: есеї про українсько-російські культурні відносини» (2021 р.) досліджує боротьбу українських інтелектуалів у Радянському Союзі та зазначає, що «політична лояльність щодо радянського режиму (чи принаймні непричетність до протестного руху) часто поєднувалися з українською культурною ідентичністю і спробами за найменшої змоги втілювати літературні, мистецькі проєкти, балансуючи на межі дозволеного. Шістдесятники дуже багато зробили для відновлення колективної пам'яті. Якраз на останні радянські десятиліття припадає активізація української історичної романістики» (Агеєва, 2021, с. 18).

Важливо розуміти, що вітчизняний дискурс не єдиний у світі, який страждає від шкоди, завданої імперією. «Історія культури взагалі є поганим місцем для людей, які шукають бездоганних моральних авторитетів: <…> Мартін Гайдеггер, один із найвпливовіших філософів XX ст., був членом нацистської партії. Герберт фон Караян, один із найвидатніших диригентів XX ст., також був членом НСДАП. Кнут Гамсун, нобелівський лауреат з літератури, підтримував Гітлера <…>» (Маслов, 2026).

Уважаємо також за необхідне зазначити, що будь-які процеси культуротворення під час війни, з одного боку, відбуваються у своїй максимі, якої неможливо було б досягти в мирному житті, тобто стрімкі процеси з відновлення/переоцінювання культурної спадщини, яка була забута/замовчана/вкрадена; зміна ставлення до різноманітних історичних постатей і подій і загалом переосмислення культурного канону. Негативним проявом цієї «максими» є очевидне спрощення на користь швидкості: замість аналітичного розрізнення – механічна культура «скасування». Велика кількість порожніх п'єдесталів як частини монументів, які донедавна возвеличували імперських полководців чи діячів науки, культури та мистецтва, нікуди не зникли.

На місці пам'ятника Щорсу в Києві досі стоїть колона, аналогічна з обеліском Перемоги на Галицькій площі (площа Перемоги в минулому). А на зміну демонтованому пам'ятнику М. Булгакову на Андріївському узвозі в Києві не з'явився пам'ятник Валер'яну Підмогильному, принаймні поки що. Але ми не можемо не вказати на очевидні позитивні зрушення в цьому напрямі, зокрема, уже 28 червня 2026 р. на території Києво-Печерської лаври був споруджений пам'ятник гетьману Івану Мазепі, що є значущою символічною перемогою і підтвердженням того, що нині в Україні реалізуються всі три провідні форми постімперської відбудови: антиколоніальної, постколоніальної, деколоніальної.

Висновки. Проведений нами аналіз дозволяє сформулювати такі висновки.

Таблиця 2

Порівняння антиколоніального, постколоніального та деколоніального підходів

Підхід	Зміст	Тип дії	Український вимір
Антиколоніальний	Опір імперському пануванню.	Заперечення чи/та усунення імперських практик.	Захист мови й культурної спадщини (декомунізація, дерадянізація), віднайдення та повернення історичних постатей і традицій, демонтаж маркерів імперії.
Постколоніальний	Рефлексія досвіду колонізованого і колонізатора	Критичний аналіз і робота над травмою, гібридністю та самоколонізацією.	Осмислення, висвітлення та визнання долученості українців та українського культурного спадку до творення імперського простору.
Деколоніальний	Активні трансформації соціокультурного простору.	Зміни в політиці пам'яті, освіті, створення нових наративів та інституцій.	Деколонізація топоніміки, переоцінка культурного канону, реформування культурної політики та репрезентації спадщини.

По-перше, використання класичних теорій у дослідженні колоніалізму (Саїд, Співак, Бгабга) є важливим і необхідним, проте недостатнім засобом у дослідження вітчизняного соціокультурного простору. Натомість сучасні українські дослідники (Шкандрій, Гундорова, Плохій) не тільки сприяють трансформаціям у вітчизняній культурі, але й «відкривають» Україну для світу і викривають особливості російського імперіалізму та колоніального впливу, що виражається не тільки через збройну агресію, але також через культурну експансію.

По-друге, поки український соціокультурний простір перебуває у стані війни та під загрозою знищення, ми не можемо встановити чіткі часові рамки завершення так званого деколоніального повороту. Транзитність та порубіжність – це стан, який ми не зможемо подолати в короткостроковій перспективі, проте залученість кожного науковця, політика, письменника, урешті, будь-якого громадянина у процес не тільки діалогу, але й активної дії, яка передбачена вітчизняним культурологічним дискурсом, може наблизити момент, коли деколоніальна невизначеність буде подолана: шляхом не сублімації чи забуття, а поміркованого осмислення.

Список використаних джерел:

Агеєва В. (2021). *За лаштунками імперії: Есеї про українсько-російські культурні відносини*. Віхола.

Величенко С. (2010, 14 жовтня). *Питання російського колоніалізму в українській думці: Політична залежність, ідентичність та економічний розвиток*. Вперед.

Гундорова Т. (2012). *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: Есеї*. Грані-Т.

Дзюба І. (1998). *Інтернаціоналізм чи русифікація?* Видавничий дім «КМ Academia".

Маслов Л. (2026, 6 червня). *Не палити книги. Зносити ідолів*. Цензор.НЕТ.

Павлишин М. (2009, 8 жовтня). *Постколоніальна критика і теорія*. Вперед.

Плохій С. (2016). *Брама Європи: Історія України від скіфських воєн до незалежності* (Р. Клочко, пер.). Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля».

Руденко С. Б. (2025). Неортодоксальна деколонізація соціокультурної системи через фреймворки репрезентацій культурних цінностей і спадщини. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, (4)*, 31–38. https://doi.org/10.32461/2226-3209.4.2025.351831

Рябчук М. (2011). *Постколоніальний синдром: Спостереження*. К.І.С.

Саїд Е. В. (2001). *Орієнталізм* (В. Шовкун, пер.). Видавництво Соломії Павличко «Основи».

Сергієнко С. (2019, 1 листопада). *Едвард Саїд і марксизм: Нотатки на полях «Орієнталізму»*. Спільне.

Томпсон Е. М. (2006). *Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм* (М. Корчинська, пер.). Видавництво Соломії Павличко «Основи».

Український Деколоніальний Глосарій. *Український Деколоніальний Глосарій*.

Шкандрій М., Кравченко Ю. *Антиколоніальний, постколоніальний, деколоніальний*. Ukrainian Decolonial Glossary.

Bhabha H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

Jørgensen M. W., Phillips L. J. (2002). *Discourse analysis as theory and method*. SAGE Publications.

Spivak G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

References:

Aheieva, V. (2021). *Za lashtunkamy imperii: Eseii pro ukrainsko-rosiiski kulturni vidnosyny* [Behind the scenes of the empire]. Vikhola. [in Ukrainian].

Velychenko, S. (2010, 14 zhovtnia). *Pytannia rosiiskoho kolonializmu v ukrainskii dumtsi: Politychna zalezhnist, identychnist ta ekonomichnyi rozvytok* [The Issue of Russian Colonialism in Ukrainian Thought]. Vpered. [in Ukrainian].

Hundorova, T. (2012). *Tranzytna kultura. Symptomy postkolonialnoi travmy: Eseii* [Transit Culture and Postcolonial Trauma]. Hrani-T. [in Ukrainian].

Dziuba, I. (1998). *Internatsionalizm chy rusyfikatsiia?* [Internationalism or Russification?]. Vydavnychyi dim "KM Academia". [in Ukrainian].

Maslov, L. (2026). *Ne palyty knyhy. Znosyty idoliv* [Don't burn books; tear down idols]. Tsenzor.NET. [in Ukrainian].

Pavlyshyn, M. (2009). *Postkolonialna krytyka i teoriia* [Postcolonial criticism and theory]. Vpered. [in Ukrainian].

Plokhii, S. (2016). *Brama Yevropy: Istoriia Ukrainy vid skifskykh voien do nezalezhnosti* (R. Klochko, Trans.). [The Gates of Europe: A History of Ukraine]. Knyzhkovyi Klub "Klub Simeinoho Dozvillia". [in Ukrainian].

Rudenko, S. B. (2025). Neortodoksalna dekolonizatsiia sotsiokulturnoi systemy cherez freimvorky reprezentatsii kulturnykh tsinnostei i spadshchyny [Non-Orthodox Decolonisation of Sociocultural Systems through Representational Frameworks of Cultural Heritage]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv, (4)*, 31–38. https://doi.org/10.32461/2226-3209.4.2025.351831 [in Ukrainian].

Riabchuk, M. (2011). *Postkolonialnyi syndrom: Sposterezhennia* [Postcolonial syndrome. Observation]. K.I.S. [in Ukrainian].

Said, E. V. (2001). *Oriientalizm* (V. Shovkun, Trans.). [Orientalism]. Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy". [in Ukrainian].

Serhiienko, S. (2019). *Edvard Said i marksyzm: Notatky na poliakh "Oriientalizmu"* [Edward Said and Marxism: Footnotes to the Book «Orientalism»]. Spilne. [in Ukrainian].

Thompson, E. M. (2006). *Trubadury imperii: Rosiiska literatura i kolonializm* (M. Korchynska, Trans.). [Imperial Knowledge: Russian Literature and Colonialism]. Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy". [in Ukrainian]

Ukrainskyi Dekolonialnyi Hlosarii [Ukrainian Decolonial Glossary]. [in Ukrainian].

Shkandrii, M., & Kravchenko, Yu. (n.d.). Antykolonialnyi, postkolonialnyi, dekolonialnyi [Anticolonial, postcolonial, decolonial]. Ukrainian Decolonial Glossary [in Ukrainian].

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

Jørgensen, M. W., & Phillips, L. J. (2002). *Discourse analysis as theory and method*. SAGE Publications.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

Дата першого надходження статті до видання: 17.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 10.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 070:81’42:316.7
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.28

Висоцький Анатолій Васильович,
доктор філологічних наук,
професор кафедри української мови
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-3874-7743
a.v.vysotskyi@udu.edu.ua

СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКОМОВНЕ МЕДІАМОВЛЕННЯ: ЦІННІСНО-СМИСЛОВІ ОРІЄНТИРИ, КОМУНІКАТИВНІ МОДЕЛІ, ЛІНГВІСТИЧНИЙ ВИМІР

У статті досліджується сучасне українськомовне медіамовлення як важливий чинник культурної комунікації, трансляції суспільних цінностей та конструювання національної ідентичності в умовах цифрової трансформації медіапростору та повномасштабної війни. Обґрунтовано необхідність переходу від переважно нормативного розуміння функціонування української мови в медіа до її осмислення як культуротворчого та комунікативного ресурсу. На матеріалі медіапродуктів «Суспільного Мовлення» та «Української правди» здійснено порівняльний аналіз ціннісно-смислових орієнтирів, комунікативних моделей і мовно-стилістичних практик сучасного українськомовного медіамовлення. Визначено специфіку двох моделей медіакомунікації: інституційно-суспільної та авторсько-мережевої. Встановлено, що в першій домінують суспільна відповідальність, правова культура, достовірність, експертність та орієнтація на суспільний інтерес, тоді як друга виразніше актуалізує відкритість, публічну підзвітність, критичність, персоналізацію та діалогічність. Показано, що мовна організація обох моделей поєднує нормативність української мови з елементами розмовності, експресивності, оцінності та професійної термінології. Така взаємодія засвідчує трансформацію традиційних меж між інституційним і повсякденним дискурсами та формування нових моделей медійної культурної комунікації. Особливу увагу приділено оцінній лексиці, метафоричним конструкціям, розмовним елементам, іншомовним вкрапленням, повторюваності й іншим характеристикам усного медіамовлення як засобам конструювання смислів і взаємодії з аудиторією. Обґрунтовано, що сучасне українськомовне медіамовлення виконує не лише інформаційну й комунікативну, а й культуротворчу функцію: репрезентує суспільні цінності, актуалізує національну мовну ідентичність, формує моделі публічної поведінки та сприяє культурній консолідації суспільства.

Ключові слова: українськомовне медіамовлення, медіадискурс, медіалінгвістика, ціннісно-смислові орієнтири, комунікативні моделі.

Vysotsky Anatoliy,
Doctor of Philology,
Professor at the Department of Ukrainian Language
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3874-7743
a.v.vysotskyi@udu.edu.ua

CONTEMPORARY UKRAINIAN-LANGUAGE MEDIA BROADCASTING: VALUE- AND MEANING-BASED GUIDELINES, COMMUNICATIVE MODELS, AND THE LINGUISTIC DIMENSION

This article examines contemporary Ukrainian-language media discourse as an important factor in cultural communication, the transmission of social values, and the construction of national identity amid the digital transformation of the media landscape and a full-scale war. It justifies the need to shift from a predominantly normative

© Висоцький А. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

understanding of the Ukrainian language's role in the media to viewing it as a culture-forming and communicative resource. Based on media content from "Suspilne" and "Ukrainska Pravda", a comparative analysis was conducted of the value- and meaning-based orientations, communicative models, and linguistic and stylistic practices of contemporary Ukrainian-language media discourse.

The specific characteristics of two models of media communication were identified: the institutional-public model and the author-network model. It was found that the former is dominated by social responsibility, legal culture, reliability, expertise, and a focus on the public interest, while the latter more clearly emphasizes openness, public accountability, critical thinking, personalization, and dialogue. It has been shown that the linguistic organization of both models combines the normative aspects of the Ukrainian language with elements of colloquialism, expressiveness, evaluativeness, and professional terminology. This interaction attests to the transformation of traditional boundaries between institutional and everyday discourses and the formation of new models of media-based cultural communication.

Particular attention is paid to evaluative vocabulary, metaphorical constructions, colloquial elements, foreign-language loanwords, repetition, and other characteristics of spoken media discourse as means of constructing meaning and interacting with the audience. It is argued that contemporary Ukrainian-language media discourse fulfills not only an informational and communicative function but also a culture-forming one: it represents social values, reinforces national linguistic identity, shapes models of public behavior, and promotes the cultural consolidation of society.

Key words: Ukrainian-language media discourse, media discourse, media linguistics, value- and meaning-based orienteers, communicative models.

Постановка проблеми. Сучасне україномовне медіамовлення перебуває у стані глибокої структурної та змістової трансформації. Повномасштабна російська агресія, остаточне витіснення російськомовного контенту з легального поля та стрімкий розвиток цифрових платформ (YouTube, Spotify, Telegram та інших) кардинально змінили функціональне призначення медіатексту. Мовлення в ефірі вже не є лише способом передачі інформації – воно перетворилося на ключовий інструмент інформаційної безпеки, національної консолідації та формування ціннісного базису суспільства.

Особливо важливо залучати до дослідження україномовного медіамовлення здобувачів журналістики, адже ці зміни окреслюють новий професійний виклик. Традиційний підхід до редагування, орієнтований переважно на постопераційне виправлення писемного тексту, виявляється недостатнім у реаліях багатоплатформності та прямоефірного мовлення. Сучасний магістр-журналіст має володіти навичками експрес-редагування усного мовлення, розуміти специфіку комунікаційних моделей на різних майданчиках і вміти адаптувати той самий змістовий імператив під вимоги як строго регламентованого інституційного мовлення (наприклад, «Суспільне Мовлення»), так і гнучкого авторського цифрового дискурсу (наприклад, YouTube-проєкти «Української правди»). Отже, постає гостра потреба в теоретичному осмисленні цих трансформацій і створенні на їхній основі відповідного дидактичного інструментарію.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасні дослідження українського медійного мовлення демонструють перехід від його розгляду переважно як системи нормативних і стилістичних засобів до осмислення як динамічного комунікативного середовища. О. Маленко характеризує український медійний дискурс як простір мовних трансформацій і нових комунікативних практик (Маленко, 2024). Такий підхід дає підстави розглядати подкастове мовлення як специфічну форму усної медіакомунікації, у якій поєднуються нормативність, розмовність, персоналізація та діалогічність.

Теоретичне підґрунтя для такого аналізу становлять праці Л. Шевченко та Д. Сизонова, які розглядають медіалінгвістику крізь призму функціонування мовних засобів у масовій комунікації (Шевченко, Сизонов, 2025). Д. Сизонов акцентує функціональний потенціал мовних одиниць у медійному середовищі (Сизонов, 2023), що дозволяє аналізувати мовлення не лише з погляду нормативності, а й з урахуванням його комунікативного призначення. Водночас ці підходи потребують конкретизації щодо сучасного подкастового формату як різновиду усної цифрової медіакомунікації.

Аксіологічний вимір медіамовлення представлено в дослідженні Г. Шаповалової, яка розглядає оцінність як важливий маркер ціннісних орієнтирів медіадискурсу (Шаповалова, 2025). Соціолінгвістичний аспект доповнюють

праці Л. Масенко, присвячені мовній ситуації, мовній поведінці та сучасним мовним процесам в Україні (Масенко, 2020). Ці підходи дають змогу врахувати соціокультурний та ціннісний контекст українськомовного медіамовлення, однак недостатньо розкривають специфіку безпосередньої взаємодії учасників цифрового медіадискурсу.

Важливим для такого аналізу є дискурсивний підхід К. Серажим, яка визначає дискурс як соціолінгвальне явище та виокремлює його конститутивні, жанрово-стилістичні й семантико-прагматичні категорії (Серажим, 2003). Жанрову трансформацію медійного мовлення досліджує А. Чепорнюк, звертає увагу на розмовність, іронічність, емоційно-експресивний характер і активне використання стилістичних засобів в українському інфотейнменті (Чепорнюк, 2019). Однак характеристики інфотейнменту не можуть автоматично переноситися на подкаст, що актуалізує потребу в окремому емпіричному дослідженні цього формату.

Функціональний і культуротворчий виміри української мови в медіа представлені в дослідженнях О. Сербенської, узагальнених Л. Кузнєцовою, яка виокремлює державотворчу, культуротворчу, комунікативну та нормативну функції української мови в масмедіа (Кузнєцова, 2020). У сукупності розглянуті праці формують необхідне теоретичне підґрунтя для дослідження українського медійного мовлення, проте українськомовне подкастове мовлення як комплексний комунікативно-прагматичний і аксіологічний феномен залишається не досить дослідженим. Це зумовлює доцільність його аналізу з урахуванням мовної нормативності, розмовності, комунікативних моделей, ціннісних орієнтацій та специфіки взаємодії учасників.

Мета статті – виявити й охарактеризувати ціннісно-смислові орієнтири, комунікативні моделі й мовно-стилістичні особливості сучасного українськомовного медіамовлення, визначити його роль у культурній комунікації, трансляції суспільних цінностей і формуванні мовної та національної ідентичності в умовах цифрової трансформації медіапростору та повномасштабної війни.

Виклад основного матеріалу. Сучасне українське медіамовлення демонструє перехід від переважно нормативно-кількісного виміру мовної присутності до якісного виміру функціонування української мови як повноцінного інструменту публічної комунікації. В умовах усталення українськомовного медіапростору актуалізується дослідження не лише обсягу української мови в медіа, а й особливостей її функціонування: комунікативних моделей, мовленнєвих ролей, ціннісної семантики, експресивності, нормативності та способів конструювання взаємодії з аудиторією (Українська мова, 2026).

У сучасній медіалінгвістиці мова масмедіа розглядається як функціонально й комунікативно зумовлена система, характеристики якої визначаються не лише мовними нормами, а й жанром, форматом медіа, комунікативними цілями та специфікою взаємодії з аудиторією. Такий підхід уможливлює комплексний аналіз українськомовного подкасту як особливого різновиду медіакомунікації (Теорія медіалінгвістики, 2021).

У цьому контексті проведемо порівняльно-дискурсивний розбір двох контрастних медіамоделей: інституційно-суспільного мовлення («Суспільне Новини») і авторсько-мережевого інтернет-дискурсу («Українська правда»).

Щодо першої моделі пропонуємо аналіз відеофрагмента *«ЧАЛИЙ | Заява Зеленського про небо РФ | «Попередити – це зняти із себе відповідальність»* від «Суспільне Новини» (https://www.youtube.com/watch?v=1h70qDHfB9Y), який дозволяє простежити сучасні тенденції українського медіамовлення у форматі експертного інтерв'ю. Нижче наведено розбір за ключовими параметрами:

1. Ціннісні орієнтири та комунікаційна мова. Комунікація побудована навколо концепції державного суверенітету та правової аргументації (посилання на *Чиказьку конвенцію* та *Статут ООН* (4:21). Основний ціннісний вектор – деконструкція ворожих наративів (19:48) та перехід від емоційної реакції до професійної оцінки ризиків.

2. Комунікаційні моделі та ролі учасників: Використовується класична модель експерт – інтерв'юер.

– Експерт (Валерій Чалий) виконує роль аналітика, який переводить політичну площину в експертно-прикладну. Його мовлення характеризується впевненістю, використанням термінології (NOTAM, «роялті», «конвенція») та чіткою структурою думок (3:06).

– Інтерв'юер виконує роль модератора, який задає рамки обговорення (1:36), підтримує дискусію та переводить діалог у русло емоційної зрозумілості для глядача.

3. Лінгвістичний вимір. Мовлення є вільним, наближеним до розмовного (стилістичні ознаки телевізійного інтерв'ю), проте з використанням професійних англіцизмів, що є нормою для сучасної політичної аналітики в Україні (NOTAM, "destination", "business").

4. Типові помилки й особливості:

– лексичні вкраплення – подекуди помітна стилістична нерівність – поєднання високого аналітичного стилю з побутовими метафорами («рак свисне», «нап'ється», «ляпнув») (1:59, 25:29). Це, з одного боку, робить мовлення «живим» для аудиторії, а з іншого – знижує градус суто академічної дискусії;

– динаміка мовлення: темп швидкий, характерний для новинного формату, що іноді призводить до «ковтання» закінчень або повторів, проте це не заважає сприйняттю ключових смислів.

Загалом, даний приклад є показовим для українського інформаційного простору, де пріоритетом є не лише інформування, а й виховання правової культури громадян через пояснення міжнародних механізмів.

Друга модель презентована інтерв'ю *«Корупція в системі мобілізації / Хто впливає на обміни / Трибунал для РФ – ЛУБІНЕЦЬ | УП»* від «Української правди» (https://www.youtube.com/watch?v=1eXKWz5vFEw), вона є показовим прикладом сучасного українського суспільно-політичного медіадискурсу.

Продемонструємо аналіз його характеристик:

1. Ціннісні орієнтири та роль медіа. Інтерв'ю базується на цінностях відкритості, підзвітності влади та прав людини. Медіа в даному разі (*Українська правда*) виступає як «сторожовий пес демократії», що фокусується на критичних темах – мобілізації, корупції та соціальному захисті ветеранів (1:16:13).

2. Комунікаційна модель та ролі учасників. Використовується модель інтерв'ю-допит, або експертне розслідування. Журналістка *Тетяна Даниленко* має проактивну позицію: вона ставить незручні запитання, апелює до публічних скандалів і звинувачень, перетворює розмову на майданчик для публічної дискусії. Омбудсмен *Дмитро Лубінець* виступає в ролі державного менеджера, який намагається легітимізувати свою діяльність через публічність (1:27:50).

3. Комунікаційна мова та лінгвістичний вимір: офіційно-діловий стиль поєднується з елементами публіцистичного, а мова насичена термінологією (МГП, ТЦК, «верифікація», «спецтрибунал»). Використовується лексика з високим ступенем напруги («небезпечний рівень», «звірства», «катастрофічна ситуація»), що властиво медіамовленню під час війни.

4. Типові помилки й особливості:

– лексичні кальки, хоча мовлення загалом грамотне, у живій розмові трапляються сліди впливу іншомовних канцеляризмів («приймати участь» замість «брати участь» – приклад, що часто трапляється в усному мовленні);

– тавтології, зокрема в непідготовленому усному мовленні наявні повтори («проговорити <…> принципи функціонування цього треку, гуманітарного треку», 37:15);

– суржикові інтонації – відчутна висока динаміка мовлення, характерна для стресового стану, що є нормою для подкаст-форматів.

Порівняльний аналіз двох медіапродуктів засвідчує функціонування різних моделей сучасного українськомовного медіамовлення, які, попри спільну орієнтацію на суспільно значущу проблематику, реалізують різні комунікативні та ціннісно-смислові стратегії. «Суспільне Новини» репрезентує переважно інституційно-експертну модель, у якій домінують аргументованість, правова культура, суспільна відповідальність і прагнення до раціонального пояснення складних питань. Натомість «Українська правда» реалізує більш персоналізовану та критично-діалогічну модель, орієнтовану на публічну підзвітність, відкритість, проблематизацію діяльності владних інституцій і безпосередню взаємодію з аудиторією. Відповідно різниться і характер мовної реалізації: від стриманішого експертно-аналітичного мовлення з уживанням професійної термінології до більш емоційного, розмовного й оцінного дискурсу. Водночас обидві моделі демонструють спільну тенденцію до поєднання нормативності української мови з елементами живого усного спілкування, що забезпечує доступність медіаконтенту та посилює його комунікативний вплив. Отже, сучасне українськомовне медіамовлення постає не як уніфікована мовна практика, а як сукупність різних моделей культурної

комунікації, у яких мовні засоби безпосередньо пов'язані зі способом репрезентації суспільних цінностей, роллю медіа та характером взаємодії з аудиторією.

Висновки. Проведене дослідження дає підстави розглядати сучасне українськомовне медіамовлення як складний соціокультурний феномен, функціонування якого виходить за межі передавання інформації. В умовах цифровізації медіапростору та повномасштабної війни українська мова в медіа набуває виразного культуротворчого, ідентифікаційного та консолідаційного потенціалу, стає одним із важливих засобів репрезентації суспільних цінностей і формування спільного смислового простору.

Порівняльний аналіз медіапродуктів «Суспільного Мовлення» та «Української правди» засвідчив функціонування різних, але взаємодоповнювальних комунікативних моделей. Інституційно-суспільна модель орієнтована на суспільний інтерес, достовірність, експертність, правову культуру та відповідальність медіа. Авторсько-мережева модель виразніше актуалізує відкритість, критичність, публічну підзвітність, персоналізацію та безпосередню взаємодію з аудиторією. Водночас обидві моделі демонструють тенденцію до діалогізації та персоніфікації медійної комунікації.

Лінгвістичний аналіз засвідчив поєднання нормативної української мови з елементами розмовності, експресивності, оцінності, професійної термінології та іншомовних лексичних вкраплень. Такі особливості не завжди можуть кваліфікуватися як порушення мовної норми, оскільки значною мірою зумовлені жанром, форматом і характером усної медіакомунікації. Водночас вони потребують професійного редакторського контролю, особливо в частині лексичної точності, стилістичної доречності та відповідності комунікативній меті.

Встановлено, що ціннісно-смисловий потенціал медіамовлення реалізується через оцінну лексику, метафоризацію, тематичний добір, способи постановки запитань і формулювання відповідей, а також через характер взаємодії журналіста, експерта та аудиторії. Отже, мова сучасного українського медіа не лише відображає суспільні процеси, а й бере активну участь у їх інтерпретації та культурному осмисленні.

Перспективи подальших досліджень убачаємо в розширенні емпіричної бази за рахунок аналізу різних цифрових форматів, зокрема подкастів, відеоблогів і мультимедійних проєктів, а також у розробленні комплексної моделі оцінювання ціннісно-смислових, комунікативних і лінгвістичних характеристик українськомовного медіамовлення.

Список використаних джерел:

Башманівська Л. (2025). Особливості медіатексту в сучасному інформаційному просторі. *Вісник Книжкової палати*, 5, 15–20.

Кузнєцова О. (2020). Синкретизм медіалінгвістичних досліджень професора Олександри Сербенської. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: Журналістика*, 4, 192–198. https://doi.org/10.23939/sjs2020.01.192

Маленко О. (2024). Мовні траєкторії українського медійного дискурсу в дослідницьких завданнях медіалінгвістики. *Стилістика модерного часу : колективна монографія до ювілею заслуженого діяча науки і техніки України, чл.-кор. НАН України, д-ра філол. наук, проф. Л. Шевченко*. Київ : Ліра-К. С. 69–88.

Масенко Л. (2020). Мовна ситуація України з погляду соціолінгвістів. *Дивослово*, 10, 24–26. URL: https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/19593

Серажим К. (2003). Дискурс як соціолінгвальний феномен сучасного комунікативного простору (методологічний, прагматико-семантичний і жанрово-лінгвістичний аспекти: на матеріалі політичного різновиду українського масовоінформаційного дискурсу) : дис. ... докт. філол. наук : 10.01.08. Київ, 2003. 408 арк.

Сизонов Д. (2023). Терміносистема сучасної медіалінгвістики в міждисциплінарних контактах. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*, 46, 100–111. https://doi.org/10.17721/APULTP.2023.46.100-111

Теорія медіалінгвістики : підручник / Л. Шевченко, Д. Сизонов ; за ред. Л. Шевченко. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2021. 214 с.

Українська мова на радіо і телебаченні – результати моніторингу Національної ради (2026). Національна рада України з питань телебачення і радіомовлення. URL: https://webportal.nrada.gov.ua/ukrayinska-mova-na-radio-i-telebachenni-rezultaty-monitoryngu-natsionalnoyi-rady/

Чепорнюк А. (2019). Інфотейнмент як неожанр медійної комунікації: функціонально-стилістичний аналіз. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*, 37, 124–140. https://doi.org/10.17721/APULTP.2018.37.124-140

Шаповалова Г. (2025). Лінгвостилістичні акценти в сучасному українському медіамовленні. *Наукові праці Міжрегіональної Академії управління персоналом. Філологія*, 4 (18), 189–194. https://doi.org/10.32689/maup.philol.2025.4.25

References:

Bashmanivska, L. (2025). Osoblyvosti mediatekstu v suchasnomu informatsiinomu prostori [Features of Media Text in the Modern Information Space]. *Visnyk Knyzhkovoi palaty*, 5, 15–20. [in Ukrainian].

Kuznietsova, O. (2020). Synkretyzm medialinhvistychnykh doslidzhen profesora Oleksandry Serbenskoi [Syncretism of Media Linguistic Studies by Professor Oleksandra Serbenska]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu "Lvivska politekhnika". Seriia: Zhurnalistyk,* 4, 192–198. https://doi.org/10.23939/sjs2020.01.192 [in Ukrainian].

Malenko, O. (2024). Movni traiektorii ukrainskoho mediinoho dyskursu v doslidnytskykh zavdanniakh medialinhvistyky [Language Trajectories of Ukrainian Media Discourse in Research Tasks of Media Linguistics]. In *Stylistyka modernoho chasu: kol. monohrafiia do yuvileiu zasluzhenoho diiacha nauky i tekhniky Ukrainy, chl.-kor. NAN Ukrainy, d-ra filol. nauk, prof. L. Shevchenko* [Stylistics of Modern Times: Collective Monograph Dedicated to the Anniversary of the Honoured Worker of Science and Technology of Ukraine, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Ukraine, Doctor of Philology, Professor L. Shevchenko] (pp. 69–88). Kyiv : Lira-K [in Ukrainian].

Masenko, L. (2020). Movna sytuatsiia Ukrainy z pohliadu sotsiolinhvistiv [The Language Situation in Ukraine from the Perspective of Sociolinguists]. *Dyvoslovo*, 10, 24–26. Retrieved from: https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/19593 [in Ukrainian].

Serazhym, K. (2003). *Dyskurs yak sotsiolinhvalnyi fenomen suchasnoho komunikatyvnoho prostoru (metodolohichnyi, prahmatyko-semantychnyi i zhanrovo-linhvistychnyi aspekty: na materiali politychnoho riznovydu ukrainskoho masovoinformatsiinoho dyskursu)* [Discourse as a Sociolinguistic Phenomenon of the Contemporary Communicative Space (Methodological, Pragmatic-Semantic and Genre-Linguistic Aspects: Based on the Political Variety of Ukrainian Mass Information Discourse)]. Doctoral dissertation, specialty 10.01.08. Kyiv, 408 p. [in Ukrainian].

Syzonov, D. (2023). Terminosystema suchasnoi medialinhvistyky v mizhdystsyplinarnykh kontaktakh [Terminological System of Contemporary Media Linguistics in Interdisciplinary Contacts]. *Aktualni problemy ukrainskoi linhvistyky: teoriia i praktyka*, 46, 100–111. https://doi.org/10.17721/APULTP.2023.46.100-111 [in Ukrainian].

Shevchenko, L., & Syzonov, D. (2021). *Teoriia medialinhvistyky* [Theory of Media Linguistics]. L. Shevchenko (Ed.). Kyiv: VPTs "Kyivskyi universytet", 214 p. [in Ukrainian].

Natsionalna rada Ukrainy z pytan telebachennia i radiomovlennia (2026). Ukrainska mova na radio i telebachenni – rezultaty monitorynhu Natsionalnoi rady [The Ukrainian Language on Radio and Television: Results of the Monitoring by the National Council]. Retrieved from: https://webportal.nrada.gov.ua/ukrayinska-mova-na-radio-i-telebachenni-rezultaty-monitoryngu-natsionalnoyi-rady/ [in Ukrainian].

Cheporniuk, A. (2019). Infoteinment yak neozhanr mediinoi komunikatsii: funktsionalno-stylistychnyi analiz [Infotainment as a New Genre of Media Communication: Functional and Stylistic Analysis]. *Aktualni problemy ukrainskoi linhvistyky: teoriia i praktyka*, 37, 124–140. https://doi.org/10.17721/APULTP.2018.37.124-140 [in Ukrainian].

Shapovalova, H. (2025). Linhvostylistychni aktsenty v suchasnomu ukrainskomu mediamovlenni [Linguostylistic Accents in Contemporary Ukrainian Media Speech]. *Naukovi pratsi Mizhrehionalnoi Akademii upravlinnia personalom. Filolohiia*, 4 (18), 189–194. https://doi.org/10.32689/maup.philol.2025.4.25 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 08.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 316.7:78:004.738.5
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.29

Волощук Юрій Іванович,
кандидат мистецтвознавства, професор,
професор кафедри виконавського мистецтва
Карпатського національного університету імені Василя Стефаника
orcid.org/0000-0003-0676-0222
yurii.voloshchuk@pnu.edu.ua

Серганюк Любов Іванівна,
кандидат мистецтвознавства, професор,
завідувач кафедри методики музичного виховання та диригування
Карпатського національного університету імені Василя Стефаника
orcid.org/0000-0001-8640-2294
liubov.serhaniuk@pnu.edu.ua

ПОТОКОВЕ ПРОСЛУХОВУВАННЯ ЯК НОВА МОДЕЛЬ МУЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті здійснена спроба концептуалізувати потокове прослуховування не лише як технологію передавання аудіо чи канал дистрибуції, а як нову модель музичної культури, що перебудовує способи доступу до записаної музики, її упорядкування, повсякденного використання та символічного привласнення. Теоретичним осердям дослідження є вступний розділ відкритої колективної монографії за редакцією Девіда Гезмондалга “Music Streaming around the World” (2025 рік), у якому глобальне поширення стримінгу розглянуто через взаємодію платформізації, датафікації, культурної нерівності, змін і тяглостей. Методологія дослідження поєднує культурологічний і платформознавчий підходи, концептуальний аналіз, критичний синтез відкритих наукових праць та порівняння технологічного, інституційного й повсякденного рівнів слухання. Наукова новизна полягає у визначенні потокового прослуховування як рекурсивної культурної моделі, структурованої циклом доступ – інтерфейсний відбір – слухацька дія – дані – рекомендація. Запропоновано п’ять взаємопов’язаних вимірів цієї моделі: перехід від володіння носієм до умовного доступу; домінування плейлиста й інтерфейсу як форм організації музичної множинності; гібридизація редакторської і алгоритмічної курації; поширення безперервного, ситуативного та функціонального слухання; перетворення слухача на користувача, співкуратора та джерело даних. Висновки. Потокове прослуховування є домінантною, але не тотальною моделлю: воно не скасовує формат альбому, колекціонування, зосереджене слухання чи людське посередництво, а включає їх у нову інфраструктуру видимості й персоналізації. Тому цей культурний ефект прослуховування не можна звести ані до демократизації доступу, ані до алгоритмічної гомогенізації. Вирішальним є асиметричний зворотний зв’язок між вибором слухача і платформним обчисленням цього вибору: агентність зберігається, проте здійснюється в межах класифікацій, метрик і комерційних пріоритетів, які користувач бачить лише частково.

Ключові слова: алгоритмічна курація, аудіоінтертекстуальність, потокове прослуховування, музична культура, цифрова культура, платформізація, датафікація, записана музика, плейлист.

Voloshchuk Yurii,
Candidate of Art Studies, Professor,
Professor at the Department of Performing Arts
Vasyl Stefanyk Carpathian National University
orcid.org/0000-0003-0676-0222
yurii.voloshchuk@pnu.edu.ua

© Волощук Ю. І., Серганюк Л. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Serhaniuk Liubov,
Candidate of Art Studies, Professor,
Head of the Department of Music Education Methodology and Conducting,
Vasyl Stefanyk Carpathian National University
orcid.org/0000-0001-8640-2294
liubov.serhaniuk@pnu.edu.ua

STREAMING LISTENING AS A NEW MODEL OF MUSICAL CULTURE

The purpose of the article is to conceptualize streaming listening not merely as an audio-transmission technology or a distribution channel, but as a new model of musical culture that reorganizes access to recorded music, its ordering, everyday use, and symbolic appropriation. The study is centered on the introductory chapter to David Hesmondhalgh's open-access edited volume "Music Streaming around the World" (2025), which interprets the global spread of streaming through the interaction of platformization, datafication, cultural inequality, change, and continuity. The methodology combines cultural and platform-studies perspectives, conceptual analysis, a critical synthesis of open-access scholarship, and comparison of the technological, institutional, and everyday levels of listening. The scientific novelty lies in defining streaming listening as a recursive cultural model structured by the cycle access – interface selection – listening action – data – recommendation. Five interrelated dimensions of this model are proposed: the shift from ownership of a carrier to conditional access; the dominance of playlists and interfaces as forms for organizing musical abundance; the hybridization of editorial and algorithmic curation; the spread of continuous, situational, and functional listening; and the transformation of the listener into a user, co-curator, and data source. Conclusions. Streaming listening is a dominant but non-total model: it does not abolish albums, collecting, attentive listening, or human mediation, but incorporates them into a new infrastructure of visibility and personalization. Its cultural effects therefore cannot be reduced either to democratized access or to algorithmic homogenization. The decisive feature is the asymmetrical feedback between listeners' choices and the platform's calculation of those choices. Agency persists, yet it is exercised within classifications, metrics, and commercial priorities that remain only partially visible to users. This approach makes it possible to describe streaming culture without technological determinism and to connect transformations in listening practices with the institutional power of platforms.

Key words: streaming listening, music culture, digital culture, platformization, datafication, algorithmic curation, recorded music, playlist, audio intertextuality.

Постановка проблеми. Потокове прослуховування стало повсякденною формою зустрічі з музикою, проте його культурна специфіка не вичерпується швидким доступом до віддаленого каталогу. Стримінг об'єднує технічну доставку, передплатну економіку, стандартизований інтерфейс, плейлистову курацію, збір поведінкових даних і персоналізовану рекомендацію. Через таке поєднання змінюється не тільки місце придбання запису, а логіка вибору: слухач дедалі частіше входить у музичний світ через готову послідовність, категорію настрою або автоматично сформовану пропозицію. Водночас доступ до величезного репертуару співіснує з нерівністю видимості, а персоналізація – зі стандартизацією способів навігації. Отже, культурологічна проблема потребує дослідження в ракурсі визначення того, яку саме модель відносин між музикою, інституціями та слухачем утворює потокове прослуховування.

Аналіз досліджень і публікацій. Найповніше глобальний масштаб проблеми представлено в колективній монографії "Music Streaming around the World", що охоплює дванадцять національних контекстів. У вступному розділі Д. Гезмондалг визначає стримінг як доступ до каталогів на віддалених серверах і водночас як платформну екологію, залежну від датафікації та рекомендаційних систем; дослідник наполягає на аналізі змін разом із тяглостями, а глобалізації – разом із нерівністю (Hesmondhalgh, 2025, p. 1–4, 25–27). "Spotify Teardown" показує, що платформу варто досліджувати не як нейтральний програвач, а як мінливе поєднання інтерфейсу, даних, корпоративної інфраструктури та практик користувачів (Eriksson et al., 2019, p. 4–9, 61–66). Ця оптика наведеного дослідження дає підстави перейти від опису окремого сервісу до моделі музичної культури.

Окремі компоненти такої моделі докладно висвітлюються в дослідженнях курації, інтерфейсів і слухацького досвіду. Т. Боніні й А. Гандіні описали зрощення людського редакторського судження з алгоритмічним розрахунком як «алго-торіальну» владу нових платформних контролерів доступу (gatekeeper) (Bonini &

Gandini, 2019, p. 5–10). Р. Прей розглянув плейлист як вузол узгодження музичного, рекламного та фінансового ринків (Prey, 2020, p. 2–8), а Дж. Морріс – як частину ширшої оптимізації культурного продукту для платформної видимості (Morris, 2020, p. 2–9). Р. Педерсен пов'язав датафікацію рекомендацій із заохоченням безперервного й неуважного слухання (Pedersen, 2020, p. 72–74, 84–86). Водночас емпіричні роботи С. Фрімена, М. Гіббса і Б. Нансена, а також М. Волша, засвідчують, що користувачі навчаються керувати рекомендаціями, переживають довіру й, так би мовити, зраду алгоритму та контролюють публічність слідів свого слухання (Freeman et al., 2022, p. 11–15; Walsh, 2024, p. 750–758).

Метою статті є обґрунтування потокового прослуховування як нової моделі музичної культури та визначення її структурних вимірів. Для цього необхідно виконати декілька завдань: відмежувати модель від технології передавання; простежити перехід від володіння до доступу; пояснити роль інтерфейсу, плейлиста, гібридної курації і датафікації; уточнити статус слухацької агентності; з'ясувати спосіб, яким глобальна уніфікація платформи співвідноситься з культурною множинністю.

Методологія дослідження. У статті використовується теоретико-аналітичний метод; використано концептуальний аналіз для визначення категорії «модель музичної культури»; метод критичного синтезу для зіставлення результатів відкритих рецензованих праць; культурологічний підхід для поєднання інституційного, символічного й повсякденного рівнів; платформознавчий – для аналізу інтерфейсів, класифікацій, даних та інфраструктурної влади. Метод технологічного детермінізму свідомо нами відхилено, оскільки властивості сервісу варто розглядати як умови дії, а не як однозначні причини поведінки.

Виклад основного матеріалу. Щоб побачити в потоковому прослуховуванні саме модель музичної культури, доцільним є простеження всього шляху слухача від відкриття застосунку до появи наступної рекомендації. У технічному сенсі стримінг лише забезпечує відтворення контенту з віддаленого сервера без локальної копії. Культурна зміна починається тоді, коли такий спосіб відтворення стає повсякденною нормою, навколо якої поєднуються каталог, передплата, інтерфейс, класифікація, плейлист, поведінкові дані та персоналізована пропозиція. Д. Гезмондалг наголошує, що платформи збирають відомості про прослухане, пропуски, локації, плейлисти й акустичні характеристики треків, перетворюючи кожну дію на матеріал подальшої рекомендації (Hesmondhalgh, 2025). Тому мінімальною одиницею потокової культури є не окремий аудіопотік, а зворотний зв'язок між доступом до музики, слухацьким рішенням і новою пропозицією платформи.

Цей шлях починається зі зміни самого значення доступу. Якщо матеріальна колекція закріплювала попередні вибори у фізичному просторі, то потокова бібліотека є динамічною вибіркою із каталогу, який належить і керується іншою інституцією. Вона знижує поріг входу, забезпечує мобільність, дозволяє швидко зіставляти виконавців і звертатися до історичних репертуарів, проте слово «моє» тепер позначає не власність на запис, а збережене посилання, профіль і накопичену історію взаємодій. Каталог може змінитися разом із ліцензіями. Його функції залежать від передплати й технічної сумісності, а створені користувачем зв'язки зберігаються доти, доки їх підтримує сервіс. Отже, «дематеріалізація не усуває матеріальної основи музичної культури, а переміщує її в сервери, мережі, пристрої та договірну інфраструктуру» (Eriksson et al., 2019, p. 45–49).

Коли майже весь доступний репертуар опиняється перед слухачем, як потенційна можливість, центральною проблемою стає вже не наявність музики, а спосіб її впорядкування. Саме тут до слухацького досвіду входять інтерфейс і плейлист. Плейлист перетворює каталог на послідовність і пропонує рамку сприйняття – жанр, настрій, ситуацію, час доби або персональну історію. Водночас інтерфейс ранжує ці рамки та визначає можливі маршрути переходу. Порівняння семи великих сервісів засвідчили значну подібність їхнього дизайну, але водночас показали співіснування функціональних, настроєвих, жанрових, виконавських і колекційних способів музичної залученості (за Hesmondhalgh et al., 2024, p. 3259–3265, 3271–3277). Отже, платформа не винаходить ці режими, а збирає їх у єдине середовище, де вони стають видимими, повторюваними та вимірюваними.

Порядок, який бачить користувач на екрані, не можна пояснити простим протиставленням людини-редактора і алгоритму. Редактори враховують показники завершених прослуховувань, пропусків і додавань до бібліотеки, а алгоритмічні моделі реалізують категорії, цілі та критерії, які були сформульовані людьми. Т. Боніні й А. Гандіні описують це зрощення як нову владу контролерів доступу (gatekeepers), у якій редакторське судження та обчислення постійно переходять одне в інше (за Bonini & Gandini, 2019, p. 6–10). Отже, куратором є не автономна машина, а розподілена система із працівників платформи, моделей, метрик, правовласників і комерційних домовленостей. Рішення цієї системи не змушує реципієнта слухати конкретний трек, однак визначає те, який серед тисяч треків узагалі отримає шанс бути поміченим.

Через це плейлист стає не лише культурною формою, а й місцем економічного узгодження. Р. Прей показує, що конфігурація плейлиста залежить від взаємин платформи із правовласниками, рекламодавцями й інвесторами, тому влада платформи є значною, але не цілком самодостатньою (за Prey, 2020, p. 6–8). Водночас дія цього порядку не завершується на екрані користувача. Артисти й посередники адаптують метадані, промоційні стратегії, а подекуди й характеристики запису до механізмів пошуку, здійснюють те, що Дж. Морріс називає «оптимізацією культури» (за Morris, 2020, p. 2–4, 8–9). Отже, рекомендаційна система не просто відображає сучасний музичний світ: очікування майбутньої видимості починає впливати на те, як саме ця музика виробляється.

Коли слухач обирає запропонований трек, описаний порядок перетворюється на рекурсивний процес. Прослуховування, пропуск, повтор, пошук, тривалість сесії або додавання до власного списку є водночас культурними діями та сигналами для профілювання. На їх основі платформа перебудовує наступну рекомендацію, а ця рекомендація створює умови для подальшого вибору. Так формується цикл доступ – інтерфейсний відбір – слухацька дія – дані – рекомендація, у якому кожне коло частково переписує наступне. Його асиметрія полягає в нерівності знання: користувач бачить готову пропозицію і може прийняти або відхилити її, але не бачить повної моделі, ваги окремих сигналів чи комерційних винятків. Тому персоналізація є водночас зручністю для слухача та формою інфраструктурного знання платформи про аудиторію.

Повторюваність цього циклу змінює часову організацію слухання. Смартфон, навушники, готові добірки й автоматичне продовження відтворення послаблюють межу між окремим музичним сеансом і звуковим супроводом повсякденності. Музика пропонується для концентрації, сну, тренування, подорожі або регуляції настрою, а контекстуалізована рекомендація підтримує тривалішу й безперервнішу взаємодію (за Pedersen, 2020, p. 81–86).

Проте із цього не випливає автоматичне зникнення естетичної уваги. Тривоги щодо «музики-шпалер», пасивності й збіднення відкриття часто повторюють давні суперечки про масову культуру (за Hesmondhalgh, 2022, p. 5–9, 18–22). Стримінг радше посилює і організовує функціональний режим слухання, аніж створює його з нуля.

Саме тому слухача в цій моделі не можна описувати ані як цілком автономного суб'єкта, ані як пасивного одержувача. Він шукає музику, створює власні списки, повертається до альбомів, приховує небажане й навмисно подає системі сигнали. Учасники дослідження С. Фрімена та співавторів говорили про алгоритм «мовою довіри, близькості, непорозуміння і зради, намагалися «навчати» його або захищати профіль смаку від випадкових прослуховувань» (Freeman et al., 2022, p. 7–15). Це є переговорною агентністю: користувач пристосовує платформу до власних вподобань, але робить це через передбачені нею функції та лише здогадується про невидимі правила, за якими алгоритм опрацьовує дані насправді. Водночас слід прослуховування може відображати приватну інформацію і стати засобом самопрезентації або, навпаки, небажаного розкриття. Інтерв'ю М. Волша показують, що «користувачі усвідомлюють мережеву видимість своїх музичних практик і намагаються нею керувати» (Walsh, 2024, p. 750–758). Отже, суб'єкт потокової культури одночасно слухає, редагує власний образ і постачає платформі обчислювану поведінку.

Той самий цикл набуває ширшого значення, коли його розглядати у глобальному масштабі. Уніфікований інтерфейс створює враження універсальної культури слухання, хоча

платоспроможність аудиторій, мобільна інфраструктура, мовні таксономії, позиції локальних сервісів, правовласників і жанрів істотно різняться. Монографічний проєкт Д. Гезмондалга виявляє багатополярність музичних потоків поруч із концентрацією інфраструктурної влади та поширенням західних способів упорядкування музики (за Hesmondhalgh, 2025, p. 21–27). Модель стає глобальною не тому, що робить репертуари однаковими, а через те, що різні репертуари проходять подібні операції каталогізації, ранжування, вимірювання і рекомендації. Локальні сцени водночас не тільки не зникають, а й використовують платформну видимість, перевинаходять себе та створюють зустрічні потоки. Тому «порівняння сервісу із супермаркетом вказує передусім на стандартизовану архітектуру вибору та концентрацію влади, а не на повну тотожність представленої музики» (Hesmondhalgh, 2025, p. 21–24).

Викладена послідовність дає змогу визначити потокове прослуховування не як окрему технологію доставки, а як цілісну рекурсивну модель, у якій доступ без володіння переходить в інтерфейсно-плейлистовий порядок. Цей порядок – у слухацьку дію, вона – у дані, а дані – у наступну рекомендацію. Гібридна курація, повсюдна ситуативність і слухацька агентність є не відокремленими ознаками, а моментами того самого процесу. Саме така модель пояснює, чому стримінг може одночасно розширювати доступ і нерівномірно розподіляти видимість, підтримувати вибір і спрямовувати його, актуалізувати локальну музику й підпорядковувати її глобальним метрикам.

Висновки. Потокове прослуховування доцільно визначати як домінантну, але не тотальну модель сучасної музичної культури. Її основою є не одна технологія, а інституційне поєднання віддаленого каталогу, умовного доступу, інтерфейсної класифікації, плейлистової послідовності, гібридної курації, поведінкових даних і персоналізованої рекомендації. Модель перебудовує відношення між володінням і користуванням, дефіцитом і достатком, приватним досвідом і мережевим слідом, людським судженням і обчисленням. Проте вона не скасовує альбом, колекцію, уважне слухання, радіо, фізичний носій або локального посередника, а перепідпорядковує частину цих форм новій інфраструктурі видимості.

Тому дві поширені крайності – безумовна демократизація та повна алгоритмічна гомогенізація – є недостатніми. Розширений доступ не гарантує рівної помітності, а платформне спрямування не ліквідовує слухацької ініціативи. Найбільш точно культурну динаміку описує поняття асиметричного зворотного зв'язку: люди обирають і пристосовують систему до себе, але платформа набагато повніше знає, агрегує та монетизує наслідки їхнього вибору. В подальших дослідженнях доцільно емпірично перевірити запропоновану модель у різних мовних і національних контекстах, зокрема в українській музичній культурі, та зіставити комерційні сервіси з альтернативними інфраструктурами поширення.

Список використаних джерел:

Bonini T., Gandini A. (2019). "First week is editorial, second week is algorithmic": Platform gatekeepers and the platformization of music curation. *Social Media + Society, 5*(4), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305119880006

Eriksson M., Fleischer R., Johansson A., Snickars P., Vonderau P. (2019). *Spotify teardown: Inside the black box of streaming music*. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/10932.001.0001

Freeman S., Gibbs M., Nansen B. (2022). "Don't mess with my algorithm": Exploring the relationship between listeners and automated curation and recommendation on music streaming services. *First Monday, 27*(1). https://doi.org/10.5210/fm.v27i1.11783

Hesmondhalgh D. (2022). Streaming's effects on music culture: Old anxieties and new simplifications. *Cultural Sociology, 16*(1), 3–24. https://doi.org/10.1177/17499755211019974

Hesmondhalgh D. (2025). The global spread of music streaming: Capitalism and colonialism, technology and culture. In D. Hesmondhalgh (Ed.), *Music streaming around the world* (pp. 1–31). University of California Press. https://doi.org/10.1525/luminos.248.a

Hesmondhalgh D., Campos Valverde R., Valdovinos Kaye D. B., Li Z. (2024). Critically analyzing platform interfaces: How music-streaming platforms frame musical experience. *International Journal of Communication, 18*, 3257–3280. https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/21989

Morris J. W. (2020). Music platforms and the optimization of culture. *Social Media + Society, 6*(3), 1–10. https://doi.org/10.1177/2056305120940690

Pedersen R. R. (2020). Datafication and the push for ubiquitous listening in music streaming. *MedieKultur: Journal of Media and Communication Research, 36*(69), 71–89. https://doi.org/10.7146/mediekultur.v36i69.121216

Prey R. (2020). Locating power in platformization: Music streaming playlists and curatorial power. *Social Media + Society, 6*(2), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305120933291

Walsh M. J. (2024). "I'm also slightly conscious of how much I'm listening to something": Music streaming and the transformation of music listening. *Media, Culture & Society, 46*(4), 745–761. https://doi.org/10.1177/01634437231219142

References:

Bonini, T., & Gandini, A. (2019). "First week is editorial, second week is algorithmic": Platform gatekeepers and the platformization of music curation. *Social Media + Society, 5*(4), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305119880006 [in English].

Eriksson, M., Fleischer, R., Johansson, A., Snickars, P., & Vonderau, P. (2019). *Spotify teardown: Inside the black box of streaming music*. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/10932.001.0001 [in English].

Freeman, S., Gibbs, M., & Nansen, B. (2022). "Don't mess with my algorithm": Exploring the relationship between listeners and automated curation and recommendation on music streaming services. *First Monday, 27*(1). https://doi.org/10.5210/fm.v27i1.11783 [in English].

Hesmondhalgh, D. (2022). Streaming's effects on music culture: Old anxieties and new simplifications. *Cultural Sociology, 16*(1), 3–24. https://doi.org/10.1177/17499755211019974 [in English].

Hesmondhalgh, D. (2025). The global spread of music streaming: Capitalism and colonialism, technology and culture. In D. Hesmondhalgh (Ed.), *Music streaming around the world* (pp. 1–31). University of California Press. https://doi.org/10.1525/luminos.248.a [in English].

Hesmondhalgh, D., Campos Valverde, R., Valdovinos Kaye, D. B., & Li, Z. (2024). Critically analyzing platform interfaces: How music-streaming platforms frame musical experience. *International Journal of Communication, 18,* 3257–3280. https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/21989 [in English].

Morris, J. W. (2020). Music platforms and the optimization of culture. *Social Media + Society, 6*(3), 1–10. https://doi.org/10.1177/2056305120940690 [in English].

Pedersen, R. R. (2020). Datafication and the push for ubiquitous listening in music streaming. *MedieKultur: Journal of Media and Communication Research, 36*(69), 71–89. https://doi.org/10.7146/mediekultur.v36i69.121216 [in English].

Prey, R. (2020). Locating power in platformization: Music streaming playlists and curatorial power. *Social Media + Society, 6*(2), 1–11. https://doi.org/10.1177/2056305120933291 [in English].

Walsh, M. J. (2024). "I'm also slightly conscious of how much I'm listening to something": Music streaming and the transformation of music listening. *Media, Culture & Society, 46*(4), 745–761. https://doi.org/10.1177/01634437231219142 [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 24.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 17.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 008:398.3 (477)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.30

Головата Наталія Анатоліївна,
кандидат історичних наук,
викладач кафедри культурології
Національного університету біоресурсів і природокористування України
orcid.org/0000-0001-7868-1924
golovata.nataliia@nubip.edu.ua

АРХАЇЧНА СИМВОЛІКА ОБЕРЕГІВ У СУЧАСНОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ: ТРАНСФОРМАЦІЯ СМИСЛІВ ТА ФУНКЦІЙ

У статті досліджується функціонування архаїчної символіки оберегів у сучасному соціокультурному просторі України. Проаналізовано трансформацію традиційних захисних кодів у контексті викликів епохи постмодерну, глобалізації та цифрової реальності. На основі дослідження змісту виставкового проєкту «Київський оберіг» обґрунтовано, що звернення до архаїки є не просто естетичним ретроспективізмом, а стратегією культурного виживання та пошуком «ціннісного якоря» в умовах ідентичнісної кризи.

У роботі розмежовано поняття «архаїчна символіка» і «оберіг», де останній трактується як динамічний семіотичний код, що адаптується до вимог візуальної культури. Уведено й обґрунтовано термін «неоархаїчні новотвори» (або «реактуалізовані апотропеї») – сучасні об'єкти дизайну, мистецтва та побуту, які, маючи новітню форму, зберігають первинні архаїчні сенси. Особливу увагу приділено трансформації смислів і функцій оберега: від магічного захисту до культурної навігації, що допомагає особистості долати сучасну деперсоналізацію.

Розкрито механізми «м'якої адаптації» давніх символів у цифровому середовищі, де геометричні коди впроваджуються в піксельну структуру, формують феномен «цифрового магізму». На прикладах знакових артефактів сучасної війни (Бородянський півник, пробиті кулями щити) продемонстровано процес народження «світських оберегів ідентичності» та їхню роль як «місць пам'яті» (за П. Нора). Доведено, що неоархаїка успішно спростовує метафору «одноразової людини», забезпечує тяглість історичного часу та зміцнює національну стійкість.

Ключові слова: архаїчна символіка, оберіг, неоархаїчні новотвори, культурна ідентичність, семіотика, постмодерн, цифрова ідентичність, місця пам'яті, культурна навігація.

Golovata Nataliia,
Ph.D. in Historical Sciences,
Lecturer at the Department of Cultural Studies
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
orcid.org/0000-0001-7868-1924
golovata.nataliia@nubip.edu.ua

ARCHAIC SYMBOLISM OF AMULETS IN THE CONTEMPORARY CULTURAL SPACE: TRANSFORMATION OF MEANINGS AND FUNCTIONS

The article explores the functioning of archaic protective symbolism within Ukraine's contemporary socio-cultural landscape. The author analyzes the transformation of traditional protective codes in the context of postmodern challenges, globalization, and digital reality. Based on the examination of the "Kyiv Amulet" exhibition project, it is argued that the appeal to archaism is not merely aesthetic retrospectivism, but a strategy for cultural survival and a search for a "value anchor" amid an identity crisis.

The study distinguishes between the concepts of "archaic symbolism" and "amulet" (obereh), with the latter interpreted as a dynamic semiotic code adapting to the demands of visual culture. The author introduces

© Головата Н. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

and substantiates the term “neo-archaic innovations” (or “reactivated apotropaia”) – contemporary objects of design, art, and daily life that retain primary archaic meanings despite their modern form. Particular attention is paid to the transformation of the amulet’s meanings and functions: from magical protection to cultural navigation, which helps individuals overcome contemporary depersonalization.

The mechanisms of “soft adaptation” of ancient symbols within the digital environment are revealed, where geometric codes integrate into the pixel structure, forming the phenomenon of “digital magism”. Using iconic artifacts of contemporary warfare (the Borodyanka rooster, bullet-pierced shields), the article demonstrates the birth of “secular identity amulets” and their role as “places of memory” (as defined by P. Nora). It is proven that neo-archaism successfully refutes the metaphor of the “disposable person”, ensuring the continuity of historical time and strengthening national resilience.

Key words: archaic symbolism, amulet (obereh), neo-archaic innovations, cultural identity, semiotics, postmodernism, digital identity, places of memory, cultural navigation.

Постановка проблеми. Імпульсом для цього дослідження слугувала синергія двох знакових явищ у сучасному культурному просторі Києва: виставкового проєкту «Київський оберіг» (Музей історії міста Києва, лютий 2026 р.) та прем’єри вистави «Колишні» за п’єсою В. Голосняка (Київський академічний драматичний театр на Подолі, 18 квітня 2026 р.). Семантичне поле обох заходів актуалізує проблему розриву тяглості культурного досвіду та загрозу деградації традиційних ціннісних орієнтирів. Артикульована на театральній сцені метафора «одноразової людини» рефлексує кризу ідентичності в епоху постмодерну. Окреслена проблематика безпосередньо перегукується із критичною теорією масового суспільства, зокрема з концепцією «одномірної людини» Герберта Маркузе, та фіксує трансформацію антропологічного виміру сучасної культури. В однойменній роботі він описує пастку, в яку потрапляє людина, що оточує себе «одноразовими» речами, які замінюють їй душу: «Люди впізнають себе у своїх товарах; вони знаходять свою душу у своєму автомобілі, стереосистемі, двоповерховому будинку, кухонному обладнанні. Сам механізм, який прив’язує індивіда до його суспільства, змінився, і соціальний контроль тепер закорінений у нових потребах, які він сам і створив» (Marcuse, 2002, p. 11). Індустріальне суспільство є «одномірним», воно формує людину-споживача, «одномірну людину», цінності якої визначаються рівнем споживання благ і формуються їх рекламою, модою, засобами масової інформації. Інформаційне суспільство змінило інструменти, але не змогло наповнити людське існування сенсом, що виходить за межі миттєвого задоволення. Ефемерність стосунків і матеріального світу позбавляє людину ціннісного фундаменту, залишає свідомість без надійної опори. Тому звернення до архаїчної символіки постає не просто естетичним ретроспективізмом, а стратегією культурного виживання – пошуком непроминальних, вічних смислів, закодованих у традиційному оберезі.

Отже, людина за часів стрімкої глобалізації та цифровізації потребує повернення до найдавніших пластів культури. Архаїчна символіка, що століттями існувала у формі оберегів, нині переживає ренесанс. Сучасний інтерес до них зумовлений не так марновірством, як пошуком «культурного якоря» у бурхливому морі змін, потребою в культурній самоідентифікації та пошуком точок опори. Це наш спосіб знайти стабільність там, де все здається швидкоплинним.

Актуальність дослідження полягає в необхідності осмислення того, як давні коди адаптуються до викликів сучасності, «проростають» крізь цифрову та постмодерну реальність, даруючи нам відчуття неперервності буття.

Предмет дослідження. Оскільки предметом розгляду є саме «архаїчна символіка оберегів», варто прояснити використання понять «архаїчна символіка» і «обереги» у нашій роботі. Насамперед ці поняття не є тотожними, бо не кожна символіка є оберегом, і не кожен оберіг базується на архаїці. Архаїчна символіка – надзвичайно широка категорія, що являє собою своєрідний інформаційний пласт, «мову» прадавніх знаків (ромби, меандри, світове дерево), які колись кодували устрій усесвіту. Однак вона не обмежується графічними знаками, а розлита у слові, кольорі та ритуальній дії. У такому широкому розумінні символ виступає як метафізичний контур, який перетворюється на оберіг, наповнюючись захисним змістом. Оберіг – це захисний предмет або знак, чиє символічне

наповнення та практичні функції нероздільні. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) зазначав, що віра давніх українців у магію слова чи речі перетворювала їх на архаїчні образи, які пов'язували людину із природою та сакральним світом (Іларіон, 1992). Розвиваючи цю думку, мистецтвознавець Михайло Селівачов наголошує, що архаїчна символіка – це знакова система, яка у традиційній культурі автоматично наділялася функцією оберега (Селівачов, 2005)

Ступінь розробки теми й огляд літератури. Фундамент наших знань про архаїчну символіку загалом і обереги зокрема закладений різними поколіннями дослідників. Науковий пошук розвивався за кількома векторами, а досліджуване поняття пройшло шлях від суто етнографічного опису до глибокого релігієзнавчого та культурологічного обґрунтування.

Теоретичне підґрунтя для розуміння природи символу як культурного коду закладено у працях М. Еліаде, Дж. Кемпбелла та В. Тернера. Зокрема, М. Еліаде розглядає архаїчний символ як засіб структурування сакрального простору, що є вкрай важливим для розуміння захисної функції оберега. Семіотичний підхід Ю. Лотмана та К. Гірца дозволяє інтерпретувати оберіг не як матеріальний об'єкт, а як «текст», що потребує розшифрування в конкретному соціокультурному контексті.

Традиційна семантика українських оберегів детально висвітлена у класичних працях О. Воропая та В. Жайворонка. Глибокий аналіз візуальної мови та морфології орнаменту представлений у дослідженнях М. Селівачова та О. Найдена. Останній, зокрема, досліджуючи народну іграшку та ляльку-мотанку, заклав міцний фундамент для розуміння антропології оберега як зв'язку між поколіннями.

Питання того, як традиція виживає в умовах постмодерну, порушується у праці Е. Гобсбаума «Винайдення традиції». В українському науковому дискурсі останніх років (2020–2024 рр.) спостерігається зміщення фокуса на адаптацію символів до сучасних викликів. Так, О. Гриценко досліджує культурні маркери в умовах модернізації, а О. Васильєв, К. Тюрменко, Н. Колесник аналізують семіотику неоархаїки в сучасному дизайні. Сучасний культурологічний дискурс засвідчує глибоку трансформацію традиційного семантичного поля українських етносимволів. Як демонструють дослідження трансформації національної ідентичності (Бойко, 2022), традиційні елементи культури, що історично сприймалися як побутові атрибути, в умовах сучасних криз і зовнішніх загроз переосмислюються. Вони втрачають суто релігійно-магічний контекст, натомість трансформуються в потужні інструменти візуальної ідентифікації, політичної маніфестації та національної консолідації соціуму.

Окремим перспективним напрямом, що лише починає розроблятися в українському науковому дискурсі, є віртуальна семіотика оберега. Дослідники, зокрема, зазначають, що в епоху метавсесвітів і цифрового мистецтва архаїчний символ не зникає, а переходить у формат «диджитал-апотропея». Сучасні дослідження вказують на те, що використання орнаментальних кодів у дизайні інтерфейсів, аватарах чи NFT-колекціях є формою «цифрового магізму», де оберіг продовжує виконувати функцію структурування – тепер уже не фізичного, а віртуального простору особистості. Це корелює з теорією цифрового фольклору (Blank, 2012), згідно з якою інтернет-ресурси стають простором для нових форм міфопоетичної творчості, де архаїчні захисні й ідентифікаційні коди адаптуються до вимог кіберкультури. Наукові розвідки А. Осадчої та О. Васильєва формують цілісне бачення еволюції української символіки від прадавніх джерел до новітніх цифрових форматів і розглядають питання переосмислення традиційної орнаментики та її адаптацію до потреб цифрової епохи. Тему трансформації символічних систем у цифрову епоху, виклики та можливості, які відкриваються перед українським суспільством: збереження національної ідентичності у глобальному віртуальному просторі та співавторство в новому етапі символічної еволюції людства, порушує О. Синявська.

Проте, попри значну кількість праць з етнографії та семіотики, питання функціонування саме неоархаїчних новотворів (сучасних об'єктів, що транслюють давні коди) залишається не досить висвітленим. Більшість досліджень або консервують традицію в минулому, або розглядають її суто через призму психотерапевтичного впливу. Культурологічний аспект того, як нова форма (дизайн, цифрове мистецтво, повсякденні речі) здатна утримувати архаїчний зміст без втрати його первинних сенсів, потребує подальшого поглибленого вивчення.

Метою дослідження є визначення особливостей трансформації оберега від суто ритуального предмета до інструмента культурної навігації, а також розкриття механізмів адаптації архаїчних символів у сучасному дизайні та повсякденних практиках.

Методологія дослідження базується на міждисциплінарному підході, що поєднує інструментарій культурології, мистецтвознавства та філософської антропології. Щоб глибоко осмислити, як саме архаїчні символи трансформуються в сучасному просторі, ми відмовилися від простого опису фактів на користь комплексного аналізу їхніх смислів і функцій.

Для цього у статті застосовуються семіотичний і компаративний методи, які допомогли спершу декодувати первинні, сакральні знаки оберегів, а потім зіставити їх із новітніми інтерпретаціями в культурі XXI ст. Розуміння того, як захисно-ритуальна сутність традиційного оберега переростає в сучасну репрезентативну функцію, стало можливим завдяки інструментам структурно-функціонального аналізу.

Зазирнути вглиб художніх образів і зрозуміти настрої сучасної людини стало можливим завдяки застосуванню герменевтичного підходу та дискурс-аналізу. Вони дозволили не просто інтерпретувати метафоричний ряд сучасних творів, а й концептуально пов'язати живий досвід мистецьких практик із класичною філософською критикою масового суспільства.

Виклад основного матеріалу. Традиційний оберег розглядається у культурологічному дискурсі як складний знаковий комплекс. Це не просто предмет, а «згорнутий текст», де кожен елемент (колір нитки, напрямок стібка, геометрія фігури) має своє значення. Генетично символи оберегів пов'язані із солярними знаками, культом предків і природними стихіями. Наприклад, ромб із крапкою посередині – засіяне поле – є архаїчним кодом родючості та добробуту, що апелює до колективного несвідомого. У традиційній культурі головною функцією оберега було структурування простору: поділ світу на «свій» (безпечний, впорядкований) та «чужий» (хаотичний). Для архаїчної свідомості світ поза межами освоєного простору завжди залишався ворожим. Для архаїчної людини світ – це хаос, поки він не освячений, а оберіг – це той об'єкт, що приносить сакральну силу в певну точку (Еліаде, 2001).

Дослідження природи традиційного оберега потребує його розмежування із суто побутовим предметом. У культурологічному дискурсі оберіг постає не просто матеріальним артефактом, а складним «згорнутим текстом», що транслює глибинні світоглядні настанови. Генетично ці предмети сходять до епохи міфопоетичного мислення, де кожна форма та лінія мали функцію впорядкування дійсності.

За своєю сутністю оберіг є матеріалізованим механізмом творення світу або впорядкування хаосу. Відомий мистецтвознавець Олександр Найден зазначає: «Оберіг у традиційній культурі – це не просто річ, а інструмент деміургії: він перетворює хаос навколишнього світу на впорядкований космос людського буття» (Найден, 2007, с. 18). Отже, первинною функцією оберега була не стільки «магія», скільки встановлення кордонів між освоєним, безпечним простором культури і непередбачуваною стихією зовнішнього світу.

Семантичне ядро оберега становлять архаїчні геометричні та зооморфні коди. Ромб, коло, світове дерево – це не декор, а візуальні формули стабільності. Згідно з концепцією Мірчі Еліаде, такі символи є точками дотику з першопочатком, адже символ ніколи не буває просто «знаком» – він є мостом, що з'єднує минуле з майбутнім, перетворює архаїку на вічне тепер ішнє (Еліаде, 2001, с. 36–37). Саме ця здатність символу до регенерації сенсу пояснює, чому архаїчні коди залишаються впізнаваними й актуальними крізь тисячоліття.

Важливо розуміти, що обереги функціонують як своєрідні «культурні фільтри». Вони не лише захищають, а й ідентифікують людину в системі координат окремого етносу. У цьому контексті доречно згадати праці антрополога Віктора Тернера, зокрема «Ритуальні процеси, або «Ліс символів»», в якій він стверджував, що «символи – це органи культурного тіла, через які здійснюється обмін смислами між поколіннями» (Turner, 1967, p. 22). Оберіг, таким чином, стає носієм колективної пам'яті, що виводить його за межі індивідуального використання у площину загальнокультурної спадщини.

Генезис цих захисних структур нерозривно пов'язаний із тим, що Карл Гюстав Юнг називав архетипами. Він порівнював їх із природними стихіями: «Архетипи подібні до русел річок: вони можуть пересохнути на довгий час, але

вода завжди повернеться в них, коли виникнуть відповідні умови» (Юнг, 2021, с. 48). У сучасних умовах «вода» – це актуальна потреба в безпеці та самоідентифікації, яка повертається в архаїчні «русла» (давні символи), що створює підґрунтя для виникнення неоархаїки – сучасних об'єктів із прадавнім змістом.

Отже, семантика архаїчного оберега базується на трьох фундаментальних принципах: космогонічності (творення ладу з хаосу), спадковості (трансляція коду від предків до нащадків), архетипічності (використання універсальних образів людського несвідомого).

Нині триває процес «десакралізації» оберега: він поступово втрачає статус магічного інструмента захисту від злих сил, натомість стаючи потужним культурним маркером. У сучасному дизайні, моді й архітектурі архаїчні символи використовуються радше як елементи візуальної мови. Цей перехід від ритуалу до знаку свідчить про естетизацію архаїки. Сучасна людина купує ляльку-мотанку чи прикрасу з орнаментом не лише для «захисту», а як маніфестацію своєї естетичної позиції та приналежності до культурної традиції. Оберег стає об'єктом свідомого вибору, а не наслідуванням неписаних правил громади.

Сучасний соціокультурний простір характеризується очевидною профанацією традиційного оберега, що, парадоксально, не призводить до його зникнення, а навпаки – спричиняє масову регенерацію архаїчних кодів у нових формах. Ми спостерігаємо феномен неоархаїки, де давній символ адаптується до вимог техногенної цивілізації, зберігає водночас свою інформаційну структуру.

Ключовою відмінністю сучасного оберега-новотвору є зміна його функціонального статусу. Якщо у традиційному суспільстві оберіг був частиною суворого ритуального канону, то нині він постає як атрибут свідомої ідентичності. Традиція – це не поклоніння попелу, а збереження вогню. Сучасна форма оберега лише підкреслює актуальність вічного коду. Цей «вогонь» нині горить на нових носіях: від ювелірних прикрас із лазерним гравіюванням до принтів на чохлах смартфонів.

Особливе місце в еволюції захисної символіки посідає цифровізація. Архаїчний код, заснований на строгій геометрії (ромби, меандри, восьмикутні зірки), ідеально інтегрується в піксельній структурі диджитал-простору. Виникнення цифрових апотропеїв – від NFT-колекцій до елементів інтерфейсу – свідчить про те, що сенсовий заряд символу не залежить від матеріалу. У безмежному й часто анонімному інтернет-середовищі архаїчний знак стає «цифровим якорем». Це підтверджує думку Юрія Лотмана, що символ виступає засобом стабільності, виконує роль «культурного якоря», який утримує особистість у бурхливому потоці цивілізаційних змін (Lotman, 1990).

Важливим кейсом для розуміння сучасної рецепції оберега став виставковий проєкт «Київський оберіг» (2025–2026 рр.) Музею історії міста Києва. Експозиція наочно продемонструвала, як «новотвори» – особисті речі військових, дитячі малюнки чи сучасні артоб'єкти – набувають статусу оберега через наповнення їх колективними смислами захисту й ідентичності. Це ілюструє перехід від «одноразовості» масової культури до створення речей з «історією», що протистоять знеціненню людського буття.

«Оберіг – це не лише предмет, а духовна сутність, де поєднані пам'ять, віра і любов. Він продовжує жити в сучасному місті, у наших родинах, у воєнному досвіді – як свідчення тяглості традицій і сили українського дух», – наголошують куратори проєкту Вікторія Муха, Марія Тимошенко, Мар'яна Гунь, Андрій Лопушинський і Аліна Сушко. У цьому контексті значна частина представлених на виставці експонатів є не оберегами у традиційному сенсі слова, а своєрідними «місцями пам'яті», за термінологією П'єра Нора, (lieux de mémoire) «де пам'ять кристалізується і знаходить свій притулок» (Нора, 2014, с. 7). Їх можна було б умовно назвати світськими оберегами ідентичності. Таким символом стає ключ від зруйнованої квартири або записка, яка залишилась у кишені з довоєнних часів. За П. Нора, поки людина живе у квартирі, ключ – це функціональна й непомітна частина живого побуту- середовища (milieu de mémoire). Але щойно квартира знищена, а звичний триб життя зруйновано, ключ стає артефактом. Він більше не відмикає двері (бо їх немає), але він «відмикає» спогади. Це і є момент народження «місця пам'яті» – коли фізичний об'єкт залишається єдиним свідком того, що зникло. З одного боку така річ є, здавалось би, «негативним оберегом», тому що вона

не вберегла житло фізично, проте вона зберігає пам'ять про «втрачений рай» – місце, де було безпечно, оберігає ідентичність власника як господаря, не даючи йому перетворитися просто на «біженця» без минулого. Окрім цього, такий ключ перетворюється із приватної речі на загальнозрозумілий колективний символ. У просторі соцмереж цей шматок металу втрачає прив'язку до конкретної «квартири № 42», стаючи уособленням українського Дому, який намагалися знищити. Таким «місцем пам'яті» стає пробитий кулями щит майданівців – учасників Революції гідності 2014 р., або каска вбитого друга. Їхній зміст дуже часто додатково посилюють, перетворюючи на артоб'єкти. Нанесені малюнки ніби проявляють і примножують прихований і не для всіх очевидний сенс цих речей. Щит з образом архістратига Михаїла – це пряма відсилка до традиції «войовничого християнства». Зображення Михаїла як очільника небесного воїнства та покровителя Києва перетворює звичайний металевий або дерев'яний щит на сакральну зброю. Отвори від куль символізують не поразку, а жертовність: святий на зображенні «приймає» удар на себе разом із захисником, легітимізуючи боротьбу як битву світла проти темряви. На візуальний ряд спогадів про події лютого 2014 р. одразу накладається ще й звуковий – пісня «Воїни світла» білоруського гурту «Ляпіс-Трубецькой», яка, з'явившись саме в цей час, стала неофіційним гімном Революції гідності. Тепер уже не викликає сумнівів, що це екзистенційний оберіг, де сакральний образ покровителя Києва бере участь у реальному бою. Це символ непереможності духу матерією: метал може бути пробитий, але патронат небесних сил над праведним чином залишається непорушним. Окрім того, архістратиг Михаїл є ще й символом історичної тяглості, який поєднує сучасну українську державу з давнім Києвом і козацькими часами. Кулі, що прошили образ покровителя міста, перетворюють цей артефакт на сучасну ікону, де сліди насилля стають частиною канону – доказом реальності подвигу.

Так само як приклад «місця пам'яті» можна навести керамічного півника з Бородянки – символ, зрозумілий для кожного українця. У квітні 2022 р. фотографія кухонної шафки, що вціліла на стіні зруйнованого будинку в Бородянці, облетіла світ. Півник, який стояв на цій шафці, миттєво став мемом і символом. Невеличкий виріб 60-х рр. минулого століття, виготовлений на Васильківському майоліковому заводі, став метафорою України: увесь будинок обвалився, а крихкий керамічний виріб – встояв. Тоді українці казали «ми всі, як той півник». Коли Борису Джонсону та Володимиру Зеленському під час прогулянки Києвом подарували таких самих півників, об'єкт остаточно закріпився як державний символ стійкості. Півник є уособленням незламності, метафорою затишку, який неможливо знищити бомбами, та знаковим елементом державної дипломатії. Але щоб зрозуміти весь глибинний зміст і усвідомити, на який благодатний ґрунт народної пам'яті впало це зерно, варто пригадати давню українську символіку. Звертаючись до етнографічних розвідок Олекси Воропая, бачимо, що півень в українській традиції – це не просто свійський птах, а «провісник світла», який своїм співом проганяє темряву та нечисту силу (Воропай, 2005, с. 234). У цьому контексті бородянський керамічний півник, що вцілів серед руїн, постає як реалізація прадавнього архетипу: він символічно «переспівав» морок війни, залишившись охороняти межу між знищеним побутом і вічним життям.

Такі об'єкти-фетиші, які виконують роль «захисників» національного духу – світські обереги ідентичності, які показують розрив між «тим, що було» і «тим, що є», і стають опорою для національної пам'яті, де травма перетворюється на фундамент стійкості. Через символіку оберегів проявляється наша колективна ідентичність – внутрішній код незламності, що робить нас частиною історії і водночас її творцями. Від давніх амулетів до національного прапора, від вишитої сорочки до татуювання із тризубом – усі ці форми об'єднані одним сенсом: прагненням зберегти себе, свій рід і свою землю. Сакральні символи, що супроводжують українців упродовж тисячоліть, дотепер є живими й актуальними. Під час повномасштабної війни вони лишаються символом віри, опору та сили.

Як бачимо, сучасна неоархаїка доводить, що архаїчні коди є непроминальними. Вони успішно долають кризу «одноразових людей», про яку попереджає герой вистави «Колишні», стаючи для сучасної людини інструментом навігації у складному соціокультурному ландшафті XXI ст.

У сучасному світі, позначеному процесами деперсоналізації та стирання локальних особливостей, звернення до архаїчної символіки оберегів стає актом свідомого опору культурному нігілізму. Якщо глобалізоване середовище пропонує людині роль споживача тимчасових речей і ефемерних емоцій, то архаїчний код повертає її до стану соціокультурної тяглості, виступає антитезою до «одноразовості» сучасного буття.

Механізм культурної самоідентифікації працює через неоархаїчні новотвори й виконує такі функції: 1) подолання відчуження; 2) розпізнавання культурних кодів; 3) трансляції сенсів сучасними засобами.

Перша функція забезпечує «присвоєння» світу. Використанням архаїчних знаків у власному побуті, індивід маркує свій простір як «свій», інтегруючись у велику історію етносу. Кліфорд Гірц про це твердить, що в умовах глобальних мереж саме архаїчний знак залишається засобом збереження «культурної суверенності індивіда» (Гірц, 2001, с. 56). Оберіг тут постає як «психологічний якір», що дарує відчуття фундаментальної безпеки. Як зазначав К.Г. Юнг, архетипові образи подібні до захисних стін нашої культурної пам'яті (Юнг, 2013, с. 17–23), які не дозволяють зовнішньому хаосу зруйнувати внутрішню цілісність особистості.

Друга функція – візуальне розпізнавання культурних кодів через уведення архаїчних символів у сучасний простір. У соціумі, де традиційні ієрархії розмиті, наявність такого візуального коду (наприклад, у дизайні одягу, аксесуарах чи цифровому профілі) сигналізує про спільність цінностей і світоглядних настанов. Це перетворює неоархаїчний предмет на засіб соціальної навігації, що допомагає будувати нові спільноти, об'єднані навколо спільної спадщини. Давні коди маркують належність до «свого» культурного кола, виконують роль безмовного, але зрозумілого медіатора. Саме через візуалізацію архаїчних кодів, на думку Олександра Гриценка, «культурні маркери в умовах модернізації <…> впорядковують хаотичний простір глобалізованого світу, надаючи йому впізнаваних національних рис» (Гриценко, 2019, с. 44–45).

Третя функція – трансляції сенсів забезпечує тяглість культури через передачу інформаційного коду. На відміну від серійних речей масмаркету, предмет, наділений архаїчною символікою, сприймається як носій енергії поколінь. Це дозволяє людині вийти за межі моменту «тут і зараз», відчувши себе ланкою в безперервному ланцюгу історичного часу. Символ тут працює як засіб збереження інформації, що не втрачає актуальності за зміни матеріальних носіїв. Цю думку провадять Олександра Колісник, Юлія Осадчук і Дар'я Куровська: «Орнаментальні знаки та символи народного мистецтва багаті на глибинні світоглядні сенси життєдіяльності народу й постають інформаційними та ідентифікаційними кодами нації, є наразі вагомими й актуальними. Саме цим пояснюється активне використання народної символіки в сучасному графічному дизайні» (Колісник, Осадчук, Куровська, 2024, с. 260). У цифрових технологіях архаїчний код (наприклад, геометрія восьмикутної зірки чи ромба) ідеально адаптується. Такі графічні елементи маркують персональний простір людини в різних вимірах і втіленнях. «Енергетика», чи «сенсовий заряд», оберега не залежить від матеріалу (шерсть, дерево чи піксель), оскільки сам символ зберігає інформаційну структуру знаку.

Отже, розвиток сучасних технологій у роботі із традиційними символами відбувається за трьома напрямами, як-от: 1) концептуалізація: створення нових предметів (новотворів), які виконують роль оберега через індивідуальне або суспільне наділення їх сакральним змістом; 2) естетизація: символ стає елементом стилю і водночас не втрачає зв'язку з першоджерелом; 3) диджиталізація: перехід архаїчного коду у віртуальну площину як засіб маркування кіберідентичності.

Отже, сучасна рецепція архаїки є формою збереження культури. Людина XXI ст. обирає неоархаїчні предмети не через забобони, а через глибоку потребу в автентичності. Оберіг стає «містком», який дозволяє подолати відчуття розірваності буття і повернути життю глибину через зв'язок із вічними кодами культури. Так про це пише Алла Осадча: «Використання української символіки у брендингу, цифровому середовищі, інтер'єрах чи пакуванні сприяє поширенню культурних кодів, зміцнює емоційний зв'язок із традицією та водночас оновлює її образ» (Осадча, 2025, с. 161). У світі, де кордони розмиваються, символ позв'язує індивіда з історією його народу.

Завдяки використанню традиційної символіки в повсякденному житті людина відчуває себе частиною народу, а не ізольованою одиницею. Оберіг сигналізує про спільність цінностей, стає візуальним засобом комунікації в сучасному соціумі. У сучасних умовах символіка, зберігаючи свою глибоку сутність, «виступає елементом національної гідності та культурної автономії в міжнародному контексті» (Осадча, 2025, с. 163). Сучасне явище диджитал-ідентичності – використання архаїчних символів у профілях соцмереж чи цифровому одязі – є актом фіксування кіберідентичності. А для України це шанс зберегти культурну ідентичність у цифровому просторі (Синявська, 2026, с. 500).

Висновки. Сучасні неоархаїчні новотвори є не просто імітацією минулого, а функціональними інструментами соціокультурної навігації та самоідентифікації особистості. Попри втрату первинного ритуального контексту, давні коди успішно інтегруються в новій реальності, допомагають людині долати деперсоналізацію через маркування простору та встановлення зв'язку з минулим. Головною силою оберега нині стає не магія, а здатність дарувати відчуття приналежності й сенсу.

Сучасна неоархаїка успішно подолала межу між матеріальним і віртуальним. Оберіг-новотвір існує в гібридному форматі – від фізичного артефакту до цифрового символу. Це доводить релевантність архаїчного коду навіть для техногенного суспільства, де він продовжує виконувати свою первісну роль – захист цілісності людської особистості через трансляцію глибинних культурних смислів.

На противагу застереженням про формування «одноразової людини», досвід експозиції «Київський оберіг» наочно засвідчив: поки людина здатна наділяти речі глибоким символічним змістом, її зв'язок із традицією залишається неперервним. Архаїка постає не регресивним поглядом назад, а надійним фундаментом, на якому вибудовується живий маніфест тривалості соціокультурного буття.

Список використаних джерел:

Ассман А. (2012). Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті (пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічевої, О. Юдіна). Ніка-Центр. 440 с.

Бойко С. (2022). Формування національної ідентичності української молоді в умовах російсько-української війни. *Українознавчий альманах*, 30, 17–22. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2022.30.2

Васильєв О., Тюрменко К. (2025). Український орнамент: генеза, історія, розвиток та сучасні практики. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 92 (1), 143–150. https://doi.org/10.24919/2308-4863/92-1-19

Воропай О. (2005). Звичаї нашого народу: етнографічний нарис. Фоліо. 508 с.

Гірц К. (2001). Інтерпретація культур: Вибрані есеї (Н. Комарова, пер.). Дух і Літера. 542 с.

Гриценко О. А. (2019). Культурний простір і національна культура: теоретичні основи та логіка розвитку. Інститут культурології НАМ України. 256 с.

Еліаде М. (2001). Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і Андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання (Г. Кьоран & В. Сахно, пер.). Основи. 592 с.

Жайворонок В. (2006). Знаки української етнокультури: словник-довідник. Довіра. 703 с.

Київський оберіг. (б. д.). Музей історії міста Києва. kyivhistorymuseum.org.ua

Колесник Н. Є. (2026). Від орнаменту до айдентики: трансформація народних мотивів у сучасному українському дизайні. *Український мистецтвознавчий дискурс*, (1), 154–160. https://doi.org/10.32782/uad.2026.1.17

Колісник О., Осадчук Ю., Куровська Д. (2024). Аспекти графіки українського орнаменту. *Актуальні проблеми сучасного дизайну*, 259–261. https://er.knutd.edu.ua/bitstream/123456789/28425/1/APSD_2024_V2_P259-261.pdf

Кононенко В. (2011). Символи української культури. Знання. 596 с.

Митрополит Іларіон. (1992). Дохристиянські вірування українського народу. АТ «Обереги». 424 с.

Найден О. С. (2007). Українська народна лялька: семантика, антропологія, естетика. Стилос. 240 с.

Найден О., Дьяченко М. (2025). Народна лялька в українському історичному та культурному просторі: довідник-посібник. Дух і Літера. 288 с.

Нора П. (2014). Теперішнє, нація, пам'ять (пер. із фр. А. Рєпи). Київ : Кліо. 444 с.

Осадча А. (2025). Українська символіка в дизайні. *Південноукраїнські мистецькі студії*, 12 № 3 (10), С. 161–167. https://doi.org/10.24195/artstudies.2025-3.21

Селівачов М. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). Київ : АНТ, 2005. 400 с.

Синявська О. В. (2026). Цифровізація культури як новий етап еволюції символічних систем. *Культурологічний альманах*. Серія: «Культурологія», Том. 13, № 2 (46), С. 496–501. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.58

Assmann J. (2011). Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge, UK : Cambridge University Press. 300 p.

Blank T. J. (Ed.). (2012). Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction. Utah State University Press. 220 p.

Campbell J. (1974). The mythic image. Princeton University Press. 552 p.

Geertz C. (1973). The interpretation of cultures. Basic Books. 501 p.

Halbwachs M. (1925). Les cadres sociaux de la mémoire. Félix Alcan. 404 p.

Hobsbawm E., Ranger T. (2012). The invention of tradition. Cambridge University Press. 320 p.

Jung C. G. (1964). Man and His Symbols. Dell Publishing. 415 p.

Lotman Y. M. (1990). Universe of the mind: A semiotic theory of culture. Indiana University Press. 288 p.

Marcuse H. (2002). One-Dimensional Man (2nd ed.). Routledge. 296 p.

Turner V. (1967). The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual. Cornell University Press. 405 p.

References:

Assman, A. (2012). Prostory spohadu. Formy ta transformatsii kulturnoi pamiati [Spaces of remembrance. Forms and transformations of cultural memory] (K. Dmytrenko, L. Doronicheva, & O. Yudin, Trans.). Nika-Tsentr. 437 p. [in Ukrainian].

Boyko, S. (2022). Formuvannia natsionalnoi identychnosti ukrainskoi molodi v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny [Formation of the national identity of Ukrainian youth in the conditions of the Russian-Ukrainian war]. *Ukrainoznavchyi Almanakh*, 30, 17–22. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2022.30.2 [in Ukrainian].

Vasyliev, O., & Tiurmenko, K. (2025). Ukrainskyi ornament: henezys, istoriia, rozvytok ta suchasni praktyky [Ukrainian ornament: Genesis, history, development and modern practices]. *Aktualni Pytannia Humanitarnykh Nauk*, 12(1), 143–150. https://doi.org/10.24919/2308-4863/92-1-19 [in Ukrainian].

Voropai, O. (2005). *Zvychai nashoho narodu: etnohrafichnyi narys* [Customs of our people: An ethnographic essay]. Folio, 508 p. [in Ukrainian].

Hirts K. (2001). *Interpretatsiia kultur: Vybrani esei* [The interpretation of cultures: Selected essays] (N. Komarova, Trans.). Dukh i Litera, 542 p. [in Ukrainian].

Hrytsenko, O. A. (2019). Kulturnyi prostir i natsionalna kultura: teoretychni osnovy ta lohika rozvytku [Cultural space and national culture: Theoretical foundations and logic of development]. Instytut Kulturolohii NAM Ukrainy, 256 p. [in Ukrainian].

Eliade, M. (2001). Sviashchenne i myrske; Mify, snovydinnia i misterii; Mefistofel i Androhyn; Okultyzm, vorozhbytstvo ta kulturni upodobannia [The sacred and the profane; Myths, dreams and mysteries; Mephistopheles and the Androgyne; Occultism, witchcraft and cultural fashions] (H. Kioran & V. Sakhno, Trans.). Osnovy, 592 p. [in Ukrainian].

Zhaivoronok, V. (2006). Znaky ukrainskoi etnokultury: slovnyk-dovidnyk [Signs of Ukrainian ethnoculture: A dictionary-reference book]. Dovira, 703 p. [in Ukrainian].

Kyivskyi oberih [Kyiv amulet]. (n.d.). Muzei Istorii Mista Kyieva. https://kyivhistorymuseum.org.ua [in Ukrainian].

Kolesnyk, N. Ye. (2026). Vid ornamentu do aidentyky: transformatsiia narodnykh motyviv u suchasnomu ukrainskomu dyzaini [From ornament to identity: Transformation of folk motifs in modern Ukrainian design]. *Ukrainskyi mystetstvoznavchyi dyskurs*, (1), 154–160. https://doi.org/10.32782/uad.2026.1.17 [in Ukrainian].

Kolisnyk, O., Osadchuk, Yu., & Kurovska, D. (2024). Aspekty hrafiky ukrainskoho ornamentu [Aspects of Ukrainian ornament graphics]. Retrieved from: https://er.knutd.edu.ua/bitstream/123456789/28425/1/APSD_2024_V2_P259-261.pdf [in Ukrainian].

Kononenko, V. (2011). Symvoly ukrainskoi kultury [Symbols of Ukrainian culture]. Znannia, 596 p. [in Ukrainian].

Mytropolit Ilavion. (1992). Dokhrystianski viruvannia ukrainskoho narodu [Pre-Christian beliefs of the Ukrainian people]. AT Oberehy. Retrieved from: http://irbis-nbuv.gov.ua [in Ukrainian].

Naiden, O. S. (2007). Ukrainska narodna lialka: semantyka, antropolohiia, estetyka [Ukrainian folk doll: Semantics, anthropology, aesthetics]. Stylos, 240 p. [in Ukrainian].

Naiden, O., & Diachenko, M. (2025). Narodna lialka v ukrainskomu istorychnomu та kulturnomu prostori: dovidnyk-posibnyk [Folk doll in Ukrainian historical and cultural space: A reference guide]. Dukh i Litera, 288 p. [in Ukrainian].

Nora, P. (2014). Teperishnie, natsiia, pamiat [Present, nation, memory] (A. Riepy, Trans.). Klio, 444 p. [in Ukrainian].

Osadcha, A. (2025). Ukrainska symvolika v dyzaini [Ukrainian symbolism in design]. *Pivdennoukrainski Mystetski Studii*, 12(1), 161–167. https://doi.org/10.24195/artstudies.2025-3.21 [in Ukrainian].

Selivachov, M. (2005). Leksikon ukrainskoi ornamentyky (ikonohrafiia, nominatsiia, stylistyka, typolohiia) [Lexicon of Ukrainian ornament (iconography, nomination, stylistics, typology)]. ANT, 400 p. [in Ukrainian].

Siniavska, O. V. (2026). Tsyfrovizatsiia kultury yak novyi etap evoliutsii symvolichnykh system [Digitalization of culture as a new stage in the evolution of symbolic systems]. *Kulturolohichnyi Almanakh*, (2), 496–501. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.2.58 [in Ukrainian].

Assman, J. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 300 p. [in English].

Blank, T. J. (Ed.). (2012). *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Utah State University Press, 220 p. [in English].

Campbell, J. (1974). *The mythic image*. Princeton University Press, 552 p. [in English].

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books, 501 p. [in English].

Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Félix Alcan, 404 p. [in English].

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2012). *The invention of tradition*. Cambridge University Press, 320 p. [in English].

Jung, C. G. (1964). *Man and his symbols*. Dell Publishing, 415 p. [in English].

Lotman, Y. M. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. Indiana University Press, 288 p. [in English].

Marcuse, H. (2002). *One-dimensional man* (2nd ed.). Routledge, 296 p. [in English].

Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press, 405 p. [in English].

Дата першого надходження статті до видання: 12.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 04.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 001.891:008:[303.7:930]:[378.6:008] (477.54-25) ХДАК «1994/2019» (045)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.31

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

ІСТОРІОГРАФІЯ ЗАХИЩЕНИХ ДИСЕРТАЦІЙ З КУЛЬТУРОЛОГІЇ У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ ВЧЕНІЙ РАДІ ХАРКІВСЬКОЇ ДЕРЖАВНОЇ АКАДЕМІЇ КУЛЬТУРИ (1994–2019 РОКИ)

У статті проведено історіографічний оглядовий аналіз культурологічних дисертацій, захист яких відбувся у спеціалізованій вченій раді Д 64.807.01 Харківської державної академії культури. Головним предметом уваги є захищені кандидатські й докторські дисертаційні праці в період з 1994 до 2019 року зі спеціальностей теорія та історія культури й українська культура. Авторами більшості із цих робіт є науковці Харківської державної академії культури, діяльність яких відіграла провідну роль у зміцненні позиції культурології як повноправної освітньої та наукової дисципліни у сфері української гуманітаристики.

У статті зроблено розподіл захищених дисертацій за тематично-змістовою ознакою. Виявлено актуальність, новизну й теоретично-практичну цінність захищених дисертаційних досліджень. Встановлено кількісно-тематичну статистику захищених робіт, завдяки чому вдалося визначити, яким саме темам і питанням було присвячено увагу в сукупності найбільше, яким достатньо та яким найменше. Також виявлено загальну статистику захищених та незахищених дисертаційних праць Харківської державної академії культури. Окрім того, у статті висвітлюються основні факти з історії виникнення та діяльності вченої ради Д 64.807.01 Харківської державної академії культури із захисту культурологічних дисертацій. Виявлено чітку різницю у співвідношенні між поняттями «галузь наукового знання» і «наукова спеціальність». У висновках наголошується на проблемі браку уваги з боку авторів захищених дисертацій до політичних, екологічних, національних та інших практично важливих питань культури. Зроблено припущення, що таке ігнорування багатьох подібних питань могло стати одним зі сприятливих чинників посилання системної культурно-політичної життєво небезпечної кризи сучасного українського суспільства. Аргументовано, чому всі дисертації, які становлять предмет уваги, належать саме до культурології, а не до якоїсь іншої галузі гуманітарних наук.

Ключові слова: дисертація, культурологія, мистецтвознавство, теорія та історія культури, українська культура, музеєзнавство, вчена рада ХДАК.

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

HISTORIOGRAPHY OF DEFENDED DISSERTATIONS IN CULTUROLOGY IN THE SPECIALIZED ACADEMIC COUNCIL OF THE KHARKIV STATE ACADEMY OF CULTURE (1994–2019)

The article presents a historiographic overview analysis of cultural theses defended in the specialized academic council D 64.807.01 of the Kharkiv State Academy of Culture. The main subject of attention is the defended candidate and doctoral dissertations in the period from 1994 to 2019 in the specialties “Theory and History of Culture”

© Голотенко П. І., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

and “Ukrainian Culture”. The authors of the vast majority of these works are scientists of the Kharkiv State Academy of Culture, whose activities played a leading role in strengthening the position of cultural studies as a full-fledged educational and scientific discipline in the field of Ukrainian humanities.

The article divides the defended dissertations by thematic and content. The relevance, novelty and theoretical and practical value of the defended dissertation researches are revealed. Quantitative and thematic statistics of the defended works are established, thanks to which it was possible to determine which topics and issues were given the most attention in total, which were enough and which were the least. The general statistics of the defended and undefended dissertation works of the Kharkiv State Academy of Culture are also revealed. In addition, the article highlights the main facts from the history of the emergence and activities of the Academic Council D 64.807.01 of the Kharkiv State Academy of Culture for the defense of cultural theses. A clear difference in the relationship between the concepts of “branch of scientific knowledge” and “scientific specialty” is revealed. The conclusions emphasize the problem of insufficient attention by the authors of defended theses to political, environmental, national and other practically important issues of culture. It is suggested that, in turn, such ignoring of many similar issues could have become one of the favorable factors for the emergence of a systemic cultural and political life-threatening crisis of modern Ukrainian society. It is argued why all the dissertations that are the subject of attention belong specifically to cultural studies, and not to any other branch of the humanities.

Key words: dissertation, cultural studies, art history, theory and history of culture, Ukrainian culture, museology, academic council of Kharkiv State Academy of Culture.

Постановка проблеми. Натепер для фахівців і для широкого кола читачів значна частина культурологічних праць українських науковців залишається маловідомою. Зокрема йдеться про крупні дисертаційні дослідження, яких здебільшого немає у відкритому доступі, які були захищені у спеціалізованій вченій раді Д 64.807.01 ХДАК. Тексти дисертацій, як відомо, можуть слугувати матеріалом для видання наукових монографій, трактатів або іншої літератури крупної форми. Однак далеко не всі автори свої завершені дисертаційні проєкти публікують численним книжковим тиражем.

Дисертації належать до тієї групи наукових робіт, доступу до яких або немає зовсім, або доступ до яких обмежено, через що процес вивчення їхнього змісту часто стає неефективним. Оскільки зміст статті охоплює всі культурологічні дисертації, захищені у вченій спецраді ХДАК з 1994 по 2019 р., це забезпечує опосередкований доступ до них і значно зменшує потребу в пошуку поодинці багатьох десятків праць у різних бібліотеках і архівах. Стаття надає можливість осягнути їхню ключову ідею, актуальність та проблемно-предметне поле. Усі розглянуті у статті культурологічні дисертації (сумарно 140) розподілено на декілька окремих категорій за змістово-тематичною ознакою. В українській науці це зроблено вперше. Із практичного погляду така диференціація робіт є дуже зручною.

Авторами означених дисертацій є науковці різних закладів вищої освіти, проте більшість з них – представники Харківської державної академії культури (далі – ХДАК). Варто також пам’ятати, що в Україні реалізація культурології як освітньої та наукової дисципліни стала можливою передусім завдяки колективу науковців ХДАК. Кожна праця є унікальною, у них досліджуються специфічні явища й актуальні проблеми культури сучасного людства. Тому ознайомлення зі змістом цих дисертацій буде мати користь, практичну цінність та водночас дозволить краще усвідомити специфіку культурологічного знання.

Мета – провести семантико-аналітичний огляд дисертаційних досліджень, захищених у спеціалізованій вченій раді Д 64.807.01 Харківської державної академії культури за 25 років, з 1994 по 2019 р., які стали значним внеском у розвиток і збагачення науково-культурологічної думки в Україні за часів незалежності.

Аналіз досліджень та публікацій. Історіографічна дослідницька традиція в українській науці є досить поширеною, особливо в галузі документознавства, бібліотекознавства та книгознавства. Однак натепер практично немає опублікованих історіографічних статей з аналізом виконаних дисертаційних праць окремої галузі знань та спеціальності. Серед авторів, статті яких наближені до означеної тематики, можна згадати Ірину Кочеткову, Юлію Киселькову, Юрія Офіцинського, Лілію Гриник.

Дана стаття є першою по темі історіографії захищених дисертацій з культурології в Україні. Основним науково-літературним джерелом для проведення дослідження в даній статті послужив бібліографічний покажчик «Дисертації,

захищені у спеціалізованих вчених радах Харківської державної академії культури», де висвітлюється історія двох сформованих в Академії вчених спецрад – культурологічно-мистецького та бібліотечно-інформаційного профілю, а також надається інформація щодо всіх захищених дисертацій за 1994–2019 рр. Окрім того, використано деякі первинно-оригінальні дисертаційні матеріали О.В. Кравченка, А.Т. Щедріна, А.А. Кікоть, В.М. Щепакіна, О.О. Смоліної, О.М. Кулакової та інших науковців.

Методологія дослідження зумовлюється метою і завданнями статті. Визначальним пізнавальним засобом виступає **культурологічний підхід**, завдяки якому виявлено культурологічний зміст захищених дисертацій серед усіх тих, які було взято до уваги, і тим самим з'ясовано, які з них є або не є приналежними до культурології. У межах культурологічного підходу можна виділити ключові методи: **історіографічний** – надав змогу ознайомитись з історією досліджень культури на матеріалі багатьох захищених дисертацій у ХДАК; **історичний** – дозволив коротко висвітлити історію діяльності вченої спецради Д 64.807.01 ХДАК із захисту культурологічних дисертацій; **типологічний** – дозволив систематизувати захищені праці за тематично-змістовою ознакою, яка є ключовим аспектом у дослідженні культури (культурологічно-мовознавчі, культурологічно-релігієзнавчі й інші); **статистичний** – використано для визначення кількісного показника захищених і незахищених дисертацій, а також визначення кількості захищених праць з конкретної тематики, спеціальності та галузі знань; **інноваційно-прикладний** – дозволив окреслити актуальність, новизну й ідейно-практичну цінність захищених культурологічних дисертацій.

Виклад основного матеріалу. У квітні 1994 р. в Харківській державній академії культури (ХДАК) виникла «перша» спеціалізована вчена рада культурологічно-мистецького профілю. Згодом, у червні – липні 1994 р., сформувалась «друга» спеціалізована вчена рада ХДАК з бібліотечно-інформаційної діяльності. Безпосередньо це було пов'язано з відкриттям у ХДАК аспірантури й докторантури в 1994 та 1996 рр. (Євсеєнко та ін., 2020, с. 5–8).

Повноваженням приймати до розгляду та захисту дисертації культурологічної тематики на здобуття наукових ступенів кандидата і доктора наук володіла саме «перша» вчена спецрада. Протягом 25 років (1994–2019 рр.) до складу спецради завжди входило приблизно 20 фахівців – це кандидати й доктори мистецтвознавства, культурології, педагогічних наук тощо. У 1994 р. спецраді було присвоєно шифр Д 02.21.01, у 1997 р. – Д 64.807.01, у 2003 р. – К 64.807.01, у 2007 р. – знов Д 64.807.01 (Євсеєнко та ін., 2020, с. 7–11, 29–36). За рішеннями Вищої атестаційної комісії України (далі – ВАК) та Міністерства освіти і науки України (далі – МОН), повноваження «першої» спеціалізованої вченої ради поновлювались через кожні 1, 2 або 3 роки (Євсеєнко та ін., 2020, с. 7–14, 29–36). Обидві спецради ХДАК «загалом за 25-річний досвід <…> підлягали понад 20 затвердженням і переатестаціям, що характерно для всієї країни» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 7).

Протягом 1994–2002 рр. «перша» вчена спецрада проводила захист дисертаційних робіт з наукової спеціальності 17.00.01 «Теорія та історія культури», яка належала до галузі мистецтвознавчих наук (Євсеєнко та ін., 2020, с. 5, 7, 8, 29–31). У 2003–2007 рр. спецрада отримала право на прийняття до захисту лише кандидатських дисертацій за спеціальністю 17.00.01 «Теорія та історія культури», але одразу у трьох різних галузях науки – історичній, мистецтвознавчій і філософській (Євсеєнко та ін., 2020, с. 10, 31, 32).

У 2007–2009 рр. у спецраді науковці-здобувачі могли захищати як кандидатські, так і докторські дисертації за спеціальністю 26.00.01 «Теорія та історія культури» у галузі культурології, філософії та мистецтвознавства, а також за спеціальністю 26.00.04 «Українська культура» у галузі культурології та мистецтвознавчих наук (Євсеєнко та ін., 2020, с. 11, 32, 33). У період із 2009 до 2019 р. за спеціальністю 26.00.01 «Теорія та історія культури», як і за спеціальністю 26.00.04 «Українська культура», спецрада була уповноважена захищати дисертації лише в галузі культурології або мистецтвознавства (Євсеєнко та ін., 2020, с. 33–36).

Загалом за період 1994–2019 рр. у двох спецрадах захищено 233 дисертаційні праці, серед яких 187 – на здобуття ступеня кандидата наук, 41 – на здобуття ступеня доктора наук, а 5 переатестовані на підставі захисту за межами України. У «першій» вченій спецраді

Д 64.807.01 культурологічно-мистецького профілю зі 187 кандидатських робіт захищено 123, а із 41-ї докторської дисертації – 25. Разом виходить 148 (Євсеєнко та ін., 2020, с. 13, 15, 42–91, 101–128, 129–135).

У «першій» спеціалізованій раді Д 64.807.01 за спеціальністю 26.00.04 «Українська культура» у сукупності захищено 30 кандидатських і докторських дисертацій, за спеціальністю 17.00.01 «Теорія та історія культури» захищено 51 дисертацію, а за спеціальністю 26.00.01 «Теорія та історія культури» захищено 57 дисертацій (Євсеєнко та ін., 2020, с. 7). Тобто в ХДАК із 233 дисертаційних досліджень 138 було захищено за культурологічною тематикою – це приблизно 60% зі всієї кількості робіт.

У «першій» спецраді захищено ще 10 інших дисертацій за спеціальностями 17.00.03 «Музичне мистецтво», 17.00.04 «Кіномистецтво, телебачення», 17.00.08 «Музеєзнавство; зберігання художніх цінностей та пам'яток архітектури», 26.00.05 «Музеєзнавство. Пам'яткознавство» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 42, 46, 47, 51, 65, 66, 76, 85, 89, 90, 93, 101).

Якщо ці 10 додати до 138, то вийде 148. Однак постає питання: чи можна якусь частину із цих 10 розглядати як «культурологічні»? Як відомо, культурологія може бути представлена не лише спеціальностями «Українська культура», «Теорія та історія культури», але й спеціальністю «Музеєзнавство. Пам'яткознавство» також (Сабадаш та ін., 2022, с. 13). Але «Музеєзнавство. Пам'яткознавство» ще можна віднести або до історії, або до мистецтвознавства. Тому необхідно враховувати, що є «варіативність галузей знань, за якими визначається наукова кваліфікація» (Сабадаш та ін., 2022, с. 13).

Серед цих 10 дисертацій – 7 музеєзнавчих. З них лише 2 захищені в галузі культурології на здобуття ступеня кандидата наук. Це дисертація 2017 р. Ірини Рудавіної «Театральні музеї України: виникнення та діяльність зі збереження і трансляції культурної спадщини (1923–1991 рр.)», а також дисертація 2019 р. Ганни Новікової «Середовищний музей як феномен сучасних культурних індустрій».

Отже, для визначення приналежності дисертації до культурології варто враховувати одразу три критерії – галузь, спеціальність і тему дисертації. Щонайменше один із них має вказувати на культурологію.

У сукупності виходить 140 культурологічних дисертацій, захищених за трьома спеціальностями: «Теорія та історія культури» (51 + 57), «Українська культура» (30), «Музеєзнавство. Пам'яткознавство» (2).

Наведена статистика дає привід звернути увагу на той факт, що в ХДАК, як зазначається в покажчику, «за роки існування аспірантури і докторантури <…> навчалося понад 500 аспірантів і 60 докторантів» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 6). З огляду на це виходить, що умовно серед 560 дослідників повністю виконати й захистити свої дисертації змогли лише 233, а більшість (327) – не змогли. Звідси постають принаймні два об'єктивні питання: чому така негативна статистика? як багато дослідників не змогли захистити свої дисертації за культурологічними спеціальностями?

У зв'язку з останнім питанням варто зазначити, що культурологічний факультет ХДАК завжди позиціонувався як інноваційний осередок науки, «де культивується дух експериментальності в навчальному процесі, вшановується наукова оригінальність» (Шейко та ін., 2019, с. 112). Саме тут «навколо реалізації проєкту культурологічної освіти сформувався колектив викладачів, здатних долати стереотипи й інерцію тогочасної освітньої системи. Так само відбувалося формування студентського середовища, в якому культивувався дух творчого пошуку та нешаблонного мислення» (Шейко та ін., 2019, с. 113, 114). Однак, як добре відомо, інерція і стереотипи в освітній системі є настільки стійкими, що, зрештою, проти них зробити мало що вдається. Тож є досить підстав для припущення, що саме із причини оригінальності, нешаблонного мислення та експериментальності багато десятків науковців не змогли захистити свої дисертаційні проєкти.

У межах окремих термінів діяльності «першої» вченої ради Д 64.807.01 була захищена різна кількість культурологічних дисертацій. Наприклад, протягом 1996–1999 рр. у спецраді відбувся захист 9 кандидатських і 2 докторських дисертацій. А впродовж, наприклад, 2008–2009 рр. захищено аж 19 кандидатських і 8 докторських (Євсеєнко та ін., 2020, с. 9, 11).

Серед усіх досліджених у покажчику культурологічних дисертацій варто звернути особливу увагу на деякі з них. Зокрема, крупний науковець ХДАК Іполит Васильович Зборовець

у 1996 р. виконав і захистив дисертацію на здобуття ступеня доктора мистецтвознавства на тему «Міфологізація і театралізація реальності як соціокультурний феномен у радянській драматургії 70–80-х рр. XX ст.». В історії науки незалежної України означена робота стала першою докторською дисертацією мистецтвознавчої галузі зі спеціальності 17.00.01 «Теорія та історія культури». «Ця подія суттєво активізувала дослідження мистецтва в культурологічній парадигмі, відкрила нові шляхи культуротворчості в галузі театрального мистецтва» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 8, 9, 24).

У 2008 р. докторську дисертаційну працю захистив науковець ХДАК Анатолій Трохимович Щедрін на тему «Культурологічно-релігієзнавчі виміри «вторинної» міфотворчості» за спеціальністю 26.00.01 «Теорія та історія культури». Дисертація була захищена вже не в галузі мистецтвознавчих наук, а безпосередньо в галузі культурології, яку вперше юридично було затверджено постановою Кабінету Міністрів України 13 грудня 2006 р. «Про доповнення переліку галузей науки, з яких може бути присуджений науковий ступінь» (Кравченко, 2011, с. 221; Євсеєнко та ін., 2020, с. 11, 24). У масштабах України першим доктором культурології став саме А.Т. Щедрін.

Новаторське значення дисертаційного дослідження А.Т. Щедріна полягає у визначенні типових і специфічних особливостей розповсюджених у соціокультурному середовищі міфів – традиційних, соціотехнічних, натуралістичних та інших. Від доби стародавніх цивілізацій і до сучасності в дисертації проаналізовано дію означених міфів і значення міфотворення в житті людського суспільства. Зрештою, автору вперше вдалося втілити всебічну «цілісну концепцію «вторинних» міфів як соціокультурного феномену» (Щедрін, 2008, с. 24).

Уперше в Україні у 2009 р. за спеціальністю 26.00.04 «Українська культура» науковець ХДАК Костянтин Володимирович Кислюк захистив дисертацію на тему «Українська історіософія як феномен культурної пам'яті» на здобуття ступеня доктора культурології (Євсеєнко та ін., 2020, с. 13, 25). К.В. Кислюк у своїй дисертації надав розлоге визначення сутності української історіософії, простежив її еволюцію та обґрунтував її ключову роль у збереженні національно-культурної пам'яті українського народу (Кислюк, 2009, с. 23–26). Матеріал дисертації він утілив у своїй опублікованій монографічній праці «Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції» (Кислюк, 2008).

Усі захищені 51 кандидатські й докторські дисертації за 1994–2007 рр. можна умовно розподілити на декілька тематичних категорій. Передусім слід виходити з того, що більшість культурологічних дисертацій означеного періоду змістово пов'язані з різними видами мистецтва – із професійними та фольклорними, з театром, з музикою тощо. Зумовлено це приналежністю культурологічної спеціальності до галузі мистецтвознавства (1994–2007 рр.). У більш пізні часи одночасно – і до мистецтвознавства, і до історичних наук, і до філософських наук (2003–2007 рр.), про що згадано вище.

Питанням розвитку сфери професійної музики в загальному культурно-історичному контексті присвятили свої дисертації Н.Ю. Зимогляд, В.М. Откидач, В.А. Омельченко, О.В. Чеботаренко, Ю.М. Іванова, А.К. Мартинюк, В.М. Щепакін, Ю.В. Мостова, Л.А. Зайцева, Н.О. Рябуха, О.А. Тарасова, І.Ю. Коновалова, В.М. Міхно. Наприклад, дисертаційне дослідження Василя Щепакіна можна вважати не лише суто мистецтвознавчим, але водночас і культурологічним на тій підставі, що в роботі висвітлено «процес розвитку українсько-чеських музичних стосунків як цілісне історико-культурне явище, що є складовою частиною загальнокультурного процесу в Україні і, ширше, у Європі кінця XVIII – початку XX ст.» (Щепакін, 2001, с. 8). «У новому ракурсі розкрито розвиток української музичної культури цього історичного періоду в міжнаціональних контактах» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 50). Так само, наприклад, дисертація Вікторії Міхно «Феномен П.Н. Толстякова в контексті української музичної культури XX ст.» за своєю специфікою є мистецько-культурологічною тому, що в ній «виконано музично-культурологічне дослідження діяльності П.Н. Толстякова як композитора, диригента, педагога-просвітителя, публіциста, організатора в широкому історико-культурному контексті, творча постать якого у зв'язку з належністю до плеяди «розстріляного відродження» була викреслена з українського культурно-історичного простору» (Міхно, 2007, с. 16, 18).

Фольклорне (аматорське) музичне мистецтво в культурологічній парадигмі досліджується в дисертаційних роботах 1994–2007 рр. таких науковців, як В.А. Мітлицька, В.М. Осадча, А.В. Гуріна, К.П. Черемський. На матеріалі народних обрядових пісень у дисертації Інни Щербіни проведено дослідження весілля як феномену у традиційній культурі Слобідської України (Щербіна, 2001). Є такі дисертації, в яких проведено культурологічне дослідження органічно пов'язаних фольклорної та професійної музичної практики. До них, зокрема, належить робота Юрія Лошкова «Творчість В.А. Комаренка і народно-інструментальне виконавство у Слобідській Україні (перша половина XX ст.)», а також робота Інни Герасимової «Хорова культура Слобожанщини другої половини XIX – початку XX ст.» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 45, 59).

Оскільки у змісті означених дисертацій нерозривно пов'язані одне з одним питання цілісного розвитку культури й розвитку її локальних сфер – музичної та народної культури, то такі роботи можна з достатньою підставою зарахувати до категорії музикознавчо-етнокультурологічних досліджень.

Деякі дисертації 1994–2007 рр., захищені за спеціальністю 17.00.01 «Теорія та історія культури», перебувають на перетині культурології, мистецтвознавства та релігієзнавства. Серед них праці таких науковців, як Є.О. Котляр, В.М. Волчукова, О.О. Смоліна. Так, у дисертації Ольги Олегівни Смоліної «досліджено процеси формування і розвитку монастирської культури Слобожанщини і відображення культурних явищ другої половини XVII – початку XX ст. у художніх образах монастирських ансамблів регіону. <…> Проаналізовано роль монастирів Слобожанщини в культурному розвитку суспільства, духовних традицій обителей регіону, символіки композиційних і стилістичних рішень монастирських ансамблів» (Смоліна, 2015; Євсеєнко та ін., 2020, с. 53).

Деякі науковці присвятили свої дисертації дослідженню театрального мистецтва у площині культурології. Серед них В.Г. Спринсян, А.В. Місюн, Я.В. Партола, С.І. Гордєєв, А.М. Жданько, О.А. Наумова. Примітно, що в деяких дисертаціях культурологічне дослідження театру проводиться в тісному зв'язку з художньою літературою або з музичним мистецтвом (А.В. Місюн, А.М. Жданько, О.А. Наумова).

Дві культурологічні дисертації 1994–2007 рр. захищені за тематикою образотворчого мистецтва: це дослідження Світлани Борисівни Рибалко «Культурно-естетичні універсалії класичної Японії та їх відбиття в образотворчому мистецтві доби Токугава (живопис, графіка)», а також Ольги Петрівни Циганко «Художньо-виставкова діяльність у Харкові (1917–1934 рр.)» (Рибалко, 2001; Циганко, 2003).

Серед захищених дисертацій періоду 1994–2007 рр. лише одна робота Віктора Сидоренка присвячена аналізу культурологічних аспектів стильової еволюції візуального мистецтва України XX – початку XXI ст. (Сидоренко, 2004). Так само лише в одній дисертації Ольги Соловйової ідеться про садово-паркове мистецтво, водночас «досліджено культурологічні основи просторових побудов палацово-паркових ансамблів <…>, розкрито взаємозв'язки культури та палацово-паркових просторів, виявлено закономірності ієрархічних побудов «зелених» структур і їх залежність від дії соціально-культурних факторів» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 44). Одна дисертація Вікторії Бескорсої присвячена особливостям еволюції мистецтва бароко в культурі України під впливом соціально-історичних змін у XVII–XVIII ст. (Бескорса, 2005). Тетяна Павлова є авторкою єдиної кандидатської дисертації, захищеної у спецраді Д 64.807.01, яка присвячена комплексному культурологічному аналізу фотомистецтва в українській культурі останньої третини XX ст. на матеріалі продукції харківських фотографів. Вибір матеріалу дослідження значною мірою зумовлений тим, що саме Харків на той час був центром авангардного фотомистецтва в Україні (Павлова, 2007). Примітно, що це єдина дисертація за означеною тематикою за всі 25 років діяльності спецради Д 64.807.01, а не лише за період 1994–2007 рр.

Протягом 2003–2007 рр. такі науковці, як М.В. Александрова, Ю.О. Азарова, Е.В. Германова де Діас, В.Г. Лєвіна, В.Б. Селевко, О.В. Бурлука, В.Б. Жадан, Т.М. Філіппова, В.В. Гавриленко, захистили свої дисертації за спеціальністю 17.00.01 «Теорія та історія культури», здобувши ступінь кандидата філософських наук. Тематика їхніх досліджень вбирає в себе соціокультурні та філософські аспекти.

Деякі з робіт, окрім зазначених аспектів, інтегрують у собі також релігійну, етнологічну та/або літературознавчу проблематику.

Окремо варто відзначити захищені дисертації 1994–2007 рр. із семіотики культури О.С. Частника, А.Ю. Корнєва та С.П. Зуєва. Так, у дисертації Андрія Корнєва зроблено історико-культурну реконструкцію «історичних особистостей Богдана Хмельницького й уславлених козацьких полковників у семіотичному просторі української пісенної епіки. Виконано порівняльний аналіз і семіотичне дослідження українських народних дум та історичних пісень. Виокремлено провідні мотиви та сюжети, що відображають перетворення історичних осіб на фольклорні постаті» (Корнєв, 2005, с. 5, 16). До речі, серед усіх науковців, які захистили свої дисертації за спеціальністю 17.00.01 «Теорія та історія культури» у спецраді Д 64.807.01, А.Ю. Корнєв – єдиний, хто здобув ступінь кандидата історичних наук.

Нарешті, серед більше ніж п'ятьох десятків дисертацій, захищених у спеціалізованій вченій раді Д 64.807.01 протягом 1994–2007 рр., лише дві роботи було захищено на здобуття ступеня доктора наук за спеціальністю 17.00.01 «Теорія та історія культури». Це дисертації Іполита Васильовича Зборовця 1996 р. (про що сказано раніше) і Олександра Всеволодовича Шила 1998 р. (Євсеєнко та ін., 2020, с. 91).

13 грудня 2006 р. офіційно ухвалено культурологію у статусі окремої галузі науки. Відтоді тематика захищених дисертацій у спецраді Д 64.807.01 некардинально відрізняється від тем попереднього часу. У матеріалі покажчика про захищені дисертації у спецрадах ХДАК наочно продемонстровано, що протягом 2008–2019 рр. так само переважали роботи напівмистецтвознавчої специфіки. Варто нагадати, що в цей час науковці у спецраді Д 64.807.01 захищали свої дослідження за спеціальностями 26.00.01 «Теорія та історія культури» або 26.00.04 «Українська культура» у галузі мистецтвознавства або в галузі культурології.

Варто підкреслити, що саме ця вчена рада в Україні була єдиною уповноваженою спецрадою із захисту дисертаційних праць зі спеціальності 26.00.04 «Українська культура» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 11, 12).

Культурологічні аспекти розвитку та функціонування професійної музики висвітлюються в кандидатських дисертаціях 2008–2019 рр. В.Г. Бойка, О.В. Цехмістро, А.Ю. Рум'янцевої, Я.М. Котенко, А.М. Прокоф'євої, С.Б. Манько. Взаємодія між народною і професійною музикою та їхнє культурологічне значення досліджуються в дисертаціях В.Ю. Мішалова та Г.М. Бреславець.

Актуальні питання театрального мистецтва в загальнокультурному світовому масштабі у своїх дисертаційних працях досліджують Г.В. Курінна, О.В. Наконечна, Т.І. Уварова, Т.С. Овчаренко, В.С. Романюк, Ю.В. Сагіна, Л.М. Колчанова, О.А. Апчел, Лі Чженьсін. Значення театрального мистецтва в культурі України у своїх дисертаціях осмислюють О.І. Галонська, А.А. Білик, С.А. Думасенко, Р.Г. Набоков, С.М. Шумакова, В.Д. Мізяк, О.Ю. Лачко.

У дисертаційних дослідженнях деяких згаданих авторів інтегруються одночасно культурологічні, театральні та музикознавчі або мовознавчі аспекти (С.Б. Манько, Т.І. Уварова й інші). Наприклад, у дисертації Тетяни Уварової 2008 р. «розглянуто еволюцію культурологічної думки про монолог, поставлена проблема функціонування монологу в культурі, виявлена різнорідність монологічного мовлення. <…> Здійснений порівняльний аналіз особливостей монологу в театрі та на естраді» (Уварова, 2008, с. 11).

Подібно до праці Тетяни Уварової, дисертація Андрія Бурлуцького 2012 р. змістово перебуває на перехресті культурології, мовознавства та мистецтвознавства. Його робота присвячена соціокультурним парадигмам розвитку сценічного мовлення в Україні, де вперше «систематизовано основні етапи генези українського сценічного мовлення відповідно до історії художньої культури України», «проаналізовані особливості сценічного мовлення багатьох українських митців» та інше (Бурлуцький, 2012, с. 4, 15).

Дисертаційна праця Вікторії Данилової відрізняється від інших робіт загальним охопленням художніх практик у площині культурології. Дослідниця вперше розробила сучасну типологію так званих «спеціальних» художніх подій та їхньої організації в культурному житті суспільства. Окрім того, у її роботі вперше «проаналізовано аспекти зближення <…> культури повсякденності та художньої культури й виникнення на цьому перетині явища «спеціальної

художньої події»», «виявлено особливості «спеціальних художніх подій» як інструментів впливу на суспільну й індивідуальну свідомість. Обґрунтована роль «спеціальних художніх подій» у процесах створення та трансляції сучасної культури» (Данилова, 2019, с. 14).

Особливості хореографічно-професійного мистецтва в загальнокультурному контексті вивчаються в захищених дисертаціях таких науковців, як О.М. Шабаліна, Н.Л. Кабачок, Н.О. Чілікіна, Є.В. Янина-Ледовська, К.В. Бортник, Н.М. Семенова.

У декількох кандидатських дисертаціях 2008–2019 рр. висвітлюється фольклорна етнокультурологічна тематика. Зокрема, одна дисертація Марії Федущак присвячена вивченню українського народного флористичного (квіткового) мистецтва у площині культурології (Федущак, 2008). Дисертаційна праця Ольги Ситник присвячена аналізу соціокультурної сутності ляльки як символічного двійника людини у фольклорній традиції (Ситник, 2009). Розвиток народної хореографії в соціокультурному просторі Слобідської України простежується в дисертаційній роботі Ірини Мостової (Мостова, 2019). «Комплексне культурологічне дослідження народних текстильних промислів на Слобожанщині протягом другої половини XIX – початку XX ст.» зроблено в дисертації Надії Прилипченко. Авторка вивчає «загальноукраїнські та локальні особливості участі слобожан у традиційному килимарстві й коцарстві», аналізує культуру виробництва в галузі сукнарства, килимарства, вишивки тощо (Прилипченко, 2014, с. 17).

Серед захищених кандидатських культурологічних дисертацій мистецтвознавчої тематики за період 2008–2019 рр. лише дві написано про значення художньої літератури в людській культурі: одна дисертація Ганни Романенко – «Художньо-літературні об'єднання в Україні як соціокультурний феномен» 2009 р., друга дисертація Катерини Насонової – «Феномен авторства в західноєвропейській художній культурі XX ст.» 2010 р. (Романенко, 2008; Насонова, 2010). На основі дисертаційних матеріалів Ганни Романенко видано книгу «Еволюція художніх і літературних об'єднань України: історико-культурологічний вимір» (Романенко, Шейко, 2008).

Із 89 дисертацій 2008–2019 рр. і загалом серед усіх 140 захищених дисертацій у спецраді Д 64.807.01 за 1994–2019 рр. автором єдиної дисертації з теми розвитку телебачення в культурі незалежної України є Євген Володимирович Субота, який у 2010 р. здобув ступінь кандидата культурології. Так само лише одна дисертація іноземця Лі Ханя у 2019 р. захищена за кінематографічною проблематикою за спеціальністю 26.00.01 «Теорія та історія культури» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 73, 88).

Хоча більшість дисертацій 2008–2019 рр. характеризується культурологічно-мистецтвознавчою трансдисциплінарністю, проте значна кількість захищених у цей час дисертацій присвячена теорії, історії та пізнавальній методології людської культури в її цілісному масштабі.

Так, структурно-семіотичне осмислення образу трикстера в культурі суспільства постклассичної доби проведено в дисертації Руслана Кулешова (Євсеєнко та ін., 2020, с. 67). У дисертації Анжеліки Савченко історія культури розглядається як еволюційний процес. Акцент зроблено на енергоінформаційному компоненті еволюціонізму, який постає теоретичною моделлю культурно-історичного розвитку суспільства (Савченко, 2014). Актуальним проблемам філософії культури свої дисертації присвятили В.С. Мірошниченко, В.Г. Соколов, Н.Є. Шолухо, Чу Фенлей. Комплекс різних філософських, соціологічних та інших теоретичних питань щодо культури у своїх роботах досліджують Н.І. Кива та Б.Ю. Соколова. Дисертація Юрія Брагіна про культурологічну методологію є першим в Україні крупним дослідженням, де показано що «методологія науки про культуру формується під впливом культури наукового дослідження» і «визначається контекстом сучасного їй етапу розвитку науки» (Брагін, 2015, с. 4). У дисертації «проведено порівняльний аналіз методів формування предмета дослідження в науках про дух та інтерпретативній антропології», «простежено провідну роль герменевтичного методу як способу формування предмета і як методу дослідження» (Брагін, 2015, с. 16).

Окрім згаданих раніше мистецтвознавчо-етнокультурологічних праць означеного періоду, є ще деяка кількість захищених кандидатських дисертацій за іншими спрямуваннями етнокультурологічної сфери. Серед них робота Ніни Кучеревської про культуру боспорських греків. У роботі Галини Ковальової

досліджується проблема етнокультурної національної ідентичності суспільства в Україні доби незалежності. Ельвіра Веліулаєва у своїй дисертації досліджує значення народних традицій для культурної ідентифікації кримських татар. Вікторія Бугайова у своїй роботі осмислює специфіку обрядовості й театралізації весілля в культурі українського народу (Євсеєнко та ін., 2020, с. 67, 71, 78, 79). У дисертаційній праці Ольги Наумкіної вперше виявлено механізми «відтворення етнічних мотивів у сучасній українській культурі в контексті творчості дизайнерів одягу», «доведено велике значення фактора модності для поширення етнічних мотивів <…> та виконання ним не тільки естетичних, але й націєутворювальних та ідентифікаційних функцій» (Наумкіна, 2015, с. 5). Тематично наближеною до дисертації Віктора Сидоренка 2005 р. є робота 2016 р. Юлії Марційчук, де вивчається візуальна культура незалежної України з акцентом на репродукцію культурних сенсів історичного минулого та на образно-символічне моделювання змістів етнонаціональної ідентифікації.

Серед кандидатських дисертацій 2008–2019 рр., які розглядаються в покажчику, є декілька таких, що присвячені дослідженню міфології як феномену культури. Авторами цих дисертацій є К.О. Білик, Д.О. Король, Г.В. Старкова, Н.А. Понікаровська. Праці таких науковців, як М.О. Яріко, Л.С. Гоц, М.О. Чумаченко, С.І. Чуйко, С.О. Скорупо, присвячені культурологічному аналізу релігії, яка, у свою чергу, часто розглядається у зв'язку з міфологією.

Лише дві авторки, Оксана Кулакова й Ольга Хом'якова, у своїх дисертаціях осмислюють значення мови в культурному житті людського суспільства (Кулакова, 2011; Хом'якова, 2015).

Якщо впродовж 1994–2007 рр. у спеціалізованій вченій раді Д 64.807.01 було захищено всього дві культурологічні дисертації на здобуття ступеня доктора наук, то в період 2008–2019 рр. кількість таких дисертацій значно зросла. Водночас примітно, що у своїх докторських дослідженнях, як і в кандидатських, серед багатьох питань розвитку людської культури науковці здебільшого приділяли увагу питанням мистецтва, а не політики чи філософії тощо.

Проблеми розвитку професійного музичного мистецтва в історії культури досліджують у своїх докторських дисертаціях Ю.І. Лошков, В.М. Откидач, О.І. Козак, Н.О. Рябуха, В.М. Щепакін, І.Ю. Коновалова. Окремі види декоративно-прикладного мистецтва в етнокультурологічній парадигмі вивчаються в дисертаційних працях Світлани Рибалко й Анатолія Щербаня (Рибалко, 2013; Щербань, 2018). Одна докторська дисертація Олександра Чепалова присвячена жанрово-стильовим метаморфозам хореографічного театру в контексті західноєвропейської культури XX ст. (Чепалов, 2008). Ольга Кирилова є авторкою єдиної докторської дисертації 2008–2019 рр., де вперше розглянуто танатологію декадентського кінематографу «як структуровану цілісність, що виникла в культурі декадансу <…>, поширюється на сучасність <…>, є формою культурологічної рефлексії» (Кирилова, 2018, с. 24). В одній докторській дисертації Зої Алфьорової проведено дослідження процесу становлення та функціонування різних видів візуального мистецтва у світовій культурі кінця XX – початку XXI ст. (Алфьорова, 2008). Нарешті, єдиним докторським дослідженням, в якому сучасне мистецтво в його цілісності осмислюється в ракурсі його культурно-комунікативного значення, є дисертаційна праця 2011 р. Олени Оленіної.

На культурологічно-релігієзнавчу тематику свої докторські дисертації захистили В.В. Малина, П.Е. Герчанівська, О.О. Смоліна, Ю.В. Воскобойнікова, а також А.Т. Щедрін, про якого більш детально вже сказано вище (Євсеєнко та ін., 2020, с. 94–99).

Серед докторських культурологічних дисертацій 2008–2019 рр. ще є декілька таких робіт, які мають різну проблемно-тематичну спрямованість і не підпадають під якусь загальну тематичну категорію разом з іншими докторськими дисертаціями. До них, зокрема, належить уже розглянута раніше праця Костянтина Кислюка про особливості та значення історіософії в культурному житті українського народу. До таких праць також належить дисертація Антоніни Кікоть, де виконано аналіз «українського традиційного костюма й сучасного костюма в Україні в контексті гендерної теорії та практики» (Кікоть, 2010, с. 22). Дослідниця вперше в культурології вивчає костюм «як повідомлення мовою візуальних знаків і як «культурне тіло» людини, за допомогою якого кожна культура творить свою індивідуальність» (Кікоть,

2010, с. 22). Докторська дисертація Любові Божко присвячена дослідженню історії туризму в умовах глобалізації української та світової культури, з акцентом на культурогенеруючу та культурно-комунікативну функцію туристичних практик (Божко, 2018). Єдиною серед захищених дисертацій у спецраді Д 64.807.01 упродовж 1994–2019 рр., де предметом уваги виступає культурна політика незалежної України, є докторська дисертація Олександра Кравченка. Це дослідження стало основою його наукової монографічної публікації «Культурна політика України в парадигмах сучасності: теоретико-методологічні аспекти культурологічної інтерпретації» (Кравченко, 2011; Кравченко, 2012).

Отже, із числа захищених 89 дисертацій 2008–2019 рр. у вченій спецраді Д 64.807.01 на здобуття ступеня кандидата наук виконано 68 дисертацій, а на здобуття ступеня доктора наук – 21. Тематично, як уже зазначено раніше, 2 роботи віднесено до спеціальності 26.00.05 «Музеєзнавство. Пам'яткознавство», 30 – до спеціальності 26.00.04 «Українська культура», 57 – до спеціальності 26.00.01 «Теорія та історія культури».

Варто уточнити, що на відміну від покажчика захищених дисертацій у спецрадах ХДАК, де роботи систематизовані за алфавітним і за хронологічним критерієм, ми у своєму дослідженні упорядкували всі 140 культурологічних дисертацій на основі того, яку вони мають змістово-тематичну спрямованість, оскільки саме з огляду на це можна зрозуміти їхню наукову ідейно-інтелектуальну значимість для підвищення культурно-освітнього рівня сучасного українського суспільства, для вдосконалення сприйняття людьми навколишньої складної глобальної реальності.

Висновки. У процесі дослідження неодноразово було зауважено, що серед захищених дисертацій у вченій спецраді Д 64.807.01 за кількістю найбільше саме мистецтвознавчо-культурологічних праць. Передусім це об'єктивно залежало від формальної приналежності культурологічних спеціальностей до галузі мистецтвознавства впродовж всіх 25 років. У свою чергу це спричинило те, що серед усіх фахівців, які захищали свої дисертації, більше за все було саме мистецтвознавців, а не істориків, культурологів, політологів та інших. Не заперечуючи цих об'єктивних чинників, варто констатувати наявний тематично-кількісний дисбаланс захищених дисертацій. Парадоксальним чином виходить, що за культурологічними спеціальностями досить багато дослідницької уваги приділено питанням мистецтва, а не багатьом іншим не менш важливим, складним і дискусійним питанням розвитку людської культури. Ціла низка культурологічних проблем філологічного, екологічного, політичного, національного, науково-освітнього характеру залишилась малодослідженою або ж зовсім проігнорованою. Спадає на думку, що брак обговорення на вищому науковому рівні означеної низки проблем, зі свого боку, деякою мірою посилив ту глобальну культурно-політичну кризу, в якій зараз перебуває українське суспільство й Україна як незалежна держава.

Якщо за 25 років у спецраді Д 64.807.01 зі 140 праць мистецтвознавчої тематики захищено 85 культурологічних дисертацій, то політологічної, по суті, лише 1 (О.В. Кравченко), мовознавчої – лише 2 (О.М. Кулакова, О. В. Хом'якова), проблемі національно-культурної ідентичності українців присвячено так само лише 2 (В.Г. Лєвіна, Г.П. Ковальова). З теми екологічних або, наприклад, економічних проблем розвитку культури не було захищено жодної дисертації.

У будь-якому разі варто визнати той факт, що кожна зі 140 дисертацій є неповторною, унікальною, оскільки кожна з них має свою актуальність, практичність та новизну наукового дослідження. Усі автори й авторки дисертацій є, у деякому сенсі, першовідкривачами та новаторами – через свої роботи вони «дають» суспільству нове корисне науково-раціональне знання, виявляють раніше невідому істину. У змісті кожної дисертації обраний предмет дослідницької уваги (весілля, телебачення, кераміка, філософська література тощо) набуває значення феномену культури, який осмислюється за допомогою пізнавального інструментарію наукової культурології. На цій підставі розглянуті в дослідженні дисертаційні праці ідентифікуються саме як культурологічні, а не як філологічні або соціологічні тощо.

Кожна зі згаданих захищених дисертацій являє собою кваліфікаційно-науковий продукт, де втілено результат довготривалого ретельного

зосередженого дослідження окремої проблеми соціокультурного значення. Безумовно, результати дослідження розраховані на подальше ознайомлення з маловідомими латентними явищами та на практичне вирішення кризових процесів людського життя. Водночас дисертації «відіграють особливу роль у розвитку науки, підготовці кадрів вищої кваліфікації, фіксують процес і результат наукової діяльності» (Євсеєнко та ін., 2020, с. 6). З огляду на якість дисертаційного матеріалу можна зрозуміти, наскільки добре дослідник орієнтується в обраній темі, як володіє тематично-культурологічним лексиконом і науковою методологією, наскільки логічно та конструктивно дослідник передає ідейну сутність. Успішно виконані та захищені дисертаційні проєкти мотивують до проведення наступних культурологічних наукових розвідок, а також активізують літературно-видавничу практику, оскільки їхній матеріал використовується для статей, монографій та інших публікацій.

Список використаних джерел:

Александрова М. В. (2003). Культура та цивілізація: становлення проблематики в українській філософській думці (кінець XIX – початок XX ст.). Харків : ХДАК. 197 с.

Алфьорова З. І. (2008). Візуальне мистецтво кінця XX – початку XXI ст. Харків : ХДАК. 501 с.

Апчел О. А. (2014). Документальний театр у контексті сучасної культури. Харків : ХДАК. 273 с.

Бескорса В. М. (2005). Трансформація бароко в художній культурі України XVII–XVIII ст. Харків : ХДАК. 244 с.

Білик А. А. (2009). Театральна критика Одеси в контексті міської видовищної культури (друга половина XIX – друге десятиріччя XX ст.). Одеса : ОНПУ. 205 с.

Божко Л. Д. (2018). Туризм у контексті глобалізаційних процесів: історико-культурологічний аспект. Харків : ХДАК. 558 с.

Брагін Ю. А. (2015). Формування предмета дослідження в концепціях В. Дільтея і К. Гірца : культурологічний аспект. Харків : ХДАК. 18 с.

Бурлуцький А. В. (2012). Генеза українського сценічного мовлення в соціокультурному контексті. Харків : ХДАК. 16 с.

Германова де Діас Е. В. (2004). Християнська традиція в ситуації постмодерну. Харків : ХДАК. 232 с.

Герчанівська П. Е. (2012). Культурологічно-релігієзнавчі виміри української народної культури. Харків : ХДАК. 400 с.

Данилова В. Є. (2019). «Спеціальна художня подія»: види, функції, режисура (кінець XX – початок XXI ст.). Харків : ХДАК. 16 с.

Думасенко С. А. (2009). Театри малих форм у контексті культурного розвитку Одеси у першій чверті XX ст. Одеса : ОНПУ. 174 с.

Євсеєнко С. В., Кушнаренко Н. М., Левченко О. М., Хижна О. С. (2020). Дисертації, захищені в спеціалізованих вчених радах Харківської державної академії культури. Харків : ХДАК. 146 с.

Кива Н. І. (2010). Концепція образу Абі Варбурга в контексті культурологічних досліджень кінця XX – початку XXI ст. Київ : Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». 203 с.

Кирилова О. О. (2018). Танатологія декадентського кінематографа. Харків : ХДАК. 25 с.

Кислюк К. В. (2009). Українська історіософія як феномен культурної пам'яті. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора культурології. Харків : ХДАК. 34 с.

Кислюк К. В. (2008). Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції. Харків : ХДАК. 288 с.

Кікоть А. А. (2010). Костюм в українській культурі: гендерні репрезентації. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора культурології. Харків : ХДАК. 24 с.

Ковальова Г. П. (2010). Національна ідентичність та її формування в незалежній Україні в умовах глобалізації : культурологічні аспекти. Харків : ХДАК. 205 с.

Коновалова І. Ю. (2019). Феномен композитора в європейській музичній культурі XX ст.: особистісні та діяльнісні аспекти. Харків : ХДАК. 540 с.

Корнєв А. Ю. (2005). Постаті народних ватажків доби Хмельниччини у семіотичному просторі української пісенної епіки. Харків : ХДАК. 18 с.

Кравченко О. В. (2012). Культурна політика України: культурологічні аспекти концептуалізації та репрезентації. Харків : ХДАК. 38 с.

Кравченко О. В. (2011). Культурна політика України в парадигмах сучасності: теоретико-методологічні аспекти культурологічної інтерпретації. Харків : ХДАК. 288 с.

Кулакова О. М. (2011). Функція мови як засобу комунікації: культурологічний аспект. Харків : Нац. фармацевт ун-т. 193 с.

Лачко О. Ю. (2019). Рецепція постмодернізму в сучасній театральній культурі України. Харків : ХДАК. 191 с.

Лєвіна В. Г. (2004). Філософія української національної ідеї та її трансформація у творчій спадщині М. Хвильового (середина XIX – 30-ті рр. XX ст.). Харків : ХДАК. 199 с.

Марційчук Ю. І. (2016). Процеси візуалізації в культурі незалежної України. Харків : ХДАК. 187 с.

Міхно В. М. (2007). Феномен П.Н. Толстякова в контексті української музичної культури XX ст. Харків : ХДАК. 19 с.

Мостова І. С. (2019). Художньо-мистецькі аспекти ідентифікації народних танців Слобожанщини в контексті соціокультурного розвитку регіону. Харків : ХДАК. 212 с.

Набоков Р. Г. (2014). Масові форми театрального мистецтва у святково-сміховій культурі України. Харків : ХДАК. 241 с.

Насонова К. Ю. (2010). Феномен авторства в західноєвропейській художній культурі XX ст. Харків : ХДАК. 193 с.

Наумкіна О. С. (2015). Етнічні мотиви в сучасних дизайнерських практиках українських модельєрів: культурологічні аспекти. Харків : ХДАК. 19 с.

Оленіна О. Ю. (2011). Рольова специфіка мистецтва у сучасному культурно-комунікативному просторі. Київ : Нац. муз. м. України. 395 с.

Откидач В. М. (2008). Рок-музика як соціокультурне явище. Харків : ХДАК. 393 с.

Павлова Т. В. (2007). Фотомистецтво в художній культурі Харкова останньої третини XX ст. (на матеріалі пейзажного жанру). Харків : ХДАДМ. 219 с.

Прилипченко Н. С. (2014). Еволюція художніх текстильних промислів Слобожанщини в контексті української культури другої половини XIX – початку XX ст. Харків : ХДАК. 19 с.

Рибалко С. Б. (2001). Культурно-естетичні універсалії класичної Японії та їх відбиття в образотворчому мистецтві доби Токугава (живопис, графіка). Харків : Харків. худож.-пром. м.-т. 207 с.

Рибалко С. Б. (2013). Традиційне вбрання як репрезентативна модель японської культури. Харків : ХДАК. 405 с.

Романенко Г. О. (2008). Художньо-літературні об'єднання в Україні як соціокультурний феномен. Харків : ХДАК. 257 с.

Романенко Г. О., Шейко В. М. (2008). Еволюція художніх і літературних об'єднань України: історико-культурологічний вимір. Київ : Акад. мистецтв України, І-нт культурології. 207 с.

Рябуха Н. О. (2004). Мініатюра як феномен музичної культури (на матеріалі фортепіанних творів українських композиторів кінця XIX–XX ст.). Харків : ХДАК. 201 с.

Сабадаш Ю. С. та ін. (2022). Сучасна культурологія: постмодернізм у логіці розвитку української гуманістики. Київ : Ліра-К. 432 с.

Савченко А. А. (2014). Культурологічні виміри енергоінформаційної складової еволюціонізму. Харків : ХДАК. 294 с.

Сагіна Ю. В. (2009). Культурологічні аспекти взаємовідносин сучасного театру та глядача : на матеріалі одеських театрів. Одеса : ОНУ ім. І.І. Мечникова. 196 с.

Сидоренко В. Д. (2004). Культурологічні аспекти художньо-стильової еволюції візуального мистецтва України (XX – початок XXI ст.). Харків : ХДАК. 169 с.

Ситник О. Г. (2009). Лялька як символічний двійник людини: соціокультурні виміри. Харків : ХДАК. 198 с.

Смоліна О. О. (2015). Поетика культури православного чернецтва. Харків : ХДАК. 37 с.

Субота Є. В. (2010). Становлення та розвиток недержавного телебачення Харківщини в умовах незалежності України: соціокультурні аспекти. Харків : ХДАК. 189 с.

Уварова Т. І. (2008). Функціонування монологу в українській культурі XX ст. (у театрі та на естраді). Харків : ХДАК. 12 с.

Федущак М. Л. (2008). Українські народні флористичні композиції (квітчання): історія, функції, типологія, художні особливості. Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського. 267 с.

Хом'якова О. В. (2015). Культурологічні аспекти формування мовно-культурних компетенцій студентів вищих навчальних технічних закладів України. Харків : ХДАК. 273 с.

Циганко О. П. (2003). Художньо-виставкова діяльність у Харкові (1917–1934 рр.). Харків : ХДАК. 214 с.

Чепалов О. І. (2008). Жанрово-стильова модифікація вистав західноєвропейського хореографічного театру XX ст. Київ : Нац. муз. акад. України. 411 с.

Шейко В. М. та ін. (2019). Харківська державна академія культури. До 90-річчя з дня заснування : колективна монографія. Харків : ХДАК. 254 с.

Щедрін А. Т. (2008). Культурологічно-релігієзнавчі виміри «вторинної» міфотворчості. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора культурології. Харків : ХДАК. 27 с.

Щепакін В. М. (2001). Чеські музиканти в музичній культурі України кінця XIII – початку XX ст. Харків : ХДАК. 267 с.

Щербань А. Л. (2018). Орнаментаційні трансформації кераміки в традиційній культурі населення Лівобережної України (атрибутика, технологія, морфологія, семантика). Харків : ХДАК. 435 с.

Щербіна І. В. (2001). Українське весілля як етнокультурний феномен (на матеріалі слобожанської обрядово-пісенної традиції). Харків : ХДАК. 362 с.

References:

Aleksandrova, M. V. (2003). Kultura ta tsyvilizatsiia: stanovlennia problematyky v ukrainskii filosofskii dumtsi (kinets XIX – pochatok XX st.) [Culture and civilization: the formation of the problem in Ukrainian philosophical thought (late 19th – early 20th centuries)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Alforova, Z. I. (2008). Vizualne mystetstvo kintsia XX – pochatku XXI st. [Visual art of the late 20th – early 21st centuries]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Apchel, O. A. (2014). Dokumentalnyi teatr u konteksti suchasnoi kultury [Documentary theater in the context of contemporary culture]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Beskorsa, V. M. (2005). Transformatsiia baroko v khudozhnii kulturi Ukrainy XVII–XVIII st. [Transformation of Baroque in the artistic culture of Ukraine in the 17th–18th centuries]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Bilyk, A. A. (2009). Teatralna krytyka Odesy v konteksti miskoi vydovyshchnoi kultury (druha polovyna XIX – druhe desiatyrichchia XX st.) [Theater criticism of Odessa in the context of urban spectacular culture (second half of the 19th century – second decade of the 20th century)]. Odesa : ONPU [in Ukrainian].

Bozhko, L. D. (2018). Turyzm u konteksti hlobalizatsiinykh protsesiv: istoryko-kulturolohichnyi aspekt [Tourism in the context of globalization processes : historical and cultural aspect]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Brahin, Yu. A. (2015). Formuvannia predmeta doslidzhennia v kontseptsiiakh V. Dilteia i K. Hirtsa: kulturolohichnyi aspekt [Formation of the subject of research in the concepts of W. Dilthey and K. Hierz: a cultural aspect]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Burlutskyi, A. V. (2012). Geneza ukrainskoho stsenichnoho movlennia v sotsiokulturnomu konteksti [The Genesis of Ukrainian Stage Speech in a Sociocultural Context]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Hermanova de Dias, E. V. (2004). Khrystyianska tradytsiia v sytuatsii postmodernu [Christian tradition in a postmodern situation]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Herchanivska, P. E. (2012). Kulturolohichno-relihiieznavchi vymiry ukrainskoi narodnoi kultury [Cultural and religious dimensions of Ukrainian folk culture]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Danylova, V. Ye. (2019). “Spetsialna khudozhnia podia”: vydy, funktsii, rezhysura (kinets XX – pochatok XXI st.) [“Special artistic event”: types, functions, direction (20th – 21st centuries)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Dumasenko, S. A. (2009). Teatry malykh form u konteksti kulturnoho rozvytku Odesy u pershii chverti XX stolittia [Small-scale theaters in the context of the cultural development of Odessa in the first quarter of the 20th century]. Odesa : ONPU [in Ukrainian].

Yevseienko, S. V., Kushnarenko, N. M., Levchenko, O. M., Khyzhna, O. S. (2020). Dysertatsii, zakhyshcheni v spetsializovanykh vchenykh radakh Kharkivskoi derzhavnoi akademii kultury [Theses defended in specialized academic councils of the Kharkiv State Academy of Culture]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kyva, N. I. (2010). Kontseptsiia obrazu Abi Varburha v konteksti kulturolohichnykh doslidzhen kintsia XX – pochatku XXI st. [The concept of the image of Abi Warburg in the context of cultural studies of the late 20th and early 21st centuries]. Kyiv : Nats. un-t “Kyievo-Mohylian. akad.” [in Ukrainian].

Kyrylova, O. O. (2018). *Tanatolohiia dekadentskoho kinematohrafa [Thanatology of decadent cinema]*. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kysliuk, K. V. (2009). Ukrainska istoriosofiia yak fenomen kulturnoi pamiati. Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovoho stupenia doktora kulturolohii [Ukrainian historiosophy as a phenomenon of cultural memory. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Cultural Studies]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kysliuk, K. V. (2008). Istoriosofiia v ukrainskii kulturi: vid kontseptu do kontseptsii [Historiosophy in Ukrainian culture: from concept to concept]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kikot, A. A. (2010). Kostium v ukrainskii kulturi: henderni reprezentatsii. Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovoho stupenia doktora kulturolohii [Costume in Ukrainian culture: gender representations. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Cultural Studies]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kovalova, H. P. (2010). Natsionalna identychnist ta yii formuvannia v nezalezhnii Ukraini v umovakh hlobalizatsii: kulturolohichni aspekty [National identity and its formation in independent Ukraine in the context of globalization: cultural aspects]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Konovalova, I. Yu. (2019). Fenomen kompozytora v yevropeiskii muzychnii kulturi XX st.: osobystisni ta diialnisni aspekty [The phenomenon of the composer in European musical culture of the 20th century: personal and activity aspects]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Korniev, A. Yu. (2005). Postati narodnykh vatazhkiv doby Khmelnychchyny u semiotychnomu prostori ukrainskoi pisennoi epiky [Figures of folk leaders of the Khmelnytskyi period in the semiotic space of Ukrainian song epic]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kravchenko, O. V. (2012). Kulturna polityka Ukrainy: kulturolohichni aspekty kontseptualizatsii ta reprezentatsii. Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovoho stupenia doktora kulturolohii [Cultural Policy of Ukraine: Culturological Aspects of Conceptualization and Representation. Abstract of the Dissertation for the Degree of Doctor of Cultural Studies]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kravchenko, O. V. (2011). Kulturna polityka Ukrainy v paradyhmakh suchasnosti: teoretyko-metodolohichni aspekty kulturolohichnoi interpretatsii [Cultural policy of Ukraine in the paradigms of modernity: theoretical and methodological aspects of cultural interpretation]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Kulakova, O. M. (2011). Funktsiia movy yak zasobu komunikatsii: kulturolohichnyi aspekt [The function of language as a means of communication: a cultural aspect]. Kharkiv : Nats. farmatsevt un-t [in Ukrainian].

Lachko, O. Yu. (2019). Retseptsiia postmodernizmu v suchasnii teatralnii kulturi Ukrainy [Reception of postmodernism in modern theatrical culture of Ukraine]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Lievina, V. H. (2004). Filosofiia ukrainskoi natsionalnoi idei ta yii transformatsiia u tvorchii spadshchyni M. Khvylovoho (seredyna XIX – 30-ti rr. XX st.) [Philosophy of the Ukrainian national idea and its transformation in the creative heritage of M. Khvylovy (mid-19th – 1930s of the 20th century)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Martsiichuk, Yu. I. (2016). Protsesy vizualizatsii v kulturi nezalezhnoi Ukrainy [Visualization processes in the culture of independent Ukraine]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Mikhno, V. M. (2007). Fenomen P. N. Tolstiakova v konteksti ukrainskoi muzychnoi kultury XX st. [P.N. Tolstyakov in the context of Ukrainian musical culture of the 20th century]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Mostova, I. S. (2019). Khudozhno-mystetski aspekty identyfikatsii narodnykh tantsiv Slobozhanshchyny v konteksti sotsiokulturnoho rozvytku rehionu [Artistic aspects of identifying folk dances of Slobozhanshchyna in the context of the socio-cultural development of the region]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Nabokov, R. H. (2014). Masovi formy teatralnoho mystetstva u sviatkovo-smikhovii kulturi Ukrainy [Mass forms of theatrical art in the festive and humorous culture of Ukraine]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Nasonova, K. Yu. (2010). Fenomen avtorstva v zakhidnoievropeiskii khudozhnii kulturi XX st. [The phenomenon of authorship in Western European artistic culture of the 20th century]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Naumkina, O. S. (2015). Etnichni motyvy v suchasnykh dyzainerskykh praktykakh ukrainskykh modelieriv: kulturolohichni aspekty [Ethnic motifs in modern design practices of Ukrainian fashion designers: cultural aspects]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Olenina, O. Yu. (2011). Rolova spetsyfika mystetstva u suchasnomu kulturno-komunikatyvnomu prostori [The role specificity of art in the modern cultural and communicative space]. Kyiv : Nats. muz. academy [in Ukrainian].

Otkydach, V. M. (2008). Rok-muzyka yak sotsiokulturne yavyshche [Rock music as a sociocultural phenomenon]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Pavlova, T. V. (2007). Fotomystetstvo v khudozhnii kulturi Kharkova ostannoi tretyny XX st. (na materiali peizazhnoho zhanru) [Photographic art in the artistic culture of Kharkiv in the last third of the 20th century (based on the material of the landscape genre)]. Kharkiv : KhDADM [in Ukrainian].

Prylypchenko, N. S. (2014). Evoliutsiia khudozhnikh tekstylnykh promysliv Slobozhanshchyny v konteksti ukrainskoi kultury druhoi polovyny XIX – pochatku XX st. [The evolution of artistic textile crafts of Slobozhanshchyna in the context of Ukrainian culture of the second half of the 19th – early 20th centuries]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Rybalko, S. B. (2001). Kulturno-estetychni universalii klasychnoi Yaponii ta yikh vidbyttia v obrazotvorchomu mystetstvi doby Tokuhava (zhyvopys, hrafika) [Cultural and aesthetic universals of classical Japan and their reflection in the visual arts of the Tokugawa era (painting, graphics)]. Kharkiv : Kharkiv. khudozh.-prom. in-t [in Ukrainian].

Rybalko, S. B. (2013). Tradytsiine vbrannia yak reprezentatyvna model yaponskoi kultury [Traditional clothing as a representative model of Japanese culture]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Romanenko, H. O. (2008). Khudozhno-literaturni obiednannia v Ukraini yak sotsiokulturnyi fenomen [Artistic and literary associations in Ukraine as a sociocultural phenomenon]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Romanenko, H., Sheiko, V. (2008). Evoliutsiia khudozhnikh i literaturnykh obiednan Ukrainy: istoryko-kulturolohichnyi vymir [The evolution of artistic and literary associations in Ukraine: a historical and cultural dimension]. Kyiv : Akad. mystetstv Ukrainy, I-nt kulturolohii [in Ukrainian].

Riabukha, N. O. (2004). Miniatiura yak fenomen muzychnoi kultury (na materiali fortepiannykh tvoriv ukrainskykh kompozytoriv kintsia XIX–XX st.) [Miniature as a phenomenon of musical culture (based on the material of piano works by Ukrainian composers of the late 19th – 20th centuries)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Sabadash, Yu. S. ta in. (2022). Suchasna kulturolohiia: postmodernizm u lohitsi rozvytku ukrainskoi humanistyky [Modern cultural studies: postmodernism in the logic of the development of Ukrainian humanities]. Kyiv : Lira-K [in Ukrainian].

Savchenko, A. A. (2014). Kulturolohichni vymiry enerhoinformatsiinoi skladovoi evoliutsionizmu [Culturological dimensions of the energy-informational component of evolutionism]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Sahina, Yu. V. (2009). Kulturolohichni aspekty vzaiemovidnosyn suchasnoho teatru ta hliadacha: na materiali odeskykh teatriv [Culturological aspects of the relationship between modern theater and the audience: based on the material of Odessa theaters]. Odesa : ONU im. I.I. Mechnykova [in Ukrainian].

Sydorenko, V. D. (2004). Kulturolohichni aspekty khudozhno-stylovoi evoliutsii vizualnoho mystetstva Ukrainy (XX – pochatok XXI st.) [Culturological aspects of the artistic and stylistic evolution of the visual arts of Ukraine (XX – early XXI centuries)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Sytnyk, O. H. (2009). Lialka yak symvolichnyi dviinyk liudyny: sotsiokulturni vymiry [The doll as a symbolic double of a person: sociocultural dimensions]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Smolina, O. O. (2015). Poetyka kultury pravoslavnoho chernetstva [Poetics of the culture of Orthodox monasticism]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Subota, Ye. V. (2010). Stanovlennia ta rozvytok nederzhavnoho telebachennia Kharkivshchyny v umovakh nezalezhnosti Ukrainy: sotsiokulturni aspekty [The formation and development of non-state television in the Kharkiv region in the conditions of Ukraine's independence: sociocultural aspects]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Uvarova, T. I. (2008). Funktsionuvannia monolohu v ukrainskii kulturi XX st. (v teatri ta na estradi) [The functioning of the monologue in Ukrainian culture of the 20th century (in theater)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Fedushchak, M. L. (2008). Ukrainski narodni florystychni kompozytsii (kvitchannia): istoriia, funktsii, typolohiia, khudozhni osoblyvosti [Ukrainian folk floral compositions (flowering): history, functions, typology, artistic features]. Kyiv : Instytut mystetstvoznavstva, folklorystyky ta etnolohii [in Ukrainian].

Khomiakova, O. V. (2015). Kulturolohichni aspekty formuvannia movno-kulturnykh kompetentsii studentiv vyshchykh navchalnykh tekhnichnykh zakladiv Ukrainy [Culturological aspects of the formation of linguistic and cultural competencies of students of higher technical educational institutions of Ukraine]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Tsyhanko, O. P. (2003). Khudozhno-vystavkova diialnist u Kharkovi (1917–1934 rr.) [Artistic and exhibition activities in Kharkiv (1917–1934)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Chepalov, O. I. (2008). Zhanrovo-stylova modyfikatsiia vystav zakhidnoievropeiskoho khoreohrafichnoho teatru XX st. [Genre and style modification of performances of Western European choreographic theater of the 20th century]. Kyiv : Nats. muz. akad. Ukrainy [in Ukrainian].

Sheiko, V. ta in. (2019). Kharkivska derzhavna akademiia kultury. Do 90-richchia z dnia zasnuvannia: kolektyvna monohrafiia [Kharkiv State Academy of Culture. To the 90th anniversary of its foundation: collective monograph]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Shchedrin, A. T. (2008). Kulturolohichno-relihiieznavchi vymiry "vtorynnoi" mifotvorchosti. Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovoho stupenia doktora kulturolohii [Cultural and religious dimensions of "secondary" myth-making. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Cultural Studies]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Shchepakin, V. M. (2001). Cheski muzykanty v muzychnii kulturi Ukrainy kintsia XIII – pochatku XX st. [Czech musicians in the musical culture of Ukraine in the late 13th – early 20th centuries]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Shcherban, A. L. (2018). Ornamentatsiini transformatsii keramiky v tradytsiinii kulturi naselennia Livoberezhnoi Ukrainy (atrybutyka, tekhnolohiia, morfolohiia, semantyka) [Ornamental transformations of ceramics in the traditional culture of the population of Left-Bank Ukraine (attributes, technology, morphology, semantics)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Shcherbina, I. V. (2001). Ukrainske vesillia yak etnokulturnyi fenomen (na materiali slobozhanskoi obriadovo-pisennoi tradytsii) [Ukrainian wedding as an ethnocultural phenomenon (based on the material of the Slobozhansky ritual and song tradition)]. Kharkiv : KhDAK [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 11.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 05.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

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

УДК 130.2:316+140.8 (477)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.32

Гоцалюк Алла Анатоліївна,
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Київського національного університету будівництва і архітектури
orcid.org/0000-0002-2120-3232
goz_pravo@ukr.net

ІНКЛЮЗИВНІСТЬ ЯК ІННОВАЦІЙНА СКЛАДОВА СУЧАСНОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ТЕАТРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

У статті досліджені питання, пов'язані з філософським обґрунтуванням шляхів регулювання інклюзивних культурних практик у сучасному театральному мистецтві. Зроблено узагальнення щодо гуманістичного спрямування виражальних мистецьких засобів, відповідних відображенню сучасної життєвої реальності соціальних інституцій. Визначені чинники, які впливають на формування культурних цінностей, в умовах загальноцивілізаційних трансформацій, відображення їх узагальнювальної єдності в мистецьких постановках і стратегіях національного духовного розвитку сьогодення. У статті наголошено на функціонуванні чинників, які визначають зміни онтологічної сфери буття, соціальний світ. Виявлено наявність інноваційної сутності у складниках національної культури, вираження трансцендентного в повсякденній реальності та практичної необхідності регулювання шляхів розвитку інклюзивного підходу в сучасних театральних практиках. Наголошено, що саме гармонічне поєднання комплексного підходу щодо створення безбар'єрного наукового середовища, у сучасних мистецьких практиках, як сутності змістожиттєвих орієнтирів індивіда, аналізу інноваційних складників мистецького формотворення, їх концептуальних засад на шляху інтеграції України в європейських структурах є визначальним складником у формуванні соціокультурної діяльності.

Наголошено, що регулювання шляхів розвитку інклюзивного театру в Україні характеризується розмаїттям можливостей для осіб з особливими потребами, творчих ініціатив і доступністю до загальнолюдських ідеалів, ключових факторів у мистецьких механізмах відображення дійсності. Проблематика розвитку інклюзивних театрів в Україні виокремлює ідею творчих підходів до гуманістично спрямованих напрямів упровадження в культурні практики дій щодо соціалізації людської особистості та соціальних спільнот. Відображення в мистецьких практиках минулого і сьогодення характеризується спорідненістю і пошуком людських ініціатив та сміливих ідей самоідентифікації, гуманістичного складника визначення місця людини з особливими потребами в сучасних амбівалентних реаліях життя.

Ключові слова: інновація, інклюзія, національна культура, особи з особливими потребами, традиція, інтерпретація, внутрішньо переміщені особи.

Hotsalyuk Alla,
Doctor of Science in Philosophy,
Professor at the Department of Philosophy
Kyiv National University of Construction and Architecture,
orcid.org/0000-0002-2120-3232
goz_pravo@ukr.net

INCLUSIVITY AS AN INNOVATIVE COMPONENT OF CONTEMPORARY NATIONAL THEATRE ART

The article examines issues related to the philosophical substantiation of approaches to regulating inclusive cultural practices in contemporary theater. It synthesizes the humanistic orientation of artistic expressive means that reflect the current realities of social institutions. The study identifies factors influencing the formation of cultural

© Гоцалюк А. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

values amidst broad civilizational transformations, as well as the reflection of their universal unity in artistic productions and contemporary strategies for national spiritual development. Furthermore, the article highlights the factors driving changes in the ontological sphere of existence and the social world. The study identifies an innovative essence within the components of national culture, the manifestation of the transcendent in everyday reality, and the practical necessity of guiding the development of an inclusive approach in contemporary theatrical practices. Emphasis is placed on the harmonious combination of a comprehensive approach to creating a barrier-free environment in modern artistic practices – viewed as essential to an individual's core values – with an analysis of innovative elements in artistic creation and their conceptual foundations in the context of Ukraine's integration into European structures.

It is emphasized that the development of inclusive theater in Ukraine is characterized by a wide range of opportunities for individuals with special needs and creative initiatives, as well as by accessibility to universal human ideals – key factors in the artistic mechanisms used to reflect reality. The discourse surrounding the development of inclusive theaters in Ukraine highlights the concept of creative approaches to humanistically oriented practices aimed at the socialization of individuals and social communities. Representations in past and present artistic practices are characterized by an affinity for and a quest for human initiatives and bold ideas regarding self-identification, as well as a focus on the humanistic aspect of defining the place of individuals with special needs within the ambivalent realities of modern life.

Key words: innovation, inclusion, national culture, persons with special needs, tradition, interpretation, internally displaced persons.

Постановка проблеми. Нині особливого морально-аксіологічного значення набувають пошуки інноваційних підходів щодо перспектив упровадження інклюзивних культурних практик у сучасне національне театральне мистецтво. Вивчення процесів соціокультурних трансформацій в Україні на початку XXI ст. дозволяє сформувати широкий діапазон репрезентативних сучасних сценічних композицій, із залученням інноваційних складників у мистецькій сфері. Актуальність дослідження визначається у креативному усвідомленні сучасних, гуманістично спрямованих культуротворчих моделей сценічних постановок, з урахуванням індивідуальних запитів людей з інвалідністю та внутрішньо переміщених осіб. Наявність інноваційного складника та масштаби функціонування в сучасних театральних практиках визначають креативну можливість реалізації людей з інвалідністю різноманітних рівнів у свідомості в онтологічному вимірі аксіологічних цінностей індивіда, які ґрунтуються на засадах соціальної свободи, діалектичного порозуміння у сприйнятті загальної картини світу та взаємотрансформації в сучасних мистецьких практиках.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Наукові дослідження сучасних тенденцій функціонування інклюзії в театральному національному мистецтві розпочались у 20-ті рр. XXI ст. як розуміння самоврегульованих чинників культурного складника інноваційних пропозицій, що забезпечують широкі можливості участі людей з інвалідністю в сучасних театральних постановках в Україні. Науково виваженою є інтегративна модель культурологічних практик за участю людей з особливими потребами та внутрішньо переміщених осіб у сучасних театральних постановках. Зазначений напрям забезпечує формування трансформаційних соціокультурних моделей, спрямування екзистенційного виміру й інтеграції людини у громадянському суспільстві, з урахуванням позитивного загальносвітового досвіду, демократичних засад, з огляду на імплементацію культурних національних практик до європейських структурних явищ.

Вагомий внесок у дослідження духовної кризи людини та забезпечення її емоційної підтримки сучасних мистецьких практик шляхом соціалізації зробив бразильський режисер Аугусто Боаль у 60-х рр. XX ст. Креативність театральних вимірів в інтерпретуванні митця відповідала вимогам часу й отримала гуманістичне спрямування в подальших соціокультурних процесах.

Аналіз розвитку інституційної моделі та сутності інклюзії як суспільного явища, функціонування соціальних зв'язків базується на досвіді досліджень П. Фрейре (80-ті рр. XX ст.). Автор розглянув вияви різновидів концептуальних соціокультурних практик у контексті трансформаційних процесів і соціалізованих вимірів у житті соціуму.

Проблематика діяльності світових адаптивних моделей інклюзивних театрів,

організованих у систему суспільного буття соціуму, базується на інноваційних засадах саморозвивальної культурної системи як адаптивного чинника, актуального сьогодні, та правил співжиття. Суспільне інтерпретування соціокультурної реальності здійснив В. Савінов (Савінов, 2018, с. 171–173). Визначення сутності проблеми знаходження місця людини з особливими потребами та шляху її соціалізації в культурній життєдіяльності відображено в дослідженні наших співвітчизників М. Швеця, О. Орлової, Б. Струтинського.

Метою статті є культурологічний аспект визначення особливостей режисерських сценічних пошуків інклюзивних театральних практик в Україні, спрямованих на оптимізацію індивідуальних підходів і формування креативних рішень, у контексті вирішення форм життєвих орієнтирів осіб з особливими потребами, на шляху розбудови громадянського суспільства нашої держави.

Методи дослідження. Концептуальною ідеєю дослідження є визначення особливостей комплексного обґрунтування інноваційних підходів щодо впровадження креативних напрямів в інклюзивні культуротворчі моделі, реалізації їх логічного функціонування в театральних практиках сьогодення. Культурологічний метод дозволяє обґрунтувати багатовимірний аналіз концептуалізації ціннісної орієнтації гуманістично спрямованих підходів до виникнення нових форм духовних витоків сьогодення. У дослідженні аксіологічних вимірів новаторських формотворень використовується системний метод, з огляду на наявні паралелі у світовому масштабі. Загальній логіці дослідження сприяють аксіологічний і мистецтвознавчі підходи, спрямовані на реалістичне відображення духовних потреб і соціалізацію людей з інвалідністю.

Методологія дослідження полягає в застосуванні культурологічного, аналітичного, діяльнісного підходів з метою виявлення багатовимірної інтерпретації мистецького простору України, інноваційних факторів розвитку в культурних практиках сьогодення, трансформаційних процесів у національній культурі.

Виклад основного матеріалу. Однією зі значних тенденцій культурного розвитку соціуму є організація людиною повсякденного буття та, відповідно до часу, якісно нова система освоєння нею картини світу. Культура закріплює ідеали людини та спільноти загалом, інтерпретує багатовимірність цивілізаційних процесів у повсякденному житті соціуму. Індивідуальна зумовленість різноманітних стадій розвитку людини пов'язана з особливостями вподобань, сукупністю свідомості, що рефлексує, та загальними суспільними потребами людської спільноти. Актуалізація шляхів розвитку інклюзивності в культурі сьогодення являє собою нову онтологічну реальність та сприяє соціалізації осіб з особливими потребами. Формування сучасного культурного простору визначає стійкі еволюційні процеси в повсякденній практичній діяльності кожного члена суспільства.

Прикметною рисою втілення національної традиційної ментальності та неповторності стають театральні засоби вираження людських почуттів, спрямовані на необхідну оптимізацію гуманістично спрямованого індивідуального підходу до людини з особливими потребами, у реаліях сьогодення. Натепер важливі фактори національної мистецької діяльності визначені насамперед як «основоположні ментальні засади національного мистецтва як способу художнього душевиявлення. Вони за жодних обставин не підлягають перегляду. І є сценічна естетика, стилістика, арсенал засобів виразності. Це речі, плинні в часі, і тому подеколи потребують оновлення, якщо цього не відбувається, те, що називається традицією, стає гальмом» (Міліца, 1989, с. 17–22).

Нині в життєдіяльності структури театрального мистецтва можна спостерігати трансформаційні процеси, пов'язані зі змінами норм і цінностей, конституючих особливостей нових пріоритетів суспільства, пов'язаних із соціалізацією духовних запитів осіб з особливими потребами, отже, і регулювання в мистецьких практиках сучасних театральних постановок структурних компонентів креативної культурної парадигми. Принциповою відмінністю сучасних театральних практик, на нашу думку, має стати оновлений зміст прийомів інтерпретування загального образу життєвих наративів у сценічних постановках, отже, і основи, на якій формуються нові моральні принципи та будуються взаємини між митцями та глядачами.

Розвиток сучасного театрального мистецтва характеризується плюралізмом мистецьких

інтерпретацій, креативністю постановочного дискурсу, альтернативного наявним типам театральних традиційних практик. Варто наголосити, що нині мистецтво здатне розв'язати в соціальному та культурному напрямах нагальні проблеми людей з інвалідністю та внутрішньо переміщених осіб. Належного переосмислення, на нашу думку, набуває потреба впровадження в театральні конструкти безбар'єрного театрального простору, оновлених підходів, з урахуванням запитів осіб, які потребують нині психологічної та фізичної підтримки.

Духовно-естетичний рівень сучасних національних сценічних практик детермінується запитами людей окремих соціальних верст населення та сприяє комплексній ідентифікації у формуванні нових моделей соціокультурного середовища.

Потенційна спроможність варіативної сукупності культур, широкий діапазон функціонування морально-психологічних домінант, її гуманістичний потенціал, нині дають підстави для функціонування в Україні інноваційних пропозицій і розвитку безбар'єрного культурного простору. Натепер визначальна тенденція формування нової моделі функціонування театру, зумовлена особливостями індивідуальних підходів до особистості, народженням нових форм, отже, і розвитком інноваційного складника в сучасних національних мистецьких практиках. Варто відзначити, що реалізація духовних запитів кожної людини, з урахуванням її соціокультурної самоідентифікації, нині являє собою розгалужену практику у формах художньої реальності XXI ст.

Зміни, пов'язані з підвищенням інноваційних можливостей сценічного простору в Україні, є, на нашу думку, стратегічно важливими в реаліях сьогодення, адже вони відповідають запитам окремої людини та гуманістично спрямованим онтологічним реаліям повсякденного життя соціуму. У сучасних культурних практиках створюється нова художня платформа, підвищується гуманістичне спрямування національного театрального мистецтва, поглиблюється його духовно-естетичний рівень. Безбар'єрність інклюзивних театральних практик концептуалізує діалектичну взаємодію соціокультурних проявів динамічного розвитку сучасних театральних постановок і суб'єктивного усвідомлення людиною нової для неї соціокультурної реальності.

Найбільше послідовно репрезентацію нових експериментальних підходів функціонування моделей національних інклюзивних театрів можна спостерігати у сценічних дійствах коломийського інклюзивного театру «Ілюзія». Представників творчого колективу цікавлять проблеми людини, їх культурно-світоглядне спрямування, у напрямі утвердження підвищення рівня самооцінки кожного артиста: «інклюзивна ініціатива вийшла за межі суто сценічної події, ставши частиною комунікаційного поля громади» (Косович, 2025, с. 1533–1543).

Поступова трансформація національно-театрального простору сьогодення надає інноваційного імпульсу театральним постановкам і сприяє виникненню нових форм, жанрових духовних сутностей, де виконавцями є люди з інвалідністю. Наукові підходи до вивчення проблем практичної зайнятості людей з інвалідністю привертають увагу до вирішення проблем реалізації та популяризації практичних основ формування інклюзивної культури в Україні в аспектах відповідності сучасним запитам часу.

Не випадково новим поступом еволюційних змін у сучасному національному театрі стало відображення митцями соціокультурної реальності, зумовлене індивідуальним підходом професійних майстрів сценічного мистецтва до індивідуальних запитів осіб з особливими потребами, можливість сконцентрувати їхні природні здібності, надати їм належної соціальної інтеграції. Шляхи розвитку інклюзивного театру в Україні потребують, на наш погляд, нових сучасних моделей національних культурних практик. Безперечно, перспективні моделі театральних постановок у національному театральному мистецтві є практичними кроками в напрямах інклюзивних стратегій, гуманістичного спрямування, відтворюють якісно новий ракурс людського співжиття, позначений гуманістичним досвідом життєдіяльності соціуму та відтворенням високомистецьких інтерпретаційних форм.

Поза жодним сумнівом, новітні течії в культурологічній науці потребують і особливих досліджень. Нині інклюзивні театральні практики в Україні впроваджуються з огляду на позитивний запозичений досвід зарубіжного

креативного культуротворення, на рівні об'єктивних процесів і соціальних свобод кожного члена суспільства. Активний розвиток нових театральних можливостей і пошук шляхів соціалізації людини притаманні сучасним проєктам нової естетики Н. Ворожбит, сповнених філософського відтворення дійсності та розуміння місця людини у світі, у постановках «Театру переселенця». Нині особлива увага наукових пошуків зосереджена на актуалізації проблематики нових форм життєвих стратегій людей з інвалідністю та, відповідно, моделюванні розвитку механізмів соціальної рівності та розвитку безбар'єрного середовища в Україні. Сучасний соціокультурний простір характеризується визнанням відношень між людиною з інвалідністю та принципами загальної державної соціальної політики, спрямованої, на нашу думку, та відображеної в контексті безбар'єрного культурного середовища в театральних мистецьких практиках. Відповідно, масштабні зміни в культурі та динамічний розвиток форм інноваційного складника в сучасному людському досвіді в театральній діяльності відбуваються завдяки переосмисленню духовних цінностей і стилістичних творчих пошуків, принципів, моральної відповідальності, формування нової інноваційної діяльності в культурі (Закон України «Про інноваційну діяльність», 2002).

З огляду на значні соціокультурні трансформації треба відзначити, що нині діють актуальні моделі шляхів вирішення проблеми підтримки морального стану людей з інвалідністю. Сучасні вистави за участю людей з особливими потребами в різноманітних творчих, інтерпретаційних пошуках, безсумнівно, здатні стати індикатором соціокультурної політики нашої держави. Незаперечна актуальність інклюзивної моделі культурного розвитку і з огляду на практичне впровадження ідей безбар'єрного середовища й ознаки соціалізації людини. Адже реалізація всебічних аспектів демократичних засад і підтримки людей з особливими потребами є однією зі стратегічних державних програм, що забезпечують рівні можливості всім членам спільноти.

Розвиток національного мистецтва завжди відбувається в динамічному зв'язку з кардинальними змінами в житті соціуму та суспільними потребами. Складність сучасних змістових трансформацій мистецьких форм у їх художньому інтерпретуванні, безперечно, відповідає запитам культурно-історичних реалій сьогодення. Не випадково функціональний складник морально-етичних уявлень митців сучасних виражальних засобів і драматургії відображає особливості соціокультурних запитів індивіда, заглиблення у внутрішній світ людини, світоглядні основи, релігійну свідомість. Демократизація українського суспільства сприяє розвитку можливостей у відтворенні модернізаційних культурних систем сучасності. Завдяки цьому в сценічних пошуках митців сьогодення відкриваються нові перспективи та можливості художньої інтерпретації. Розуміння ціннісних орієнтирів та інноваційні підходи в розвитку театрального мистецтва дозволяють сьогодні художнім керівникам моделювати сценічні дійства з урахуванням специфіки функціонування інклюзивних мистецьких практик, що відповідні реаліям сьогодення та сучасним цивілізаційним викликам. Прояви сутності парадигми наявних підходів сучасного світосприйняття та соціальної значущості засадничих принципів інклюзивних театральних постановок реалізуються у практиках Молодіжного Інтеграційного Студійного Театру «МІСТ» у м. Чернігові. Варто зазначити, що у процесі поступу мистецької діяльності привертає увагу оригінальний варіант соціального змісту сценічних дійств, динамічного втілення в постановки й виокремлення на свідомому особистісному рівні виконавської майстерності та творчої зацікавленості людей з інвалідністю.

На особливу увагу заслуговує нині розуміння сутності інклюзивного мистецтва. У режисерських інтерпретаціях простежується інноваційний складник у сценічних постановочних моделях сьогодення, який слугує естетичною, гуманістично спрямованою об'єктивацією варіативної сукупності національного культурного ґрунту. В. Савінов, керівник плейбек-театру в м. Києві, визначає: «Плейбек-театр – форма інтерактивного мистецтва, суть якої в розігруванні акторами індивідуальних історій людей. Важливо, що ці історії беруться не звідкись, поза аудиторією, поза ситуацією чи поза часом, а розповідаються прямо на дійстві. Тобто першою і базовою складовою частиною виступу плейбек-театру є розповіді глядачів. Для цього ведучий

повинен встановити контакт з аудиторією, викликати довіру, чітко розповісти про технологію/ритуал виходу глядача на авансцену, створити відкритий і водночас безпечний соціально-психологічний клімат у спільному просторі тощо. Ззовні таке дійство дуже схоже на групову роботу психолога чи соціального працівника, але плейбек-театр не є різновидом психотерапії чи психологічної допомоги, оскільки не встановлює навіть мінімально достатніх умов для такої роботи і не для неї призначений» (Савінов, 2018, с. 171–173).

Розвиток натхненної сценічної діяльності людей з інвалідністю нині визначається яскравим колоритом гри учасників, гуманістично спрямованих ідеалів самої людини, інтерпретаційними художніми трансформаціями, самодостатністю в реалізації власних бажань та здібностей. Семантичне наповнення соціальних стереотипів креативністю в сучасному театральному мистецтві створює нові моделі сутнісних складників національної культури: «Засвоєння прогресивних традицій світового мистецтва виховує в людині переконливість про історичну необхідність гуманістичного ставлення до світу, незаперечно доводить, що сучасна дійсність підготовлена всім попереднім історичним розвитком людства, яке є практичним розв'язанням проблем особи і суспільства. Саме над цим замислювалися і працювали митці-гуманісти всіх часів» (Пискач, 2010, с. 136–143).

Висновки. Отже, варто зауважити, що формування нової соціокультурної реальності нині характеризується переосмисленням індивідуумом проблематики збалансування людиною її вподобань, відповідних здібностей і функціонуванням експериментальних інноваційних творчих рішень у театральних композиціях, що відображають яскраву палітру їх національно-художніх форм. Практичну значущість розвитку театрального мистецтва визначають функціонування традиційного напряму в культурі та виникнення новацій і оптимальні шляхи їх регулювання, наповнення новим змістом мистецьких форм, вдало інтерпретованих фахівцями в сучасні театральні постановочні рішення. Зазначені нововведення є актуальними, адже вони діалектично взаємодіють, зі збереженням свого гуманістичного потенціалу, в умовах подальшої глобалізації культури та необхідності переосмислення соціокультурної реальності індивідом і соціумом. Формування нових концепцій постановочних рішень, на нашу думку, має спиратися на ідею прогресивного розвитку в мистецтві національної спільноти шляхом реалізації методів інтерактивних інклюзивних театрів, які нині діють, наприклад, у європейських моделях. У сучасній мистецькій практиці багатьох країн світу на перший план виступає концепція соціокультурної рівності за станом здоров'я, як адаптивний для індивіда складник інноваційної культури.

Список використаних джерел:

Інклюзивна програма УКФ «Стійкість суспільства через культуру». Громадський простір. URL: https://www.prostir.ua/?grants=inklyuzyvna-prohrama-ukf-stijkist-suspilstva-cherez-kulturu

Конвенція про права осіб з інвалідністю. Ратифікована Законом України від 16.12.2009 р. № 1767–VI. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_g71#-Text

Косович Т. (2025). Функції, завдання та світові тенденції менеджменту інклюзивного театру: організаційно-функціональні моделі. Часопис Інституту народознавства НАН України. *Народознавчі зошити*, 6 (186), 1533–1543. https://doi.org/10.15407/nz2025.06.1533

Лазор О., Байраківський В. (2025). Формування та реалізація державної політики у сфері інклюзивного середовища. *Публічне управління і право: історія, теорія, практика,* 6, 56–67. https://doi.org/10.31652/2786-6068-2025-6-56-67

Міліца В.(1989). Час діяти. *Український театр*, 1, 17–22.

Національна стратегія зі створення безбар'єрного простору в Україні на період до 2030 р. : розпорядження Кабінету Міністрів України від 14 квітня 2021 р. № 366-р. Київ, 2021. 72 с. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/366-2021-%D1%80#Text

Орлова О. І. (2018). Сучасні тенденції розвитку театру в Україні: соціологічний аспект. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*, 79, 141–150. URL: https://soctech-journal.kpu.zp.ua/archive/2018/79/20.pdf

Пискач А. А. (2010). Неофольклоризм у художній культурі України кінця XX – початку XXI ст. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури*, 25, 136–143.

Про інноваційну діяльність : Закон України від 4 липня 2002 р. № 40–IV *(Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2002, № 36, ст. 266).* URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/40-15#Text

Савінов В. В. (2018). Важкі історії у плейбек-театрі: ресурс теперішнього для прийняття минулого. *Простір арттерапії: творча інтеграція та трансформація в епоху плинного модерну :* матеріали XV Міжнародної міждисциплінарної науково-практичної конференції, м. Львів, 16–18 лютого 2018 р. / за наук. ред. А. Чуприкова, Л. Найдьонової, О. Вознесенської, О. Скнар. Львів : ЛНУ ім. І. Франка. С. 171–173.

Communication from the commission to the European parliament, the council, the European economic and social committee and the committee of the regions Union of Equality: Strategy for the Rights of Persons with Disabilities 2021–2030, Brussels, 3.3.2021 COM (2021) 101, final. URL: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=COM:2021:101:FIN

References:

UCF Inclusive Program "Societal Resilience through Culture". Hromadskyi Prostir. Retrieved from: https://www.prostir.ua/?grants=inklyuzyvna-prohrama-ukf-stijkist-suspilstva-cherez-kulturu [in Ukrainian].

Convention on the Rights of Persons with Disabilities. Ratified by the Law of Ukraine dated December 16, 2009, № 1767–VI. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_g71#- Text [in Ukrainian].

Kosovych, T. (2025). Functions, tasks, and global trends in inclusive theatre management: organizational-functional models. *Narodoznavchi Zoshyty (Journal of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine),* 6 (186), 1533–1543. https://doi.org/10.15407/nz2025.06.1533 [in Ukrainian].

Lazor, O., Bairakivskyi, V. (2025). Formulation and implementation of state policy regarding the inclusive environment. *Public Administration and Law: History, Theory, Practice,* 6, 56–67. https://doi.org/10.31652/2786-6068-2025-6-56-67 [in Ukrainian].

Militsa, V. (1989). Time to Act. *Ukrainian Theatre,* 1, 17–22. [in Ukrainian].

National Strategy for Creating a Barrier-Free Environment in Ukraine for the Period up to 2030. Cabinet of Ministers of Ukraine Order № 366-r dated April 14, 2021. Kyiv, 2021. 72 p. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/366-2021-%D1%80#Text [in Ukrainian].

Orlova, O. I. (2018). Modern Trends in Theatre Development in Ukraine: A Sociological Aspect. *Social Technologies: Current Issues of Theory and Practice*, 79, 141–150. Retrieved from: https://soctech-journal.kpu.zp.ua/archive/2018/79/20.pdf [in Ukrainian].

Pyskach, A. A. (2010). Neofolklorism in the artistic culture of Ukraine in the late 20th and early 21st centuries. *Current Issues in the History, Theory, and Practice of Artistic Culture*, 25, 136–143. [in Ukrainian].

On Innovation Activity: Law of Ukraine dated July 4, 2002, № 40–IV (Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine, 2002, № 36, Art. 266). Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/40-15#Text [in Ukrainian].

Savinov, V. V. (2018). Difficult stories in playback theatre: a resource of the present for accepting the past. *Art Therapy Space: Creative Integration and Transformation in the Era of Liquid Modernity*: Proceedings of the XV International Interdisciplinary Scientific and Practical Conference (Lviv, February 16–18, 2018) / Scientific editors: A. P. Chuprykov, L. A. Naidonova, O. L. Voznesenska, O. M. Sknar. Lviv: Ivan Franko National University of Lviv, P. 171–173. [in Ukrainian].

Communication from the commission to the european parliament, the council, the european economic and social committee and the committee of the regions Union of Equality: Strategy for the Rights of Persons with Disabilities 2021–2030 Brussels, 3.3.2021 COM (2021) 101, final. Retrieved from: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=COM:2021:101:FIN

Дата першого надходження статті до видання: 30.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 20.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 82:004.738.5
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.33

Григоренко Ірина Василівна,
доцентка факультету української філології та журналістики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-4256-0367
i.v.hryhorenko@udu.edu.ua

Дияк Олена Володимирівна,
доцентка факультету української філології та журналістики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-2295-9653
o.v.dyyak@udu.edu.ua

ЛІТЕРАТУРНИЙ ФЕЙК ТА ФЕЙКОВЕ АВТОРСТВО ЯК ЯВИЩА МЕРЕЖЕВОЇ ТЕКСТОВОЇ КУЛЬТУРИ ТА МЕДІАРЕДАГУВАННЯ

Однією із ключових проблем побутування текстів в інтернет-просторі є фейки, зокрема літературні (фейкові цитати та фейкове авторство). Фейкові цитати є різновидом дезінформаційного контенту в сучасному цифровому медіапросторі. Це потребує особливої уваги фахівців з медіаредагування, адже явище вкрай поширене, оскільки фейкові цитати зокрема та фейкові тексти й фейкове авторство загалом функціонують як засіб підвищення переконливості повідомлення через приписування окремих висловлювань авторитетним особам: письменникам, науковцям, політикам чи громадським діячам. Літературні фейки та містифікації існують також у метавсесвіті, набуваючи нових цифрових форм через використання штучного інтелекту, генеративного тексту та віртуального простору. У тривимірних цифрових світах підробка авторства, текстів або цілих літературних подій стала значно масштабнішою, ніж у класичній паперовій чи традиційній веблітературі. Метавсесвіт стирає межу між автором, ШІ і персонажем. Це робить критичне мислення та цифрову автентифікацію головними інструментами не тільки для сучасного читача й творця мережевих текстів, а й для медіаредактора.

З позицій медіаредагування проблема фейкових цитат набуває особливої актуальності, оскільки редактор є ключовим у процесі контролю достовірності інформації. Одним з основних завдань редакторської діяльності є верифікація фактів, джерел і цитованих висловлювань перед їх оприлюдненням. Використання неперевірених цитат у журналістських матеріалах, інтернет-виданнях або соціальних медіа не лише знижує якість контенту, а й може спричиняти репутаційні ризики для медіа.

Ключові слова: мережеве текстотворення, комунікація у метавсесвіті, медіаредагування, фейк, літературний фейк, фейкове авторство, фейкова цитата.

Hryhorenko Iryna,
Associate Professor at the Faculty of Ukrainian Philology and Journalism
Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-4256-0367
i.v.hryhorenko@udu.edu.ua

Dyyak Olena,
Associate Professor at the Faculty of Ukrainian Philology and Journalism
Mykhailo Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-2295-9653
o.v.dyyak@udu.edu.ua

© Григоренко І. В., Дияк О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

LITERARY FAKE AND FAKE AUTHORSHIP AS PHENOMENA OF NETWORK TEXTUAL CULTURE AND MEDIA EDITING

One of the key problems associated with the circulation of texts in the Internet space is the spread of fakes, particularly literary fakes (fake quotations and fake authorship). Fake quotations are a type of disinformation content in the contemporary digital media environment. This requires special attention from media-editing professionals, as the phenomenon is extremely widespread. Fake quotations in particular, and fake texts and fake authorship in general, function as a means of increasing the persuasiveness of a message by attributing certain statements to authoritative figures such as writers, scholars, politicians, or public figures.

Literary fakes and mystifications also exist within the metaverse, acquiring new digital forms through the use of artificial intelligence, generative text, and virtual environments. In three-dimensional digital worlds, the falsification of authorship, texts, or even entire literary events has become much more extensive than in traditional print literature or conventional web literature. The metaverse blurs the boundary between the author, AI, and the character. This makes critical thinking and digital authentication essential tools not only for contemporary readers and creators of online texts, but also for media editors.

From the perspective of media editing, the problem of fake quotations is of particular relevance, since the editor plays a key role in ensuring the reliability of information. One of the primary tasks of editorial work is the verification of facts, sources, and quoted statements before their publication. The use of unverified quotations in journalistic materials, online publications, or social media not only reduces the quality of content but may also create reputational risks for media organizations.

Key words: network text creation, communication in metaverse, media editing, fake, literary fake, fake authorship, fake quotation.

Постановка проблеми. Інформаційний простір інтернету значно вплинув на функціонування новітньої української мережевої комунікації. Важливою перевагою інтернету є відсутність тиску на авторів (відсутність цензури), мультикультурність у комунікації користувачів, а також висока актуальність теми та проблематики тексту, який виникає в Мережі та розповсюджується за допомогою Мережі. Однак ці переваги є водночас і недоліком функціонування мережевої літератури, що стирає межу між автором і читачем, вигадкою і фактажем, об'єктивністю і упередженістю, тому таке явище має бути ретельно проаналізоване в науковому контексті.

Однією із ключових проблем побутування текстів в інтернет-просторі є фейки, зокрема літературні (фейкові цитати та фейкове авторство). Фейкові цитати є різновидом дезінформаційного контенту в сучасному цифровому медіапросторі. Це потребує особливої уваги фахівців з медіаредагування, адже явище вкрай розповсюджене, оскільки фейкові цитати зокрема та фейкові тексти й фейкове авторство загалом функціонують як засіб підвищення переконливості повідомлення через приписування окремих висловлювань авторитетним особам: письменникам, науковцям, політикам чи громадським діячам. Літературні фейки та містифікації існують також у метавсесвіті, набуваючи нових цифрових форм через використання штучного інтелекту, генеративного тексту та віртуального простору. У тривимірних цифрових світах підробка авторства, текстів або літературних подій стала значно масштабнішою, ніж у класичній паперовій чи традиційній веблітературі. Метавсесвіт стирає межу між автором, ШІ і персонажем (Марків, Григоренко, Зарівна, *2025*). Це робить критичне мислення та цифрову автентифікацію головними інструментами не тільки для сучасного читача і творця мережевих текстів, а й, власне, для медіаредактора.

Натепер маємо кілька ґрунтовних вітчизняних наукових праць щодо фейків і фактчекінгу. Так, у статті «Особливості функціонування літературних фейків у соціальних мережах та принципи літературного фактчекінгу» С. П'ятаченко аналізує літературні фейки, фальсифікацію авторства та приписування текстів відомим письменникам у соціальних мережах (П'ятаченко, 2024, с. 80–85). Г. Почепцов розглядає фейки як технології конструювання альтернативної реальності та маніпулятивного впливу на аудиторію у книзі «Фейк. Технології спотворення реальності» (Почепцов, 2018, с. 175). М. Кіца досліджує природу фейкової інформації, її типологію та механізми поширення в медіа (Кіца, 2017, с. 30–35). Л. Шевченко та Д. Дергач

вивчають лінгвістичні технології фактчекінгу й механізми верифікації інформації в сучасних медіа (Казарін, 2024). В. Шевченко досліджує фактчекінг і верифікацію в журналістській роботі, приділяє увагу методам перевірки джерел, цитат та інформаційних повідомлень (Шевченко, 2018, с. 140–153). Проте фейки як явище сучасного мережевого текстотворення в соціокультурному аспекті ще не стали повноцінним об'єктом наукового дослідження. Тому **метою статті** є загальний опис явища літературного фейку та фейкового авторства в мережевій текстовій культурі та медіаредагуванні.

Основними методами й засобами дослідження стали: аналіз та інтерпретація окремих жанрових моделей мережевої літератури – літературних фейків; контент-аналіз ютуб-каналів, гугл-запитів щодо творів Т. Шевченка, автентичність яких викликала сумнів, а також аналіз анкетування в гугл-формі учнів 9–10 класів (у рамках курсу з поглибленого вивчення української літератури «Мережева література» у межах Усеукраїнської школи з літературознавства Малої академії наук України, Київ, 2025 р.).

Виклад основного матеріалу дослідження. Загалом у названих вище працях із теорії фейків і дезінформації ідеться про те, що неправдивий контент здатний поширюватися не лише через цілком вигадані повідомлення, а й через маніпулювання контекстом, часткове викривлення фактів або хибну атрибуцію висловлювань. Такі практики є складником дезінформації, де особливу роль відіграють спотворений та/або маніпулятивний контент, а також хибний контекст. Фейкові цитати, зокрема й літературні фейки та фейкове авторство, відповідають цим характеристикам, оскільки справжній або вигаданий вислів навмисно пов'язується з особою, яка його фактично не висловлювала.

Соціокультурні реалії сьогодення є такими, коли кожен член суспільства щодня стикається з величезною кількістю повідомлень у Мережі: новинами, публікаціями в соцмережах, рекламою, контентом блогерів тощо. Без належного рівня медіаграмотності дедалі складніше відмежувати правдиву інформацію від фейків, журналістику – від маніпуляцій, а факти – від суб'єктивних оцінок. Особливо в періоди війни, політичної нестабільності чи суспільних криз непрофесійні медіа часто вдаються до емоційних заголовків, маніпулятивних візуальних образів і спотворення фактів. Тому важливим завданням медіаредактора у процесі створення текстів для Мережі є вміння критично аналізувати джерела, перевіряти дані, виявляти фейки під час взаємодії із цифровими текстами в метавсесвіті.

Мережева комунікація приваблює тим, що в інтернеті людина може створювати та змінювати власний віртуальний образ, занурюючись у метавсесвіт. З одного боку, інтернет відкриває широкі можливості для автоконструювання у процесі створення медіатекстів у метавсесвіті: вигадане ім'я, цифрове «тіло», новий соціальний статус, інша психологічна модель, звички, уподобання чи недоліки. З іншого боку, така свобода часто супроводжується відчуттям віддалення або втрати зв'язку із власним реальним тілом, справжнім статусом і реальністю поза Мережею. М. Андрос зазначає: «Інтернет стає засобом трансформації як особистості як індивідуума, так і особистості як соціокультурного й історичного феномену. Такі атрибути особистості, як стабільна самоідентифікація, індивідуальний стиль виконання соціальних ролей активними користувачами інтернету втрачаються, свідомо або неусвідомлено ними формується розмита або мінлива ідентичність (Андрос, 2022).

Проблеми сприйняття мережевих текстів у метавсесвіті та медіаграмотність автора і реципієнта медіатекстів натепер є важливою проблемою в контексті цифрового читання, що має специфічні ознаки та вирізняється важливими особливостями. Проблеми сприйняття мережевих текстів варто розглядати з урахуванням типів сприймання інформації. Науковці розрізняють чотири основні типи сприймання інформації (за Нілом Флемінгом):

за допомогою зору (відеоканал), за допомогою слуху (аудіоканал), тактильно (кінестетично), за допомогою логічних міркувань (логічний канал/дискретний) (Андрос, 2023). Варто зауважити, що коли людина сприймає інформацію з використанням мережевих комунікативних технологій, то у процесі засвоєння інформації використовуються тільки зір і слух. Саме таке сприймання можна назвати цифровим сприйняттям інформації.

Інтернет-середовище істотно змінює видання текстів. І. Артамонова аналізує

інтернет як специфічний тип масмедійного тексту, базуючись на матеріалах українського сектору Мережі, виокремлює чотири ключові відмінності інтернет-видання від друкованого:

«1) жанр «мережевої» преси визначається специфікою інтернету як медійного середовища й особливостями сприйняття інформації з екрана монітора. У першу чергу це гіпертекстові посилання, що забезпечують доступ до архівів та інших електронних ресурсів. Таким чином, читач має справу не з лінійним текстом, а з розширеним обсягом інформації;

2) численні форми зворотного зв'язку (гостьові книги, форуми, конференції, інтерактив) дають читачу можливість брати участь у виробництві інформаційного продукту й розмивають межу між автором і читачем. Окрім того, звичайне для «класичної» преси придушення авторської індивідуальності через ретельну редактуру в мережній пресі поки не поширено;

3) мережеві ЗМІ володіють перевагами в порівнянні із друкованою пресою. Це можливість негайної публікації матеріалів, завдяки чому мережні видання є оперативнішими за газети й телебачення, адже оперативність газети обмежена терміном виходу номера, а оперативність телебачення – часом виходу в ефір новин; оперативність інтернет-видання взагалі нічим не обмежена. Саме це й стало причиною появи «стрічки новин». Однак, на думку деяких журналістів, у ній зацікавлене дуже вузьке коло споживачів інформації. Представник «більшості» не має потреби в такій кількості різноманітних новин, що проходять каналами інформаційних агентств;

4) відносно мала собівартість мережних проєктів і відсутність централізації сприяють розквіту спеціалізованих газет і журналів. Тим самим забезпечується гарантована Конституцією воля слова і самовираження» (Артамонова, 2007).

Проте все згадане має і недоліки. Простота оприлюднення інформації в поєднанні з можливістю залишатися анонімним іноді призводить до зловживань: поширення дезінформації, плагіату, проявів екстремізму, прихованої реклами, забороненого контенту.

Фейк (фальшивка, підробка) – повністю або частково вигадана інформація про суспільні події та людей, яка містить усі ознаки правдивого повідомлення, але його фактаж умисно викривлений, поданий частково чи повністю зі спотвореним контекстом. Інструмент інформаційної війни, спосіб маніпуляції з метою створення підміненої реальності у свідомості аудиторії, що спонукатиме її до дій чи думок, які потрібні маніпулятору (Панчук, 2022).

В українськомовному інтернет-сегменті існує чимало фейкових текстів і цитат, що приписують Тарасові Шевченку. Н. Ярмоленко та Н. Салтовська зазначають, що авторство Тараса Шевченка отримують не лише автентичні видозмінені тексти, «у яких народні поети чи художники доопрацьовують Шевченка, а й сфальшовані тексти-новотвори, що складаються на основі мотивів та образів, вирваних із контексту чи подібних до авторського тексту за стилем, або дещо споріднених з оригіналом за формою» (Ярмоленко, Салтовська, 2025, с. 105). Серед найпоширеніших фейків Т. Шевченка, наприклад, така поезія:

Бідняк плаче. Багач скаче, а влада грабує.
Бідний люд синів убитих на війні, ховає.
Багач ситий і пихатий весілля справляє.

Уперше, за спостереженнями Д. Головань, цей вірш з'явився на Facebook-сторінці «Соломія Українець», яку неодноразово критикували за поширення фейкової інформації та проросійських наративів (Головань, 2023). Ще у 2018 р. громадянська мережа «Опора» повідомляла, що «активна Facebook-дописувачка Соломія Українець насправді не є реальною особою – насправді це спільнота, яка збирає вподобання, публікуючи гарні патріотичні зображення, українські краєвиди, матеріали про героїв і поезії. Проте між цією «естетикою» просуває дезінформацію, антисемітські тези, настрої «усе пропало», ідеї про «третій майдан» і заклики до «відстрілювання бариг». Алгоритми роботи таких сторінок у соцмережах досить шаблонні: 1) створення «патріотичного» пафосу-прикриття (зображення вишиванок, українських пейзажів, публікація віршів, виконаних у народній стилістиці, постів про героїв, що допомагає швидко завоювати довіру аудиторії, викликати позитивні емоції та сформувати базу підписників); 2) легітимізація деструктивного контенту, коли серед більшості нейтральних або позитивних постів починають з'являтися токсичні наративи із замаскованою мовою ворожнечі; 3) просування розколу та зневіри через тези про «третій майдан», «конституцію лише

для бідних» та заклики до насильства, спрямовані на дестабілізацію суспільства зсередини; 4) штучне масштабування охоплення контенту й аудиторії через залучення «армії ботів», які в коментарях створюють ілюзію того, що «зрадофільські» чи антисемітські погляди підтримує абсолютна більшість, а реальні користувачі соцмережі часто піддаються ефекту натовпу й починають повторювати ці тези.

Ще одна з досить популярних фейкових цитат, приписуваних Т. Шевченкові:

Жиди погані правлять нами!
А ми ще гірші ніж жиди,
Ми продали дідівську славу,
Жиди ж в ярмо нас запрягли.

А цей «вірш» нібито Тараса Шевченка активно поширюють у Мережі вже кілька років, особливо активно саме під час останніх двох-трьох років у контексті дискредитації мобілізації:

Тихо плаче Україна
Сльозами і кров'ю...
Кат будує своє завтра
На горі людському...
Гірко плаче Україна
І тяжко ридає,
Своїх синів, що померли:
Сльозами вмиває.
Плаче ненька Україна,
Плаче кожна мати,
Та що сина відпустила
Волю здобувати...

Такі вірші поширюють підозрілі фейсбук-сторінки сотнями й тисячами перепостів, зокрема у групах української діаспори, на YouTube-каналах з «патріотичними» назвами або нейтральним на перший погляд контентом: "Health and Rehabilitation", «Слава Україні Героям Слава Україна понад Усе», "Beautiful relaxing music" тощо. Контент на цих каналах різноманітний: від поєднання української та російської музики до спортивних тренувань і ремонту автомобілів.

Якщо використати найпростіший варіант перевірки за ключовим словом, то пошук у гуглі видає десятки й сотні лінків на «вірш» «Тихо плаче Україна сльозами і кров'ю <…>», однак серед цих ресурсів нема жодного спеціалізованого верифікованого й авторитетного сайту. Справжній автор вірша «Тихо плаче Україна <…>» поки невідомий. Першопочатково його поширили від імені «Соломія Українець». Поступово зловмисно і незловмисно поруч із цим іменем вказували як автора Тараса Шевченка. Однак хто така Соломія Українець достеменно не відомо. Очевидно, це фейковий персонаж. На це, зокрема, вказував у 2020 р. письменник Володимир Єшкілев: «До літератури це майже не має стосунку. Це явище іншого формату. Але питання не в явищі, а в тих сотнях тисяч фейсбучного населення, котре прагне причащатися із цього теплого джерела. Про власників вподобайок, які з легкою душею віддають їх збирачам» (Репорте/Єшкілев, 2020).

Лінгвіст, літературознавець і письменник Остап Українець зауважив: «Якщо зараз сезон політичного накруту, а ви побачили якусь нову і дивовижно актуальну для сучасних подій цитату із Шевченка чи Франка – це НЕ цитата із Шевченка чи Франка. Це або анонім з інтернету, або товариш майор із ФСБ. І скоріш за все товариш майор із ФСБ, бо надзвичайно часто ці цитати настільки провокативні, що без «авторитету» Шевченка чи Франка явно читатимуться як вкид. А з «авторитетом» не посперечаєшся, бо хто такі ви, а хто такий Шевченко» (Фейсбук/Остап Українець, 2023).

Не дивно, що чимало учнів українських шкіл читають цю «поезію» на різноманітних конкурсах, а користувачі мережі тиснуть вподобайки та поширюють це. Таким чином частота публікацій у Мережі зростає, що створює ефект «справжності» поезії. Навіть ШІ відповідає, що цей «вірш» належить Тарасові Шевченкові, адже алгоритм орієнтується, серед іншого, і на частотність публікацій у Мережі.

З метою мінімальної кількісної перевірки частоти сприйняття вірша Соломії Українець «Тихо плаче Україна <…>» як поезії Тараса Шевченка серед учнів українських шкіл у гугл-формі було створено лаконічну анкету для учнів 9–10-х класів (кілька учнів із 8-х та 11-х класів), що було проведено в рамках курсу з поглибленого вивчення української літератури «Мережева література» у межах Усеукраїнської школи з літературознавства Малої академії наук України, що тривав від 14 листопада до 9 грудня 2025 р. (викладач доцент кафедри української літератури УДУ імені Михайла Драгоманова І. Григоренко).

У гугл-анкеті було запропоновано три питання (перше та друге питання закритого

типу, третє – відкритого типу): ***Прочитайте вірш Тараса Шевченка «Тихо плаче Україна сльозами і кров'ю <…>» на порталі «Клуб Поезії» та дайте відповіді на кілька питань:***

1. В якому класі ви навчаєтеся?

2. Цей вірш написав Тарас Григорович Шевченко (роки життя 1814–1961* рр.)? *(*тут очевидної помилки в році життя припустилися навмисно, щоб додатково перевірити цифрову уважність респондентів).*

3. Коротко поясніть свою відповідь вище: чому ви вважаєте, що текст належить чи не належить Тарасові Шевченку або чому вам важко відповісти.

Результати цього опитування візуалізовано на діаграмах нижче (рис. 1, 2).

Отже, 62,5% опитаних відповіли, що це не вірш Тарас Шевченка, однак 37,5% вказали як автора саме його. Серед відповідей не було таких, хто б зазначив, що не знає чи вагається з відповіддю. Деякі ключові аргументи відповідей «так» і «ні» наводимо знеособлено, проте зі збереженням авторського стилю і пунктуації:

– «Я вважаю, що цей вірш належить Тарасові Шевченку, тому що ми можемо побачити схожі мотиви, які є в його попередніх віршах. А саме: «плаче Україна», «волю здобувати <…>., «плаче кожна мати». Також вірш передає гнітючу та соціально-побутові мотиви, які притаманні Шевченку та його добі.

– Ні, цей «вірш» не Тараса Шевченка. Його авторство невідоме, але перший і найактивніший вкид був через спільноту «Соломія Українець», яка поширює фейки і проросійські наративи. У мережі діляться віршем, який приписують Тарасові Шевченку. У супровідному тексті критикують українську владу, яка нібито знецінює життя «простих українців», кидаючи їх на війну, мовляв, «конституція тільки для бідних».

– *Вважаю що належить, так як така взаємодія зі словами притаманна такому поетові, як він.* ***На мою думку, небагато поетів використовують таку гру з римою, все написане вище підходить під образ Тараса Григоровича Шевченка, який в мене склався в голові за весь час зустрічей з його творчістю.***

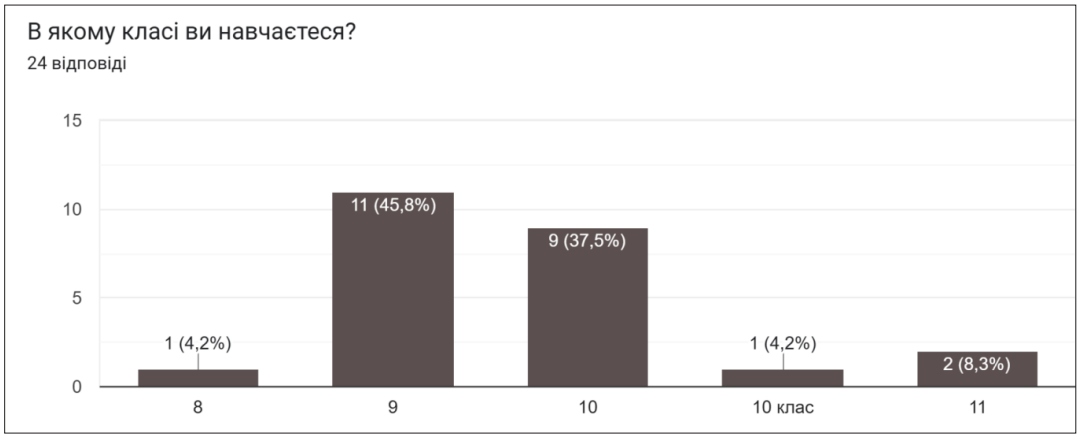


Рис. 1



Рис. 2

– *На мою думку, вірш, що розміщений вище, більш ймовірно є віршем авторства Шевченка. У його віршах ми спостерігаємо епітети, порівняння, гіперболи, риторичні запитання тощо. Вірші Шевченка мають свої родзинки, особливо римовані рядки відгукуються душі. І, на мою думку, ці вірші не є авторством Тараса Шевченка,* ***можливо, це прояв «Мережевої літератури», коли юний письменник, надихнуся його творчістю та вирішив створити щось своє.***

– *Я думаю, що цей текст не належить Тарасу Шевченку****, бо в ньому відчувається сучасна мова і теми, пов'язані з теперішніми подіями в Україні. Стиль теж зовсім інший: у Шевченка більш архаїчна лексика, інша ритміка й образи. Тут же все звучить по-сучасному і простіше****. Тому я вважаю, що цей вірш точно не з його творчості.*

– Текст не належить Шевченку, бо він помер у 1861 році, а стиль і теми вірша сучасні.

– *Моя відповідь «скоріше так, аніж ні». Якби авторство все ж не було зазначено, я б все одно схилялася до Шевченка. Яскравими ознаками для визначення є: стиль і мова написання, характерний мотив для творчості Тараса Григоровича Шевченка.* ***Проте певні сумніви можуть виникнути в читачів, які вперше зустрічають цей текст, особливо якщо вони натрапили на нього на неперевірених інтернет-ресурсах. Наразі інтернет сповнений неправдивою інформацією, що й викликає у людей прагнення перевіряти сказане в інтернеті і ускладнює надання відповіді на питання.***

– Я вважаю, що це вірш не Тараса Шевченка. По-перше, його неможливо знайти в «Кобзарі» та інших виданнях поета. По-друге, вірш поширений лише в мережі, у ґугл-пошуку спрямовує на соцмережі або різні сайти, серед яких немає прямого посилання на рік написання або цикл творчості Шевченка, коли вірш міг бути написаний. Так як вірш написаний в манері творчості Шевченка, мені здається, що це зроблено навмисно для того, щоб використати його як данину пам'яті Кобзареві і його пророчим словам про страждання України».

Портал «По той бік новин» зазначає, що користувачі соцмереж активно діляться фотографіями із фразами, які видають за творчість українських класиків: Івана Франка, Лесі Українки, Тараса Шевченка. Але, наприклад, у Національному музеї Тараса Шевченка спростували належність вірша «Кацап» до «Кобзаря». На їхню думку, це, найімовірніше, сучасний фольклор, тобто анонімні рядки.

Фейки та їхнє поширення в соціальних мережах у процесі текстотворення мають такі характеристики й ознаки, як швидкість розповсюдження, висока ймовірність репосту, часто примітивізм, надемоційне подання інформації як реалізованого тексту. Журналіст і офіцер сил оборони Павло Казарін у дописі «Чому ми віримо фейкам, а правду ігноруємо» розмірковує над природою популярності фейкових цитат. Коротко його аргументи можна підсумувати так:

– факти сухі та математичні, а фейки яскраві й емоційні, адже щоб засвоїти факт, треба знати контекст, натомість фейк сам пропонує конспірологічну картину світу;

– поруч із цензурою правди послабшала й цензура фейків, коли кожен може знайти у Мережі те, що йому до душі, а не те, що узгоджується з реальністю;

– людина не раціональна особистість, а схильна до раціоналізації, адже вона спершу обирає позицію, а тільки потім шукає підтвердження своєї правоти;

– фейки «продаються» значно краще, ніж якісний опис реальності;

– якщо раніше інформація по дорозі до авдиторії обов'язково проходила редакційний фейс-контроль, то тепер бар'єри зникли, коли в цій новій реальності торгувати емоціями значно вигідніше, ніж додатковим знанням, тому на медіаринку попит на фейки починає визначати пропозицію (Казарін, 2024).

Фейкові цитати є одним із найпоширеніших проявів інформаційної маніпуляції в сучасному цифровому медіапросторі. Завдяки створенню враження справжності й авторитетності джерела такі цитати здатні суттєво впливати на сприйняття інформації аудиторією, навіть якщо їхній зміст не має документального підтвердження. У контексті мережевого текстотворення поширення фейкових цитат значно спрощується через швидкість обміну інформацією та відсутність належної перевірки першоджерел під час медіаредагування.

З позицій медіаредагування проблема фейкових цитат набуває особливої актуальності,

оскільки редактор є ключовим у процесі контролю достовірності інформації. Одним з основних завдань редакторської діяльності є верифікація фактів, джерел і цитованих висловлювань перед їх оприлюдненням. Використання неперевірених цитат у журналістських матеріалах, інтернет-виданнях або соціальних медіа не лише знижує якість контенту, а й може спричиняти репутаційні ризики для медіа.

Фейкові цитати також демонструють трансформацію традиційних редакторських практик у цифровому середовищі та потребують інноваційних підходів у видавничій діяльності. Якщо у друкованих медіа процес перевірки інформації був обмежений часовими рамками редакційного циклу, то в онлайн-комунікації редактори змушені реагувати на інформаційні потоки практично в режимі реального часу. Це створює додаткові виклики для медіаредагування, пов'язані з необхідністю застосування інструментів фактчекінгу, цифрової верифікації та аналізу походження контенту.

Отже, фейкові цитати можна розглядати як один із різновидів мережевого текстового фейку, що формується на перетині авторства, інтертекстуальності та медіаманіпуляції. Їх поширення часто супроводжується викривленням культурної пам'яті, оскільки суспільство починає сприймати вигадані висловлювання як справжню частину інтелектуальної спадщини культурних діячів. У цьому контексті медіаредагування виконує не лише технічну, а й культурно-просвітницьку функцію, сприяє збереженню достовірності комунікативного простору та протидії дезінформаційним практикам.

Перспективи подальших досліджень полягають у науковому обґрунтуванні ефективних інструментів виявлення літературних фейків і фейкового авторства під час медіаредагування.

Список використаних джерел:

Андрос М. Є. (2022). Феномен цифрового сприймання та сприйняття освітньої інформації. URL: https://lib.iitta.gov.ua/735176/2/%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D1%81_%D1%86%D0%B8%D1%84%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B5%20%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%B9%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8F%20%D0%86%D0%BD%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%BC%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%97.pdf

Андрос М. Є. (2023). Віртуалізація освітнього процесу: місце та роль інформації. URL: https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/739026/1/Andros_Virtual_NAU.pdf

Артамонова І. М. (2007). Інтернет як специфічний тип масмедійного тексту (на матеріалах українського сектору мережі). *Вісник Сумського державного університету. Серія Філологія*, 2. URL: https://files.core.ac.uk/download/pdf/14041386.pdf

Головань Д. (2023). У мережі масово поширюють фейкові вірші Шевченка про зраду в Україні. URL: https://chytomo.com/u-merezhi-masovo-poshyriuiut-fejkovi-virshi-shevchenka-pro-zradu-v-ukraini/

Казарін П. (2024). Чому ми віримо фейкам, а правду ігноруємо. URL: https://nv.ua/ukr/opinion/kazarin-rozpoviv-chomu-lyudi-ohoche-viryat-feykam-50406363.html

Кіца М. (2017). Особливості та методи виявлення фейкової інформації в українських ЗМІ. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка» (Журналістські науки)*, 883 (1), 30–35.

Марків О. Т., Григоренко І. В., Зарівна О. Т. (2025). Комунікація в метавсесвіті: парадигма імерсивної медіакомпетентності журналістів і філологів нового покоління. *Вісник гуманітарних наук*, 12. https://doi.org/10.5281/zenodo.17530144

Медведєва М. О., Миколайко В. В. (2025). Метавсесвіт і його місце у формуванні цифрової грамотності майбутніх учителів інформатики. *Вісник науки та освіти*, 4 (34), 1445–1462. https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-4(34)-1445-1462.

П'ятаченко С. (2024). Особливості функціонування літературних фейків у соціальних мережах та принципи літературознавчого фактчекінгу. *Збірник наукових праць ІІІ Науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих науковців «Сучасний масовокомунікаційний простір: історія, реалії, перспективи»*. Суми : Сумський державний університет. С. 80–85.

Панчук Д. М. (2022). Фейк. Велика українська енциклопедія. URL: https://vue.gov.ua/Фейк

Почепцов Г. (2018). Фейк. Технології спотворення реальності. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія». 175 с.

Шевченко В. (2018). Фактчекінг і верифікація у журналістській роботі. *Образ*, 1 (27), 140–153. https://doi.org/10.21272/2415-8496-2018-1(27)-140-153

Шевченко Л., Дергач Д. (2024). Лінгвістичні технології фактчекінгу в інформаційних жанрах сучасних масмедіа. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика,* 49, 77–100. https://doi.org/10.17721/APULTP.2024.49.77-100

Ярмоленко Н., Салтовська Н. (2025). Тарас Шевченко: фольклорні та інтернетлорні візії. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика*, 1 (37), 100–108. https://doi.org/10.17721/1728-2659.2025.37

Єшкілєв В. (2020). Про власників вподобайок. Репортер. URL: https://report.if.ua/statti/volodymyr-yeshkilyev-pro-vlasnykiv-vpodobajok/

Фейсбук. Остап Українець. (2023). URL: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid024c4DW3cPHqSMeW7RubUrgEr9pvXPShhayxUSudjVE3XDg61K1B2Qetp3VyrUyoS5l&id=100001515094776&fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAYnJpZBExRUJwcDJBdXpPU3h4OWN4V3NydGMGYXBwX2lkEDIyMjAzOTE3ODgyMDA4OTIAAR6wAVsgv5KruZB9QrXaThdbUxvlc7yshZzqseSCK85J72agN6YkKgcwBfrE2A_aem_sGHZhbrVSRUMau0X6iFOPQ

References:

Andros, M. Ye. (2022). Fenomen tsyfrovoho spryimannia ta spryiniattia osvitnoi informatsii [The Phenomenon of Digital Perception and the Perception of Educational Information]. Retrieved from: https://lib.iitta.gov.ua/735176/2/%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D1%81_%D1%86%D0%B8%D1%84%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B5%20%D1%81%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%B9%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0-%BD%D1%8F%20%D0%86%D0%BD%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%BC%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%97.pdf [in Ukrainian].

Andros, M. Ye. (2023). Virtualizatsiia osvitnoho protsesu: mistse ta rol informatsii [Virtualization of the Educational Process: The Place and Role of Information]. Retrieved from: https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/739026/1/Andros_Virtual_NAU.pdf [in Ukrainian].

Artamonova, I. M. (2007). Internet yak spetsyfichnyi typ masmediinoho tekstu (na materialakh ukrainskoho sektoru merezhi) [The Internet as a Specific Type of Mass Media Text (Based on the Ukrainian Segment of the Web)]. *Visnyk SumDU. Seriia Filolohiia,* 2. Retrieved from: https://files.core.ac.uk/download/pdf/14041386.pdf [in Ukrainian].

Holovan, D. (2023). U merezhi masovo poshyriuiut feikovi virshi Shevchenka pro zradu v Ukraini [Fake Poems Attributed to Shevchenko about Betrayal in Ukraine Are Being Massively Spread Online]. *Chytomo*. Retrieved from: https://chytomo.com/u-merezhi-masovo-poshyriuiut-fejkovi-virshi-shevchenka-pro-zradu-v-ukraini/ [in Ukrainian].

Kazarin, P. (2024). Chomu my virymo feikam, a pravdu ihnoruiemo [Why We Believe Fakes and Ignore the Truth]. *NV.* Retrieved from: https://nv.ua/ukr/opinion/kazarin-rozpoviv-chomu-lyudi-ohoche-viryat-feykam-50406363.html [in Ukrainian].

Kitsa, M. (2017). Osoblyvosti ta metody vyiavlennia feikovoi informatsii v ukrainskykh ZMI [Features and Methods of Detecting Fake Information in Ukrainian Media]. *Visnyk Natsionalnoho Universytetu "Lvivska Politekhnika". Zhurnalistski Nauky*, 883 (1), 30–35. [in Ukrainian].

Markiv, O. T., Hryhorenko, I. V., & Zarivna, O. T. (2025). Komunikatsiia v metavsesviti: paradyhma imersyvnoi mediakompetentnosti zhurnalistiv i filolohiv novoho pokolinnia [Communication in the Metaverse: The Paradigm of Immersive Media Competence of Journalists and Philologists of the New Generation]. *Visnyk humanitarnykh nauk*, 12. https://doi.org/10.5281/zenodo.17530144 [in Ukrainian].

Medvedieva, M. O., & Mykolaiko, V. V. (2025). Metavsesvit i yoho mistse u formuvanni tsyfrovoi hramotnosti maibutnikh uchyteliv informatyky [The Metaverse and Its Place in the Formation of Digital Literacy of Future Computer Science Teachers]. *Visnyk nauky ta osvity*, 4 (34), 1445–1462. https://doi.org/10.52058/2786-6165-2025-4(34)-1445-1462 [in Ukrainian].

Piatachenko, S. (2024). Osoblyvosti funktsionuvannia literaturnykh feikiv u sotsialnykh merezhakh ta pryntsypy literaturoznavchoho faktchekinhu [Features of the Functioning of Literary Fakes in Social Networks and Principles of Literary Fact-Checking]. In *Proceedings of the Third Scientific and Practical Conference of Students, Postgraduates and Young Scientists "Modern Mass Communication Space: History, Realities, Prospects".* Sumy: Sumy State University, P. 80–85. [in Ukrainian].

Panchuk, D. M. (2022). Feik. Velyka ukrainska entsyklopediia [Fake. Great Ukrainian Encyclopedia]. Retrieved from: https://vue.gov.ua/Фейк [in Ukrainian].

Pocheptsov, H. (2018). Feik. Tekhnolohii spotvorennia realnosti [Fake: Technologies of Reality Distortion]. Kyiv : Vydavnychyi dim "Kyievo-Mohylianska Akademiia". [in Ukrainian].

Shevchenko, V. (2018). Faktchekinh i veryfikatsiia u zhurnalistskii roboti [Fact-Checking and Verification in Journalistic Practice]. *Obraz,* 1 (27), 140–153. https://doi.org/10.21272/2415-8496-2018-1(27)-140-153 [in Ukrainian].

Shevchenko, L., & Derhach, D. (2024). Linhvistychni tekhnolohii faktchekinhu v informatsiinykh zhanrakh suchasnykh masmedia [Linguistic Technologies of Fact-Checking in Information Genres of Contemporary Mass Media]. *Aktualni Problemy Ukrainskoi Linhvistyky: Teoriia i Praktyka,* 49, 77–100. https://doi.org/10.17721/APULTP.2024.49.77-100 [in Ukrainian].

Yarmolenko, N., & Saltovska, N. (2025). Taras Shevchenko: folklorni ta internetlorni vizii [Taras Shevchenko: Folkloric and Internet-Lore Visions]. *Visnyk Kyivskoho Natsionalnoho Universytetu Imeni Tarasa Shevchenka. Literaturoznavstvo. Movoznavstvo. Folklorystyka,* 1 (37), 100–108. https://doi.org/10.17721/1728-2659.2025.37 [in Ukrainian].

Yeshkilov V. (2020). Pro vlasnykiv vpodobaiok [About the owners of likes]. Reporter. Retrieved from: https://report.if.ua/statti/volodymyr-yeshkilyev-pro-vlasnykiv-vpodobajok/ [in Ukrainian].

Ukrainets O. (2023). Dopys pro spryiniattia ta informatsiinyi prostir [Post on perception and information space]. Facebook. Retrieved from: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid024c4DW3cPHqSMeW7RubUrgEr9pvXPShhayxUSudjVE3XDg61K1B2Qetp3VyrUyoS5l&id=100001515094776 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 07.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 39:640.43 (477.53)]:930.85
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.34

Дмитренко Віталій Анатолійович,
доктор історичних наук, доцент,
професор кафедри культурології, філософії та музеєзнавства
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
orcid.org/0000-0002-3055-9812
Researcher ID: JUU-5726-2023
vitodmitrenko1972@gmail.com

Дмитренко Віта Іванівна,
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри культурології, філософії та музеєзнавства
Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка
orcid.org/0000-0002-9005-2263
Researcher ID: JNS-4043-2023
vitapoltava79@gmail.com

ЕТНОРЕСТОРАНИ ПОЛТАВИ ЯК ОСЕРЕДКИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ПРЕЗЕНТАЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Мета дослідження – проаналізувати діяльність етноресторанів Полтави як соціокультурних просторів збереження, репрезентації та трансляції культурної спадщини, з'ясувати їх роль у популяризації історико-культурних традицій. Для його проведення використано методи: історико-культурний – для з'ясування особливостей становлення етноресторанної культури в Полтаві; історико-порівняльний – для зіставлення концепцій різних етноресторанів; структурно-функціональний – для дослідження функції етноресторанів, їхньої ролі у формуванні локальної культурної ідентичності, розвитку культурного туризму та популяризації гастрономічної культури. Після узагальнення результати дослідження констатуємо: на ранніх етапах формування міжнародної системи охорони культурної спадщини пріоритетна увага приділялася збереженню матеріальних пам'яток культури. У сучасному науковому дискурсі культурна спадщина трактується як багатовимірний соціокультурний феномен, що охоплює не лише матеріальні об'єкти, а й сукупність традиційних знань, соціокультурних практик, форм колективного досвіду, звичаїв, навичок і механізмів культурної трансмісії. Результати дослідження дозволяють розглядати етноресторани як специфічні культурно-комунікаційні платформи, що виконують функції збереження та популяризації нематеріальної культурної спадщини. Їхня діяльність базується на комплексному відтворенні етнокультурного середовища через традиційну гастрономію, практики гостинності, фольклорні образи, музичну культуру, символіку, елементи народного мистецтва та тематичне оформлення простору. Дослідження етноресторанного простору Полтави показало, що місцеві заклади громадського харчування долучаються до процесів актуалізації культурної спадщини. Вони сприяють збереженню і популяризації традиційної гастрономічної культури Полтавського регіону, виступають важливими осередками репрезентації локальної ідентичності. Водночас окремі з них є прикладом міжкультурної взаємодії, забезпечують популяризацію культурної спадщини інших етносів у соціокультурному просторі Полтави.

Ключові слова: культурна спадщина, етноресторан, соціокультурні практики, Полтава, фуд-туризм, екскурсія, креативні індустрії

© Григоренко І. В., Дияк О. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Dmytrenko Vitaliy,
Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor,
Professor at the Department of Cultural Studies, Philosophy and Museology
Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University
orsid.org/0000-0002-3055-9812
Researcher ID: JUU-5726-2023
vitodmitrenko1972@gmail.com

Dmytrenko Vita,
Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor,
Assistant Professor at the Department of Cultural Studies, Philosophy and
Museology Poltava V.G. Korolenko National Pedagogical University
orsid.org/0000-0002-9005-2263
Researcher ID: JNS-4043-2023
vitapoltava79@gmail.com

ETHNORESTAURANTS OF POLTAVA AS CENTERS FOR PRESERVATION AND PRESENTATION OF CULTURAL HERITAGE

The purpose of the study is to analyze the activities of ethnic restaurants in Poltava as socio-cultural spaces for the preservation, representation and transmission of cultural heritage and to clarify their role in the popularization of historical and cultural traditions. The following methods were used to conduct it: historical and cultural – to clarify the features of the formation of ethno-restaurant culture in Poltava; historical and comparative – to compare the concepts of different ethno-restaurants; structural and functional – to study the function of ethno-restaurants and their role in the formation of local cultural identity, the development of cultural tourism and the popularization of gastronomic culture. Summarizing the results of the study, we state: at the early stages of the formation of the international system of cultural heritage protection, priority attention was paid to the preservation of material cultural monuments. In modern scientific discourse, cultural heritage is interpreted as a multidimensional socio-cultural phenomenon that encompasses not only material objects, but also a set of traditional knowledge, socio-cultural practices and forms of collective experience, customs, skills and mechanisms of cultural transmission. The results of the study allow us to consider ethno-restaurants as specific cultural and communication platforms that perform the functions of preserving and popularizing intangible cultural heritage. Their activities are based on the comprehensive reproduction of the ethno-cultural environment through traditional gastronomy, hospitality practices, folklore images, musical culture, symbolism, elements of folk art and thematic design of the space. The study of the ethno-restaurant space of Poltava showed that local catering establishments are involved in the processes of updating cultural heritage. They contribute to the preservation and popularization of the traditional gastronomic culture of the Poltava region, acting as important centers of representation of local identity. At the same time, some of them are an example of intercultural interaction, ensuring the popularization of the cultural heritage of other ethnic groups in the socio-cultural space of Poltava.

Key words: cultural heritage, ethnorestaurant, sociocultural practices, Poltava, food tourism, excursion, creative industries.

Постановка проблеми. Сучасна гуманітаристика дедалі частіше розглядає культурну спадщину не лише як сукупність матеріальних і нематеріальних цінностей минулого, а і як ресурс формування національної ідентичності, культурної пам'яті та підґрунтя розвитку креативних індустрій. У цьому контексті зростає інтерес до соціокультурних інституцій, здатних забезпечити трансляцію культурних смислів поза межами традиційних музейних і освітніх практик. Однією з таких установ є етноресторани, які поєднують туристичну, економічну, гастрономічну, комунікативну та культурно-репрезентативну функції. За допомогою елементів традиційної кухні, декоративно-ужиткового мистецтва, фольклору та локальних історій вони стають центрами репрезентації культурної спадщини. Етноресторани не лише відтворюють культурні простори, а й сприяють їх популяризації серед населення, формують уявлення про культурну спадщину.

Полтава, як один з історико-культурних центрів України, володіє значним потенціалом матеріальної і нематеріальної спадщини, важливе місце в якій посідають гастрономічні традиції, побут і звичаї. У зв'язку із цим вивчення етноресторанів Полтави як осередків збереження і трансляції культурної спадщини дозволяє розширити уявлення про сучасні механізми її репрезентації, а також з'ясувати їхню роль у її збереженні та популяризації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед новітніх досліджень поняття «культурна спадщина» та його змістового наповнення виокремимо праці О. Ніглio (Niglio, 2021), О. Рішняк (Рішняк, 2022), М. Грач, Л. Поліщук (Грач, Поліщук, 2023). Питанням ролі ресторанів етнічного спрямування та їхнього місця в екскурсійній діяльності присвячено роботи М. Рябенької (Рябенька, 2023). Фуд-туризм досліджували: С. Саламатіна (Саламатіна, 2014), М. Фонте (Fonte, 2021), Л. Оболенцева (Оболенцева, 2025). Водночас констатуємо, що діяльність етноресторанів Полтави як соціокультурних просторів збереження і презентації культурної спадщини не стала предметом спеціального дослідження.

Методологія дослідження. Реалізація мети дослідження зумовила використання комплексу методів. Серед яких такі: історико-культурний – застосовано для з'ясування особливостей становлення етноресторанної культури в Україні та Полтаві; історико-порівняльний – дозволив зіставити концепції різних етноресторанів, визначити спільні тенденції та особливості репрезентації культурної спадщини; структурно-функціональний – досліджено функції етноресторанів як культурних інституцій, їхню роль у формуванні локальної культурної ідентичності, розвитку культурного туризму та популяризації української гастрономічної культури.

Мета статті. Проаналізувати феномен етноресторанів Полтави як соціокультурних просторів збереження, репрезентації та трансляції культурної спадщини, з'ясувати їхню роль у популяризації історико-культурних традицій.

Виклад основного матеріалу. Поняття культурної спадщини в сучасному розумінні сформувалося впродовж другої половини XX століття. Спочатку міжнародна система охорони культурної спадщини зосереджувалася на матеріальних об'єктах культури. У межах модерністської парадигми увага приділялася виявленню, класифікації, музеєфікації та збереженню архітектурних пам'яток, археологічних комплексів, творів мистецтва та природно-історичних ландшафтів. Наприкінці XX століття в гуманітарних науках і правничих практиках поступово утверджується усвідомлення того, що культурна спадщина не обмежується суто матеріальними об'єктами. Більшої уваги набувають живі форми культури, які існують у реаліях повсякденного життя спільнот і передаються між поколіннями. Вагомий внесок в інституалізацію цього підходу зробили «Рекомендації щодо збереження традиційної культури та фольклору» (Рекомендації, 1989), а також «Загальна декларація ЮНЕСКО про культурне різноманіття» (Загальна декларація ЮНЕСКО, 2001), у яких закріплено необхідність охорони традиційних знань, усних форм творчості, звичаїв, обрядів, традиційної гастрономії і ремесел як невід'ємних складників культурного розмаїття людства. Логічним продовженням цих процесів стало ухвалення у 2003 році Конвенції ЮНЕСКО про охорону нематеріальної культурної спадщини, яка закріпила нове розуміння культурної спадщини як сукупності практик, знань, навичок, форм вираження та культурних просторів, що визнаються спільнотами частиною власної культурної ідентичності (Конвенції ЮНЕСКО, 2003).

Приєднання України до Конвенції ЮНЕСКО 2003 року у 2008 році стало важливим кроком у формуванні державної політики у сфері охорони нематеріальної культурної спадщини (Закон України, 2003). Актуалізація нематеріальної спадщини є одним із ключових напрямів культурної політики нашої держави, спрямованої на підтримку культурного різноманіття, розвитку креативних індустрій та забезпечення сталого розвитку суспільства. У напрямі збереження традицій, особливостей національної кухні та фуд-туризму її реалізують етноресторани.

Попри широке використання поняття «етноресторан» у сфері ресторанного бізнесу, фуд-туризму та креативних практик, натепер воно не має чіткого нормативно-правового закріплення та уніфікованого наукового визначення в гуманітарному дискурсі. В європейській практиці етноресторанами вважають заклади

ресторанного господарства, концепція яких базується на відтворенні національно-культурної специфіки окремої етнічної спільноти через гастрономічні засоби. Їхня діяльність включає не лише пропонування автентичних або стилізованих страв традиційної кухні, але й створення цілісного культурного середовища, здатного транслювати відвідувачам елементи історичної пам'яті, етнічної ідентичності та нематеріальної культурної спадщини (Кропивний, 2025).

На нашу думку, етноресторан доцільно розглядати як культурний простір, у якому відбуваються актуалізація та популяризація нематеріальної культурної спадщини. Через гастрономічні практики, традиції гостинності, обрядову культуру, фольклорні елементи та локальні наративи. Такі заклади сприяють збереженню і передачі культурного досвіду між поколіннями, розвитку фуд-туризму, стають привабливими екскурсійними об'єктами. Вони виступають не лише комерційними підприємствами сфери обслуговування, а й осередками культурної комунікації, що забезпечують знайомство широкої аудиторії з історико-культурними особливостями окремого регіону чи етнічної групи.

Проведене дослідження свідчить, що в етноресторанах Полтави представлено переважно українську та грузинську етнокультурну гастрономічну традицію. Показовими прикладами репрезентації української нематеріальної культурної спадщини в ресторанному просторі Полтави є заклади «Диканька» та «Полтавські галушки». Ресторан «Диканька» реалізує концепцію етнокультурної реконструкції українського сільського побуту, спираючись на образи та символіку, пов'язані з історико-культурною спадщиною Полтавщини. Простір закладу оформлений із використанням традиційних елементів української народної культури: дерев'яних меблів, текстильних виробів із вишивкою, керамічного посуду, предметів хатнього вжитку та декоративних елементів, характерних для сільської оселі XIX – початку XX століття. Особливу роль у формуванні атмосфери відіграють фольклорні мотиви, що апелюють до творчої спадщини Миколи Гоголя та його художнього осмислення українського народного побуту (Олешко, 2026).

Не менш цікавим прикладом актуалізації культурної спадщини є ресторан «Полтавські галушки», концепція якого побудована навколо одного з найвідоміших гастрономічних символів регіону. Полтавська галушка давно перетворилася на знаковий елемент локальної ідентичності Полтавщини. Саме тому заклад сприяє популяризації регіональної кулінарної культури серед мешканців міста та туристів (Олешко, 2026). Інтер'єр ресторану поєднує сучасні дизайнерські рішення з елементами етнічної стилізації, що дозволяє адаптувати традиційну культурну спадщину до потреб сучасного споживача. Такий підхід підтверджує можливість гармонійного поєднання історичної автентики та сучасних тенденцій ресторанного бізнесу. Центральне місце в меню належить різноманітним варіаціям полтавських галушок, що репрезентують багатство кулінарних традицій. Поряд із ними представлені інші характерні для регіону страви, зокрема борщ, вареники та м'ясні наїдки.

Важливе місце серед закладів, що здійснюють популяризацію нематеріальної культурної спадщини Полтавщини, посідає етнобар «Мольфар». Його концепція ґрунтується на поєднанні традиційних культурних образів із сучасними формами гастрономічної та дозвіллєвої культури. Назва бару апелює до постаті мольфара – носія сакральних знань і персонажа народної традиції, що дозволяє інтегрувати елементи української міфології, фольклору та народних вірувань у сучасному урбаністичному просторі. Особливістю закладу є використання культурних кодів української традиції не лише в оформленні інтер'єру, а й у формуванні гастрономічної концепції. Центральне місце в діяльності закладу відведено авторській коктейльній карті, що створена на основі місцевих і привізних інгредієнтів, традиційних смакових поєднань та сучасних міксових технологій. Для приготування напоїв використовуються трави, ягоди, мед, настоянки й інші продукти, які мають тривалу історію використання в українській кулінарній традиції. Такий підхід дозволяє переосмислити узвичаєні гастрономічні практики й адаптувати їх до сучасних форматів (Березовенко, 2026).

Серед етноресторанів Полтави, які репрезентують культурну спадщину інших народів, особливе місце посідає ресторан «Той самий Баранчик». Розташований у центральній частині міста, поблизу Корпусного саду, заклад

інтегрує елементи грузинської культурної традиції у просторі міста, виступає своєрідним майданчиком міжкультурної комунікації та популяризації етнічної спадщини. Концепція ресторану ґрунтується на комплексній репрезентації грузинської культури через дизайнерські рішення, гастрономічні практики й елементи сервісної культури. Оформлення закладу вирізняється використанням етнічних декоративних мотивів, характерних для грузинської традиції. Фасади оздоблені національними орнаментальними елементами та живими рослинами, що створює асоціативний зв'язок із культурним ландшафтом Грузії та формує впізнаваний етнокультурний образ (Той самий Баранчик, 2026).

Інтер'єр ресторану побудований на поєднанні традиційних матеріалів і декоративних елементів, які відтворюють атмосферу грузинського гостинного дому. Використання деревини, керамічних виробів, тепла кольорова палітра інтер'єру сприяють створенню комфортного середовища та водночас виконують функцію символічної репрезентації матеріальної культури Грузії. М'які меблі та продумане зонування простору підсилюють відчуття домашнього затишку, що є важливим складником традиційної грузинської культури гостинності (Той самий Баранчик, 2026).

Висновки і перспективи подальших досліджень. Підсумовуючи викладене вище, уважаємо: поняття «культурна спадщина» упродовж другої половини XX – початку XXI століття зазнало посутньої трансформації. Спочатку охорони культурної спадщини зосереджувалася на матеріальних пам'ятках, але поступово в науковому та правовому дискурсі утвердилося розуміння культурної спадщини як комплексного явища, що охоплює культурні практики, знання, навички, традиції та форми соціальної взаємодії. Вирішальну роль у цьому процесі відіграли міжнародні нормативно-правові акти ЮНЕСКО, насамперед Конвенція про охорону нематеріальної культурної спадщини 2003 року, яка закріпила сучасне бачення спадщини як важливого чинника культурної тяглости.

Дослідження показало, що етноресторани доцільно розглядати не лише як заклади громадського харчування, а як специфічні культурно-комунікаційні простори, у яких здійснюються збереження та популяризація елементів нематеріальної культурної спадщини. Аналіз діяльності етноресторанів Полтави засвідчив, що вони виступають важливими осередками збереження та популяризації культурної спадщини. Заклади «Диканька» та «Полтавські галушки» забезпечують актуалізацію традиційної гастрономічної культури Полтавщини. Етнобар «Мольфар» демонструє сучасні форми інтерпретації української культурної спадщини через поєднання фольклорних образів, традицій і новітніх гастрономічних практик. Водночас ресторан «Той самий Баранчик» репрезентує механізми міжкультурної комунікації, популяризує грузинську культурну традицію в урбаністичному просторі Полтави. У цьому контексті вважаємо, що етноресторани варто розглядати як важливий елемент інфраструктури культурної спадщини й один із перспективних механізмів її актуалізації в умовах розвитку креативної економіки та культурних індустрій.

Список використаних джерел:

Fonte M. (2021). Food Systems, Consumption Models and Risk Perception in Late Modernity. *The International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, 10 (1), 13–21. https://doi.org/10.48416/ijsaf.v10i1.337

Niglio O. (2021). Cultural Heritage New Perspectives. URL: https://www.tabedizioni.it/web/content/book/373/preview_file/cultural-heritage-355.pdf

Березовенко О. (2026). Новий заклад. Полтава: етнобар «Мольфар». URL: https://posteat.ua/news/novij-zaklad-poltava-etno-bar-molfar231790/

Грач М., Поліщук Л. (2023). Війна і спадщина: досвід збереження культурної ідентичності. *Сучасні проблеми дослідження, збереження та реставрації історичних фортифікацій*, 19, 43–53. https://doi.org/10.23939/fortifications2023.19.043

Загальна декларація ЮНЕСКО про культурне різноманіття». (2001). URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127160

Конвенція про охорону нематеріальної культурної спадщини. (2003). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_d69#Text

Кропивний Є. В. (2024). Види об'єктів сфери громадського харчування та гостинності. *Київський часопис права*, 4, 89–94. https://doi.org/10.32782/klj/2024.4.12

Оболенцева Л. В. (2025). Концепція "Slow Food" як інструмент збереження гастрономічної спадщини та сталого розвитку. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Міжнародні відносини. Економіка. Країнознавство. Туризм»*, 22, 201–212. https://doi.org/10.26565/2310-9513-2025-22-20

Олешко А. (2026). Гастрономічна Полтава: 4 перевірені локації. URL: https://otiumportal.com/hastronomichna-poltava-4-perevirenykh-lokatsiy

Про приєднання України до Конвенції про охорону нематеріальної культурної спадщини. Закон України. (2008). URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/anot/uk/132-17

Рекомендації щодо збереження традиційної культури та фольклору. (1989). URL: https://ips.ligazakon.net/document/mu89001r

Рішняк О. (2022). Культурна спадщина у воєнному конфлікті: міжнародний досвід другої половини XX – початку XXI ст. та українська дійсність. *Український історичний журнал*, 4, 159–173. https://doi.org/10.15407/uhj2022.04.159

Рябенька М. О., Іваніщева О. А. (2023). Концептуальні засади діяльності ресторанів етнічного спрямування. *Scientific World Journal*, 19, 38–42. DOI: 10.30888/2663-5712.2023-19-02-042

Саламатіна С. Є. (2014). Стан та перспективи розвитку гастрономічного туризму на півдні Одещини. *Наукові праці Одеської національної академії харчових технологій* 46, 325–329. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Np_2014_46%282%29__82

Той самий Баранчик в м. Полтава. (2026). URL: https://delivery.ckt.kr.ua/blog/toy-samyi-baranchik-plt

References:

Fonte, M. (2021). Food Systems, Consumption Models and Risk Perception in Late Modernity [Food Systems, Consumption Models and Risk Perception in Late Modernity]. *The International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, 10(1), 13–21. https://doi.org/10.48416/ijsaf.v10i1.337 [in English].

Niglio, O. (2021). Cultural Heritage New Perspectives [Cultural Heritage New Perspectives]. Retrieved from: https://www.tabedizioni.it/web/content/book/373/preview_file/cultural-heritage-355.pdf [in English].

Berezovenko, O. (2026). Novyy zaklad. Poltava: etnobar "Mol'far" [New establishment. Poltava: ethnobar "Molfar]. Retrieved from: https://posteat.ua/news/novij-zaklad-poltava-etno-bar-molfar231790/ [in Ukrainian].

Hrach, M., Polishchuk, L. (2023). Viyna i spadshchyna: dosvid zberezhennya kul'turnoyi identychnosti [War and heritage: experience in preserving cultural identity]. *Suchasni problemy doslidzhennya, zberezhennya ta restavratsiyi istorychnykh fortyfikatsiy*, 19, 43–53. https://doi.org/10.23939/fortifications2023.19.043 [in Ukrainian].

Zahal'na deklaratsiya YUNESKO pro kul'turne riznomanittya [UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity]. (2001). Retrieved from: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127160 [in Ukrainian].

Konventsiya pro okhoronu nematerial'noyi kul'turnoyi spadshchyny [Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage]. (2003). Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_d69#Text [in Ukrainian].

Kropyvnyy, Y. V. (2025). Vydy ob'yektiv sfery hromads'koho kharchuvannya ta hostynnosti [Types of catering and hospitality facilities]. *Kyyivskyy chasopys prava*, 4, 89–94 [in Ukrainian].

Obolentseva, L. V. (2025). Kontseptsiya "Slow Food" yak instrument zberezhennya hastronomichnoyi spadshchyny ta staloho rozvytku [The concept of "Slow Food" as a tool for preserving gastronomic heritage and sustainable development.]. *Visnyk KHNU imeni V.N. Karazina. Seriya "Mizhnarodni vidnosyny. Ekonomika. Krayinoznavstvo. Turyzm»*, 22, 201–212 [in Ukrainian].

Oleshko, A. (2026). Hastronomichna Poltava: 4 perevireny lokatsiyi [Gastronomic Poltava: 4 verified locations]. Retrieved from: https://otiumportal.com/hastronomichna-poltava-4-perevirenykh-lokatsiy [in Ukrainian].

Pro pryyednannya Ukrayiny do Konventsiyi pro okhoronu nematerial'noyi kul'turnoyi spadshchyny [On Ukraine's accession to the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage]. Zakon Ukrainy. (2008). Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/anot/uk/132-17 [in Ukrainian].

Rekomendatsiyi shchodo zberezhennya tradytsiynoyi kultury ta folkloru [Recommendations for the preservation of traditional culture and folklore]. (1989). Retrieved from: https://ips.ligazakon.net/document/mu89001r [in Ukrainian].

Rishnyak, O. (2022). Kulturna spadshchyna u voyennomu konflikti: mizhnarodnyy dosvid druhoyi polovyny XX – pochatku XXI st. ta ukrayinska diysnist [Cultural heritage in military conflict: international experience of the second half of the 20th – early 21st centuries. and Ukrainian reality]. *Ukrayinskyy istorychnyy zhurnal*, 4, 159–173 [in Ukrainian].

Ryabenka, M. O., Ivanishcheva, O. A. (2023). Kontseptualni zasady diyal'nosti restoraniv etnichnoho spryamuvannya [Conceptual principles of ethnic restaurants]. *Scientific World Journal*, 19, 38–42 [in Ukrainian].

Salamatina, S. Ye. (2014). Stan ta perspektyvy rozvytku hastronomichnoho turyzmu na pivdni Odeshchyny [State and prospects for the development of gastronomic tourism in the south of Odesa region]. *Naukovi pratsi ONAHT*, 46, 325–329. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Np_2014_46%282%29__82 [in Ukrainian].

Toi samyi Baranchyk v m. Poltava [The Same Lamb in Poltava]. (2026). Retrieved from: https://delivery.ckt.kr.ua/blog/toy-samyi-baranchik-plt [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 15.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 05.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

UDC 821.111(73)-31.09:81’42
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.35

Zhornokui Uliana,
PhD in Philology, Associate Professor,
Head of the Department of Foreign Languages, Philology and Journalism
Kyiv University of Intellectual Property and Law
orcid.org/0000-0003-3413-785X
ulianazhornokui@gmail.com

Kyvliuk Olga,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophy and Psychology
Kyiv University of Intellectual Property and Law
orcid.org/0000-0002-7900-9299
o.p.kyvliuk@gmail.com

Lazarenko Svitlana,
PhD in Education, Associate Professor
at the Department of Foreign Languages, Philology and Journalism
Kyiv University of Intellectual Property and Law
orcid.org/0009-0007-0672-923X
lsvlazarenko@gmail.com

DESTABILISING BINARY OPPOSITIONS IN ANTHONY DOERR’S “ALL THE LIGHT YOU CANNOT SEE”: SYNERGETIC, THANATOLOGICAL AND COGNITIVE PERSPECTIVES

This article examines the instability and semantic permeability of fundamental binary oppositions in Anthony Doerr’s “All the Light We Cannot See”. Employing a synergetic approach in conjunction with cognitive poetics, sensory narratology, and thanatological studies, the paper analyses the oppositional structures of *light/darkness*, *childhood/adulthood*, *individual/collective*, and *duty/morality*. Rather than functioning as fixed conceptual categories, these oppositions emerge as dynamic and mutually interdependent constructs whose boundaries are repeatedly destabilised by the experience of war.

Particular attention is devoted to the representation of death and the transformation of the categories of life and future under the conditions of World War II. The article argues that A. Doerr’s narrative constructs a polyphonic thanatological discourse in which death acquires multiple symbolic manifestations conditioned by individual consciousness and cultural memory.

The study further demonstrates that sensory experience – especially tactile and olfactory perception – constitutes an essential epistemological principle within the novel and contributes to the formation of a distinctive synesthetic mode of representation. The ambivalent nature of scientific knowledge is likewise explored through the opposition between cognition and destruction.

By integrating insights from comparative literature, trauma studies, and cognitive literary criticism, the paper demonstrates that A. Doerr’s novel challenges rigid dichotomous thinking and proposes a more fluid understanding of ethical, existential, and epistemological categories.

Key words: Anthony Doerr, binary oppositions, synergetics, thanatology, cognitive dimensions, sensory narratology, synesthesia, war narrative.

© Zhornokui U., Kyvliuk O., Lazarenko S., 2026

Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Жорнокуй Уляна Василівна,
кандидат філологічних наук, доцент,
завідувач кафедри іноземних мов, філології та журналістики
Київського університету інтелектуальної власності та права
orcid.org/0000-0003-3413-785X
ulianazhornokui@gmail.com

Кивлюк Ольга Петрівна,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та психології
Київського університету інтелектуальної власності та права
orcid.org/0000-0002-7900-9299
o.p.kyvliuk@gmail.com

Лазаренко Світлана Вікторівна,
кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри іноземних мов, філології та журналістики
Київського університету інтелектуальної власності та права
orcid.org/0009-0007-0672-923X
lsvlazarenko@gmail.com

СТИРАННЯ МЕЖ У БІНАРНИХ ОПОЗИЦІЯХ У РОМАНІ ЕНТОНІ ДОРРА «УСЕ ТЕ НЕЗРИМЕ СВІТЛО»: СИНЕРГЕТИЧНИЙ, ТАНАТОЛОГІЧНИЙ ТА КОГНІТИВНИЙ ПІДХОДИ

У статті досліджено нестабільність і семантичну проникність базових бінарних опозицій у романі Ентоні Дорра “All the Light We Cannot See” («Усе те незриме світло»). За допомогою синергетичного підходу в поєднанні з когнітивною поетикою, сенсорною наратологією та танатологічними студіями автор аналізує опозиційні структури світло / темрява, дитинство / дорослість, індивідуальне / колективне й обов’язок / мораль. На відміну від усталених концептуальних категорій, ці опозиції постають як динамічні й взаємозалежні конструкти, межі яких постійно розмиваються під впливом воєнного досвіду.

Особливу увагу приділено репрезентації смерті та трансформації категорій життя і майбутнього в умовах Другої світової війни. Обґрунтовано, що художній наратив Е. Дорра формує поліфонічний танатологічний дискурс, у якому смерть набуває множинних символічних виявів, зумовлених індивідуальною свідомістю та культурною пам’яттю.

Дослідження також доводить, що сенсорний досвід – насамперед тактильне й ольфакторне (нюхове) сприйняття – виступає одним із ключових епістемологічних принципів роману та сприяє формуванню своєрідної синестезійної моделі художньої репрезентації. Амбівалентна природа наукового знання розглядається крізь призму опозиції пізнання / руйнування, що демонструє його неоднозначну роль у воєнному контексті.

За допомогою інтеграції підходів компаративістики, trauma studies (студій травми) та когнітивної літературної критики у статті доведено, що роман Е. Дорра руйнує жорсткі дихотомічні моделі мислення і пропонує більш гнучке осмислення етичних, екзистенційних і епістемологічних категорій.

Ключові слова: Ентоні Дорр, бінарні опозиції, синергетика, танатологія, когнітивні виміри, сенсорна наратологія, синестезія, воєнний наратив.

Introduction. Anthony Doerr’s *All the Light We Cannot See* occupies a distinctive place within contemporary war fiction due to its multilayered narrative architecture and its sustained interrogation of conventional dichotomies. Although the novel has attracted considerable critical attention internationally, its reception within Ukrainian comparative literary studies remains comparatively limited. Such a situation renders the text particularly significant for further scholarly inquiry, especially in view of its potential to expand contemporary discussions concerning the instability of cultural, ethical, and existential categories.

Binary oppositions have traditionally functioned as one of the principal mechanisms through which literary texts organise meaning. Nevertheless, modern literary discourse increasingly demonstrates the insufficiency of rigid dichotomous models for representing the complexity of human experience. In A. Doerr's novel, oppositional pairs such as *light and darkness*, *individual and collective identity*, *duty and morality*, and *childhood and adulthood* do not operate as mutually exclusive entities. Instead, they reveal a dynamic and permeable character, whereby their semantic boundaries become blurred under the influence of war, historical trauma, and personal experience.

From this perspective, the synergetic approach appears particularly productive, since it enables literary phenomena to be understood as open systems characterised by instability, interaction, and constant transformation. Such a methodological framework allows the novel to be interpreted not as a juxtaposition of fixed meanings but rather as a complex network of interrelated categories whose significance emerges through their interaction.

Equally important is the thanatological dimension of the narrative. Death in *All the Light We Cannot See* transcends the status of a merely biological event and acquires philosophical, ethical, and symbolic implications. Rather than presenting a unified image of death, A. Doerr constructs a polyphonic thanatological discourse shaped by individual memory, historical violence, and subjective perception. Consequently, the categories of life and future also undergo semantic transformation, acquiring fatalistic and existential connotations characteristic of wartime consciousness.

Another important feature of the novel is its emphasis on sensory perception as a means of cognition. Through the figure of Marie-Laure and the predominance of tactile and olfactory imagery, A. Doerr challenges the traditional primacy of vision and foregrounds alternative modes of experiencing reality. This aspect of the text permits its examination through the lenses of cognitive poetics and sensory narratology, thereby opening new possibilities for understanding the relationship between embodiment and literary representation.

The present study **aims** to investigate the mechanisms through which Anthony Doerr destabilises core binary oppositions and constructs a multidimensional representation of human existence under conditions of war. Particular attention will be devoted to the symbolic manifestations of death, the transformation of existential categories, and the epistemological function of sensory experience. The article seeks to demonstrate that the novel ultimately replaces rigid conceptual polarities with a relational model of meaning grounded in ethical ambiguity, individual agency, and the interconnectedness of human experience.

State of Problem Research and Reception. Anthony Doerr's *All the Light We Cannot See* has attracted sustained scholarly attention since its publication in 2014, primarily because of its multidimensional representation of war, memory, morality, and perception. Existing scholarship demonstrates a gradual shift from predominantly thematic and historical interpretations towards interdisciplinary approaches integrating cognitive literary studies, trauma theory, phenomenology, and sensory narratology.

Another important area of research concerns the symbolic system of the novel, particularly the semantics of light and vision. Mihaela Damian, in *The Metaphor of Light – Perspectives on Conceptual Metaphors: Case Study on Anthony Doerr's All the Light We Cannot See* (Damian 2023), investigates the conceptual metaphor of light from the perspective of cognitive linguistics, demonstrating that visual imagery extends beyond literal perception and functions as a complex cognitive and cultural construct. Her findings provide an important foundation for analysing the instability of the opposition light/darkness, although the broader interaction of binary oppositions remains insufficiently explored.

The cognitive dimension of Marie-Laure's blindness has also received considerable scholarly attention. Md. Mozaffor Hossain (Mozaffor, 2023) examines the psycholinguistic manifestations of blindness, arguing that A. Doerr reconstructs perception through language and demonstrates that cognition is not dependent exclusively upon vision. His analysis highlights the relationship between sensory experience, language, and consciousness, thereby supporting interpretations grounded in cognitive poetics and embodied cognition.

Recent studies increasingly approach the novel through the framework of sensory narratology and phenomenology. Areeba Ali (Areeba, 2025)

applies the phenomenological theories of Maurice Merleau-Ponty and Don Ihde to demonstrate that tactile and auditory perception constitute alternative epistemological systems through which Marie-Laure interprets reality. This perspective significantly expands the understanding of sensory experience in the novel and reinforces contemporary discussions concerning embodied perception in literary discourse.

The ethical and historical dimensions of A. Doerr's narrative have likewise been investigated by Florentina Anghel, whose study *Art Puzzling War in Anthony Doerr's All the Light We Cannot See* interprets the novel as a complex artistic response to the moral ambiguities of war. F. Anghel demonstrates that A. Doerr's narrative rejects binary distinctions between heroism and victimhood while foregrounding the universal vulnerability of human existence under conditions of military conflict (Florentina, 2020).

More recent scholarship has extended these discussions into the fields of memory studies and spatial narratology. Raghad M.R.A.M. Alshayea (Alshayea, 2026) interprets Saint-Malo not merely as a historical setting but as a dynamic space where memory, trauma, and sensory perception converge. Such an approach further illustrates the novel's capacity to integrate individual experience with broader processes of cultural remembrance.

Despite these valuable contributions, existing criticism has largely examined individual aspects of A. Doerr's novel in isolation. Considerable attention has been devoted to metaphor, blindness, trauma, phenomenology, or historical representation separately, whereas comparatively little research has investigated the dynamic interaction among these categories through the prism of blurred binary oppositions. Likewise, the convergence of synergetic methodology, cognitive poetics, thanatology, sensory narratology, and ethical criticism remains insufficiently developed within current A. Doerr scholarship.

The present study seeks to address this gap by proposing an integrative interpretative model in which the instability of binary oppositions functions as the principal mechanism of meaning production. Such an approach makes it possible to examine the categories of light and darkness, life and death, individuality and collectivity, morality and duty not as fixed conceptual polarities but as dynamic semantic structures generated through the interaction of historical trauma, embodied perception, ethical responsibility, and cultural memory.

Discussion. The analytical potential of Anthony Doerr's *All the Light We Cannot See* resides not only in its historical subject matter but also in its resistance to stable conceptual classifications. The novel presents war as a multidimensional phenomenon that simultaneously disrupts ethical systems, transforms modes of perception, and destabilises the binary structures traditionally employed to organise human experience. Consequently, the interpretative framework adopted in this study combines principles of synergetics with insights derived from cognitive poetics, trauma studies, sensory narratology, and thanatological criticism.

Within a synergetic perspective, literary texts may be understood as open systems whose internal elements interact dynamically rather than according to rigid hierarchical principles. Such an approach proves especially relevant to A. Doerr's narrative, where categories conventionally perceived as oppositional cease to function as isolated semantic entities. Instead, they become mutually dependent and reveal their meanings only through processes of interaction and transformation. War itself serves as the principal catalyst of this process, dissolving clear distinctions between innocence and guilt, morality and duty, victimhood and complicity, light and darkness.

From the standpoint of trauma studies, the novel demonstrates how historical catastrophe affects both individual consciousness and collective memory. Trauma in A. Doerr's narrative cannot be reduced to a single event; rather, it manifests itself through fragmented recollections, interrupted temporal sequences, and the impossibility of restoring the continuity of ordinary existence. The nonlinear structure of the narrative reproduces this traumatic experience formally, as temporal dislocations and retrospective episodes reflect the fractured nature of memory itself. Consequently, the narrative architecture becomes inseparable from the psychological realities experienced by the characters.

Equally productive is the perspective offered by cognitive literary studies. A. Doerr's text repeatedly foregrounds the processes through which reality is perceived and interpreted. Knowledge in the novel is not presented as an objective and neutral category; instead, it emerges as a complex mechanism capable

of generating both creation and destruction. Such ambivalence challenges Enlightenment notions of scientific progress as an unequivocally positive force and reveals the ethical dimensions inherent in acts of cognition.

Moreover, sensory narratology offers another important avenue for interpretation. Through the figure of Marie-Laure, whose blindness radically restructures conventional perceptual hierarchies, A. Doerr shifts attention from visual dominance toward tactile and olfactory forms of cognition. The world represented in the novel is therefore not primarily visual but multisensory, constructed through touch, sound, smell, and memory. Such a mode of representation expands traditional assumptions concerning literary mimesis and foregrounds the embodied character of human experience.

The central figures of the novel, Marie-Laure LeBlanc and Werner Pfennig, are introduced not as heroic embodiments of national myths but as ordinary children whose lives become subject to the destructive mechanisms of history. Their experiences challenge conventional representations of wartime childhood, which often rely on idealised images of martyrdom or heroism. Instead, A. Doerr foregrounds vulnerability, uncertainty, and the accidental nature of survival.

The narrative juxtaposition of the two protagonists creates a complex dialogic structure. Although they inhabit opposing sides of the conflict, both characters are united by their intellectual curiosity and their desire to understand the surrounding world. Their eventual encounter, delayed until the culmination of the novel, functions not merely as a narrative device but as a symbolic convergence of parallel existential trajectories.

The retrospective structure of the narrative contributes significantly to this effect. Rather than unfolding chronologically, events are fragmented and repeatedly revisited from different perspectives. Such a composition produces a polyphonic narrative space in which no single voice possesses interpretative authority. Meaning emerges through the interaction of multiple consciousnesses, memories, and experiences.

Importantly, war itself is deprived of heroic grandeur. The text consistently emphasises the absurdity of violence and the vulnerability of ordinary lives subjected to historical forces beyond individual control. Neither Marie-Laure nor Werner occupies the position of a traditional protagonist capable of altering the course of history. Their actions acquire significance precisely because they preserve fragments of humanity within a context designed to eradicate it.

One of the most significant manifestations of semantic instability in the novel concerns the opposition between childhood and adulthood. Under ordinary circumstances these categories imply a gradual process of maturation. In A. Doerr's narrative, however, war destroys the temporal continuity associated with human development.

Marie-Laure and Werner are forced into existential situations that exceed the boundaries of childhood. Their confrontation with violence, loss, and mortality accelerates psychological maturation while simultaneously preserving traces of childish curiosity and vulnerability. As a result, neither category remains intact.

Werner's fascination with radio technologies exemplifies this ambiguity. His intellectual abilities provide access to educational opportunities and social advancement, yet they also transform him into an instrument of ideological violence. Similarly, Marie-Laure's blindness does not signify weakness but rather becomes the basis of an alternative epistemological relationship with reality. Both characters inhabit an intermediate space in which the boundaries separating innocence from experience become increasingly unstable.

This dissolution of temporal distinctions reflects one of the principal existential paradoxes of war. Adolescence, normally associated with hope and self-discovery, becomes inseparable from fear, death, and moral responsibility. Consequently, childhood and adulthood cease to function as discrete categories and instead form a continuum characterised by uncertainty and fragmentation.

Another crucial binary structure destabilised by the novel concerns the relationship between individual agency and collective ideology. A. Doerr repeatedly demonstrates how totalitarian systems seek to eliminate individuality by transforming human beings into components of a larger mechanism. The interpretation of the core binary oppositions in Anthony Doerr's novel *All the Light We Cannot See* through the prism of the national and universal makes it possible to trace individual semantics, its, according to N.V. Shvydka, "inner

veiled essence"[1] (Shvydka, 2016, p. 71). We agree that "<…> such symbols, like the condensed text in a concise form, due to the established structure represent the collective experience" (Shvydka, 2016, p. 71); they become visible in the context of general, after critical discarding the layers of the categories of national and individual.

Werner's education at Schulpforta exemplifies this process. The institution systematically suppresses personal identity and replaces it with collective values founded upon obedience and conformity. Yet despite ideological pressure, the novel emphasises the persistence of individual ethical consciousness. Werner's growing moral unease illustrates the inability of collective doctrines to eradicate personal responsibility entirely.

The figure of Frederick further reinforces this idea. His physical weakness and intellectual sensitivity place him outside the ideological ideal promoted by the Nazi regime. Nevertheless, his refusal to conform ultimately reveals a form of moral courage absent in many stronger individuals. Through Frederick, A. Doerr demonstrates that ethical resistance often manifests itself not through heroic action but through the preservation of one's humanity.

Jutta's persistent questioning of ideological narratives similarly introduces a counterpoint to collective thinking. Her seemingly simple question – whether something becomes right merely because others approve of it – constitutes one of the novel's most profound ethical inquiries. In this respect, A. Doerr exposes the fragility of any ideological system based upon the subordination of individual conscience to collective imperatives.

Among the numerous oppositional structures operating within *All the Light We Cannot See*, the dialectic of light and darkness occupies a particularly significant position. However, unlike traditional symbolic systems in which light unequivocally signifies goodness and knowledge while darkness denotes evil and ignorance, A. Doerr constructs a far more complex semantic network in which these categories continually overlap and penetrate one another.

At the literal level, darkness is embodied in Marie-Laure's blindness. Yet physical deprivation does not translate into epistemological deficiency. On the contrary, the absence of sight facilitates alternative forms of cognition that challenge the dominance of visual perception. Darkness, therefore, ceases to represent ignorance and instead becomes the condition through which another mode of experiencing reality emerges. The paradox embedded in the novel's title itself encapsulates this idea: invisible phenomena are not necessarily inaccessible. Human understanding often transcends the limits imposed by sensory perception. "She thought she would live in Paris with her father during all her life. That she will always come to Dr. Gerard in the afternoon. That every year on her birthday her father would give her a different brain teaser and a book, and she would read all of Jules Verne, Dumas, and perhaps Balzac and Proust. That her father would always moo, carving small buildings in the evenings, and she would always know how many steps to take from the front door to the bakery (forty) and how many more to the restaurant (thirty-two), and that there would always be sugar to put in the morning coffee" (Doerr, 2016, p. 54).

By contrast, Werner's trajectory reveals a different manifestation of darkness. His blindness is not physiological but ethical. His fascination with scientific knowledge gradually becomes subordinated to ideological structures that deprive technical expertise of its moral neutrality (Goh, 2019). Consequently, darkness acquires symbolic connotations associated with moral indifference and intellectual obedieence. Significantly, this condition develops not through inherent malice but through the progressive erosion of ethical autonomy under totalitarian circumstances. "Of course, the brain is locked in complete darkness, children," says the voice. – "In the skull it floats in a clear liquid, but does not see light. However, the world it constructs in the imagination is still flooded with light. It is full of colours and movements. So how, children, does the brain, which lives without a speck of light, manage to create an enlightened world for us?" (Doerr, 2016, p. 37).

Light, similarly, cannot be reduced to a simplistic metaphor for virtue. Radio waves, one of the central images in the novel, constitute invisible forms of light capable of transmitting both knowledge and destruction. Scientific discoveries that inspire wonder and intellectual curiosity simultaneously become instruments of surveillance and death. Thus, light itself acquires an ambivalent

[1] Herein and after the translation is ours – authors.

status, revealing the ethical complexity underlying technological progress.

At a more intimate level, the semantics of light become associated with affective bonds and emotional memory. Daniel LeBlanc's devotion to his daughter represents a form of spiritual illumination that persists despite the devastation surrounding them. Such moments suggest that light in A. Doerr's novel is not a metaphysical absolute but a relational phenomenon generated through empathy, memory, and human attachment (Veill, 2016): "<…> the walls may fall, the whole city may crumble, but the brightness of this feeling does not dim" (Doerr, 2016, p. 136).

Consequently, the opposition between light and darkness loses its categorical rigidity. Both concepts reveal internal contradictions and become inseparable from one another. Rather than functioning as antagonistic entities, they form a dialectical unity that reflects the ambiguity of human existence itself.

Another central binary destabilised throughout the narrative concerns the relationship between duty and morality. Traditional wartime narratives often construct these categories as mutually reinforcing principles; loyalty to one's nation is presented as synonymous to ethical righteousness. A. Doerr, however, systematically dismantles such assumptions.

Werner's participation in the Nazi war machine illustrates the tragic consequences of subordinating moral judgment to institutional obligations. His technical brilliance and obedience ensure his integration into structures of power, yet the very qualities that secure his social advancement simultaneously contribute to his ethical disintegration. Duty becomes detached from moral responsibility and transforms into an instrument of violence.

Importantly, the novel avoids simplistic condemnations. Werner is not portrayed as an ideological fanatic but as an individual trapped within historical circumstances that exceed his capacity for resistance. This complexity prevents any reduction of his character to a binary opposition between victim and perpetrator. Instead, A. Doerr foregrounds the tragic ambiguity inherent in human actions under totalitarian regimes.

The moral dilemmas experienced by Werner expose the inadequacy of collectivist ideologies that justify violence through abstract concepts such as sacrifice, patriotism, and historical necessity. Through Jutta's scepticism and Frederick's refusal to conform, the narrative repeatedly privileges individual conscience over collective imperatives (e.g. "is it right to do something just because others do so" (Doerr, 2016, p. 97)).

Such an approach aligns with contemporary ethical criticism, which emphasises responsibility rather than ideological certainty. Moral agency in the novel is represented not through heroic gestures but through acts of compassion, empathy, and the preservation of one's humanity. In this context, morality emerges as an existential category grounded in relationships rather than abstract doctrines.

The category of death constitutes one of the principal organizing principles of the novel. Nevertheless, A. Doerr rejects monolithic representations of mortality and instead constructs a highly differentiated thanatological discourse in which death assumes multiple forms conditioned by individual consciousness and historical experience.

From the perspective of cultural thanatology, death in *All the Light We Cannot See* transcends biological finality and becomes a symbolic category mediating the relationship between memory, guilt, and identity. Each character perceives mortality differently, thereby creating a polyphonic structure that prevents the emergence of a singular thanatological narrative.

For Marie-Laure, death gradually loses its exceptional character. Constant exposure to destruction transforms mortality into a component of everyday existence. The boundaries separating life from death become increasingly blurred, reflecting the normalization of catastrophe characteristic of wartime consciousness. Survival itself acquires a contingent nature, no longer perceived as an inherent condition but rather as a temporary suspension of annihilation.

In contrast, Werner experiences death through guilt and memory. His visions of murdered civilians and his inability to dissociate himself from the violence surrounding him reveal the traumatic persistence of ethical responsibility. Death becomes inseparable from remembrance, generating a psychological space in which the past continually intrudes upon the present. Every young man should live such a wonderful period as youth, and not grow up prematurely, taking up

arms, because "each of them is a piece of clay, and a potter – a handsome commandant with a shiny face – sculpts four hundred identical jugs" (Doerr, 2016, p. 101), or feel the breath of death behind your back.

Monsieur Etienne introduces yet another dimension to the thanatological discourse. Haunted by the experience of the First World War, he inhabits a liminal existence suspended between memory and reality. His agoraphobia symbolises the impossibility of returning to ordinary life after traumatic rupture. Through this character, A. Doerr explores the long-term consequences of violence and the transmission of trauma across generations. "Raw-boned death", according to Monsieur Etienne, "rides down the street, stopping the riding horse from time to time to look out the windows. Fiery horns on her head, smoke from her nostrils, and holding in her bony hand a list recently supplemented by new addresses" (Doerr, 2016, p. 229).

These diverse perspectives create what may be termed a polyphonic thanatological consciousness. Death is no longer represented as a single event but as a multifaceted phenomenon encompassing biological extinction, psychological trauma, historical memory, and ethical responsibility.

A particularly distinctive feature of A. Doerr's novel lies in its rejection of teleological interpretations of death. Unlike traditional heroic narratives that attribute transcendental meaning to sacrifice, *All the Light We Cannot See* emphasises the absurdity and arbitrariness of destruction.

The deaths depicted throughout the novel are frequently deprived of narrative grandeur. Soldiers perish anonymously, civilians disappear without explanation, and entire communities become casualties of historical processes beyond their control. Such representations correspond to modern thanatological theories that interpret twentieth-century warfare as a form of depersonalised mass extermination: "Eight soldiers from the Luftwaffe, none of whom will live even an hour, sing a love song to their monarch" (Doerr, 2016, p. 10).

In this context, the future itself undergoes semantic transformation. Under normal circumstances, the future signifies possibility and development. During wartime, however, it becomes increasingly associated with uncertainty and fatalism. Expectations are replaced by apprehension, and temporal continuity gives way to existential instability. Young people, whose lives should be full of events, and not end aimlessly, where death is an excuse for illusory patriotism, will be able to enjoy only the air that "swells the possibility of the future" (Doerr, 2016, p. 38).

A. Doerr repeatedly foregrounds this transformation through landscape imagery. Nature, traditionally associated with renewal and vitality, acquires ominous overtones. Spring itself appears fragile and provisional, while descriptions of ruined streets and devastated environments emphasise the intrusion of death into spaces ordinarily associated with life. Consequently, the novel dismantles the opposition between vitality and destruction by demonstrating their coexistence within the same historical reality.

This existential dimension brings the narrative into dialogue with the philosophy of absurdism. Human beings continue to seek meaning and maintain emotional bonds despite the absence of rational explanations for suffering. Hope persists not because catastrophe can be justified, but precisely because its senselessness makes acts of compassion and solidarity ethically indispensable.

The foregoing analysis demonstrates that *All the Light We Cannot See* should not be interpreted merely as a historical novel depicting the experience of the Second World War. Rather, A. Doerr constructs a multidimensional philosophical narrative in which historical catastrophe serves as a catalyst for reconsidering the very mechanisms through which individuals perceive, interpret, and ethically evaluate reality. The novel therefore transcends the boundaries of war fiction and enters a broader discourse concerning human cognition, moral agency, and cultural memory.

One of the principal achievements of A. Doerr's narrative lies in its systematic deconstruction of binary logic. Throughout the novel, seemingly stable conceptual oppositions undergo continuous semantic transformation. Light does not simply oppose darkness; rather, both categories become mutually constitutive. Physical blindness facilitates profound cognitive insight, whereas visual perception frequently coexists with ethical blindness. Likewise, scientific knowledge functions simultaneously as an instrument of enlightenment and a mechanism of destruction. Such semantic instability demonstrates that binary categories do not possess fixed ontological status but emerge

as relational constructs shaped by historical, psychological, and cultural circumstances.

This interpretative model corresponds to contemporary developments in comparative literary studies, where increasing attention is devoted to dynamic rather than static systems of meaning. From a synergetic perspective, literary texts should be understood as open structures characterised by constant interaction among their semantic components. Meaning consequently emerges through processes of instability, transformation, and self-organisation rather than through rigid oppositional schemes. A. Doerr's novel represents a particularly convincing example of such narrative organisation, as each symbolic category derives its significance from continuous interaction with its apparent opposite.

The analysis likewise demonstrates the productivity of combining synergetic methodology with approaches derived from cognitive poetics and sensory narratology. Marie-Laure's blindness fundamentally challenges the visual paradigm that has traditionally dominated Western epistemology. The novel proposes an alternative model of cognition grounded in embodiment, according to which tactile, auditory, and olfactory perception possess interpretative capacities equal to – or, in certain contexts, exceeding – those traditionally attributed to vision. Reality thus becomes an embodied phenomenon rather than a purely visual construct.

This sensory dimension simultaneously expands contemporary understandings of literary representation. Rather than functioning solely through visual imagery, the narrative constructs a multisensory textual environment in which perception emerges from the interaction of diverse sensory modalities. Such observations support the growing scholarly interest in embodied cognition and suggest that A. Doerr's novel occupies an important position within the development of sensory fiction in twenty-first-century literature.

The ethical dimension of the novel is equally significant. A. Doerr consistently refuses simplistic distinctions between victims and perpetrators, heroism and complicity, innocence and guilt. Instead, ethical responsibility emerges as a dynamic process requiring continual reflection rather than unquestioning obedience to ideological systems. Werner's gradual recognition of the consequences of his actions illustrates that moral agency cannot be replaced by institutional duty, while Marie-Laure demonstrates that ethical resilience frequently manifests itself through empathy, compassion, and everyday acts of humanity rather than spectacular heroism.

The novel also contributes substantially to contemporary thanatological discourse. Death is represented neither as an exclusively biological event nor as a romanticised sacrifice for collective ideals. Instead, it becomes a complex cultural phenomenon encompassing historical violence, psychological trauma, collective memory, and existential uncertainty: "All winter the roads themselves, compacting the snow, turning it into smooth, blood-stained ice. And when April finally comes, bringing the stench of sawdust and corpses, <…> the ice stubbornly refuses to come off, remaining a brilliant, deadly scheme of invasion, a scar from the crucifixion <…>" (Doerr, 2016, p. 237). Through the experiences of Marie-Laure, Werner, Etienne, and numerous secondary characters, A. Doerr creates a genuinely polyphonic thanatological narrative in which mortality acquires multiple symbolic forms without ever becoming ideologically unified.

Another significant contribution of the novel concerns its representation of scientific knowledge. A. Doerr carefully avoids both technophilic optimism and technological determinism. Radio communication, engineering, scientific curiosity, and intellectual inquiry are portrayed as ethically neutral capacities whose consequences depend entirely upon human decisions. Knowledge therefore appears not as an autonomous force but as an ethical practice inseparable from responsibility. This perspective acquires particular relevance within the contemporary technological era, where scientific innovation increasingly raises complex moral questions extending far beyond the historical setting of the novel itself.

Consequently, *All the Light We Cannot See* may be interpreted as a literary exploration of complexity itself. The novel rejects reductionist explanations and instead foregrounds ambiguity, contradiction, and multiplicity as fundamental characteristics of human existence. Such an approach reflects broader tendencies in contemporary fiction, which increasingly resists absolute truths in favour of dialogic, pluralistic, and relational models of understanding.

Conclusions and Prospects for Further Research. The present study has demonstrated

that Anthony Doerr's *All the Light We Cannot See* systematically destabilises the traditional binary oppositions through which literary representations of war have conventionally been organised. Rather than functioning as fixed conceptual categories, the oppositions light/darkness, childhood/adulthood, individual/collective, and duty/morality evolve into fluid semantic structures whose meanings emerge through continuous interaction and mutual transformation. This process constitutes one of the principal artistic strategies of the novel and confirms the explanatory potential of the synergetic approach within contemporary comparative literary studies.

The analysis further indicates that the novel proposes a fundamentally relational model of human existence. Ethical identity is not predetermined by national affiliation, political ideology, or historical circumstance; instead, it is continuously negotiated through individual choices and interpersonal relationships. Such a perspective enables A. Doerr to avoid simplistic moral dichotomies while simultaneously preserving the ethical dimension of historical narrative.

Special attention has been devoted to the thanatological organisation of the text. Unlike conventional representations of wartime death, A. Doerr constructs a polyphonic thanatological discourse in which mortality functions simultaneously as historical reality, psychological trauma, cultural memory, and existential category. Death therefore becomes inseparable from questions of responsibility, remembrance, and moral consciousness. The novel rejects both heroic mythologisation and nihilistic resignation, instead presenting mortality as a shared condition through which human solidarity becomes possible.

Equally significant is the novel's contribution to the literary representation of perception. Through Marie-Laure's sensory experience, A. Doerr challenges the privileged epistemological status traditionally assigned to vision and foregrounds the cognitive potential of touch, hearing, and smell. Such a multisensory narrative organisation aligns the novel with recent developments in sensory narratology and embodied cognition while simultaneously expanding theoretical discussions concerning literary representation itself.

The article has also demonstrated that scientific knowledge occupies an inherently ambivalent position within the narrative. Intellectual curiosity, technological innovation, and scientific discovery are portrayed neither as inherently emancipatory nor intrinsically destructive. Instead, they acquire ethical significance only within concrete historical and human contexts. This interpretation broadens existing discussions concerning the relationship between science, morality, and political power in twentieth-century literature.

From a methodological perspective, the integration of synergetics, cognitive poetics, trauma studies, memory studies, sensory narratology, and ethical criticism has proved particularly productive for analysing A. Doerr's novel. The convergence of these theoretical paradigms makes it possible to examine literary meaning as a multidimensional and dynamic phenomenon, thereby overcoming the limitations of approaches grounded exclusively in structural or thematic analysis.

The findings of the present research suggest several promising directions for further investigation. Comparative analyses of sensory perception in contemporary war fiction could contribute to a deeper understanding of embodied cognition in literary narratives. Likewise, further exploration of thanatological discourse within postmodern historical fiction may reveal new patterns in the representation of collective trauma and cultural memory. Finally, the application of complexity theory and systems thinking to twenty-first-century fiction appears especially promising, as these approaches provide productive conceptual tools for examining literary texts that deliberately resist binary modes of interpretation.

Ultimately, *All the Light We Cannot See* demonstrates that literature possesses a unique capacity to illuminate the complexity of human experience precisely by refusing simplistic explanations. A. Doerr's novel invites readers to perceive reality not as a system of mutually exclusive oppositions but as an evolving network of interconnected ethical, emotional, and epistemological relationships. It is this commitment to ambiguity, plurality, and human interconnectedness that secures the novel's enduring relevance within contemporary world literature and confirms its significance for future developments in comparative literary scholarship.

Bibliography:

Alshayea R. M. R. A. M. (2026). *Mapping Memory and Perception: The City as a Living Space in All the Light We Cannot See*. *Literary Cultures*. Vol. 9: Conflict and Control within Public Space. Retrieved from: https://journals.ntu.ac.uk/index.php/litc/article/view/535

Anghel, F. (2020). Art puzzling war in Anthony Doerr's "All the Light We Cannot See". *Belgrade English Language and Literature Studies: BELLS90 Proceedings*, 2(2), 289–297. https://doi.org/10.18485/bells90.2020.2.ch21

Areeba, A. (2025). All the war we cannot see: sensory disorientation and phenomenological survival. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/393777690_ALL_THE_WAR_WE_CANNOT_SEE_SENSORY_DISORIENTATION_AND_PHENOMENOLOGICAL_SURVIVAL

Damian, M. (2023). The Metaphor of Light – Perspectives on Conceptual Metaphors: Case Study on Anthony Doerr's All the Light We Cannot See. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica. January,* 14(3), 92–106. https://doi.org/10.2478/ausp-2022-0027

Doerr, E. (2016). All the light we cannot see: a novel; translated from English by O. Gordynchuk. Kharkiv: Book Club "Family Leisure Club". 352 p.

Goh, I. (2019). Introducing touching literature: Anthony Doerr's All the Light We Cannot See. CR: *The New Centennial Review,* 19(3), 241–264.

Mozaffor Hossain, Md. (2023). Cognitive and Linguistic Manifestations of a Blind Child in Anthony Doerra "All the Light We Cannot See". *Lingua Cultura*, 17 (1), 93–100. https://doi.org/10.21512/lc.v17i1.9068

Shvydka, N. (2016). Archetypal-symbolic opposition of light and darkness in biblical discourse. *Scientific Bulletin of Chernivtsi University*, 769, 71–75.

Veill, A. (2016). "All the Light We Cannot See", by Anthony Doerr. *The Washington Post*. May 5. Retrieved from: https://www.washingtonpost.com/entertainment/books/all-the-light-we cannot-see-by-anthony-doerr/2014/05/05/c2deec58-cf14-11e3-a6b1 45c4dffb85a6_story.html

References:

Alshayea R. M. R. A. M. (2026). *Mapping Memory and Perception: The City as a Living Space in All the Light We Cannot See*. *Literary Cultures*. Vol. 9: Conflict and Control within Public Space. Retrieved from: https://journals.ntu.ac.uk/index.php/litc/article/view/535

Anghel, F. (2020). Art puzzling war in Anthony Doerr's "All the Light We Cannot See". *Belgrade English Language and Literature Studies: BELLS90 Proceedings*, 2(2), 289–297. https://doi.org/10.18485/bells90.2020.2.ch21

Areeba, A. (2025). All the war we cannot see: sensory disorientation and phenomenological survival. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/393777690_ALL_THE_WAR_WE_CANNOT_SEE_SENSORY_DISORIENTATION_AND_PHENOMENOLOGICAL_SURVIVAL

Damian, M. (2023). The Metaphor of Light – Perspectives on Conceptual Metaphors: Case Study on Anthony Doerr's All the Light We Cannot See. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica. January,* 14(3), 92–106. https://doi.org/10.2478/ausp-2022-0027

Doerr, E. (2016). All the light we cannot see: a novel; translated from English by O. Gordynchuk. Kharkiv: Book Club "Family Leisure Club". 352 p.

Goh, I. (2019). Introducing touching literature: Anthony Doerr's All the Light We Cannot See. CR: *The New Centennial Review,* 19(3), 241–264.

Mozaffor Hossain, Md. (2023). Cognitive and Linguistic Manifestations of a Blind Child in Anthony Doerra "All the Light We Cannot See". *Lingua Cultura*, 17 (1), 93–100. https://doi.org/10.21512/lc.v17i1.9068

Shvydka, N. (2016). Archetypal-symbolic opposition of light and darkness in biblical discourse. *Scientific Bulletin of Chernivtsi University*, 769, 71–75.

Veill, A. (2016). "All the Light We Cannot See", by Anthony Doerr. *The Washington Post*. May 5. Retrieved from: https://www.washingtonpost.com/entertainment/books/all-the-light-we cannot-see-by-anthony-doerr/2014/05/05/c2deec58-cf14-11e3-a6b1 45c4dffb85a6_story.html

Дата першого надходження статті до видання: 02.07.2026

Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.07.2026

Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 008:316.77(477)
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.36

Калита Оксана Михайлівна,
кандидат філологічних наук,
доцент кафедри журналістики, медіалінгвістики
та української наукової мови
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0003-3776-0575
o.m.kalyta@udu.edu.ua

НАРАТИВНІ PR-СТРАТЕГІЇ ФОРМУВАННЯ БРЕНДУ УКРАЇНИ В ЕСЕЇ ОКСАНИ ЗАБУЖКО «НАЙДОВША ПОДОРОЖ»

У статті досліджено наративні PR-стратегії репрезентації України в есеї Оксани Забужко «Найдовша подорож» у контексті сучасних міжнародних комунікацій, культурної дипломатії та національного брендингу. Актуальність дослідження зумовлена зростанням ролі культурних і літературних текстів у формуванні міжнародного іміджу держави та необхідністю осмислення способів представлення українського досвіду глобальній аудиторії в умовах повномасштабної російсько-української війни. Есей розглянуто як гібридний комунікативний жанр, що поєднує ознаки літератури, публіцистики, інтелектуального сторітелінгу та стратегічних комунікацій. Метою дослідження є виявлення основних наративних стратегій, за допомогою яких авторка конструює образ України та забезпечує його культурну та комунікативну релевантність для західної аудиторії. Встановлено, що ключовими засобами репрезентації є поєднання персонального досвіду з колективною історичною пам'яттю, використання історичних аналогій та інтертекстуальних алюзій, культурний переклад українських реалій, деконструкція російських пропагандистських наративів і акцентування на громадянській стійкості українського суспільства. Особливу увагу приділено способам інтеграції українського досвіду до загальноєвропейських та глобальних культурних контекстів через звернення до впізнаваних історичних подій, символів і культурних кодів. Виявлено, що авторська стратегія спрямована не лише на інформування іноземного читача про передумови та перебіг війни, а й на формування цілісного уявлення про Україну як історичного суб'єкта, демократичну спільноту та частину європейського культурного простору. Зроблено висновок, що есеїстика в сучасних умовах може виконувати функції культурної дипломатії та інструменту національного брендингу, формувати довготривалі смислові конструкції та впливати на міжнародну рецепцію держави.

Ключові слова: PR-стратегія, національний бренд, Україна, наративна стратегія.

Kalyta Oksana,
Ph.D. in Philology,
Associate Professor at the Department of Journalism,
Media Linguistics and Ukrainian Academic Language
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0003-3776-0575
o.m.kalyta@udu.edu.ua

NARRATIVE PR STRATEGIES FOR BUILDING THE UKRAINIAN NATIONAL BRAND IN OKSANA ZABUZHKO'S ESSAY "THE LONGEST JOURNEY"

The article examines the narrative PR strategies of representing Ukraine in Oksana Zabuzhko's essay "*The Longest Journey"* in the context of contemporary international communications, cultural diplomacy, and national branding. The relevance of the study is determined by the growing role of cultural and literary texts in shaping the international image of a state and by the need to explore ways of presenting the Ukrainian experience to a global

© Калита О. М., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

audience amid Russia's full-scale war against Ukraine. The essay is examined as a hybrid communicative genre combining features of literature, journalism, intellectual storytelling, and strategic communications. The aim of the study is to identify the key narrative strategies through which the author constructs the image of Ukraine and ensures its cultural and communicative relevance for a Western audience. The study demonstrates that the key means of representation include the combination of personal experience with collective historical memory, the use of historical analogies and intertextual allusions, the cultural translation of Ukrainian realities, the deconstruction of Russian propaganda narratives, and an emphasis on the resilience of Ukrainian civil society. Particular attention is paid to the ways in which the Ukrainian experience is integrated into broader European and global cultural contexts through references to recognizable historical events, symbols, and cultural codes. The analysis demonstrates that the author's strategy is aimed not only at informing foreign readers about the preconditions and course of the war but also at shaping a comprehensive understanding of Ukraine as a historical subject, a democratic community, and an integral part of the European cultural space. The study concludes that, under contemporary conditions, essayistic writing can perform the functions of cultural diplomacy and serve as an instrument of national branding by constructing long-term systems of meaning and influencing the international perception of a state.

Key words: PR strategy, national brand, Ukraine, narrative strategy.

Постановка проблеми. Актуальність дослідження визначається істотними змінами, яких зазнає сучасний простір міжнародної комунікації. Як зазначає Т. Нагорняк, сучасна світова політика дедалі більше набуває характеру «конкуренції брендів», у якій держави й території змагаються за ресурси, інвестиції, людський капітал і увагу міжнародної аудиторії. Дослідниця наголошує, що територія, здатна сформувати «унікальний концепт-образ», набуває додаткової цінності та перетворюється на бренд, що впливає на її привабливість і позиціонування у світовому просторі (Нагорняк, 2014, с. 54). За таких умов культурні й літературні твори виходять за межі суто мистецького функціонування та дедалі активніше залучаються до процесів публічної дипломатії, міжнародного позиціонування і формування репутації держави. Особливої значущості ця проблема набуває в умовах повномасштабної російсько-української війни, коли питання того, як Україна представлена у світовому інформаційному та культурному просторі, безпосередньо пов'язане з формуванням міжнародного ставлення до неї. Важливу роль у цьому процесі відіграють наративи, оскільки саме вони визначають способи інтерпретації держави як політичного, історичного, культурного та цивілізаційного суб'єкта (Jordan, 2014, p. 284).

У цьому аспекті особливий інтерес становить есей Оксани Забужко «Найдовша подорож», який можна розглядати як своєрідний комунікативний феномен на перетині художньої літератури, публіцистики, культурної дипломатії та стратегічних комунікацій. Текст постав як інтелектуальна відповідь письменниці на російську агресію і значною мірою орієнтований на західного читача. Через звернення до історичної пам'яті, колективного досвіду, культурних кодів і цивілізаційних відмінностей авторка прагне пояснити не лише перебіг російсько-української війни, а й глибші передумови українського опору та специфіку українського бачення власної державності.

Мета дослідження полягає у виявленні й аналізі наративних PR-стратегій формування бренду України, реалізованих в есеї Оксани Забужко «Найдовша подорож». Для досягнення поставленої мети використано наративний, дискурсивний, контент-аналітичний, інтертекстуальний і герменевтичний методи.

Виклад основного матеріалу. Проблематика національного брендингу сформувалася як окремий напрям наукових досліджень у 1990-х роках на перетині маркетингу, політичних наук, міжнародних комунікацій і культурології. Вагомий внесок у становлення концепції зробили С. Анхольт і В. Олінс, які розглядали бренд держави як комплексний образ, що формується під впливом політичних, економічних, історичних, культурних і комунікаційних чинників (Olins, 2002; Anholt, 2013). Подальший розвиток теорії пов'язаний із працями Ф. Котлера, Ю. Фан, К. Дінні, Г. Сонді, П. ван Гема, у дослідженнях яких національний брендинг розглядається відповідно через призму маркетингового позиціонування, міжнародного іміджу, публічної дипломатії та стратегічних комунікацій. В українському науковому дискурсі проблематика національного брендингу, міжнародного іміджу та репутації України представлена у працях Т. Нагорняк, О. Шевченко, О. Семченко, Л. Шульгіної, О. Доброжанської, В. Мірошниченка, О. Андрійчук,

О. Євтушенко, Т. Мадриги й інших дослідників. Сучасний етап розвитку цього напряму характеризується посиленням уваги до ролі публічної та культурної дипломатії, стратегічних комунікацій, національної ідентичності й наративів у формуванні міжнародного сприйняття держави. Саме ця тенденція створює теоретичне підґрунтя для розгляду літературних текстів як одного з інструментів формування та трансляції бренду України.

На відміну від традиційних PR-засобів – пресрелізів, інформаційних матеріалів, рекламних чи іміджевих кампаній, – літературний твір має потенціал тривалого впливу на сприйняття аудиторії. Він передає деякий набір фактів, вибудовує систему взаємопов'язаних смислів, образів і емоційних асоціацій. Саме тому есей Оксани Забужко доцільно тлумачити як різновид інтелектуального сторітелінгу, у якому особистий досвід авторки поєднується з історичною аргументацією, культурною рефлексією та осмисленням актуальних політичних подій. Така форма комунікації дає змогу впливати на аудиторію не лише через раціональне переконання, а й через емоційне залучення та формування системи ціннісних орієнтирів.

Зазначений підхід відповідає сучасному розумінню національного брендингу, у межах якого репутація держави не може бути зведена до використання окремих візуальних символів, слоганів або маркетингових кампаній. Бренд країни формується в результаті комплексної взаємодії політичних, культурних, соціальних і комунікаційних чинників, а також через поведінку держави та її представлення в міжнародному середовищі. С. Анхольт підкреслює системний характер цього процесу, наголошує, що брендинг нації пов'язаний передусім із національною ідентичністю, політикою та поведінкою держави, а не лише з її зовнішньою символікою (Anholt, 2013, p. 6). Подібного підходу дотримується і К. Дінні, який характеризує національний бренд як багатовимірну сукупність елементів, завдяки яким держава набуває культурно зумовленої відмінності та стає релевантною для різних цільових аудиторій (Dinnie, 2015, p. 15).

Отже, теоретичні концепції національного брендингу дають підстави розглядати міжнародну комунікацію держави як цілісну систему, у якій окремі PR-інструменти є лише складниками значно ширшого процесу. Визначальне значення мають наративи, здатні структурувати інформацію, пояснювати складні суспільно-політичні явища та створювати стійкий образ країни в міжнародній свідомості. У такій перспективі літературний текст може виконувати функцію повноцінного комунікативного ресурсу держави (Yıldırım, 2021).

Есей Оксани Забужко демонструє кілька взаємопов'язаних наративних PR-стратегій, характерних для сучасної культурної дипломатії. Однією із центральних є поєднання індивідуального досвіду з колективною історичною пам'яттю. Особиста перспектива авторки поступово набуває ширшого значення і трансформується в репрезентацію досвіду української спільноти загалом. Завдяки цьому приватна історія перестає бути лише особистою рефлексією та стає засобом пояснення українського суспільства, його історичної пам'яті, травматичного досвіду та здатності чинити опір зовнішній агресії. Для іноземного читача така стратегія є особливо ефективною, оскільки дозволяє сприймати Україну не як абстрактну політичну одиницю, а як суспільство з конкретним людським, історичним і культурним досвідом.

Суттєвою характеристикою твору є його чітка орієнтація на закордонного адресата. Українська дійсність у тексті постає як культурний феномен, який необхідно пояснити та зробити зрозумілим представникові іншого культурного середовища. Саме цим значною мірою зумовлена специфіка авторського мовлення: воно поєднує інформативність з аналітичністю, емоційність з аргументованістю, а есеїстичний спосіб викладу – з елементами публіцистики та політичної дискусії. У результаті формується особливий тип комунікації, орієнтований не лише на повідомлення інформації, а й на зміну усталених уявлень аудиторії про Україну та російсько-українські відносини.

Показовим є й те, що О. Забужко виходить за межі безпосереднього опису воєнних подій і прагне осмислити їх у ширшій історико-цивілізаційній перспективі. Так, важливим наративом есею, який зумовлює структуру цього тексту, є представлення російсько-української війни як тривалого й багатоетапного історичного процесу. О. Забужко одночасно визначає її як «восьмилітню», «тридцятилітню»

та «столітню», співвідносячи сучасну фазу з різними історичними періодами українсько-російського протистояння (Забужко, 2023, с. 44). Така багатовимірна темпоральна перспектива дає змогу авторці розглядати повномасштабне вторгнення як черговий етап тривалої історії російського імперського впливу й українського опору: «В тім-то й річ: наша війна з Росією не *почалась* 2014 року. 2014 року Путін зібравсь її *закінчувати*» (Забужко, 2023, с. 79). Характеризуючи війну як неперервну, масову й всепроникну, О. Забужко розширює її далеко за межі безпосередніх бойових дій, акцентуючи на її політичному, культурному, соціальному та цивілізаційному вимірах. У контексті формування бренду України цей наратив має особливе значення, оскільки репрезентує українське суспільство як суб'єкта тривалого історичного опору, а сучасну боротьбу – як продовження багатовікової боротьби за збереження національної ідентичності, державності та культурної суб'єктності.

Важливим інструментом авторської аргументації є використання історичних паралелей і аналогій. Завдяки їм український досвід співвідноситься з подіями, уже відомими європейському та західному читачеві. Зокрема, у тексті актуалізуються асоціації з експансіоністською політикою нацистської Німеччини напередодні Другої світової війни, зокрема подіями 1939 р. (Забужко, 2023, с. 25–31). Застосування таких аналогій дозволяє інтерпретувати сучасну російську агресію як прояв повторюваної моделі імперського насильства. Водночас такі історичні зіставлення виконують комунікативну функцію: вони переводять український досвід у систему координат, зрозумілу західній аудиторії.

Не менш важливим механізмом є інтертекстуальність. О. Забужко активно залучає до осмислення сучасних подій образи та сюжети, пов'язані з європейською культурною пам'яттю. Зокрема, звернення до «Франкенштейна» дає змогу актуалізувати метафору породженого людиною і водночас неконтрольованого насильства; Французька революція постає як історична модель масштабної суспільної трансформації; поділи Польщі – як приклад руйнування державності та втрати політичної суб'єктності. Застосування таких культурних кодів полегшує інтерпретацію українського досвіду для читача, який може не мати достатніх знань про історію України.

Паралельно авторка формує систему маркерів української культурної ідентичності, здатних забезпечити міжнародну впізнаваність країни. До них належать, зокрема, «Щедрик», Чорнобиль, Софійський собор, українські чорноземи, Помаранчева революція, Євромайдан тощо. Усі ці образи функціонують не ізольовано, а як елементи ширшої системи культурних асоціацій. Їх поєднання з історичною та політичною аргументацією сприяє своєрідному «культурному перекладу»: складні для зовнішнього сприйняття явища української історії та сучасності пояснюються за допомогою символів, понять і сюжетів, які вже присутні у світовій культурній пам'яті або можуть бути легко нею засвоєні.

Окремий напрям наративної роботи О. Забужко становить критичне переосмислення та спростування російських пропагандистських конструкцій. Одним із ключових об'єктів деконструкції є поширений міф про існування двох нібито принципово відмінних Україн – західної та східної. Ця схема тривалий час використовувалася як інструмент політичного маніпулювання та виправдання зовнішнього втручання. Натомість авторка акцентує на внутрішній цілісності українського суспільства й демонструє його здатність до консолідації перед лицем спільної загрози (Забужко, 2023, с. 100–107). Відповідно, війна інтерпретується не як результат суто політичних рішень конкретного російського керівника, а як прояв глибших суспільних, історичних і культурних настанов, що сформувалися в російському середовищі.

Формуванню позитивної міжнародної репрезентації України сприяє також акцент на ролі громадянського суспільства. О. Забужко підкреслює здатність українців до самоорганізації, взаємодопомоги та мобілізації ресурсів у кризових ситуаціях. Така характеристика є особливо значущою з погляду комунікації із західними аудиторіями, оскільки співвідноситься з уявленнями про демократичну культуру, громадянську відповідальність, солідарність та суспільну активність. Таким чином, українське суспільство постає не лише жертвою агресії, а й активним суб'єктом історичних процесів, здатним самостійно організовувати опір і визначати власне майбутнє (Забужко, 2023, с. 118–121).

Ще одним аспектом, який розширює комунікативний потенціал твору, є екологічна проблематика. В есеї наслідки російсько-української війни розглядаються не винятково через політичну або воєнну призму. Авторка звертається до екологічних наслідків радянської політики, техногенних і природних катастроф, а також до сучасних екологічних ризиків, безпосередньо пов'язаних із війною (Забужко, 2023, с. 156–160). Завдяки цьому український досвід включається до глобального дискурсу екологічної безпеки. Такий аспект особливо важливий для міжнародної комунікації, адже дозволяє показати наслідки війни як проблему, що виходить далеко за межі двостороннього конфлікту та стосується ширших питань глобальної безпеки й відповідальності.

Додатковим свідченням комунікативної значущості есею є його активне входження до міжнародного культурного й інтелектуального простору. Ще до завершення роботи над текстом права на його видання придбали п'ять європейських видавництв – італійське "Einaudi", німецьке "Droschl", норвезьке "Kagge", шведське "Norstedts" та польське "Agora"; польський переклад вийшов уже в січні 2023 р. (Яковенко, 2023). Згодом есе було представлене й іншими мовами, зокрема латиською: у вересні 2023 р. Оксана Забужко особисто презентувала книгу в Ризі в межах міжнародного фестивалю сучасного мистецтва "Survival Kit 14" (Українська письменниця..., 2023). У Німеччині презентація «Найдовшої подорожі» відбулася в Літературному домі Берліна за участю Українського інституту (Український інститут, 2023), а також у Посольстві України у ФРН (Oksana Sabuschko "Die längste Buchtour", 2023). Показовою є й участь письменниці в академічній конференції "Voices from Ukraine: Women Philosophers and Scientists on War and Ecocide" (Voices from Ukraine, 2023), де О. Забужко виступила із ключовою доповіддю та презентувала есе "The Longest Journey", після чого відбулася дискусія з учасниками конференції. Отже, рецепція твору виходить за межі власне літературного середовища: його презентації відбувалися на міжнародних літературних, культурних і академічних майданчиках, що засвідчує зацікавленість текстом з боку різних сегментів інтелектуальної та культурної аудиторії. Переклади й міжнародні презентації засвідчують, що текст функціонує як засіб транскордонної комунікації, через який авторка безпосередньо репрезентує український історичний і культурний досвід іноземним читачам.

Отже, «Найдовшу подорож» Оксани Забужко можна розглядати як багаторівневий наративний ресурс, що бере участь у формуванні міжнародного образу України. Авторка одночасно представляє країну як історичного суб'єкта, носія специфічного культурного досвіду, демократичну спільноту та сучасну європейську державу, що протистоїть імперській агресії. Поєднання персональної рефлексії з колективною пам'яттю, використання історичних аналогій і культурних алюзій, деконструкція пропагандистських стереотипів, акцентування ролі громадянського суспільства й актуалізація екологічної проблематики формують цілісну систему смислів. У результаті літературний текст набуває функцій, близьких до завдань стратегічної комунікації та сучасного національного брендингу, оскільки сприяє закріпленню певного образу України в міжнародному культурному й інформаційному просторі.

Список використаних джерел:

Anholt S. (2013). Branding the Nation: The Global Business of National Identity. Oxford : Butterworth-Heinemann, 192 p.

Dinnie K. (2015). Nation Branding: Concepts, Issues, Practice. London : Routledge, 264 p.

Забужко О. (2023). Найдовша подорож : есей. Київ : Видавничий дім «Комора», 168 с.

Jordan P. (2014). Nation Branding: A Tool for Nationalism? *Journal of Baltic Studies*, 45 (3), 283–303. https://doi.org/10.1080/01629778.2013.860609

Нагорняк Т. (2014). Брендинг територій у сучасних політичних практиках. *Науково-теоретичний альманах «Грані»,* 3 (107), 53–58.

Sabuschko O. (2023). "Die längste Buchtour". Literaturkanal. URL: https://literaturkanal.tv/film/oksana-sabuschko-die-laengste-buchtour/ (дата звернення: 16.08.2026).

Olins W. (2002). Branding the Nation – The Historical Context. *Journal of Brand Management,* 9 (4–5), 241–248. https://doi.org/10.1057/palgrave.bm.2540075

Український інститут. Літературні зустрічі «Голоси з України» у Берліні. Український інститут. 2023. URL: https://ui.org.ua/sectors/projects/literaturni-zustrichi-golosy-z-ukrayiny-v-berlini/ (дата звернення: 16.08.2026).

Українська письменниця Забужко презентує в Ризі свою книгу латиською. LSM+. 18.09.2023. URL: https://ukr.lsm.lv/stattja/novini/novini/18.09.2023-ukrayinska-pismennicya-zabuzko-prezentuje-v-rizi-svoyu-knigu-latiskoyu.a524375/ (дата звернення: 16.08.2026).

Voices from Ukraine 2023. Preliminary Program. History of Women Philosophers and Scientists. 2023. URL: https://historyofwomenphilosophers.org/wp-content/uploads/Voices-from-Ukraine-27_28_Okt-2023-Preliminary-Program-.pdf (дата звернення: 16.08.2026).

Yıldırım M. Ö. (2021). Literary Diplomacy: Literature as a Tool of Public Diplomacy in Turkey. *ARTS: Artuklu Journal of Arts and Humanities,* 6, 6.

Яковенко Є. (2023). «Найдовша подорож» Оксани Забужко. Наш вибір. 05.04.2023. URL: https://naszwybir.pl/zabuzko/ (дата звернення: 16.08.2026).

References:

Anholt, S. (2013). Branding the Nation: The Global Business of National Identity. Oxford : Butterworth-Heinemann, 192 p.

Dinnie, K. (2015). Nation Branding: Concepts, Issues, Practice. London : Routledge. 264 p.

Zabuzhko, O. (2023). Naidovsha podorozh: Esei [The Longest Journey: An Essay]. Kyiv : Vydavnychyi dim "Komora". 168 p. [in Ukrainian].

Jordan, P. (2014). Nation Branding: A Tool for Nationalism? *Journal of Baltic Studies* 45 (3), 283–303. https://doi.org/10.1080/01629778.2013.860609

Nahorniak, T. (2014). Brendynh terytorii u suchasnykh politychnykh praktykakh [Territory Branding in Contemporary Political Practices]. *Naukovo-teoretychnyi almanakh "Hrani",* 3 (107), 53–58. [in Ukrainian].

Sabuschko, O. (2023). "Die längste Buchtour". Literaturkanal. Retrieved from: https://literaturkanal.tv/film/oksana-sabuschko-die-laengste-buchtour/ (accessed August 16, 2026).

Olins, W. (2002). Branding the Nation – The Historical Context. *Journal of Brand Management,* 9 (4–5), 241–248. https://doi.org/10.1057/palgrave.bm.2540075

Ukrainskyi instytut. Literaturni zustrichi "Holosy z Ukrainy" v Berlini [Literary Meetings "Voices from Ukraine" in Berlin]. Ukrainskyi instytut. 2023. Retrieved from: https://ui.org.ua/sectors/projects/literaturni-zustrichi-golosy-z-ukrayiny-v-berlini/ [in Ukrainian].

Ukrainska pysmennytsia Zabuzhko prezentuie v Ryzi svoiu knyhu latyskoiu [Ukrainian Writer Zabuzhko Presents Her Book in Latvian in Riga]. LSM+. September 18, 2023. Retrieved from: https://ukr.lsm.lv/stattja/novini/novini/18.09.2023-ukrayinska-pismennicya-zabuzko-prezentuje-v-rizi-svoyu-knigu-latiskoyu.a524375/ [in Ukrainian].

Voices from Ukraine 2023. Preliminary Program. History of Women Philosophers and Scientists. 2023. Retrieved from: https://historyofwomenphilosophers.org/wp-content/uploads/Voices-from-Ukraine-27_28_Okt-2023-Preliminary-Program-.pdf (accessed August 16, 2026).

Yıldırım, M. Ö. (2021). Literary Diplomacy: Literature as a Tool of Public Diplomacy in Turkey. *ARTS: Artuklu Journal of Arts and Humanities*, 6, 6.

Yakovenko, Ye. (2023). "Naidovsha podorozh" Oksany Zabuzhko [Oksana Zabuzhko's the Longest Journey]. *Nasz Wybir.* April 5, Retrieved from: https://naszwybir.pl/zabuzko/ [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 07.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 782.1:27-1
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.37

Красіліна Ірина Вікторівна,
доктор філософії,
викладач-режисер кафедри оперної підготовки
Одеської національної музичної академії імені А.В. Нежданової
orcid.org/0000-0003-0217-1666
irina_krasilina@ukr.net

ЖАНРОВИЙ СИНТЕЗ В ОПЕРІ В.А. МОЦАРТА «БАСТЬ'ЄН І БАСТЬ'ЄННА»

У статті розглянуто оперу-зінгшпіль В.А. Моцарта «Бастьєн і Бастьєнна» (1768) у контексті жанрових традицій та культурного середовища Європи XVIII століття. Досліджено генеалогію твору, що сягає французької opéra-comique Фаварів та «Сільського чаклуна» Жан-Жака Руссо, і розкрито його роль як відповіді на актуальні просвітницькі опозиції природи і культури, щирості й умовності. Проаналізовано жанровий синтез опери, в якому поєднуються риси пасторалі, комічного зінгшпілю та елементи seria-драматургії. Приділено увагу символічно-архетипічному виміру твору: містеріальній тричастинній структурі, функції персонажа Колас як медіатора та інтерпретації сюжету як психологічного ритуалу ініціації. Музичний аналіз виявив зв'язок опери з естетикою рококо та традицією "empfindsamer stil", а також конкретні технічні засоби, якими реалізується багаторівнева драматургія. Зазначено, що твір є мікромоделлю того синтезу комічного й серйозного, психологічного й етичного, що у подальшому визначить природу зрілих оперних шедеврів Моцарта.

Ключові слова: оперна творчість Моцарта, зінгшпіль, пастораль, opéra-comique, empfindsamer stil, жанровий синтез, музичний театр XVIII століття.

Krasilina Iryna,
Doctor of Philosophy,
Teacher-Director at the Department of Opera Training
Odesa National Academy of Music after A.V. Nezhdanova,
orcid.org/0000-0003-0217-1666
irina_krasilina@ukr.net

GENRE SYNTHESIS IN W.A. MOZART'S OPERA "BASTIEN UND BASTIENNE"

The article examines W.A. Mozart's opera-Singspiel "Bastien und Bastienne" (1768) in the context of generic traditions and the cultural environment of eighteenth-century Europe. The genealogy of the work is investigated, tracing its origins to the French opéra-comique of the Favarts and Jean-Jacques Rousseau's Le Devin du village, and its role is revealed as a response to the prevailing Enlightenment oppositions of nature and culture, sincerity and convention. The opera's generic synthesis is analyzed, combining features of pastoral, comic Singspiel, and elements of series dramaturgy. Particular attention is given to the symbolic and archetypal dimension of the work: the mystery-like tripartite structure, the function of the character Colas as mediator, and the interpretation of the plot as a psychological ritual of initiation. Musical analysis reveals the opera's connections with Rococo aesthetics and the tradition of the empfindsamer Stil, as well as the specific technical means through which its multi-layered dramaturgy is realized. It is argued that the work represents a micro-model of that synthesis of the comic and the serious, the psychological and the ethical, which would subsequently define the nature of Mozart's mature operatic masterpieces.

Key words: Mozart's operatic output, Singspiel, pastoral, opéra-comique, empfindsamer Stil, generic synthesis, musical theatre of the eighteenth century.

© Красіліна І. В., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Постановка проблеми. Опера В.А. Моцарта «Бастьєн і Бастьєнна» посідає особливе місце в історії музичного театру як один з найбільш ранніх зразків творчого осмислення дитиною-генієм жанрових традицій свого часу. Попри мініатюрний масштаб і статус учнівського твору, опера дедалі частіше розглядається дослідниками не як курйозний епізод біографії, а як повноцінний художній текст, у якому вже проступають риси майбутнього моцартівського театрального мислення. Актуальність теми зумовлена потребою переосмислити ранню творчість Моцарта не ізольовано, а в широкому контексті європейської музично-театральної культури XVIII століття – пасторальної традиції, французької opéra-comique, німецького зінгшпілю та opera seria. Звернення до жанрового синтезу «Бастьєна і Бастьєнни» дає змогу простежити, яким чином різнорідні художні коди взаємодіють у межах одного камерного твору, формуючи складнішу семантичну й драматургічну структуру, ніж це прийнято вважати.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Питання жанрової природи ранніх опер Моцарта неодноразово потрапляло в поле зору західного музикознавства. W.J. Allanbrook у дослідженні риторики жестів у моцартівських операх звертає увагу на зв'язок музичної мови з театральною традицією XVIII століття (Allanbrook, 1983, p. 1–72). T. Bauman у працях, присвячених північнонімецькій опері доби Гете та зінгшпілю (Bauman, 1985, p. 9–14, 21–326; Bauman, 1987, p. 1–13, 76–101), детально аналізує становлення жанру зінгшпілю, у контексті якого розглядається й творчість молодого Моцарта. Біографічний та культурно-історичний контекст створення «Бастьєна і Бастьєнни», зокрема обставини, пов'язані із замовником опери Антоном Месмером, висвітлено у праці A. Einstein та у передмові до критичного видання партитури (Einstein, 1945, p. 123–124; Mozart, 1768, p. VII–VIII). D. Charlton досліджує оперу доби Руссо крізь призму естетичних дискусій про природу і реалізм у музичному театрі (Charlton, 2013, p. 93–232), що безпосередньо стосується генеалогії лібрето. Класичні студії A. Einstein (Einstein, 1945, p. 383–468) та D. Heartz (Heartz, 1990, p. 65–298) присвячені загальній характеристиці моцартівського оперного стилю та еволюції його драматургічних принципів. Узагальнену довідкову інформацію про жанр opera seria подає S. Sadie у "The New Grove Dictionary of Opera" (Sadie, 1992, vol. 3, p. 698). Окремо слід відзначити дослідження L. Tyler, присвячене безпосередньо генезі лібрето «Бастьєна і Бастьєнни» та його трансформації від інтермедії Руссо через версію Фаварів до тексту, покладеного в основу опери Моцарта (Tyler, 1990, p. 520–552). Водночас, попри значну кількість праць про зрілі опери Моцарта, спеціальних досліджень, присвячених саме жанровому синтезу «Бастьєна і Бастьєнни» як самостійного художнього явища, в українськомовному музикознавстві бракує, що зумовлює доцільність цієї розвідки.

Методологія дослідження. У статті застосовано комплексний методологічний підхід. Історико-культурний метод дав змогу розглянути оперу в контексті музично-театральних традицій та естетичних дискусій Європи XVIII століття. Порівняльно-жанровий аналіз використано для зіставлення рис пасторалі, opéra-comique, зінгшпілю та opera seria в структурі твору. Музикознавчий (структурно-драматургічний) аналіз застосовано для розгляду композиційної будови опери, функцій музичних номерів та засобів музичної виразності. Для інтерпретації символічного й архетипічного виміру сюжету залучено елементи міфопоетичного та герменевтичного аналізу, що дало змогу розкрити тричастинну структуру твору як модель психологічного випробування та ініціації. Теоретичною основою для розгляду цієї тричастинної структури (розлучення – випробування – реінтеграція) слугує концепція обряду переходу A. van Gennep (Van Gennep, 1960, p. 11), а для інтерпретації образу Коласа як архетипної постаті мудреця-медіатора залучено теорію героїчного шляху J. Campbell (Campbell, 1949, p. 69–76) та дослідження архетипу трикстера P. Radin (Radin, 1956, p. 132–195).

Мета статті полягає у виявленні специфіки жанрового синтезу в опері В.А. Моцарта «Бастьєн і Бастьєнна» у контексті європейської музично-театральної культури XVIII століття, а також у дослідженні взаємодії пасторальної, зінгшпільної та seria-традицій у формуванні драматургічної та семантичної структури твору.

Виклад основного матеріалу. Опера В.А. Моцарта «Бастьєн і Бастьєнна» належить до раннього періоду творчості композитора та є одним з перших зразків

німецького зінгшпілю у його спадщині (Bauman, 1985, p. 9–14; Bauman, 1987, p. 1–13). Написана у 1768 році, коли Моцарту виповнилося лише дванадцять років, опера суттєво перевершує рівень дитячої вправи й виявляє риси самостійного задуму (Einstein, 1945, p. 123–124). Попри зовнішню простоту сюжету й камерний масштаб, твір виявляє складніші смислові рівні, пов'язані з традицією пасторальної комічної опери й глибшими етичними та духовними аспектами європейського театру XVIII століття (Charlton, 2013, p. 93–158).

Питання про першу постановку залишається дискусійним: довгий час вважалося, що прем'єра відбулася у приватному саду венського лікаря та мецената Антона Месмера, однак документальних підтверджень цьому бракує (Einstein, 1945, p. 123–124; Mozart, 1768, p. VII–VIII). Перша достовірно засвідчена публічна постановка датується 1890 роком – більш ніж через сто років після написання (Mozart, 1768, p. VIII). Цей факт є промовистим: твір, написаний вундеркіндом на замовлення, зберігав свою актуальність крізь десятиліття.

У «Бастьєн і Бастьєнна» Моцарт поєднує риси пасторалі, комічного зінгшпілю, елементи французької opéra-comique та окремі драматургічні принципи, які в подальшому набудуть розвитку у його зрілих операх (Allanbrook, 1983, p. 1–72; Heartz, 1990, p. 89–298). Твір стоїть на перехресті кількох традицій і жодній з них не належить цілком – саме в цій жанровій множинності й полягає його цінність.

Безпосереднім джерелом лібрето є французька opéra-comique "Les amours de Bastien et Bastienne" («Любов Бастьєна і Бастьєнни») (1753) Марі-Жюстін і Шарля Симона Фавар, пародія на знамениту "Le devin du village" («Сільський чаклун», 1752) Жан-Жака Руссо (Charlton, 2013, p. 130–158; Rousseau, 1753, p. 1–95; Tyler, 1990, p. 520–524). Сам Руссо був не лише філософом, а й композитором. Його « Сільський чаклун» став культурною подією: проста сентиментальна пастораль про пастушків Коліна та Колетт підкорила паризьку публіку своєю природністю та щирістю почуттів на противагу барочній пишності офіційної опери (Charlton, 2013, p. 130–158). Шарль Фавар, зберігаючи канву сюжету, надав йому більш комічного і навіть іронічного забарвлення. Ця генеалогія принципово важлива: Моцарт з дитинства вписаний у загальноєвропейський дискурс про природу і культуру, щирість і умовність, простоту і витонченість (Charlton, 2013, p. 159–232). Це були ключові опозиції просвітницької естетики XVIII століття. "Bastien und Bastienne" є відповіддю дванадцятирічного генія на найактуальніші культурні дебати своєї епохи (Charlton, 2013, p. 159–232).

Сюжет опери будується навколо теми кохання, ревнощів, сумнівів і морального вибору. Бастьєнна тужить за своїм коханим Бастьєном, який піддався спокусі матеріального благополуччя та захопився заможною панночкою. Вона звертається по допомогу до місцевого чаклуна Коласа, який завдяки вдаваному чаклунству змушує Бастьєна ревнувати й усвідомити справжню цінність свого кохання (Mozart, 1768, p. 6–87).

Комічна оболонка сюжету не повинна вводити в оману. В його основі лежить серйозна етична проблематика, пов'язана з поняттями вірності, щирості почуттів і моральної відповідальності за власний вибір. Бастьєн не є персонажем-злодієм. Він слабкий, легковажний, схильний до спокуси, тобто є типовою людиною. Саме в цій людській слабкості й полягає моральна напруга твору. Внутрішній стан Бастьєна можна інтерпретувати як втрату духовної рівноваги, а подальше примирення героїв – як повернення до моральної гармонії, аналогічне мотиву блудного сина в євангельській притчі (Mozart, 1768, p. 47–87).

Пастораль як жанр і як ідея мала в Європі XVIII століття потужний культурний резонанс, далеко ширший від літературної та музичної традиції (Charlton, 2013, p. 93–158). Пасторальний простір у творі «Бастьєн і Бастьєнна» уособлює модель ідеального світу, в якому людина існує в єдності з природою та власними почуттями. Порушення цієї гармонії через людську слабкість та подальше її відновлення формують своєрідну драматургічну модель морального випробування.

В опері простежуються риси містеріальної структури, де сюжет будується навколо проходження через емоційне випробування та повернення до гармонії. Ця тричастинна схема (порушення, криза, відновлення) є однією з найдавніших моделей європейського символічного театру і зберігається у жанровій пам'яті культури навіть у цілком світських формах (Van Gennep, 1960, p. 11).

Персонаж Колас виконує функцію своєрідного посередника між порушеним порядком і його відновленням. Його образ співвідноситься з архетипом мудреця-мага, який володіє прихованим знанням і здатний впливати на людські долі. Символічного значення набуває постать замовника опери – Антона Месмера, відомого теоріями «тваринного магнетизму» та практиками психічного зцілення (Einstein, 1945, p. 123–124; Mozart, 1768, p. VII–VIII). Атмосфера інтересу до психологічного впливу, навіювання та внутрішнього перетворення людини є характерною для культурного середовища Відня другої половини XVIII століття, і Колас, що «чарує» героїв за допомогою псевдозаклинань, цілком вписується в цей контекст (Einstein, 1945, p. 123–124; Mozart, 1768, p. 43–46). Містеріальний вимір твору посилюється роллю персонажа Коласа, чарівника, який маніпулює долями закоханих, використовуючи магічні заклинання і псевдоритуальні дії. Колас з'єднує два світи: людських почуттів і прихованих сил, що керують цими почуттями. Його роль у опері виходить за межі комічного шарлатана: він є тим, хто ініціює кризу і дає їй розв'язатися, майже як режисер містерії, що знає кінець вистави ще до її початку. У цьому образі Моцарт, можливо, несвідомо, відтворює архетип трикстера, наявного у культурах від давньогрецького Гермеса до середньовічного блазня (Radin, 1956, p. 132–195).

Опера складається з п'ятнадцяти музичних номерів: дванадцять арій (по чотири на кожного персонажа), одне аріозо, один дует та фінальне тріо (Mozart, 1768, p. 3–87). Між номерами розташовані розмовні діалоги. Це принципова відмінність зінгшпілю від opera seria з її речитативом secco (Bauman, 1985, p. 9–14, 88, 275, 292, 314; Bauman, 1987, p. 1–13). Ця структура виявляє чітку драматургічну логіку: кожен персонаж отримує власний «голос» і власний емоційний простір. Оркестровий склад є аскетичним, однак інструментування точне й функціонально виправдане: духові інструменти використовуються для створення пасторального колориту і рідко виконують суто декоративну роль (Mozart, 1768, p. 3–87). Кожна з дванадцяти арій виконує чітко окреслену функцію у розвитку характеру та у побудові загальної емоційної дуги опери (Mozart, 1768, p. 6–61).

Opera seria як жанр передбачала героїко-історичний або міфологічний сюжет, виключно аристократичних персонажів, патетичну риторику, da capo-арії з обов'язковою орнаментикою та речитативи у супроводі континуо (Sadie, 1992, vol. 3, p. 698). Нічого з цього у творі «Бастьєн і Бастьєнна» немає в повному обсязі. Однак є важливі точки дотику: переважання сольних арій над ансамблевими формами, увага до внутрішнього психологічного стану персонажів через арію, лірична заглибленість окремих номерів і прагнення надати персонажам емоційної переконливості, а не лише схематичної комічності (Heartz, 1990, p. 89–106).

Доречніше говорити не про належність опери до seria, а про наявність seria-принципів у межах комічного зінгшпілю. Це «серйозне» ставлення до внутрішнього світу персонажів, нехай і пастушків, є одним з найхарактерніших проявів раннього моцартівського театрального мислення.

«Бастьєн і Бастьєнна» значною мірою відображає естетику рококо – мистецтво витонченості, емоційної делікатності, камерності та гри почуттів. Для музики опери характерні легкість фактури, граційність мелодики, танцювальність ритмів і особлива м'якість інтонаційного розвитку. За зовнішньою простотою приховується тонке психологічне відчуття емоційних станів (Mozart, 1768, p. 3–87).

Важливим є зв'язок опери з традицією "empfindsamer stil" (музично-естетична течія у Німеччині середини XVIII століття, націлена на щире вираження глибоких, природних людських емоцій, провісник епохи романтизму та музичний еквівалент літературного сентименталізму, що розвивалася у Північній Німеччини) (Bauman, 1985, p. 21–82). Empfindsamer stil акцентувала щирість та безпосередність емоційного вираження, психологічну правдивість і чутливість до переходів між афектами (Bauman, 1985, p. 21–82; Bauman, 1987, p. 76–101). Ці принципи видимі у ліричних арій, де музика точно фіксує зміни настрою: від відчаю до іронії, від гніву до ніжності – і розбудовує гармонічний і мелодичний матеріал відповідно до них. Ця здатність поєднувати жанрову легкість із внутрішньою емоційною глибиною є ознакою «ранньої зрілості» моцартівського театрального мислення (Heartz, 1990, p. 107–298).

Розвиток сюжету може бути інтерпретований як психологічний ритуал ініціації: відокремлення від попереднього стану, перехід через випробування та реінтеграція на новому рівні (Van Gennep, 1960, p. 11). Після пережитого випробування обидва персонажі вже не є тими самими, що на початку опери. Бастьєн пройшов через спокусу і свідомо від неї відмовився, Бастьєнна пройшла через біль і приниження необхідності просити допомоги. Фінальне воз'єднання їх – це утворення нового, більш зрілого зв'язку.

У опері вже намічені зерна майбутніх великих синтезів. Психологізм у зображенні персонажів через арію отримає розвиток у «Весіллі Фігаро» (Allanbrook, 1983, p. 73–196). Фігура мудрого посередника, що керує дією ззовні (Колас), знайде продовження у «Так роблять усі жінки» (Heartz, 1990, p. 217–254). Поєднання комічного і серйозного стане фундаментальним принципом усієї моцартівської оперної творчості.

Опера-зінгшпіль В.А. Моцарта «Бастьєн і Бастьєнна» є складним жанровим синтезом, у якому поєднуються риси пасторалі, комічного, раннього зінгшпілю та окремі елементи серйозної оперної драматургії (Bauman, 1985, p. 9–14; Heartz, 1990, p. 89–106). Через поєднання комічного й ліричного, побутового та символічного, психологічного й етичного Моцарт уже у ранньому творі демонструє здатність створювати багаторівневу музично-театральну драматургію. Музичний аналіз підтверджує, що ця багаторівневість реалізована конкретними технічними засобами: гармонійними відхиленнями у ліричних кульмінаціях, формальним принципом наскрізного розвитку у найбільш «серйозних» арій, гармонічною «інакшістю» Коласа як засобом архетипічної характеристики, ансамблевою драматургією, що передвіщає принципи зрілих фіналів (Allanbrook, 1983, p. 275–325). «Бастьєн і Бастьєнна» є мікромоделлю того синтезу, що пізніше стане основою зрілих шедеврів Моцарта (Heartz, 1990, p. 107–298).

Висновки. Опера В.А. Моцарта «Бастьєн і Бастьєнна» відображає ранній етап композиторського шляху Моцарта, але вже концептуально цілісний етап становлення композиторського музично-театрального мислення. Попри камерний масштаб і зовнішню простоту сюжету, твір демонструє складну жанрову організацію, у якій поєднуються риси пасторалі, французької opéra-comique, німецького зінгшпілю та окремі принципи seria-драматургії.

У процесі дослідження встановлено, що жанровий синтез в опері реалізується не механічним поєднанням різнорідних елементів, а через формування єдиної драматургічної системи, де комічне, ліричне, психологічне та символічне взаємодіють на різних рівнях музично-театральної структури.

Опера безпосередньо пов'язана з естетичними ідеями європейського Просвітництва, зокрема з опозиціями природи, щирості, морального вибору і людської слабкості. Пасторальність слугує тут моделлю гармонії, того первісного стану рівноваги, порушення якого запускає драматургічний механізм. Порушення й подальше відновлення цієї гармонії задають головний внутрішній динамізм сюжету.

Виявлено також глибокий зв'язок твору з естетикою "empfindsamer stil" та традицією музичного сентименталізму середини XVIII століття. Саме через чутливість до внутрішнього стану персонажів, м'якість інтонаційного розвитку та психологічну деталізацію музичної мови опера виходить за межі звичайної пасторалі і набуває виміру людської достовірності, що робить її близькою слухачеві будь-якої епохи.

Водночас у творі відчутний більш глибокий містеріальний пласт, що виходить за межі просвітницьких опозицій і жанрових конвенцій. Тричастинна схема опери – гармонія. Її порушення через зраду і ревнощі, відновлення через каяття і прощення є не просто драматургічною конструкцією, а однією з найдавніших архетипних моделей європейського символічного театру. Ця схема зберігається у жанровій пам'яті культури від давньогрецької трагедії через середньовічну містерію до пасторальних форм Нового часу. Не випадково ця тричастинна схема знаходить найповніше і найзворушливіше своє втілення в євангельській притчі про блудного сина: відхід – блукання – повернення. Звичайно, опера «Бастьєн і Бастьєнна» – це не релігійна притча, але архетипна структура та сама: провина, криза, благодать прощення. Саме ця глибинна структурна спорідненість з однією з найпотужніших моделей європейської духовної культури надає опері таємничої резонансності, що перевищує її камерний масштаб.

Узагальнюючи, можемо констатувати, що «Бастьєн і Бастьєнна» є своєрідною мікромоделлю майбутнього моцартівського оперного стилю. Однак за всіма музично-театральними якостями проступає містеріальна пам'ять культури, у якій пасторальна історія про двох закоханих і хитрого чарівника несе у собі відлуння найфундаментальніших людських переживань: втрати, провини, прощення і повернення до єдності, якою є справжня любов.

Список використаних джерел:

Allanbrook W. J. (1983). Rhythmic Gesture in Mozart: Le Nozze di Figaro and Don Giovanni. Chicago: University of Chicago Press, 396 p.

Bauman T. (1985). North German Opera in the Age of Goethe. Cambridge: Cambridge University Press, 399 p.

Bauman T. (1987). A. Mozart: Die Entführung aus dem Serail. Cambridge: Cambridge University Press, 133 p. (Cambridge Opera Handbooks).

Braunbehrens V. (1990). Mozart in Vienna, 1781–1791 / transl. by T. Bell. New York: Grove Weidenfeld, 481 p.

Campbell J. (1949). The Hero with a Thousand Faces. New York: Pantheon Books, 416 p.

Charlton D. (2013). Opera in the Age of Rousseau: Music, Confrontation, Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 413 p.

Einstein A. (1945). Mozart: His Character, His Work / transl. by A. Mendel, N. Broder. New York: Oxford University Press, 492 p.

Heartz D. (1990). Mozart's Operas / ed. by T. Bauman. Berkeley: University of California Press, 363 p.

Mozart W. A. (1974). Bastien und Bastienne (Köchel-Verzeichnis 50) [1768] // Neue Mozart-Ausgabe. Serie II, Werkgruppe 5, Bd. 3 / ed. R. Angermüller. Kassel: Bärenreiter, P. 3–87; Preface P. III–XIX.

Radin P., Kerényi K., Jung C.G. (1956). The Trickster: A Study in American Indian Mythology. New York: Philosophical Library, 211 p.

Rousseau J.-J. (1753). Le devin du village: intermède. Paris: Duchesne.

Sadie S. (ed.) (1992). The New Grove Dictionary of Opera: in 4 vols. London: Macmillan Press, 5360 p.

Tyler L. (1990). Bastien und Bastienne: The Libretto, Its Derivation, and Mozart's Text-Setting. *The Journal of Musicology*. Vol. 8, No. 4. P. 520–552.

Van Gennep A. (1960). The Rites of Passage / transl. by M.B. Vizedom, G.L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 198 p.

References:

Allanbrook, W. J. (1983). *Rhythmic Gesture in Mozart: Le Nozze di Figaro and Don Giovanni*. University of Chicago Press.

Bauman, T. (1985). *North German Opera in the Age of Goethe*. Cambridge University Press.

Bauman, T. (1987). *W. A. Mozart: Die Entführung aus dem Serail*. Cambridge University Press. (Cambridge Opera Handbooks).

Braunbehrens, V. (1990). *Mozart in Vienna, 1781–1791* (T. Bell, Trans.). Grove Weidenfeld.

Campbell, J. (1949). *The Hero with a Thousand Faces.* Pantheon Books.

Charlton, D. (2013). *Opera in the Age of Rousseau: Music, Confrontation, Realism*. Cambridge University Press.

Einstein, A. (1945). *Mozart: His Character, His Work* (A. Mendel & N. Broder, Trans.). Oxford University Press.

Heartz, D. (1990). *Mozart's Operas* (T. Bauman, Ed.). University of California Press.

Mozart, W. A. (1768). Bastien und Bastienne (KV 50) (R. Angermüller, Ed.). In Neue Mozart-Ausgabe, Series II, Work Group 5, Vol. 3 (c. 3–87; Preface c. III–XIX). Bärenreiter. (Critical edition published 1974)

Radin, P., Kerényi, K., & Jung, C. G. (1956). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology.* Philosophical Library.

Rousseau, J.-J. (1753). *Le devin du village: intermède*. Duchesne.

Sadie, S. (Ed.). (1992). *The New Grove Dictionary of Opera* (4 vols.). Macmillan Press.

Tyler, L. (1990). Bastien und Bastienne: The libretto, its derivation, and Mozart's text-setting. *The Journal of Musicology, 8*(4), 520–552.

Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1909).

Дата першого надходження статті до видання: 01.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.07.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 008:37.01:004.8
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.38

Лись Дар'я Анатоліївна,
доктор філософії,
доцент кафедри культурології та філософії культури
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/0000-0001-8353-7679
Scopus Author ID: 57970622500
lys.daria@op.edu.ua

Суворов Владислав Олегович,
доктор філософії,
доцент кафедри електропостачання та енергетичного менеджменту
Національного університету «Одеська політехніка»
orcid.org/ 0000-0003-2842-887X
Scopus Author ID: 59468948100
Researcher ID: PDX-4048-2025
suvorov@op.edu.ua

ЦИФРОВІ ПЛАТФОРМИ ЯК ІНСТРУМЕНТИ ОРГАНІЗАЦІЇ НАВЧАННЯ В УМОВАХ ІНТЕГРАЦІЇ ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Інтеграція генеративного штучного інтелекту (ШІ) у вищу освіту трансформує організацію навчання, академічну комунікацію та взаємодію учасників освітнього процесу з цифровими технологіями. Цифрові освітні платформи стають не лише засобами доступу до навчальних матеріалів, а й інструментами організації навчання, комунікації, оцінювання та формування цифрових практик. Актуальним є визначення особливостей їх використання в умовах інтеграції генеративного ШІ та впливу на освітньо-культурний простір університету. Метою дослідження є визначення культурологічних особливостей використання цифрових платформ як інструментів організації навчання в умовах інтеграції генеративного ШІ. Методологічну основу дослідження становить міждисциплінарний підхід, що поєднує культурологічний аналіз цифрових освітніх практик і розгляд користувацької взаємодії. Застосовано метод культурологічної інтерпретації та компаративний метод для порівняння Moodle і Google Classroom за функціональними та UX-критеріями. Емпіричну основу становить аналіз взаємодії студентів з Moodle та структурно-функціональне порівняння з Google Classroom на прикладі Національного університету «Одеська політехніка». Також проаналізовано можливості генеративного ШІ для персоналізації навчання, автоматизації оцінювання та розвитку цифрових сервісів. Наукова новизна полягає у культурологічному осмисленні цифрових платформ як інструментів організації навчання в умовах інтеграції генеративного ШІ та визначенні взаємозв'язку їхніх функціональних та UX-критеріїв з трансформацією освітніх практик. Встановлено, що Moodle забезпечує широкі можливості для комплексних дистанційних курсів, але характеризується складнішою навігацією, тоді як Google Classroom має більш лінійну структуру та інтуїтивний інтерфейс. Показано, що інтеграція генеративного ШІ розширює функціональні можливості цифрових платформ і сприяє трансформації ролі викладача від транслятора знань до наставника та організатора освітньої взаємодії.

Ключові слова: цифрові освітні платформи, генеративний штучний інтелект, цифрова трансформація, цифрова культура, вища освіта, система дистанційного навчання, Moodle, Google Classroom.

© Лись Д. А., Суворов В. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Lys Daria,
Doctor of Philosophy, Associate Professor at the
Department of Cultural Studies and Philosophy of Culture
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/0000-0001-8353-7679
Scopus Author ID: 57970622500
lys.daria@op.edu.ua

Suvorov Vladyslav,
Doctor of Philosophy, Associate Professor at the
Department of Power Supply and Power Consumption Management
Odessa Polytechnic National University
orcid.org/ 0000-0003-2842-887X
Scopus Author ID: 59468948100
Researcher ID: PDX-4048-2025
suvorov@op.edu.ua

DIGITAL PLATFORMS AS TOOLS FOR ORGANIZING LEARNING IN THE CONTEXT OF GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE INTEGRATION

The integration of generative artificial intelligence (AI) into higher education transforms the organization of learning, academic communication, and the interaction of participants in the educational process with digital technologies. Digital learning platforms become not only means of accessing educational materials but also tools for organizing learning, communication, assessment, and the development of digital practices. It is relevant to define the specific features of their use under the conditions of AI integration and their influence on the educational and cultural space of the university. Research Aim. The aim of the study is to identify the cultural features of using digital platforms as tools for organizing learning in the context of generative AI integration. Research Methods. The methodological basis is an interdisciplinary approach that combines cultural analysis of digital educational practices and the study of user interaction. The method of cultural interpretation and the comparative method were applied to analyze Moodle and Google Classroom according to functional and UX criteria. The empirical basis includes the analysis of student interaction with Moodle and a structural-functional comparison with Google Classroom, using the case of the Odessa Polytechnic National University. The study also examines the potential of generative AI for personalizing learning, automating assessment, and developing digital services. Scientific Novelty. The novelty lies in the cultural interpretation of digital platforms as tools for organizing learning in the context of generative AI integration and in identifying the relationship between their functional and UX criteria with the transformation of educational practices. Conclusions. It was found that Moodle provides wide opportunities for complex distance courses but is characterized by more complicated navigation, while Google Classroom has a more linear structure and intuitive interface. The article shows that the integration of generative AI expands the functional capabilities of digital platforms and contributes to the transformation of the teacher's role from a transmitter of knowledge to a mentor and organizer of educational interaction.

Key words: digital learning platforms, generative artificial intelligence, digital transformation, digital culture, higher education, distance learning system, Moodle, Google Classroom.

Постановка проблеми. Сьогодні наша культурна спадщина й доступ до інформації переосмислюються завдяки цифровим архівам та аналітиці на основі генеративного штучного інтелекту (ШІ). Завдяки технологіям обробки природної мови машини можуть взаємодіяти з людською мовою, розшифровувати її значення й навіть створювати мову. Це розширює межі мови та комунікації, породжуючи етичні й соціальні проблеми, подібні до сучасного відображення вогню Прометея. Від найдавніших писемних документів античності до середньовічних рукописів і сучасних цифрових текстів, технології письма відігравали вирішальну роль у збереженні, передачі та розвитку мови. Показовою для розуміння різних рівнів осмислення діяльності є притча про трьох будівничих кафедрального собору, які, виконуючи однакову

роботу, по-різному визначали її зміст. Для одного з них діяльність зводилася до безпосереднього виконання технічного завдання, тобто укладання цеглин. Другий усвідомлював власну працю як складову частину спорудження конкретної частини собору. Третій сприймав її як участь у створенні цілісної споруди, наділеної духовним і ціннісним значенням. Таким чином, одна й та сама дія може набувати різного змісту залежно від рівня її осмислення, тобто від виконання окремої операції до розуміння її місця у ширшому культурному та ціннісному контексті (Лись, 2025, с. 352–359). Це означає, що сьогодні інструменти перекладу на основі ШІ допомагають нам долати мовні бар'єри, а голосові помічники й чат-боти полегшують природну мовну взаємодію між людьми та машинами (Boscardin, Gin, Golde, Hauer, 2023). Ці технологічні досягнення підкреслюють важливість мови не лише як засобу культурної комунікації, але й як можливості для збереження та забезпечення доступності мовної та культурної спадщини. Наприклад, за допомогою інструментів на основі ШІ можна відродити й зберегти зникаючі мови (Ismoilovna, 2025). Крім того, цифрові архіви та аналіз із використанням ШІ можуть зробити історичні тексти й культурні артефакти доступними та зрозумілими для ширшої аудиторії студентів. Однак неспроможність систем автоматичного розпізнавання мовлення адекватно реагувати на мовне різноманіття може обмежувати якість мовного вводу у багатомовних студентів. Це показує, що ШІ – це не просто інструмент, створений руками людини, а й природне продовження людського інтелекту, мови та культури (Heilala, Araya, Hamalainen, 2024). З аналітичної точки зору, наведені приклади свідчать про трансформацію функції мови та дають змогу розглядати ШІ як медіатора культурного досвіду.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика використання ШІ та цифрових технологій у вищій освіті сьогодні представлена значним масивом наукових праць, у яких переважають три взаємопов'язані напрями досліджень. Перший охоплює питання цифрової трансформації освітнього процесу, розвитку цифрової грамотності та зміни моделей взаємодії між викладачем і здобувачем освіти. Зокрема, М. Лаупіхлер, А. Астер, Дж. Ширх та Т. Раупах розглядають проблему формування грамотності у сфері ШІ у вищій та дорослій освіті, акцентуючи увагу на необхідності відповідної підготовки учасників освітнього процесу (Laupichler, Aster, Schirch, Raupach, 2023). С. Ахмад, М. Рахмат, М. Мубарік, М. Алам та С. Хайдер аналізують роль ШІ в освіті та перспективи його використання для трансформації освітніх практик (Ahmad, Rahmat, Mubarik, Alam, Hyder, 2021). Другий напрям становлять дослідження функціональних можливостей генеративного ШІ в освітньому процесі. У науковій літературі розглядаються можливості персоналізації навчання, автоматизації оцінювання, забезпечення зворотного зв'язку, розвитку навчальної аналітики та підтримки індивідуальних освітніх траєкторій (Holmes, Bialik, Fadel, 2021; Begum, 2024; Wang, Tlili, Khribi, Lo, Huang, 2025). Водночас дослідники звертають увагу на етичні ризики використання ШІ, зокрема проблеми автономії, конфіденційності, контролю та академічної доброчесності (Holmes, Bialik, Fadel, 2022; Coghlan, Miller, Paterson, 2020). Окремий акцент у сучасних дослідженнях робиться на зміні ролі викладача: від транслятора готових знань до організатора освітнього середовища, наставника та модератора критичного осмислення інформації. Третій напрям пов'язаний з дослідженням цифрових освітніх платформ та особливостей користувацької взаємодії з ними. У цьому контексті особливого значення набувають питання UX-дизайну, навігації, доступності навчальних матеріалів та когнітивного навантаження користувача. У представленому дослідженні цей напрям конкретизується через порівняння Moodle і Google Classroom як цифрових середовищ організації навчання. Попри значну кількість праць, присвячених цифровізації освіти та застосуванню ШІ, недостатньо представленим залишається культурологічний підхід, за якого цифрова трансформація університету розглядається не лише як технологічна або організаційна зміна, але й як трансформація цифрового освітнього простору, комунікативних практик, академічних цінностей та уявлень про місію університету.

Мета дослідження. Мета дослідження полягає у визначенні культурологічних особливостей використання цифрових платформ Google Classroom і Moodle як інструментів організації навчання в закладах вищої освіти

в умовах інтеграції технологій генеративного ШІ, а також у виявленні їхніх переваг, недоліків та ефективності для забезпечення сучасного освітнього процесу на прикладі Національного університету «Одеська політехніка».

Методологія. Методологічну основу дослідження становить міждисциплінарний підхід, що поєднує культурологічний аналіз цифрових освітніх практик з дослідженням користувацької взаємодії в цифровому середовищі. Культурологічний підхід застосовано для осмислення генеративного ШІ та цифрових освітніх платформ як чинників трансформації освітньо-культурного простору університету та академічної комунікації. Компаративний метод використано для зіставлення Moodle та Google Classroom за функціональними та UX-критеріями: структурою інтерфейсу, логікою навігації, кількістю користувацьких дій, доступністю навчальних матеріалів, можливостями комунікації та інтеграції цифрових сервісів за показниками тривалості сесії, кількості кліків, часу пошуку навчальних матеріалів та повторних переходів між сторінками. Google Classroom досліджено шляхом структурно-функціонального порівняння з Moodle. Метод культурологічної інтерпретації застосовано для узагальнення результатів і визначення значення цифрових платформ та генеративного ШІ у трансформації освітньо-культурного простору університету.

Виклад основного матеріалу. У дискусіях про застосування інформаційних технологій в освіті найчастіше ставляться питання саме «технічного» рівня: «Macintosh кращий, ніж Windows?», «Чому мій комп'ютер не відкриває твій файл?» тощо. Іноді рівень міркувань піднімається вище й наближається до майстерського: «Чи допомагають текстові редактори розвивати навички письма?», «Яким чином моделювання сприяє вивченню гуманітарних наук?» тощо. Однак питання третього типу – далекоглядні, філософські – майже не звучать: «Для чого існують навчальні заклади?», «Як вони можуть найкраще виконувати свої завдання у мінливому світі?», «Яким чином перехід до нових технологій вплине на них?» тощо. Це можна пояснити тим, що сама технологія настільки нова, складна й захоплива, що змушує нас діяти як «техніки», поглинуті процесом (Лись, Григоренко, 2024, с. 198–205).

Сьогодні екранні технології, мобільні застосунки, соціальні роботи та алгоритмічні взаємодії стали невід'ємними елементами когнітивного, соціокультурного й емоційного розвитку студентів (Лись, 2025, с. 20–27). Користувачами таких технологій, за Марком Пренскі, є «цифрові аборигени» та «цифрові мігранти». «Цифрові аборигени» схильні до швидкого сприйняття інформації, багатозадачності та навчання з використанням аудіовізуальних матеріалів. «Цифрові мігранти» ж віддають перевагу більш лінійній і текстоцентричній обробці інформації.

З цього випливає, що, навіть якщо розглядати такі елементи освітньої технології, як теоретичні основи, людські ресурси, методи й техніки, середовище, цілі, учні, навчальні ситуації та оцінювання, стає очевидним, наскільки значущою є освітня технологія для практики навчання (Laupichler, Aster, Schirch, Raupach, 2023). Зазначимо, що ШІ водночас є помічником освітнього процесу й джерелом потенційної небезпеки. Він дуже талановитий, але водночас вкрай залежний, тобто його відповіді, рекомендації та ідеї обмежені доступними йому джерелами. Він водночас доступний усім і обмежений для більшості, і, навіть якщо цю технологію заборонити, вона все одно залишатиметься привабливою. За Когланом, для того щоб позбавити людей автономії, зрілості та історичної пам'яті, не потрібен авторитарний лідер, тобто Великий Брат. Люди самі будуть обожнювати технології, які позбавляють їх здатності мислити й чинять на них тиск (Coghlan, Miller, Paterson, 2020). Отже, можна припустити, що ефективність цифрового навчання прямо залежить від узгодженості між когнітивними стилями студентів і цифровими інструментами, що використовуються у навчальному процесі.

Згідно з UNESCO, у 2023 році ШІ входив до числа ключових технологій і застосунків, які визначатимуть майбутнє навчання та викладання у вищій освіті (UNESCO, 2023). У літературі відзначаються переваги використання технологічних навчальних матеріалів і комп'ютерної підтримки для підвищення ефективності навчання, які можна згрупувати в такі напрями (Macaday-Quioco, 2024; Nhan, 2024; Paida, 2024):

– робота з комп'ютерно-опосередкованим навчанням (вебдизайн, презентація, анімація,

звук, колір, симуляція, використання візуальних та аудіальних елементів);

– використання інтерактивних дошок, які надають викладачам і студентам широкий спектр можливостей: дають змогу викладачеві легко керувати матеріалом, забезпечують застосування різних стилів викладання, сприяють проведенню групових занять онлайн та допомагають студентам краще засвоювати абстрактні теми;

– створення різноманітного навчального середовища, задоволення потреб, пов'язаних з індивідуальними відмінностями, підвищення інтересу;

– забезпечення надійних спостережень, полегшення та збагачення лабораторних занять у навчальному закладі, де бракує матеріалів для проведення експериментів;

– сприяння миттєвому застосуванню таких принципів навчання, як зворотний зв'язок, виправлення помилок і підкріплення;

– надання здобувачам освіти можливості самостійно визначати час навчання;

– багаторазове використання матеріалів та спрощення подання інформації з економією часу.

Холмс доходить висновку, що навчання студентів потребує переходу від середовища, де основу складали книга й автономія здобувача освіти, до складного й інтерактивного середовища, яке пропонує яскраві звуки, відеокліпи, символи та позначки (Holmes, Bialik, Fadel, 2021). Варто зазначити, що більшість цих досліджень проводилося зі студентами, асистентами та викладачами, і найголовніше – з батьками. Недостатня увага до батьків, які відіграють важливу роль у навчальних процесах, може призвести до формування у студентів негативного ставлення як до гуманітарних, так і до технічних наук, наукового мислення та цифрових технологій (Holmes, Bialik, Fadel, 2022). Результати досліджень з цієї теми свідчать про те, що комп'ютерно-опосередковане навчання найчастіше розглядається як більш ефективний метод порівняно з традиційними підходами, який сприяє підвищенню академічної успішності студентів. У літературі зазначається, що застосування технологій у навчанні гуманітарних наук, насамперед для студентів технічних спеціальностей, підвищує успішність і мотивацію здобувачів освіти, а також сприяє тривалому засвоєнню знань (Begum, 2024). Отже, комп'ютери є ідеальними технологіями метамодерну.

Сьогодні суспільство зіткнулося з проблемою «ідеології комп'ютерної грамотності». Її основні положення можна резюмувати так: комп'ютери всюди, потреба в комп'ютерних навичках у роботі зростає. Отже, всі повинні вивчати комп'ютерні дисципліни на початкових курсах університету. Однак більшість прогнозів зайнятості зазначає, що лише невелика кількість працівників має бути спеціалістами у сфері інформаційних технологій, причому ця меншість повинна мати вищу освіту. Решта працівників, які використовують комп'ютер, не потребують навичок, що виходять за межі слідування інструкціям на екрані (Ahmad, Rahmat, Mubarik, Alam, Hyder, 2021).

Отже, з боку освітнього процесу нав'язування всім однієї і тієї самої навчальної програми втратить актуальність. Кожен студент буде дотримуватися персональної програми навчання, наприклад вибіркових дисциплін, заснованих на комп'ютерних освітніх середовищах і віртуальних спільнотах. У результаті більша частина навчання відбуватиметься вдома, тобто онлайн. Проте деякі університети збережуть своє існування. Вони будуть відомі як центри безперервної освіти й виконуватимуть функцію безпечного надання онлайн-навчання.

Перельман, автор книги "School's Out", вважав, що це наближує кінець освітньої імперії. Отже, якщо ми хочемо знати, що зруйнує американську академічну імперію в найближчі десять років, то ось ключові слова: відеотелефонія, індивідуальні системи комунікації, віртуальність. Прикладом може слугувати спостереження Гартлі, який стверджує, що студентам дедалі важче сидіти 90 хвилин, концентруючи увагу на єдиному джерелі інформації без можливості вибору й керування. Це не дефект, спричинений падінням порогу концентрації, як ми думаємо, а результат їхньої жаги інформаційної автономії, права цікавитися власними уподобаннями. Однак потік медійних повідомлень, що робить привабливим лише споживання й зосередженість на собі та теперішньому моменті, може призвести не стільки до «жаги автономії», скільки до глибокого інтелектуального, соціокультурного й морального ослаблення. Водночас Ніл Постман у книзі "Amusing Ourselves to Death" зазначає, що

в історії філософської думки, від Конфуція і Платона до Цицерона, Локка та Дьюї, освіта ніколи не розглядалася як розважальна практика, оскільки саме такий підхід не може гарантувати її змістовності, ефективності та тривалих результатів.

Особливо після пандемії COVID-19 і тепер в умовах війни в Україні, прискорення цифровізації спонукало університети створювати більш гнучкі структури, засновані на даних та орієнтовані на студентів. У цьому контексті інтеграція систем, підтримуваних ШІ, в освітню діяльність стала неминучою необхідністю (Лись, 2023, с. 130–141). Для всіх учасників (студентів, викладачів, адміністративного персоналу й дослідників) ШІ пропонує функціональні рішення в таких ключових сферах, як навчання, оцінювання, дослідження та ухвалення рішень.

Адаптивні системи навчання аналізують рівень успішності студентів, швидкість засвоєння, стилі навчання та інтереси, перетворюючи освітні процеси на більш ефективні, гнучкі й орієнтовані на студентів. На відміну від класичного підходу «єдина програма для всіх», такі системи враховують когнітивний та афективний профіль кожного студента й пропонують диференційовані навчальні матеріали. Це підвищує мотивацію студентів і посилює результати навчання. Дані, отримані через системи на основі ШІ, під час аналізу в межах навчальної аналітики сприяють розробленню навчальних матеріалів, виявленню сильних і слабких сторін студентів та перебудові загальних освітніх стратегій. Під час оброблення студентських даних необхідно враховувати принципи конфіденційності, прозорості й автономії студентів.

Такі підходи знижують навантаження викладачів, яке пов'язане з рутинним оцінюванням, і дають їм змогу зосередитися на більш значущих завданнях, наприклад педагогічному плануванні, науковій складовій частині, взаємодії в групі та розробленні стратегій. Важливим чинником є й своєчасність зворотного зв'язку (Wang, Tlili, Khribi, Lo, Huang, 2025). Згідно з теорією самовизначення Вейтія Бучелі та Гомес-Галана, такі практики поглиблюють процес навчання, підтримуючи відчуття автономії та компетентності у студентів (Bucheli, Gomez-Galan, 2024, p. 473). Наприклад, чатботи на основі обробки природної мови забезпечують цілодобову підтримку в таких адміністративних питаннях, як академічне консультування, реєстрація, складання розкладу занять та інформування про дати заліків і іспитів. Ці системи знижують адміністративне навантаження й водночас збагачують студентський досвід завдяки зручним для користувача підходам. Вони підвищують якість цифрових послуг і відіграють важливу роль у боротьбі з цифровою нерівністю.

Наприклад, у Google Classroom інтеграція з Google AI дає змогу автоматизувати перевірку завдань, тоді як Moodle підтримує AI-плагіни для аналітики навчальної діяльності. Таким чином, UX-дизайн LMS, тобто організація інтуїтивної та ефективної взаємодії користувача з освітньою платформою, слід розглядати у взаємозв'язку з можливостями інтеграції ШІ. Також застосунки на основі ШІ можуть аналізувати відвідуваність занять, терміни здачі завдань, результати іспитів і поведінку студентів на онлайн-платформах, формуючи системи раннього попередження. Такі системи виявляють студентів групи ризику, інформують викладачів і забезпечують персоналізовану підтримку. Крім того, ці дані надають цінний зворотний зв'язок для оновлення навчального дизайну та вдосконалення методів оцінювання. Водночас проєктування навчання з підтримкою ШІ забезпечує адаптацію змісту до потреб студентів і дає змогу за допомогою аналітичних методів та побудови математичних моделей визначати ефективні стратегії навчання. У цьому контексті викладач перестає бути лише транслятором знань і стає наставником, який стимулює соціальну взаємодію та критичне мислення. ШІ бере на себе аналітичні й адміністративні процеси, а педагоги концентруються на створенні творчих і кооперативних навчальних середовищ у цифровому просторі.

В Україні розвиток системи дистанційного навчання (СДН) розпочався значно пізніше, ніж у країнах Західної Європи. Вона набула популярності під час пандемії COVID-19 і тепер, в умовах війни. Запровадження дистанційного навчання у заклади освіти України стало початком підвищення рівня диджиталізації українського суспільства, збільшення кількості навчальних закладів, оснащених комп'ютерною технікою. Національний університет «Одеська політехніка», як і більшість університетів світу, як СДН використовує найпопулярнішу систему

Moodle, що безпосередньо впливає на якість навчання студентів. Якщо студент не має можливості взаємодіяти із системою, у нього зникає мотивація застосовувати її як інструмент організації самоосвіти, що призводить до зниження показників успішності студентів і, відповідно, до зменшення актуальності вивчених дисциплін для них.

Доцільно розглядати інтерфейс СДН Moodle з точки зору UX-дизайну. UX-дизайн – це широка галузь знань, яка характеризує відчуття, що виникають у користувачів під час взаємодії із системою. Під час проєктування цифрових продуктів розглядаються три чинники: форма, поведінка, наповнення. СДН Moodle являє собою вебсайт, доступ до якого можна отримати з різних місць, де є вихід в інтернет. Аудиторія цього вебсайту специфічна – це студенти та викладачі університету. З точки зору форми, а також наповнення сайту, насамперед розглядається корисна складова частина, тобто те, скільки навчальних матеріалів з кожної дисципліни буде розміщено, як буде організовано процес навчання. Наприклад, чи буде це дистанційний курс, що складається лише з конспектів і методичного забезпечення, чи також будуть наявні інтерактивні та оцінювані елементи: практичні завдання, тестування, опитування тощо? Можна дійти висновку, що сам вигляд вебсайту (форма) практично не розглядається як чинник впливу на взаємодію студентів із системою.

СДН Moodle має можливість адаптації та надбудови вже готових графічних рішень (тем). До розглядуваної СДН застосована тема Adaptable. Попри те, що вигляд вебсайту не є основоположним чинником аналізу, Adaptable – це гнучко налаштовувана адаптивна тема з двох стовпців, призначена для використання як у великих університетських закладах, так і в маленьких навчальних компаніях. Існує достатня кількість інструментів, що допомагають відстежити поведінку користувача на вебсайті. Для проведення цього дослідження було використано сервіс HotJar, який допомагає інтернет-компаніям зрозуміти поведінку користувачів вебсайту. Одним з популярних інструментів Hotjar є запис сеансів користувачів на сайті, що демонструє їхню поведінку (кількість кліків, рух курсора миші, навігаційні траєкторії тощо). Аналіз поведінки студентів на сайті зазвичай проводиться з різними сторінками сайту, як-от: головна сторінка, сторінка дистанційного курсу, сторінка тестів. Дані являють собою відеофайли, які згодом аналізуються вручну. Дослідження проводилось у межах одного курсу, в якому нараховувалось 128 користувачів (студентів) та 742 сесії взаємодії із системою Moodle в межах одного навчального курсу. Середня тривалість сесії становила 12,4 хвилини (SD = 5,8), середня кількість кліків – 18,7, середній час пошуку навчального матеріалу – 34 секунди. У 41,6% випадків студенти здійснювали повторні переходи між сторінками, що свідчить про складність навігації. Отже, не всі студенти можуть ефективно застосовувати систему й витрачають більше часу на пошук інформації на вебсайті. Отримані результати дають змогу інтерпретувати Moodle як платформу з підвищеною навігаційною складністю та слугують емпіричною основою для її порівняння з альтернативними цифровими середовищами, зокрема Google Classroom.

Разом із системою Moodle в освітньому процесі Національного університету «Одеська політехніка» застосовується система Google Classroom, яка також виконує функції СДН. Google Classroom являє собою хмарну освітню платформу, інтегровану в екосистему сервісів Google і таку, що функціонує на основі корпоративних облікових записів викладачів (@op.edu.ua), студентів (@stud.op.edu.ua) та аспірантів (@as.op.edu.ua). Використання корпоративної пошти забезпечує централізований доступ, контроль і захист освітнього контенту, а також формує єдиний цифровий освітній простір університету. З точки зору нормативного визначення, Google Classroom може бути віднесений до СДН, оскільки забезпечує організацію навчального процесу, комунікацію між учасниками, поширення навчальних матеріалів і контроль виконання завдань в онлайн-середовищі. На відміну від Moodle, який є класичною Learning Management System (LMS), Google Classroom орієнтований на спрощену модель керування навчальним процесом, акцентуючи увагу на оперативності взаємодії, прозорості структури курсу та інтуїтивній навігації.

Інтерфейс Google Classroom від початку проєктувався з урахуванням принципів UX-дизайну та масового користувача. Структуру курсу побудовано за логікою «стрічки» (Stream), вкладок

«Завдання», «Люди» та «Оцінки», що знижує когнітивне навантаження на користувача й мінімізує кількість навігаційних дій, необхідних для пошуку навчальних матеріалів. На відміну від Moodle, де глибина вкладеності сторінок і кількість переходів можуть ускладнювати орієнтацію, Google Classroom пропонує більш лінійну та візуально зрозумілу модель взаємодії з меншою кількістю переходів між елементами інтерфейсу.

Особливе значення для ефективності використання Google Classroom в університетському середовищі має чинник попереднього користувацького досвіду студентів. Більшість здобувачів освіти вже стикалася з цією системою на рівні загальної середньої освіти, що формує базові цифрові навички роботи з інтерфейсом, завданнями та коментарями. Таким чином, період адаптації студентів до системи є мінімальним, а сама платформа сприймається як знайомий інструмент організації навчання. Це позитивно впливає на мотивацію, залученість і регулярність виконання навчальних завдань.

Ще одним важливим функціональним елементом Google Classroom є система оцінювання, яку орієнтовано на гнучке керування навчальними результатами та поетапне інформування студентів. Платформа дає змогу викладачеві попередньо виставляти оцінки за нездані або неоцінені завдання. При цьому такі оцінки зберігаються у внутрішній системі й не відображаються студентам до моменту офіційної публікації, що дає змогу коригувати результати, враховувати додаткові спроби чи перескладання, а також вибудовувати більш індивідуалізовану модель контролю знань.

Google Classroom також включає вбудований калькулятор оцінок, який автоматично розраховує підсумковий результат за дистанційним курсом на основі виконаних завдань. Викладач може вибрати систему виставлення оцінок, наприклад бальну, відсоткову, літерну, а також визначити, буде підсумкова оцінка відображатися студентам у процесі навчання або лише після завершення курсу. Такий підхід дає змогу адаптувати систему оцінювання до вимог конкретної дисципліни та освітньої програми.

Серед інших значущих можливостей Google Classroom слід відзначити глибоку інтеграцію із сервісами Google Workspace (Google Docs, Slides, Sheets, Drive, Meet). Це дає змогу організувати колективну й індивідуальну роботу в режимі реального часу, автоматизувати процес здачі завдань і мінімізувати технічні бар'єри під час перевірки робіт. Усі зміни в документах фіксуються системою, що полегшує контроль академічної доброчесності та відстеження внеску кожного студента. Водночас функціонал коментарів і особистих повідомлень забезпечує асинхронну комунікацію між викладачем і студентами, включно з можливістю залишати приватні зауваження до конкретних завдань. Це посилює зворотний зв'язок і сприяє персоналізації освітнього процесу. Крім того, система підтримує автоматичні сповіщення, які інформують студентів про нові завдання, терміни їх виконання та опубліковані оцінки. Порівняно з Moodle, для якого зафіксовано вищу середню кількість кліків та навігаційних переходів, інтерфейс Google Classroom передбачає меншу кількість навігаційних дій та більш лінійну структуру взаємодії. Слід зазначити, що детальні кількісні поведінкові дані були доступні лише для платформи Moodle. Аналіз Google Classroom здійснювався на основі структурного та функціонального порівняння інтерфейсів, а також непрямих UX-показників, зокрема кількості навігаційних дій, логіки інтерфейсу та попереднього користувацького досвіду студентів.

З практичної точки зору Google Classroom сприймається як більш легка в опануванні система, насамперед завдяки звичному інтерфейсу та попередньому шкільному досвіду студентів, що проявляється у зменшенні кількості навігаційних дій та скороченні часу доступу до навчальних матеріалів порівняно з Moodle. Водночас Moodle зберігає своє значення як універсальна платформа для реалізації складних дистанційних курсів.

За результатами спостережень, 65% студентів віддають перевагу Google Classroom, 35% використовують Moodle лише за необхідності. Водночас паралельне використання двох систем дистанційного навчання дає змогу Національному університету «Одеська політехніка» гнучко адаптуватися до різних освітніх завдань, поєднуючи глибину функціоналу Moodle з користувацькою доступністю Google Classroom. Варто зазначити, що Google Classroom у сукупності з інтуїтивним

інтерфейсом і попереднім користувацьким досвідом студентів є ефективним і методично доцільним інструментом дистанційного навчання в університетській практиці, особливо в період війни.

Висновки. Проведене дослідження було спрямовано на осмислення трансформації вищої освіти в епоху генеративного штучного інтелекту у контексті цифрових практик навчання, культурних змін та інституційних трансформацій університетського середовища. На основі міждисциплінарного аналізу було показано, що впровадження ШІ в освітню сферу не може розглядатися виключно як технологічне оновлення, а потребує концептуального й ціннісного переосмислення цілей і функцій освіти. Для ефективної інтеграції ШІ в систему вищої освіти надзвичайно важливим є впровадження комплексних програм підвищення кваліфікації, стажувань для викладачів, спрямованих на розвиток їхньої ШІ-грамотності. Такі програми повинні забезпечувати знання й навички щодо використання інструментів ШІ у педагогічному контексті. Наприклад, включення курсів за темою «Штучний інтелект і освіта» до навчальних планів інститутів підготовки викладачів може сприяти підвищенню обізнаності майбутніх педагогів про застосування ШІ в освітній сфері. Показано, що ШІ виконує функції інструмента персоналізації навчання, автоматизації оцінювання, аналітичної підтримки ухвалення рішень і розвитку студентських сервісів. Водночас підкреслюється, що ефективність цих процесів безпосередньо залежить від рівня цифрової та ШІ-компетентності викладачів, а також від інституційної готовності університетів до культурних змін.

Компаративний аналіз Moodle і Google Classroom показав, що ці платформи репрезентують два різні підходи до організації дистанційного навчання, та виявив, що складність інтерфейсу й навігації Moodle може знижувати мотивацію студентів та ефективність самоосвіти, тоді як Google Classroom завдяки інтуїтивному UX-дизайну та попередньому користувацькому досвіду студентів сприяє більшій залученості й регулярності навчальної активності. Отримані результати дослідження демонструють необхідність врахування не лише функціональних характеристик платформ, а й культурних, когнітивних і поведінкових особливостей користувачів у процесі оптимізації цифрових освітніх середовищ. В умовах війни в Україні гібридне використання різних СДН стає сталою освітньою стратегією. Отже, генеративний штучний інтелект в освіті не є самоціллю, а виступає інструментом, ефективність якого визначається наявністю чіткої філософської позиції, культурних цінностей, етичних орієнтирів і продуманої педагогічної стратегії.

Список використаних джерел:

Ahmad S., Rahmat M., Mubarik M., Alam M., Hyder S. (2021). Artificial intelligence and its role in education. *Sustainability*, vol. 13 (22). https://doi.org/10.3390/su132212902.

Begum I. U. (2024). Role of artificial intelligence in higher education – An empirical investigation. *International Research Journal on Advanced Engineering and Management (IRJAEM)*, vol. 2 (03), pp. 49–53. https://doi.org/10.47392/irjaem.2024.0009.

Boscardin C., Gin B., Golde P., Hauer K. (2023). ChatGPT and generative artificial intelligence for medical education: Potential impact and opportunity. *Academic Medicine*, vol. 99 (1), pp. 22–27. https://doi.org/10.1097/acm.0000000000005439.

Coghlan S., Miller T., Paterson J. (2020). Good proctor or "Big Brother"? AI ethics and online exam supervision technologies. *arXiv preprint*. URL: https://arxiv.org/abs/2011.07647.

Heilala V., Araya R., Hamalainen R. (2024). Beyond text-totext: An overview of multimodal and generative artificial intelligence for education using topic modeling. *Computers & Education*, vol. 203. https://doi.org/10.1145/3672608.3707764.

Holmes W., Bialik M., Fadel C. (2021). Artificial Intelligence in education: Promises and implications for teaching and learning. *Boston: Center for Curriculum Redesign*. URL: https://curriculumredesign.org/wp-content/uploads/AIED-Book-Excerpt-CCR.pdf.

Holmes W., Bialik M., Fadel C. (2022). Ethical principles for artificial intelligence in education. *Education and Information Technologies*, vol. 27, pp. 2941–2960. https://doi.org/10.1007/s10639-022-11316-w.

Ismoilovna A. D. (2025). Harnessing AI tools to enhance foreign language acquisition: Innovations and impacts. *American Journal of Social Sciences and Humanity Research*, vol. 5. https://doi.org/10.37547/ajsshr/volume05issue01-07.

Laupichler M. C., Aster A., Schirch J., Raupach T. (2023). Artificial intelligence literacy in higher and adult education: A scoping literature review. *Computers and Education: Artificial Intelligence*, vol. 3. https://doi.org/10.1016/j.caeai.2022.100101.

Macaday-Quioco D. (2024). The prevalent skills and competencies of emotional intelligence for effective educational leadership: A systematic review of literature. *International Journal of Multidisciplinary Research and Analysis*, vol. 7 (10). https://doi.org/10.47191/ijmra/v7-i10-22.

Nhan L. K. (2024). Exploring students' perceptions of AI-powered assistants in enhancing English speaking proficiency. *International Journal of Innovative Science and Research Technology*, vol, 9 (9). https://doi.org/10.38124/ijisrt/ijisrt24sep792.

Paida A. (2024). The role of AI technology in enhancing students' writing creativity: A case study on Indonesian language learning in secondary schools. *International Journal for Multidisciplinary Research*, vol. 6 (6), pp. 1–7. https://doi.org/10.36948/ijfmr.2024.v06i06.32998.

UNESCO (2023). Harnessing the era of artificial intelligence in higher education: A primer for higher education stakeholders. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000386670.

Veytia Bucheli M. G., Gomez-Galan J., Caceres Mesa M. L., Lopez Catalan L. ve (2024). Digital technologies as enablers of universal design for learning: higher education students' perceptions in the context of SDG4. *Discover Sustainability*, vol. 5, p. 473. https://doi.org/10.1007/s43621-024-00699-0.

Wang M., Tlili A., Khribi M. K., Lo C. K., Huang R. ve (2025). Generative artificial intelligence in special education: A systematic review through the lens of the mediated-action model. *Information Development*. https://doi.org/10.1177/02666669251335655

Лись Д. А. (2023). Кіборг як код цифрової антропології. *Digital transformations in culture*: *scientific monograph*. Riga, Latvia: Baltija Publishing. С. 130–141. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-8.

Лись Д. А. (2025). Еволюція комунікаційних технологій: соціокультурна трансформація людини у цифрового користувача. *Культурологічний альманах*. Київ: Український державний університет імені Михайла Драгоманова: Видавничий дім «Гельветика», № 1 (13). С. 352–359. ISSN 2786-7242 (Print) ISSN 2786-7250 (Online) https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.40.

Лись Д. А. (2025). Сучасне тіло людини як соціальна категорія: концепція «цифрового тіла» у віртуальній реальності. *Глобальний світ: виклики сьогодення: колективна монографія*. Харків: СГ НТМ «Новий курс». С. 20–27. https://doi.org/10.61718/mon202501.

Лись Д. А., Григоренко С. М. (2024). Взаємозв'язок природи людини та штучних нейронних мереж у кіберпросторі. *Культурологічний альманах,* № 1, С. 198–205. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.24.

References:

Ahmad, S., Rahmat, M., Mubarik, M., Alam, M., and Hyder, S. (2021). Artificial intelligence and its role in education. *Sustainability*, 13 (22). https://doi.org/10.3390/su132212902.

Begum, I. U. (2024). Role of artificial intelligence in higher education – An empirical investigation. *International Research Journal on Advanced Engineering and Management (IRJAEM)*, 2 (03), 49–53. https://doi.org/10.47392/irjaem.2024.0009.

Boscardin, C., Gin, B., Golde, P., and Hauer, K. (2023). ChatGPT and generative artificial intelligence for medical education: Potential impact and opportunity. *Academic Medicine*, 99 (1), 22–27. https://doi.org/10.1097/acm.0000000000005439.

Coghlan, S., Miller, T., and Paterson, J. (2020). Good proctor or "Big Brother"? AI ethics and online exam supervision technologies, *arXiv preprint*. Retrieved from: https://arxiv.org/abs/2011.07647.

Heilala, V., Araya, R., and Hamalainen, R. (2024). Beyond text-totext: An overview of multimodal and generative artificial intelligence for education using topic modeling. *Computers & Education*, 203. https://doi.org/10.1145/3672608.3707764

Holmes, W., Bialik, M., and Fadel, C. (2021). Artificial Intelligence in education: Promises and implications for teaching and learning. *Boston: Center for Curriculum Redesign*. Retrieved from: https://curriculumredesign.org/wp-content/uploads/AIED-Book-Excerpt-CCR.pdf.

Holmes, W., Bialik, M. and Fadel, C. (2022). Ethical principles for artificial intelligence in education. *Education and Information Technologies*, 27, 2941–2960. https://doi.org/10.1007/s10639-022-11316-w.

Ismoilovna, A. D. (2025). Harnessing AI tools to enhance foreign language acquisition: Innovations and impacts. *American Journal of Social Sciences and Humanity Research*, 5. https://doi.org/10.37547/ajsshr/volume05issue01-07.

Laupichler, M. C., Aster, A., Schirch, J., and Raupach, T. (2023). Artificial intelligence literacy in higher and adult education: A scoping literature review. *Computers and Education: Artificial Intelligence*, 3. https://doi.org/10.1016/j.caeai.2022.100101.

Macaday-Quioco, D. (2024). The prevalent skills and competencies of emotional intelligence for effective educational leadership: A systematic review of literature. *International Journal of Multidisciplinary Research and Analysis*, 7 (10). https://doi.org/10.47191/ijmra/v7-i10-22.

Nhan, L. K. (2024). Exploring students' perceptions of AI-powered assistants in enhancing English speaking proficiency. *International Journal of Innovative Science and Research Technology*, 9 (9). https://doi.org/10.38124/ijisrt/ijisrt24sep792.

Paida, A. (2024). The role of AI technology in enhancing students' writing creativity: A case study on Indonesian language learning in secondary schools. *International Journal for Multidisciplinary Research*, 6 (6), 1–7. https://doi.org/10.36948/ijfmr.2024.v06i06.32998.

UNESCO (2023). Harnessing the era of artificial intelligence in higher education: A primer for higher education stakeholders. Retrieved from: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000386670.

Veytia Bucheli, M. G., Gomez-Galan, J., Caceres Mesa, M. L., Lopez Catalan, L. ve (2024). Digital technologies as enablers of universal design for learning: higher education students' perceptions in the context of SDG4. *Discover Sustainability*, 5, 473. https://doi.org/10.1007/s43621-024-00699-0.

Wang, M., Tlili, A., Khribi, M.K., Lo, C. K., Huang, R. ve (2025). Generative artificial intelligence in special education: A systematic review through the lens of the mediated-action model. *Information Development*, https://doi.org/10.1177/02666669251335655.

Lys, D. A. (2023). Kiborh yak kod tsyfrovoyi antropolohiyi. *Digital transformations in culture: scientific monograph*. Riga, Latvia: Baltija Publishing, p. 130–141. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-319-4-8 ISBN 978-9934-26-319-4 [in Ukrainian].

Lys, D. A. (2025). Evoliutsiia komunikatsiinykh tekhnolohii: sotsiokulturna transformatsiia liudyny u tsyfrovoho korystuvacha. *Kulturolohichnyi almanakh*, 1 (13), 352–359. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.40 [in Ukrainian].

Lys, D. A. (2025). Suchasne tilo liudyny yak sotsialna katehoriia: kontseptsiia "tsyfrovoho tila" u virtualnii realnosti. *Hlobalnyi svit: vyklyky sohodennia: collective monograph*. Kharkiv: SG NTM "Novyi Kurs", pp. 20–27. https://doi.org/10.61718/mon202501 [in Ukrainian].

Lys, D. A., Hryhorenko, S. M. (2024). Vzaiemozviazok pryrody liudyny ta shtuchnykh neuronnykh merezh u kibersprostri. *Kulturolohichnyi almanakh*, 1, 198–205. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.24 [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 07.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 070:81’42:316.7
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.39

Марків Олександра Тимофіївна,
кандидат педагогічних наук, доцент кафедри журналістики,
медіалінгвістики та української наукової мови
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0001-5720-650X
o.t.markiv@udu.edu.ua

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ВЕКТОРИ МЕДІАМАРКЕТИНГУ: ФАХОВА АНАЛІТИКА ТА МЕДІА ЯК НАВІГАЦІЙНА ІНФРАСТРУКТУРА ФОРМУВАННЯ КОГНІТИВНОЇ МЕДІАГРАМОТНОСТІ

У статті досліджено трансформацію медіамаркетингу в умовах цифрової епохи через концептуалізацію медіа як навігаційної інфраструктури інформаційного середовища та осмислення навігаційно-когнітивної медіаграмотності аудиторії. Обґрунтовано перехід від традиційної моделі медіамаркетингу, орієнтованої переважно на залучення уваги та просування контенту, до моделі керування інформаційною видимістю, довірою, репутацією та процесами інтерпретації інформації. Показано, що в умовах платформізації, алгоритмізації та інформаційного перенасичення медіа поступово починають виконувати не лише функцію поширення інформації, але й функції її відбору, структурування, фільтрації, верифікації та контекстуалізації. Відповідно, конкурентна цінність медіа дедалі більше визначається не оперативністю як такою, а здатністю забезпечувати аудиторію якісним контекстом, аналітичним поясненням та інформаційною навігацією. Окрему увагу приділено взаємозв’язку медіаграмотності аудиторії та ефективності медіамаркетингових стратегій, що ґрунтуються на довірі, репутаційному капіталі та відповідальній роботі з інформацією. Визначено, що навігаційна медіаграмотність є важливою компетентністю цифрової аудиторії, яка забезпечує здатність орієнтуватися в алгоритмічно організованому інформаційному середовищі, визначати релевантні джерела та вибудовувати власний інформаційний маршрут. Когнітивну медіаграмотність розглянуто як здатність критично осмислювати інформацію, розпізнавати маніпулятивні впливи та усвідомлено формувати смисли в умовах інформаційного й формалізованого тиску. Обґрунтовано, що поєднання навігаційної функції медіа, когнітивної медіаграмотності аудиторії та відповідального медіамаркетингу формує нові передумови суспільної та конкурентної стійкості медіа.

Ключові слова: медіамаркетинг, цифрове інформаційне середовище, навігаційна інфраструктура медіа, когнітивна медіаграмотність, відповідальна аналітика, довіра до медіа.

Markiv Oleksandra,
Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor at the Department
of Journalism, Media Linguistics, and Ukrainian Academic Language
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0001-5720-650X
o.t.markiv@udu.edu.ua

TRANSFORMATIONAL VECTORS OF MEDIA MARKETING: PROFESSIONAL ANALYSIS AND MEDIA AS A NAVIGATIONAL INFRASTRUCTURE FOR DEVELOPING COGNITIVE MEDIA LITERACY

The article examines the transformation of media marketing in the digital age through the conceptualization of media as the navigational infrastructure of the information environment and an exploration of the audience’s navigational and cognitive media literacy. It justifies the transition from the traditional model of media marketing – focused primarily on attracting attention and promoting content – to a model of managing informational visibility,

© Марків О. Т., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

trust, reputation, and the processes of information interpretation. It is shown that in the context of phantomization, algorithmizing, and information overload, the media are gradually performing not only the function of disseminating information but also the functions of selecting, structuring, filtering, verifying, and contextualizing it. Accordingly, the competitive value of the media is increasingly determined not by timeliness per se, but by the ability to provide audiences with high-quality context, analytical explanations, and informational navigation. Particular attention is paid to the relationship between the audience's media literacy and the effectiveness of media marketing strategies based on trust, reputational capital, and responsible handling of information. It has been determined that navigational media literacy is an important competency of the digital audience, which ensures the ability to navigate an algorithmically organized information environment, identify relevant sources, and construct one's own information path. Cognitive media literacy is viewed as the ability to critically analyze information, recognize manipulative influences, and consciously construct meaning in the context of informational and algorithmic pressure. It is argued that the combination of the media's navigational function, the audience's cognitive media literacy, and responsible media marketing creates new prerequisites for the social and competitive sustainability of the media.

Key words: media marketing, digital information environment, media navigation infrastructure, cognitive media literacy, responsible analytics, trust in the media.

Постановка проблеми. Цифровізація комунікаційного простору, стрімке зростання інформаційних потоків та структуроване медіаспоживання змінюють роль сучасних медіа. В умовах інформаційного перенасичення ключовою проблемою аудиторії стає не доступ до інформації, а її відбір, перевірка, інтерпретація та осмислення. Соціальні мережі, цифрові платформи та системи штучного інтелекту забезпечують миттєве поширення контенту, водночас посилюючи інформаційний шум, фрагментарність сприйняття та ризики зниження довіри до медіа. За цих умов оперативність втрачає статус головної конкурентної переваги медіа, оскільки новини поширюються багатьма каналами практично миттєво. Натомість зростає цінність контексту, пояснення, верифікації та інформаційної навігації. Отже, медіа поступово трансформуються з каналів поширення інформації на навігаційну інфраструктуру, яка допомагає аудиторії структурувати інформаційні потоки, визначати суспільно значуще та формувати обґрунтовані орієнтири.

Ця трансформація змінює й логіку медіамаркетингу: конкуренція відбувається не лише за увагу, а й за довіру, репутацію та навігаційну цінність контенту. У цьому контексті актуалізуються питання етичності медіамаркетингу, саморегуляції, медіаграмотності та відповідальності медіа за інтерпретацію інформації. Особливого значення вони набувають в умовах активного використання штучного інтелекту, коли здатність медіа забезпечувати якісну аналітику та когнітивну орієнтацію аудиторії стає важливою умовою їхньої суспільної та конкурентної стійкості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасні дослідження медіасфери зосереджені переважно на окремих аспектах медіаграмотності, медіаспоживання, довіри, саморегуляції та платформізації. Водночас ці напрями здебільшого розглядаються паралельно, що обмежує комплексне осмислення трансформації медіа та медіамаркетингу в цифровому інформаційному середовищі.

Медіаграмотність трактують передусім як здатність критично сприймати й оцінювати інформацію (О. Марків, І. Марків, Білорусцева, 2023), тоді як дослідження медіаспоживання акцентують увагу на змінах інформаційної поведінки аудиторії (Сидоренко, 2026; Балабанова, 2024; Суспільне Мовлення, 2025). Проте в цих підходах недостатньо розкрито **навігаційний вимір медіаграмотності** – здатність не лише оцінювати вже отриману інформацію, а й орієнтуватися в інформаційному середовищі, визначати релевантні джерела та вибудовувати власний інформаційний маршрут.

Проблема довіри до медіа також переважно аналізується крізь призму якості журналістики, професійних стандартів і взаємин з аудиторією. Г. Петренко пов'язує кризу довіри з маніпулятивністю, політичною та комерційною залежністю медіа й недотриманням професійних стандартів (Петренко, 2026), тоді як Г. Чабарай, К. Андрійчук, Л. Луцюк та І. Семенюта наголошують на довірі як ключовому ресурсі розвитку медіа (Чабарай, Андрійчук, Луцюк, 2025; Семенюта, 2023). Водночас **довіра недостатньо концептуалізована як маркетинговий та навігаційний ресурс**, що визначає вибір джерела, спосіб споживання інформації та подальшу взаємодію аудиторії з медіа.

Подібна фрагментарність простежується і в дослідженнях саморегуляції. У наукових

роботах її розглядають переважно як механізм забезпечення професійних і правових стандартів (О. Марків, І. Марків, Білорусцева, 2023; Красноступ, 2024), а практичні аспекти функціонування саморегуляції в умовах війни систематизовано в аналітичних матеріалах (Національна рада України з питань телебачення і радіомовлення, 2025). Проте саморегуляція рідко розглядається у взаємозв'язку з маркетинговою цінністю медіа, довірою та здатністю редакції виконувати навігаційну функцію.

Дослідження відповідальності медіа та якості журналістської інформації (Вайнберг, 2018; Формування особистості під впливом медіа, 2025; Мельник, 2023) також переважно зосереджені на професійних стандартах і суспільній ролі журналістики. Водночас цифрова трансформація змінює саму логіку функціонування медіа: за R. Nielsen та R. Fletcher, платформізація трансформує новинні медіасистеми, посилюючи залежність їхньої видимості та поширення від цифрових платформ (Nielsen, Fletcher, 2023). В українському контексті практики медіамаркетингу систематизовано О. Марків (Марків, 2024), однак питання його трансформації від просування контенту до **керування інформаційною орієнтацією, довірою та маршрутизацією аудиторії** потребує подальшого концептуального опрацювання.

Мета дослідження. Метою є осмислення трансформації сучасного медіамаркетингу в цифровому інформаційному середовищі через концептуалізацію медіа як навігаційного сервісу, що забезпечує відбір, інтерпретацію, верифікацію та пояснення суспільно значущої інформації та сприяє формуванню когнітивної медіаграмотності.

Виклад основного матеріалу. З окреслених аспектів проблеми випливає, що процес деконструкції традиційного медіаполя є незворотнім, а також він глобально зумовлений чотирма системними факторами:

– цифровізацією та гіперлокалізацією, які визначають перехід комунікацій у площину, де кампанії працюють на рівні окремих районів і чатів, роблячи централізований контроль неможливим;

– програмуванням впливу, під час якого спостерігаємо домінування систем рекомендацій, які створюють «інформаційні кокони» та радикалізують фрагментарність сприйняття;

– інструменталізацією ШІ, яка зумовлює перехід від автоматизації контенту до створення потокових маніпуляцій, що мають на меті не переконання, а системне виснаження аудиторії;

– когнітивною перевантаженістю – зниження порогу критичного сприйняття через постійне перебування в стані інформаційного стресу.

Така зміна середовища диктує нові правила: медійна конкуренція трансформується з боротьби за візуальну увагу («економіка очей») у боротьбу за монополію на інтерпретацію. Можемо стверджувати, що дефіцитом сучасного суспільства є не інформація, а здатність орієнтуватися в ній та сучасному медіаінформаційному просторі, розуміти основні принципи функціонування медіа, знати основні правила безпечного споживання медіаповідомлень у різноманітних медіазасобах. Це знову доводить необхідність змін у розумінні медіаменеджменту, медіамаркетингу, фахової аналітики.

На наше переконання, така модель підсилює «війну інтерпретацій», у якій фактів більше недостатньо, оскільки вирішальним стає не сам факт, а швидкість та якість надання йому сенсу. На жаль, це провокує ризик підміни «об'єктивності» журналістським інтерпретуванням, хоча й з надією на відповідальність (як зазначають сучасні медіакритики (Вайнберг, 2018)).

Безумовно, медіа модернізуються. В суспільстві формується нове розуміння медіа як «навігаційного сервісу». Концептуально таку трансформацію можна пояснити так: в океані інформаційного шуму медіа мають еволюціонувати в аналітично-консультативні платформи, а головним правилом нової медіаархітектури постає формула: «80% точності за годину ефективніше, ніж 100% точності через добу». Розуміємо це не як заклик до нехтування фактами, а як вимогу до оперативного структурування хаосу. Таку ситуацію ми вже спостерігаємо і, зрештою, тяжіємо до споживання саме такого контенту. Вже сьогодні можна виокремити такі функціональні складові частини навігаційного сервісу, які є очевидними в медіапросторі: фільтрація значущості або відбір подій, що реально впливають на безпекову та соціальну архітектуру, через відсікання «білого шуму»; смислова навігація, підґрунтям якої є пояснення не того,

«що сталося», а «що це означає для нас»; когнітивна підтримка, в основі якої лежить верифікація як інструмент зниження тривожності, а не просто перевірка інформації; контекстуалізація – вбудовування розрізнених фактів у цілісну аналітичну модель. Такий смисловий медіамаркетинг базується на ідеї, що якість інтерпретації та відповідальність за неї є вищою валютою, ніж швидкість передачі сигналу.

Отже, сучасна медіареальність вимагає від медіамаркетингу відмови від клікбейту та деструктивних емоційних маніпуляцій на користь «інформаційної екології». Репутаційний капітал у цій системі координат стає конвертованою валютою: аудиторія готова інвестувати свій час і ресурси лише в ті майданчики, які здатні захистити її від «інформаційного отруєння» та забезпечити верифіковану картину реальності.

Фокус у сучасному медіамаркетингу зміщується: від боротьби за увагу – до боротьби за довіру; від вірусності – до репутаційності; від масового контенту – до персоналізованої аналітики; від клікабельності – до цінності пояснення. Довіра, експертність, репутаційний капітал, аналітична компетентність, прозорість та етичність стають новими маркетинговими ресурсами, які визначають авторитетність медіа.

Одночасно маємо визнати, що підвищення рівня медіаграмотності населення прискорює цей процес, адже, за нашими дослідженнями, рівень медіаграмотності аудиторії та саморегуляція медіа перебувають у взаємозалежності: чим вищою є здатність суспільства критично оцінювати інформацію, тим сильніше медіа змушені орієнтуватися на стандарти якості, відповідальності й довіри, адже саме вимоглива аудиторія формує запит на професійну журналістику та визначає репутаційний і економічний успіх медіа (О. Марків, І. Марків, Білорусцева, 2023). У сучасному медіасередовищі саме медіаграмотність стає елементом медіамаркетингу, інструментом формування довіри, способом підвищення стійкості аудиторії до маніпуляцій. Саморегуляція медіа посилює репутаційну стабільність, формує етичну модель взаємодії з аудиторією, підвищує якість інформаційної навігації.

Маркетингові стратегії переміщуються з площини «кількості контактів» у площину «капіталізації довіри». Довіра стає не етичною категорією, а критичним маркетинговим ресурсом: люди готові формувати культуру споживання інформації тих медіа, які підтверджують стійкий медійний авторитет та відповідальність перед суспільством, формуючи таким чином когнітивну безпеку.

Серед аспектів когнітивної безпеки виділяємо такі:

– медіа як інструмент розвитку критичного мислення аудиторії, що робить її резистентною до маніпуляцій, сприяючи формуванню стійкості;

– відкритість редакційної політики та методів роботи з даними як фундамент лояльності, що забезпечує алгоритмічну прозорість;

– чітка ідентифікація ШІ-контенту та думок для запобігання інформаційному отруєнню (що надзвичайно важливо в епоху генеративного контенту), яка служить етичним маркуванням і розмежовує факти від коментарів, реальність від псевдореальності тощо;

– перетворення верифікації на маркетингову перевагу, що виділяє ресурс серед «сміттєвих» потоків контенту, сприяє формуванню фактчекінгу як каталізатору брендовості.

Власне, тут доцільно подати наше розуміння когнітивної медіаграмотності як здатності аудиторії критично обробляти, інтерпретувати та оцінювати інформацію в умовах алгоритмічно структурованого та інформаційно перенасиченого середовища, забезпечуючи усвідомлене формування смислів та інформаційних пріоритетів.

Перейдемо до обґрунтування медіамаркетингу співучасті як моделі медіамаретингу майбутнього, адже, як бачимо, сучасна архітектура медіаспоживання змістилася: розмови відбуваються не в ефірах, а в чатах та локальних спільнотах. Це зумовлено насамперед тим, що аудиторія стає співавтором та верифікатором (моделі краудсорсингу інформації): закриті спільноти в месенджерах та моделі підписного членства створюють контури безпеки, де інформація передається за принципом «від свого до свого». У результаті цього медіа перестає бути транслятором і стає своєрідним вузлом у мережі спільноти, де лояльність конвертується у фінансову та інформаційну підтримку.

Зрештою, український досвід інформаційної війни є унікальним полігоном, де класичні

інституційні підходи програли гнучким моделям навігації смислів. Це прообраз майбутньої європейської архітектури медіа – як лабораторії рішень для безпекової архітектури.

Насамкінець сформулюємо принципи медіамаркетингу відповідальності: відповідальність за наслідки інтерпретації, розуміння того, що кожен заголовок є елементом когнітивного впливу на безпекову ситуацію; керування емоційним фоном; відмова від клікбейту, що викликає паніку, на користь «інформаційної екології»; алгоритмічна етика й проєктування систем рекомендацій, що забезпечують різноманітність поглядів замість звуження світогляду; протидія вторинній травматизації; редакційний контроль контенту, що має на меті деструктивний психологічний вплив.

Висновки. У результаті дослідження встановлено, що медіамаркетинг у цифрову епоху зазнає системної трансформації, пов'язаної з переходом від моделі залучення уваги до моделі керування інформаційною видимістю, довірою та інтерпретаційними практиками. Обґрунтовано, що в умовах платформізації та алгоритмізації інформаційного середовища медіа дедалі більше виконують функцію навігаційної інфраструктури, яка забезпечує структурування, фільтрацію та контекстуалізацію інформаційних потоків.

Показано, що ефективність сучасного медіамаркетингу безпосередньо залежить від здатності медіа формувати та підтримувати довіру як ключовий репутаційний і економічний ресурс. Водночас доведено, що зростання рівня медіаграмотності аудиторії змінює характер взаємодії між медіа та споживачами, посилюючи вимоги до якості, прозорості та відповідальності контенту.

Запропоновано концепт навігаційної медіаграмотності як здатності аудиторії орієнтуватися в алгоритмічно організованому інформаційному середовищі, розпізнавати пріоритетність контенту та формувати власні інформаційні маршрути. Встановлено, що медіамаркетинг майбутнього набуває ознак конавігаційної моделі взаємодії, де аудиторія виступає активним співучасником процесу інформаційної навігації.

Отже, трансформація медіамаркетингу визначається переходом до інфраструктурної логіки медіа та зростанням ролі когнітивної взаємодії між медіа й аудиторією.

Список використаних джерел:

Балабанова К. (2024). Аналіз тенденцій медіаспоживання в Україні за 2022–2024 роки. *Інтегровані комунікації*. № 1 (17). С. 32–36. DOI: https://doi.org/10.28925/2524-2644.2024.173.

Вайнберг Р. (2018). Замість об'єктивності: що потрібно журналістиці. *MediaLab Online*. URL: https://medialab.online/news/zamistobjektyvnosti.

Громадське радіо. Під час війни серед українців зростає критичне мислення і довіра до професійних медіа. URL: https://hromadske.radio/podcasts/viyna-informatsiynyy-marafon/pid-chas-viyny-sered-ukraintsiv-zrostaie-krytychne-myslennia-i-dovira-do-profesiynykh-media-analityk.

Красноступ Г. (2025). Дослідження медіаспоживання: навіщо вони потрібні та чи варто змінювати підходи. *Детектор медіа*. URL: https://detector.media/infospace/article/244809/2025-10-13-doslidzhennya-mediaspozhyvannya-navishcho-vony-potribni-ta-chy-varto-zminyuvaty-pidkhody.

Красноступ Г. (2024). Саморегулювання у сфері медіа: правові аспекти. *Інформація і право*. № 2 (49). С. 33–43. DOI: https://doi.org/10.37750/2616-6798.2024.2(49).306105.

Марків О., Марків І., Білорусцева Т. (2023). Складові механізму саморегуляції в медіа: правові засади, журналістські стандарти, медіаграмотність, маркетингові стратегії. *Культурологічний альманах*. Вип. 1. С. 181–187. DOI: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.24.

Марків О. (2024). Медіаменеджмент і медіамаркетинг: концепти, стратегії, практики: навчальний посібник. Київ: вид-во УДУ ім. Михайла Драгоманова. 116 с. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/44126/Mediamenedzhment%20i%20mediamarketynh.pdf?sequence=1.

«МедіаТрек 2025»: Суспільне спільно з партнерами презентувало масштабне дослідження медіаспоживання українців. *Суспільне Мовлення*. 13 жовтня 2025. URL: https://corp.suspilne.media/novyny/64309-mediatrek-2025-suspilne-spilno-z-partneramy-prezentuvalo-masshtabne-doslidzhennya-mediaspozhyvannya-ukrayintsiv.

Мельник Р. (2023). В Україні презентували візію медіасфери до 2030 року: прозорі ЗМІ, фахові журналісти і грамотне населення. *Детектор медіа*. URL: https://detector.media/infospace/article/213589/2023-06-30-v-ukraini-prezentuvaly-viziyu-mediasfery-do-2030-roku-prozori-zmi-fakhovi-zhurnalisty-i-gramotne-naselennya.

Nielsen R., Fletcher R. (2023). Comparing the platformization of news media systems: A cross-country analysis. *European Journal of Communication*. Vol. 38 (5). P. 484–499. DOI: https://doi.org/10.1177/02673231231189043.

Петренко, Г. (2026). Криза довіри, яку медіа воліли б не помічати. *Детектор медіа*. URL: https://detector.media/infospace/article/248420/2026-03-18-kryza-doviry-yaku-media-volily-b-ne-pomichaty.

Саморегулювання: як медіа формують інститут довіри в умовах війни. Національна рада України з питань телебачення і радіомовлення. 12 травня 2025. URL: https://webportal.nrada.gov.ua/samoregulyuvannya-yak-media-formuyut-instytut-doviry-v-umovah-vijny.

Семенюта І. (2023). Майбутнє – за якісними медіа, які працюватимуть задля довіри аудиторії. *Детектор медіа*. URL: https://detector.media/community/article/217981/2023-10-12-maybutnie-za-yakisnymy-media-yaki-pratsyuvatymut-zadlya-doviry-audytorii.

Сидоренко Т. (2026). Медіаспоживання та довіра до соціальних мереж у сучасному інформаційному середовищі. *Наукові записки Таврійського національного університету імені В. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика*. Т. 37 (76). № 1. Ч. 2. С. 250–255. URL: http://philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2026/1_2026/part_2/42.pdf.

Формування особистості під впливом медіа: колективна монографія (2025). Запоріжжя: БДПУ; Київ: ФОП Самченко А. 180 с. URL: https://dspace.bdpu.org.ua/server/api/core/bitstreams/9fc5b2dd-e84c-4052-8fe4-35782afa6b84/content.

Чабарай Г., Андрійчук К., Луцюк Л. (2025). Довіра – це валюта медіа: як пройшла дискусія про білі списки на ДМФ. Інститут масової інформації. URL: https://imi.org.ua/monitorings/dovira-tse-valyuta-media-yak-projshla-dyskusiya-pro-bili-spysky-na-dmf.

References:

Balabanova, K. (2024). Analiz tendentsii mediaspozhyvannia v Ukraini za 2022–2024 roky [Analysis of media consumption trends in Ukraine in 2022–2024]. *Intehrovani komunikatsii*, 1 (17), 32–36. https://doi.org/10.28925/2524-2644.2024.173 [in Ukrainian].

Vainberh, R. (2018). Zamist obiektyvnosti: shcho potribno zhurnalistytsi [Instead of objectivity: What journalism needs]. MediaLab Online. Retrieved from: https://medialab.online/news/zamistobjektyvnosti [in Ukrainian].

Hromadske radio. (2026). Pid chas viiny sered ukraintsiv zrostaie krytychne myslennia i dovira do profesiinykh media [During the war, critical thinking and trust in professional media are increasing among Ukrainians]. Retrieved from: https://hromadske.radio/podcasts/viyna-informatsiynyy-marafon/pid-chas-viyny-sered-ukraintsiv-zrostaie-krytychne-myslennia-i-dovira-do-profesiynykh-media-analityk [in Ukrainian].

Krasnostup, H. (2025). Doslidzhennia mediaspozhyvannia: navishcho vony potribni ta chy varto zminiuvaty pidkhody [Media consumption research: Why it is needed and whether approaches should be changed]. Detektor media. Retrieved from: https://detector.media/infospace/article/244809/2025-10-13-doslidzhennya-mediaspozhyvannya-navishcho-vony-potribni-ta-chy-varto-zminyuvaty-pidkhody [in Ukrainian].

Krasnostup, H. (2024). Samorehuliuvannia u sferi media: pravovi aspekty [Self-regulation in the media sphere: Legal aspects]. *Informatsiia i pravo*, 2 (49), 33–43. https://doi.org/10.37750/2616-6798.2024.2(49).306105 [in Ukrainian].

Markiv, O., Markiv, I., & Bilorustseva, T. (2023). Skladovi mekhanizmu samorehuliatsii v media: pravovi zasady, zhurnalistski standarty, mediahramotnist, marketynhovi stratehii [Components of the mechanism of media self-regulation: Legal foundations, journalistic standards, media literacy, marketing strategies]. *Kulturolohichnyi almanakh*, 1, 181–187. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.1.24 [in Ukrainian].

Markiv, O. (2024). Mediamenedzhment i mediamarketynh: kontsepty, stratehii, praktyky [Media management and media marketing: Concepts, strategies, practices]. Kyiv: Vyd-vo UDU im. Mykhaila Drahomanova. 116 p. Retrieved from: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/44126/Mediamenedzhment%20i%20mediamarketynh.pdf?sequence=1 [in Ukrainian].

“MediaTrek 2025”: Suspilne spilno z partneramy prezentuvalo masshtabne doslidzhennia mediaspozhyvannia ukraintsiv [“MediaTrek 2025”: Suspilne and its partners presented a large-scale study of media consumption among Ukrainians]. (2025). Suspilne Movlennia. Retrieved from: https://corp.suspilne.media/novyny/64309-mediatrek-2025-suspilne-spilno-z-partneramy-prezentuvalo-masshtabne-doslidzhennya-mediaspozhyvannya-ukrayintsiv [in Ukrainian].

Melnyk, R. (2023). V Ukraini prezentuvaly viziiu mediasfery do 2030 roku: prozori ZMI, fakhovi zhurnalisty i hramotne naselennia [A vision of the media sphere until 2030 presented in Ukraine: Transparent media, professional journalists and a media-literate population]. Detektor media. Retrieved from: https://detector.media/infospace/article/213589/2023-06-30-v-ukraini-prezentuvaly-viziyu-mediasfery-do-2030-roku-prozori-zmi-fakhovi-zhurnalisty-i-gramotne-naselennya [in Ukrainian].

Nielsen, R., & Fletcher, R. (2023). Comparing the platformization of news media systems: A cross-country analysis. *European Journal of Communication*, 38 (5), 484–499. https://doi.org/10.1177/02673231231189043.

Petrenko, H. (2026). Kryza doviry, yaku media volily b ne pomichaty [The crisis of trust that the media would rather ignore]. Detektor media. Retrieved from: https://detector.media/infospace/article/248420/2026-03-18-kryza-doviry-yaku-media-volily-b-ne-pomichaty [in Ukrainian].

Samorehuliuvannia: yak media formuiut instytut doviry v umovakh viiny [Self-regulation: How the media build an institution of trust during wartime]. (2025). Natsionalna rada Ukrainy z pytan telebachennia i radiomovlennia. Retrieved from: https://webportal.nrada.gov.ua/samoregulyuvannya-yak-media-formuyut-instytut-doviry-v-umovah-vijny [in Ukrainian].

Semeniuta, I. (2023). Maibutnie – za yakisnymy media, yaki pratsiuvatymut zadlia doviry audytorii [The future belongs to quality media that will work to earn the audience's trust]. Detektor media. Retrieved from: https://detector.media/community/article/217981/2023-10-12-maybutnie-za-yakisnymy-media-yaki-pratsyuvatymut-zadlya-doviry-audytorii [in Ukrainian].

Sydorenko, T. V. (2026). Mediaspozhyvannia ta dovira do sotsialnykh merezh u suchasnomu informatsiinomu seredovyshchi [Media consumption and trust in social networks in the contemporary information environment]. *Naukovi zapysky Tavriiskoho natsionalnoho universytetu imeni V.I. Vernadskoho. Seriia: Filolohiia. Zhurnalistyka*, 37 (76), 1 (2), 250–255. Retrieved from: http://philol.vernadskyjournals.in.ua/journals/2026/1_2026/part_2/42.pdf [in Ukrainian].

Formuvannia osobystosti pid vplyvom media: kolektyvna monohrafiia [Formation of personality under the influence of media: Collective monograph]. (2025). Zaporizhzhia: BDPU; Kyiv: FOP Samchenko A. 180 p. Retrieved from: https://dspace.bdpu.org.ua/server/api/core/bitstreams/9fc5b2dd-e84c-4052-8fe4-35782afa6b84/content [in Ukrainian].

Chabarai, H., Andriichuk, K., & Liutsiuk, L. (2025). Dovira – tse valiuta media: yak proishla dyskusiia pro «bili spysky» na DMF [Trust is the currency of media: How the discussion on "white lists" at DMF unfolded]. Instytut masovoi informatsii. Retrieved from: https://imi.org.ua/monitorings/dovira-tse-valyuta-media-yak-projshla-dyskusiya-pro-bili-spysky-na-dmf [in Ukrainian].

Дата першого надходження статті до видання: 07.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 37.014.58:78
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.40

Піщанська Вікторія Миколаївна,
доктор культурології, професор Комунального закладу вищої освіти «Дніпровська академія неперервної освіти» Дніпровської обласної ради
orcid.org/0000-0002-8373-555X
victorya.ps@gmail.com

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВІДКРИТОЇ ОСВІТИ: РЕЦЕПЦІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВА В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті здійснено теоретичне обґрунтування культурологічного потенціалу відкритої освіти в контексті глобалізаційних змін сучасного суспільства. Методологічну основу дослідження становлять культурологічний, системний та міждисциплінарний підходи, що дають змогу розглядати відкриту освіту як складну соціокультурну систему. У роботі застосовано такі методи дослідження, як аналіз і синтез наукових джерел, порівняльний метод, метод інтерпретації культурних явищ, а також елементи дискурсивного аналізу цифрового освітнього середовища.

Розглянуто особливості сприйняття культури та мистецтва в цифровому освітньому середовищі, що формується під впливом відкритих освітніх ресурсів, масових онлайн-курсів і мережевих комунікацій. Проаналізовано роль відкритої освіти як інструмента демократизації доступу до культурних надбань, розвитку міжкультурного діалогу та формування нових моделей культурної ідентичності.

З'ясовано, що інтеграція культурно-мистецького контенту у відкриті освітні платформи є багатовимірним соціокультурним і педагогічним процесом, який виходить за межі традиційної репрезентації спадщини. Така інтеграція забезпечує не лише збереження контенту в цифрових архівах, але і його активну реконфігурацію в глобалізованому інформаційному просторі. У цьому контексті культурний матеріал функціонує як динамічна семіотична система, що зазнає змін під впливом міжкультурної комунікації, цифрової медіації та мережевої взаємодії користувачів.

Визначено комплекс основних викликів відкритої освіти, що актуалізуються в умовах глобалізації та цифрової реконструкції освітнього простору. Зокрема, це ризики уніфікації культурних смислів через домінування глобальних інформаційних наративів і стандартизованих освітніх матеріалів, що потенційно призводить до знецінення культурної різноманітності. Особливої уваги потребує проблема втрати локальної ідентичності, яка проявляється у витісненні автентичних культурних практик, традицій і мовних кодів універсалізованими формами знання. У цьому контексті важливим є розвиток критичного мислення як інструмента селекції, інтерпретації та оцінки інформаційних потоків у відкритих цифрових середовищах. Відкриті освітні платформи постають як багатовимірні соціокультурні системи, у межах яких формуються не лише знання, але й культурні смисли, ідентичності та комунікативні практики.

Сформульовано висновок, що відкриті освітні середовища є вагомим чинником формування культурної компетентності особистості, яка передбачає здатність до рефлексивного сприйняття культурних феноменів, ефективної міжкультурної комунікації та творчої інтерпретації мистецьких явищ.

Ключові слова: відкрита освіта, глобалізація, культура, мистецтво, рецепція, цифрове середовище, інтеркультурна комунікація, культурна ідентичність.

Viktoriia Pishchanska,
Doctor of Culturology, Professor, Dnipro Academy of Continuing Education
orcid.org/0000-0002-8373-555X
victorya.ps@gmail.com

© Піщанська В. М., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

THE CULTURAL POTENTIAL OF OPEN EDUCATION: THE RECEPTION OF CULTURE AND THE ARTS IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

This article provides a theoretical justification for the cultural potential of open education in the context of the globalizing transformations of contemporary society. The methodological foundation of this study is based on cultural, systemic, and interdisciplinary approaches, which allow open education to be viewed as a complex sociocultural system. The study employs research methods such as the analysis and synthesis of scientific sources, the comparative method, the method of interpreting cultural phenomena, as well as elements of discursive analysis of the digital educational environment.

It examines the characteristics of the perception of culture and art in a digital educational environment shaped by open educational resources, massive open online courses, and online communication. The role of open education as a tool for democratizing access to cultural heritage, developing intercultural dialogue, and forming new models of cultural identity is analyzed.

It has been established that the integration of cultural and artistic content into open educational platforms is a multidimensional sociocultural and pedagogical process that goes beyond the traditional representation of heritage. Such integration ensures not only the preservation of content in digital archives but also its active reconfiguration in the globalized information space. In this context, cultural material functions as a dynamic semiotic system undergoing transformations under the influence of intercultural communication, digital mediation, and networked user interaction.

A set of key challenges for open education has been identified, which are becoming increasingly relevant in the context of globalization and the digital transformation of the educational landscape. In particular, these include the risks of the homogenization of cultural meanings due to the dominance of global information narratives and standardized educational materials, which potentially leads to the devaluation of cultural diversity. Particular attention must be paid to the problem of the loss of local identity, which manifests itself in the displacement of authentic cultural practices, traditions, and linguistic codes by universalized forms of knowledge. In this context, the development of critical thinking is essential as a tool for selecting, interpreting, and evaluating information flows in open digital environments. Open educational platforms emerge as multidimensional sociocultural systems within which not only knowledge but also cultural meanings, identities, and communicative practices are formed.

It is concluded that open educational environments are a significant factor in the formation of an individual's cultural competence, which entails the ability for reflective perception of cultural phenomena, effective intercultural communication, and creative interpretation of artistic phenomena.

Key words: open education, globalization, culture, art, reception, digital environment, intercultural communication, cultural identity.

Постановка проблеми. Актуальність дослідження зумовлена глибинними трансформаціями освітнього й культурного простору, що розгортаються під впливом глобалізаційних процесів, інтенсивної цифровізації та стрімкого розвитку інформаційно-комунікаційних технологій. Сучасне суспільство дедалі більше набуває рис відкритої мережевої системи, для якої характерні мобільність культурних практик, поєднання різних ідентичностей і посилення значення міжкультурної комунікації у формуванні смислів. За таких умов освіта потребує переосмислення як інструмент не лише передачі знань, а й формування ціннісних орієнтацій, культурних уявлень і середовища для міжкультурної взаємодії.

Відкрита освіта постає не просто як інноваційна організаційно-педагогічна модель, а як складне багатовимірне явище, що функціонує в умовах відкритого доступу до знань та децентралізації освітніх процесів. Вона розширює можливості доступу до культурних ресурсів, сприяє демократизації освітнього простору та активізує мережеві форми взаємодії між його учасниками. У цьому контексті її культурологічний потенціал виявляється у здатності поєднувати мистецькі практики, інтерпретувати культурні тексти та формувати цілісне світобачення особистості на засадах міждисциплінарності.

Водночас процеси сприйняття культури й мистецтва зазнають суттєвих змін унаслідок цифрової медіації, активного транснаціонального обміну та віртуалізації комунікації. Це впливає на способи інтерпретації культурних явищ і актуалізує потребу в науковому осмисленні формування культурного досвіду користувачів цифрового простору в нових умовах. Відповідно, постає завдання розроблення методологічно обґрунтованих підходів до інтеграції культурно-мистецького компонента в освітні практики з урахуванням принципів мультикультурності, інклюзивності та цифрової гуманітаристики.

Зазначені обставини зумовлюють необхідність комплексного міждисциплінарного аналізу культурологічного потенціалу відкритої освіти та особливостей рецепції культури й мистецтва в цифровому середовищі. Отримані результати мають значення для поглиблення теоретико-методологічних засад сучасної освітньої парадигми та можуть бути використані для вдосконалення освітніх стратегій і практик, спрямованих на інтеграцію культурних смислів і ціннісних орієнтацій у структуру освітньої діяльності.

Аналіз досліджень і публікацій. Сучасний науковий дискурс засвідчує зростання інтересу до проблеми взаємодії відкритої освіти, культури та мистецтва в умовах глобалізаційних перетворень. Аналіз наукових джерел дає змогу виокремити кілька основних напрямів дослідження: концептуалізацію відкритої освіти як глобальної системи, культурологічний підхід до освіти, а також проблеми рецепції культурних практик у транснаціональному освітньому просторі.

У сучасному науковому дискурсі зростає увага до культурологічного потенціалу освіти в умовах відкритих практик і глобалізації, де освітній процес розглядається не лише як передача знань, але й як форма культуротворення й соціокультурної взаємодії. Так, О. Марущак, І. Красильникова та О. Висоцька обґрунтовують культурологічний підхід як методологічну основу полімистецької освіти, наголошуючи на інтеграції різних видів мистецтва як чинника формування цілісного світогляду та глибшої рецепції культурних смислів. Загалом цей підхід є основним інструментом міждисциплінарного осмислення освіти й розвитку культурної компетентності особистості в глобалізованому середовищі (Марущак, Красильникова, Висоцька, 2025).

Окрему групу становлять дослідження, що аналізують мистецьку освіту як складник культурологічного потенціалу відкритої освіти. Зокрема, Ж. Денисюк доводить, що сучасна мистецька освіта змінюється під впливом глобалізації, інтегруючи інформаційні технології, міждисциплінарні підходи та креативні практики, що сприяє поєднанню теоретичного й художнього компонентів навчання. Це дає змогу розглядати відкриту освіту як середовище активної рецепції мистецтва, де здобувач освіти є не лише споживачем, але й інтерпретатором культурних смислів (Денисюк, 2023).

Сучасні дослідження також акцентують увагу на формуванні культурного інтелекту як частини освітнього процесу. Так, Р. Копієвська розглядає культурний інтелект як інтегративну характеристику, що формується на перетині освіти, культури та мистецтва й забезпечує ефективну міжкультурну взаємодію. Це положення безпосередньо пов'язано з ідеєю відкритої освіти як простору розвитку міжкультурної компетентності (Копієвська, 2025).

У сучасному науковому дискурсі проблематика культурологічного потенціалу відкритої освіти активно висвітлюється крізь призму інтеграції цифрових технологій у сферу мистецтва та гуманітарних наук. Зокрема, Н. Уска та співавтори (N. Usca et al.) наголошують на тому, що впровадження цифрових інструментів сприяє персоналізації освітнього процесу, інтенсифікації комунікативної взаємодії та формуванню новітніх форм культурного досвіду. Водночас дослідники наголошують на низці викликів, серед яких особливе місце посідають ризики цифрової нерівності та тенденції до культурної уніфікації, що можуть призводити до нівелювання автентичності локальних культур у глобалізованому освітньому середовищі (Usca et al., 2024).

У контексті глобалізації особливої актуальності набуває питання збереження культурної ідентичності. Так, О. Шрамко підкреслює, що мистецтво є гарантом збереження культурної самобутності в умовах глобальних реформацій, а концепція «глокалізації» дає змогу поєднати глобальні та локальні культурні практики. Відкрита освіта в цьому разі виконує подвійне завдання: з одного боку, вона забезпечує доступ до глобального культурного контенту, з іншого – створює умови для репрезентації локальних культур у світовому інформаційному просторі (Шрамко, 2023).

У сучасному науковому дискурсі помітне зростання уваги до інституційного виміру відкритої освіти. Зокрема, Д. Сото-Гонсалес та колеги (D. Soto-González et al.) обґрунтовують доцільність інтеграції формальної, неформальної та інформальної освіти на основі партнерської взаємодії університетів, музеїв і культурних інституцій. Автори демонструють, що такі міжінституційні підходи є ефективними

для формування відкритих культурно-освітніх екосистем, а також істотно розширюють можливості рецепції мистецтва в різноманітних соціокультурних контекстах (Soto-González et al., 2025).

Таким чином, культурологічний потенціал відкритої освіти в умовах глобалізації полягає в забезпеченні міжкультурного обміну, інтеграції різних форм культурного досвіду та формуванні глобальної компетентності реципієнта через використання міжнародних програм, цифрових платформ і відкритих ресурсів. При цьому глобалізаційні процеси мають амбівалентний характер, поєднуючи розширення доступу до культурних надбань з ризиками уніфікації культур і нерівності їх представлення, що актуалізує роль інтернаціоналізації освіти як механізму формування культурного капіталу. Відкриті освітні системи сприяють розвитку культурного різноманіття, міжкультурного діалогу та толерантності, однак потребують критичного осмислення й упровадження підходів, спрямованих на збереження культурної ідентичності, що дає змогу розглядати відкриту освіту як багатовимірний феномен, який поєднує глобальну інтеграцію з локальною культурною репрезентацією.

Водночас у науковому дискурсі залишається нерозв'язаною низка проблем, зокрема недостатня розробленість механізмів збалансування глобального й локального культурного контенту у відкритих освітніх середовищах; відсутність ефективних стратегій репрезентації малих і маргіналізованих культур у цифровому просторі; обмежена інтеграція мистецьких практик у відкриті освітні платформи; нерівний доступ до якісних освітніх ресурсів, що зумовлює поглиблення культурної асиметрії. Потребує подальшого осмислення й питання формування критичної культурної рефлексії здобувачів освіти в умовах інформаційного перенасичення та цифрової стандартизації знань.

Науковий внесок статті полягає у теоретичному обґрунтуванні культурологічного потенціалу відкритої освіти як інструмента рецепції культури та мистецтва в умовах глобалізації, а також у визначенні основних суперечностей і ризиків цього процесу. Запропоновано концептуальне бачення інтеграції культурологічного підходу в практику відкритої освіти, що передбачає поєднання глобальних освітніх ресурсів з локальними культурними наративами, посилення ролі мистецького компонента та розвиток міжкультурної компетентності. Окреслені положення можуть слугувати основою для подальших досліджень і розроблення практичних моделей упровадження відкритої освіти, орієнтованої на збереження культурної різноманітності та формування цілісного культурного світогляду особистості.

Метою статті є теоретичне осмислення та системний аналіз культурологічного потенціалу відкритої освіти в контексті глобалізаційних процесів, зокрема виявлення особливостей рецепції культури й мистецтва в умовах цифрової перебудови освітнього простору.

Для досягнення мети дослідження передбачено розв'язання таких задач:

визначити сутність і структурні компоненти культурологічного потенціалу відкритої освіти, а також дослідити особливості рецепції культури та мистецтва в умовах цифровізації й відкритого доступу до знань;

окреслити вплив глобалізації на зміну механізмів сприйняття, інтерпретації та трансляції культурних смислів;

проаналізувати виклики та ризики (уніфікація культури, фрагментація сприйняття, інформаційне перевантаження), що супроводжують процес відкритої освіти.

Виклад основного матеріалу. Сутність культурологічного потенціалу відкритої освіти доцільно розглядати як багатовимірну інтегративну характеристику освітнього середовища, що формується на перетині соціокультурних процесів, цифрових технологій і практик інтерпретації знання. У цьому вимірі він постає як системоутворювальний феномен, який забезпечує засвоєння, інтерпретацію та творче переосмислення культурних і мистецьких надбань у глобалізованому інформаційному просторі.

Відкрита освіта, розглянута крізь призму доступності, гнучкості, варіативності та мережевої взаємодії, являє собою складну динамічну систему з ознаками відкритості й здатності до саморозвитку. Вона створює середовище, у якому знання не лише передається, а й трансформується через міждисциплінарні зв'язки та культурну взаємодію. У таких умовах культурологічний потенціал виявляється як прихований ресурс формування культурної компетентності, що охоплює ціннісні орієнтації,

знаково-символічне мислення, комунікативні навички та естетичне сприйняття.

Особливого значення набувають процеси становлення ціннісно-смислових орієнтирів, розвиток естетичної чутливості та здатність до усвідомленого міжкультурного діалогу. Відповідно, культурологічний потенціал освіти можна трактувати як динамічний ресурс, що забезпечує не лише передачу культурних смислів, але й активне залучення здобувача до їх творення через інтерпретацію, співучасть у культурних практиках і символічне осмислення досвіду (Піщанська, 2025).

Віртуалізація музейних колекцій суттєво переосмислює феномен «аури» мистецького об'єкта, оскільки в цифровому просторі унікальність і матеріальна наявність оригіналу поступаються множинності копій, доступності та медіатизованій інтерпретації. Водночас це створює нові режими репрезентації локальних культур, які тепер функціонують у межах глобальних інформаційних потоків, де культурні смисли постійно перекодовуються та переосмислюються.

Практичний вимір цих трансформацій особливо виразно проявляється в діяльності глобальних онлайн-освітніх платформ, таких як Coursera, edX, Udemy та OpenLearn. У цих цифрових екосистемах формується мультимодальна модель культурного знання, що інтегрує відеолекції, інтерактивні практики, аналітичні завдання та візуальні засоби інтерпретації. Освітні програми на кшталт Introduction to Art History, Modern Art & Ideas (Museum of Modern Art), Globalisation and Culture, Cultural Intelligence for Global Business демонструють синтез мистецтвознавчого, культурологічного та соціально-економічного підходів до осмислення культури.

У результаті такі практики виходять за межі суто передачі знань і сприяють формуванню інтерпретаційної компетентності, критичного мислення та здатності до культурної рефлексії. Відкрита освіта постає як важливий інструмент не лише трансляції культурного досвіду, але й його постійної переінтерпретації та оновлення, що відповідає динаміці сучасного глобалізованого суспільства знань.

Структурно культурологічний потенціал відкритої освіти репрезентується як багаторівнева система взаємопов'язаних компонентів (табл. 1).

Використання зазначених компонентів у структурі культурологічного потенціалу відкритої освіти зумовлюється їхньою здатністю комплексно відображати багатовимірність процесів рецепції культури та мистецтва в умовах глобалізації. Аксіологічний компонент є базовим, оскільки саме через систему цінностей і смислів здійснюється інтерпретація культурних явищ та формується здатність до міжкультурного порозуміння, що, зокрема, реалізується через аналіз творів різних культур у рамках онлайн-курсів і міжкультурних дискусій, спрямованих на розвиток толерантності й розуміння культурного різноманіття. Когнітивний компонент забезпечує теоретичний фундамент для осмислення культурних процесів

Таблиця 1

Компоненти культурологічного потенціалу відкритої освіти*

Компонент	Основний зміст	Мета / Функція
Аксіологічний	Система цінностей, норм і смислів, що формуються через взаємодію з культурними артефактами та мистецтвом.	Орієнтація на засвоєння культурної спадщини, розвиток толерантності та комплексної оцінки культурних явищ.
Когнітивний	Знання про культуру, мистецтво, їхню історію та сучасні зміни.	Формування цілісного уявлення про культурні процеси, розвиток критичного мислення та аналітичного осмислення культурних текстів.
Діяльнісно-творчий	Практична реалізація культурного досвіду через творчі та проєктні форми діяльності, використання цифрових та інтерактивних технологій.	Розвиток креативності, самовираження та міжкультурної комунікації.
Комунікативний	Здатність до міжкультурної взаємодії, міждисциплінарного діалогу, володіння мовами культури та цифровими засобами.	Забезпечення ефективної комунікації в глобальному освітньому середовищі.
Рефлексивний	Усвідомлення власної культурної ідентичності та критичне осмислення культурного досвіду.	Підтримка саморозвитку та адаптації до соціокультурних реконструкцій.

** Складено автором на основі джерел (Chovriy et al., 2025; Pishchanska et al., 2022; Малежик, 2025).*

як у ретроспективі, так і в умовах сучасних реформ, що реалізується, наприклад, через здобуття знань про культурні явища на відкритих освітніх платформах (MOOC).

У культурологічному вимірі важливим є питання трансформації самого досвіду сприйняття мистецтва в умовах цифровізації. Цифрова репродукція не просто відтворює твір, а змінює спосіб його «читання»: вона позбавляє глядача фізичної присутності перед оригіналом, водночас надаючи нові можливості – масштабування, фрагментацію, інтерактивність. У цьому контексті особливої уваги набуває проблема «аури» мистецького твору: чи зберігається її унікальність в умовах нескінченного тиражування, чи вона трансформується у нову форму культурного досвіду? Віртуалізація музейних колекцій також впливає на способи репрезентації локальних культур, інтегруючи їх у глобальний інформаційний простір, де вони можуть як посилювати свою видимість, так і втрачати автентичний контекст.

Діяльнісно-творчий компонент у цьому ракурсі постає як форма культурної співтворчості в цифровому середовищі. Суб'єкт уже не лише споживає культурний продукт, а й активно долучається до його створення, використовуючи цифрові інструменти. Це проявляється в практиках цифрових виставок, відеопроєктів, подкастів і блогів, присвячених мистецтву та культурній спадщині, у межах яких мультимедійність постає як важливий засіб сучасної культурної комунікації. Комунікативний компонент, відповідно, відображає розширення діалогу культур у глобалізованому світі. Взаємодія відбувається в мультикультурному та мультимедійному просторі, де цифрові платформи стають посередниками між різними культурними традиціями. Участь у міжнародних проєктах і міжкультурних ініціативах сприяє не лише обміну досвідом, а й формуванню нових моделей культурної ідентичності. Завершує цю систему рефлексивний компонент, який забезпечує осмислення власного місця в культурному процесі. У цифровому середовищі це набуває форми ведення електронних портфоліо, щоденників чи аналітичних записів, що дають змогу критично переоцінити як власну діяльність, так і ширші процеси трансформації культури в епоху цифрових технологій.

Культурологічний потенціал відкритої освіти доцільно розглядати як складну динамічну систему, що поєднує ціннісні, когнітивні, діяльнісні, комунікативні та рефлексивні виміри. Його реалізація забезпечує становлення культурно компетентної особистості, здатної не лише до сприйняття культурних явищ, але й до їхнього усвідомленого переосмислення та творчого розвитку в умовах сучасного світового соціокультурного простору.

Посилення глобалізаційних процесів і стрімке поширення цифрових технологій істотно змінюють характер взаємодії з культурою та мистецтвом, надаючи їй нових функціонально-смислових і пізнавальних характеристик. Розгортання цифрового культурного простору, підкріплене ідеями відкритого доступу до знань (open access), зумовлює перегляд усталених моделей взаємодії людини з культурними артефактами. Унаслідок цього формується інший тип участі – більш активний, залучений і рефлексивний, що передбачає не лише сприйняття, але й інтерпретацію та співтворення смислів.

У межах цифрової гуманітаристики освітні онлайн-платформи не лише пропонують нові формати поширення культурологічного знання, але й змінюють сам спосіб його переживання. Через відеолекції, інтерактивні завдання та дискусійні середовища культурний текст постає вже не як стабільний «об'єкт», а як динамічне поле інтерпретацій, доступне для повторного перегляду, фрагментації та монтажу. Це сприяє формуванню інтерпретаційної самостійності, але водночас послаблює відчуття унікальності й «аури» оригіналу, про яку писали класики культурології. Особливо виразно ця трансформація проявляється у використанні цифрових ресурсів на зразок Google Arts & Culture. Високоякісні цифрові копії музейних об'єктів дають змогу не лише дистанційно «відвідувати» колекції, а й розглядати твори з рівнем деталізації, недоступним у фізичному просторі музею. У такому середовищі оригінал втрачає свою просторову та матеріальну прив'язаність, натомість набуваючи нових властивостей: масштабованості, інтерактивності та включеності в глобальний цифровий контекст.

Цифрова репродукція, таким чином, не просто відтворює мистецький об'єкт, а конструює новий режим його сприйняття. Вона зміщує акцент із безпосередньої присутності

на аналітичне «читання», де домінують формальні, іконографічні та іконологічні підходи. У результаті глядач переходить від позиції споглядача до позиції інтерпретатора, однак цей перехід супроводжується втратою тілесного досвіду взаємодії з оригіналом і його контекстом.

Зрештою, формується новий тип культурної взаємодії, що ґрунтується на діалогічності, взаємному обміні смислами та активній позиції суб'єкта. Це відповідає уявленню про культуру як відкритий простір співтворчості, де інтерпретація набуває характеру динамічного процесу взаємодії між текстом і адресатом. Цифрове середовище, таким чином, не лише розширює доступ до мистецтва, а й стимулює розвиток нових способів мислення, інтерпретаційних підходів і моделей культурної ідентичності, що відповідають реаліям сучасного суспільства знань (Дюкарєв, 2025).

У межах інтернету інформація про культурні явища стає доступною поза межами часу, простору та соціальних бар'єрів, що створює можливості для комплексного розвитку культурної компетентності, естетичного сприйняття та рефлексивного мислення. Дослідження цифрової освіти (зокрема, звіти OECD) засвідчують, що інтерактивні цифрові формати підвищують рівень залученості користувачів цифрового простору порівняно з традиційними лекційними моделями, однак не завжди гарантують глибину засвоєння без належного педагогічного супроводу (OECD Digital Education Outlook, 2023). Зокрема, поєднання відеоконтенту з активними формами роботи (аналітичні есе, обговорення, цифрові портфоліо) демонструє вищі показники тривалого запам'ятовування та інтерпретації культурного матеріалу.

Водночас відкритий доступ до знань у глобалізованому цифровому середовищі генерує специфічні виклики для культурної рецепції. Масове поширення контенту супроводжується ризиками фрагментації культурного досвіду, поверхневого сприйняття мистецьких цінностей та втрати контекстуальної цілісності культурних явищ. У зв'язку з цим основним завданням сучасної освітньої практики є формування критичного мислення, медіаграмотності та здатності до культурної рефлексії, що забезпечує осмислену інтеграцію глобальних культурних потоків у локальний культурний простір індивіда (Chovriy et al., 2024).

У контексті оптимізації освітнього процесу в онлайн-середовищі доцільним є звернення до герменевтичного підходу як методологічного інструментарію проєктування навчального контенту. Його застосування дає змогу підвищити ефективність цифрових курсів завдяки інтеграції завдань інтерпретаційно-аналітичного характеру, зокрема компаративного аналізу художніх творів різних історико-культурних епох, написання рефлексивних есе, а також організації фасилітованих діалогічних дискусій у межах онлайн-форумів. Це, відповідно, забезпечує розвиток критико-інтерпретаційних компетентностей здобувачів освіти.

Важливим складником такого підходу є використання мультимодальних цифрових ресурсів, зокрема відеоконтенту, 3D-турів, інтерактивних картографічних сервісів, що забезпечують поліфонічність сприйняття культурного матеріалу та сприяють багаторівневій рецепції смислів у процесі навчання. У цьому контексті електронне портфоліо постає як ефективний інструмент системної фіксації, накопичення та рефлексивної інтерпретації індивідуального культурного досвіду суб'єктів культурної взаємодії, охоплюючи аналітичні тексти, візуальні інтерпретації та рефлексії щодо участі в культурних подіях (Піщанська, 2025).

Синергетичне поєднання цифрових освітніх ресурсів з фасилітованим керуванням навчальною взаємодією через проблемно орієнтовані завдання та керовані дискусійні практики унеможливлює редукцію цифрових артефактів до поверхневого споживання інформації та сприяє формуванню системного, цілісного культурно-інтерпретаційного мислення.

Отже, рецепція культури та мистецтва в умовах цифровізації та відкритого доступу до знань поєднує потенціал підвищеної доступності й інклюзивності з потребою у свідомому, критично обґрунтованому підході до сприйняття культурних цінностей. Це становить вагомий складник культурологічного потенціалу відкритої освіти, яка сприяє розвитку особистості, орієнтованої на глобальний культурний діалог, міжкультурне взаєморозуміння та інтегративну культурну саморефлексію.

Глобальні зміни сучасного суспільства істотно змінюють способи сприйняття

та осмислення культурних смислів, зумовлюючи формування нової парадигми культурної комунікації в умовах відкритої освіти. У цьому контексті спостерігається відхід від обмежених, локально зосереджених моделей до складніших конфігурацій, що поєднують різні культурні впливи та практики. Суб'єкт пізнання у таких умовах є не пасивним спостерігачем, а активним інтерпретатором, залученим до взаємодії з різноманітними знаковими системами та культурними кодами. Зазначені процеси знаходять своє відображення у цифровому освітньому середовищі, зокрема на платформах Khan Academy, Skillshare, Alison, де навчальний контент подається як міждисциплінарне та мультимедійне утворення. У межах цих середовищ поєднуються різні культурні наративи, що сприяє розвитку міжкультурної компетентності через використання відеоматеріалів, цифрових архівів, гіпертекстових ресурсів та інтерактивних форм обговорення.

Показовими є курси, розроблені провідними інституціями, такими як Harvard University та Metropolitan Museum of Art, у яких органічно поєднуються аудіовізуальні й текстові способи представлення культурних артефактів. Такий підхід стимулює багатоваріантне прочитання культурних текстів, активізує порівняльні аналітичні стратегії, міжтекстові зв'язки та критичне осмислення, формуючи здатність до глибокої та багатовимірної інтерпретації.

Поширення цифрових технологій у культурній сфері разом з розвитком відкритих освітніх середовищ змінює характер доступу до культурного капіталу, роблячи його більш динамічним, інтерактивним і незалежним від просторово-часових обмежень. У цьому аспекті особливу роль відіграють віртуальні музейні платформи, зокрема Google Arts & Culture та цифрові колекції Louvre Museum, які дають нові можливості для дослідницько-орієнтованого навчання.

Застосування таких ресурсів створює умови для поглибленого формально-стилістичного й іконологічного аналізу мистецьких творів, проведення порівняльних досліджень між різними культурними епохами та художніми традиціями, а також побудови складних інтерпретаційних моделей. У результаті формується багатовекторна модель культурної взаємодії, у межах якої суб'єкт є не лише реципієнтом, а й активним учасником творення смислів, долученим до інтерпретації та осмислення культурного досвіду в сучасному світовому просторі (Bohatyryova et al., 2021).

Узагальнення наукових підходів до оцінювання ефективності цифрової медіації дає підстави стверджувати, що поєднання мультимедійного контенту, інтерактивних завдань і форм соціальної взаємодії в онлайн-курсах підсилює залученість здобувачів освіти та позитивно впливає на засвоєння навчального матеріалу порівняно з традиційними лекційними форматами. Значною мірою це зумовлено можливістю візуалізації змісту та багаторазового звернення до навчальних ресурсів. Водночас у науковій літературі фіксуються певні обмеження: надмірна фрагментація інформаційних потоків і кліповий характер сприйняття можуть послаблювати глибину інтерпретації, особливо за відсутності чітко структурованих методичних орієнтирів. Натомість класична аудиторна модель забезпечує більш послідовну роботу з текстовим матеріалом, однак інколи характеризується обмеженим доступом до різноманітних культурних джерел і меншою варіативністю інтерпретаційних підходів.

Інтерпретаційні практики в умовах світового культурного простору дедалі тісніше пов'язані з рівнем сформованості міжкультурної компетентності та здатністю до рефлексивного мислення. Відкрита освіта, функціонуючи як простір перетину різних культурних наративів, створює передумови для формування поліфонічної культурної ідентичності. У таких умовах передавання культурних смислів набуває характеру багатоканальної взаємодії, де традиційні форми комунікації органічно поєднуються з цифровими інструментами та віртуальними середовищами, забезпечуючи більш гнучкі й різнопланові способи культурного сприйняття.

У цьому контексті глобалізаційні процеси є не лише чинником розширення доступу до культурних ресурсів, а й механізмом трансформації самої природи культурної рецепції, інтерпретації та передачі смислів. Вони набувають складнішого, багаторівневого й відкритого характеру. Відповідно, культурологічний потенціал відкритої освіти проявляється у формуванні стратегій орієнтації в сучасному культурному середовищі, що сприяє розвитку аналітичного мислення, міжкультурної комунікативної

компетентності та творчо-інтерпретаційних практик роботи з культурними явищами.

В умовах посилення глобалізаційних зрушень і тотальної цифрової трансформації соціокультурного простору відкрита освіта постає як значущий феномен, що впливає на формування культурної компетентності та розвиток критичного мислення здобувачів освіти. Її сутнісна характеристика полягає у забезпеченні відкритого, інклюзивного доступу до знань і культурних ресурсів, а також у залученні до різноманітних освітніх практик. Це створює передумови для ефективної інтеграції особистості в глобальний культурний простір за одночасного збереження та актуалізації національно-культурної ідентичності (Піщанська, 2025).

Функціонально-рольовий потенціал відкритої освіти у формуванні культурної компетентності виявляється передусім у розширенні можливостей для міжкультурної комунікації, інтеркультурного діалогу та транскультурної взаємодії. Завдяки імплементації цифрових платформ, відкритих освітніх ресурсів (OER) і масових відкритих онлайн-курсів (MOOC) відбувається істотна диверсифікація доступу до культурних наративів, мистецьких практик і світоглядних парадигм. Це, відповідно, детермінує формування в користувачів цифрового простору здатності до багаторівневої інтерпретації культурних феноменів, їх компаративного аналізу та критичної рефлексії. Отже, культурна компетентність постає як динамічне, інтегративне та поліструктурне утворення, що синтезує когнітивний, аксіологічний, комунікативний і рефлексивний компоненти (Калашник, Хіріна, 2025).

Паралельно відкрита освіта функціонує як ефективне середовище розвитку критичного мислення в умовах інформаційної надлишковості та когнітивної перевантаженості, притаманних сучасному глобалізованому суспільству. Відкриті освітні практики актуалізують необхідність опанування суб'єктами культурної взаємодії інструментів селекції, аналітичної обробки, верифікації та інтерпретації інформації. У цьому контексті вони є каталізатором розвитку аналітичного мислення, здатності до аргументованого судження, деконструкції маніпулятивних дискурсів та формування автономної інтелектуальної позиції. Використання інтерактивних і колаборативних форматів навчання зумовлює розвиток діалогічності мислення, рефлексивних практик і міждисциплінарного синтезу знань.

Особливої науково-методологічної ваги набуває кореляція культурної компетентності та критичного мислення як взаємодоповнювальних і взаємозумовлених складників освітнього процесу. Рецепція культурних феноменів у відкритому освітньому середовищі передбачає не лише їх дескриптивне сприйняття, але й глибоку аналітичну інтерпретацію, контекстуалізацію та аксіологічну оцінку. Зазначений підхід забезпечує розвиток у реципієнтів здатності орієнтуватися в багатовимірному та поліфонічному культурному просторі, усвідомлювати різноманіття культурних практик і здійснювати з ними відповідальну суб'єктну взаємодію (Pishchanska et al., 2022).

Отже, освіта реалізує свій культурологічний потенціал через створення багатовимірного освітнього середовища, орієнтованого на забезпечення доступності культурних знань, інтенсифікацію пізнавальної діяльності та розвиток критичного мислення. Вона постає не лише як інструмент трансляції знань, але і як складна соціокультурна система, що забезпечує формування рефлексивного, культурно компетентного та критично орієнтованого суб'єкта, здатного до ефективної адаптації та продуктивної взаємодії в умовах глобалізованого інформаційного суспільства.

Висновки. У результаті проведеного дослідження констатовано, що культурологічний потенціал відкритої освіти доцільно інтерпретувати як полісистемну, багатовимірну інтегративну характеристику освітнього середовища, яка синтезує аксіологічні, когнітивно-епістемологічні, креативно-праксеологічні, комунікативно-дискурсивні та рефлексивно-метакогнітивні компоненти. Його функціональна ефективність детермінується спроможністю забезпечувати інклюзивний і недискримінаційний доступ до культурного капіталу, активізувати герменевтичні та інтерпретаційні практики, а також фасилітувати розвиток міжкультурної комунікації в умовах глобалізованого та мережево організованого освітнього простору.

Водночас процеси цифровізації спричиняють радикальну трансформацію модусів взаємодії

з культурними артефактами: спостерігається перехід від рецептивно-пасивних моделей споживання до інтерактивних, партисипативних, мережевих і персоналізованих форматів культурної рецепції. Це, з одного боку, екстенсивно розширює спектр можливостей для індивідуалізованої інтерпретації культурних текстів, а з іншого – актуалізує необхідність розвитку критичного мислення, медіа- та інформаційної грамотності, цифрової гігієни й компетенцій селективного контент-курейтингу.

При цьому глобалізаційні процеси зумовлюють феномени культурної гібридизації, полісемантичності та нелінійної динаміки смислотворення, що трансформує традиційні механізми культурної продукції, репрезентації та дистрибуції. У цьому контексті відкрита освіта функціонує як важливий медіатор і транслятор між локальними культурними традиціями та глобальними метанаративами, забезпечуючи їхню інтерференцію, транскультурацію й подальше реінтерпретативне переосмислення.

У ширшій макрокультурній перспективі означені процеси матимуть системні цивілізаційні наслідки. Світова культура дедалі більше набуватиме ознак мережевої організації, відкритості, децентралізації та колаборативної співтворчості, в межах якої відбувається ерозія дихотомії «продуцент – реципієнт» культурного продукту. На національному рівні це сприятиме реновації культурної ідентичності через механізми глокалізації та інтеграції в глобальний культурний континуум, водночас актуалізуючи ризики культурної уніфікації, стандартизації та редукції автентичних локальних кодів.

Подальша цифровізація репрезентує амбівалентний феномен, що поєднує значний трансформаційний потенціал з низкою системних викликів: з одного боку, вона забезпечує демократизацію доступу до знань і культурних ресурсів, з іншого – посилює залежність від цифрових платформ, продукує ефекти інформаційної фрагментації, кліпового мислення, поверхневої семантичної обробки та маніпулятивних практик. У зв'язку з цим відкрита освіта має розглядатися не лише як інструментальна модель трансляції знань, але і як стратегічний соціокультурний інститут формування культурної компетентності, критичної свідомості та суб'єктності, здатної до рефлексивної та відповідальної участі в глобалізованих культурних процесах.

Перспективи подальших досліджень доцільно пов'язувати з поглибленим культурологічним аналізом трансформацій смислотворчих практик у цифровізованому та глобалізованому середовищі, зокрема в аспекті еволюції механізмів культурної рецепції, інтерпретації та співтворчості.

Список використаних джерел:

Денисюк Ж. (2023). Мистецька освіта в умовах глобалізації та культурних трансформацій сучасності. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 1, 23–28. DOI: https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277628.

Дюкарєв Т. (2025). Вплив глобалізаційних процесів на український артринок у першій чверті XXI століття. *Українські історичні студії*, 17 (59), 203–211. DOI: https://doi.org/10.24919/3083-6158.17/59.22.

Калашник М., Хіріна Г. (2025). Відкрита освіта: історія, традиції та сучасність. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 88 (1), 330–342. DOI: https://doi.org/10.24919/2308-4863/88-1-47.

Копієвська О. (2025). Культурний інтелект у мистецькоосвітньому просторі: культурологічна рефлексія. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 4, 17–23. URL: https://er.knutd.edu.ua/bitstream/123456789/32848/1/20426-14317-PB.pdf.

Малежик Ю. (2025). Вплив глобальних культурних трендів на сучасних українських художників та мистецьку освіту. *Теорія і практика дизайну*, 36, 296–303. DOI: https://doi.org/10.32782/2415-8151.2025.36.28.

Марущак О., Красильникова І., Висоцька О. (2025). Культурологічний підхід як методологічна основа поліхудожньої освіти бакалаврів образотворчого мистецтва, декоративного мистецтва, реставрації. *Українське мистецтво у світовому культурному просторі: історія, сучасність та перспективи розвитку*: збірка праць Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції (Вінниця, 2025 року). Вінниця, 2025. С. 178–183. DOI: https://doi.org/10.31652/978-617-UAWCS-2025.45.

Піщанська В. (2025). Навчання мистецтву та навчання через мистецтво в сучасному освітньому просторі. *Особистість та освіта в умовах сучасних соціокультурних викликів: ціннісно-світоглядні та науково-методичні аспекти*: збірник матеріалів ІІ всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю(м. Дніпро, 28 лютого 2025 р.). Дніпро. С. 101–102.

Піщанська В. (2025). Пізнавальні цінності мистецтва у становленні та розвитку особистості. *Науково-освітянська еліта та формування інтелектуального потенціалу української нації*: матеріали ІІІ Всеукраїнської наукової конференції (м. Харків, 28 березня 2025 р.). Харків. С. 269–274. URL: https://dspace.hnpu.edu.ua/handle/123456789/18210.

Піщанська В. (2025). Інтернет-простір як середовище формування медіакультури особистості. *Fine Art and Culture Studies*, 1, 399–407. DOI: https://doi.org/10.32782/facs-2025-1-56.

Шрамко О. (2023). Глобалізація освіти: мистецтво як гарант збереження ідентичності. *Актуальні проблеми духовності*, 24, 177–190. DOI: https://doi.org/10.31812/apm.7677.

Alison (n.d.). URL: https://alison.com.

Bohatyryova G., Pishchanska V., Botvinko-Botiuk O., Zozulia I., Kostrytsia N. (2021). Multicultural education as a new trend in pedagogy. *Laplage in Journal,* 7 (1), 552–562. DOI: https://doi.org/10.24115/S2446-6220202171856p.552-562.

Chovriy S., Marieiev D., Tsymbal-Slatvinska S., Vytrykhovska O., Tsybulko A. (2024). Impacto de las tecnologías digitales en la calidad de la educación superior. *Revista Eduweb*, 18 (4), 265–285. DOI: https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2024.18.04.18.

Chovriy S., Sotska H., Tiahur V., Kibich D., Du J., Cherkasov V. (2025). Aplicación de metodos y tecnologías interactivas en la enseñanza de disciplinas artísticas. *Revista Conrado*, 21 (105), e4422. URL: https://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado/article/view/4422.

Coursera (n.d.). URL: https://www.coursera.org.

edX (n.d.). URL: https://www.edx.org.

Khan Academy (n.d.). URL: https://uk.khanacademy.org.

OECD (2023). *OECD Digital Education Outlook 2023*. URL: https://www.oecd.org/en/publications/2023/12/oecd-digital-education-outlook-2023_c827b81a/full-report/digital-teaching-and-learning-resources_5651654d.html.

OpenLearn – The home of free learning from the OU (n.d.). URL: https://university.open.ac.uk/open-educational-resources/openlearn.

Pishchanska V., Altukhova A., Prusak Y., Kovmi N., Honcharov A. (2022). Gamification of education: innovative forms of teaching and education in culture and art. *Revista Eduweb*, 16 (2), 119–133. DOI: https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2022.16.02.8.

Pishchanska V., Gorenko L., Pushkarova T., Kononchuk O., Kononchuk T. (2022). Philosophy and Education as Cultural Phenomena. *Wisdom*, 4 (3), 142–149. DOI: https://doi.org/10.24234/wisdom.v4i3.841.

Skillshare (n.d.). URL: https://www.skillshare.com/en/?srsltid=AfmBOooQAJWnS3KLfDxoxSAA-p5y-dldWHPhl-CIWFiu8xfs4z67t03P3.

Soto-González M.D., Huerta R., Rodríguez-Lopez R. (2025). Educational Connections: Museums, Universities, and Schools as Places of Supplementary Learning. *Educ. Sci.*, 15 (5), 543. DOI: https://doi.org/10.3390/educsci15050543.

Udemy (n.d.). URL: https://www.udemy.com/?srsltid=AfmBOooq15fEQi9mlqgsyP9UW3XDGH81jyYtzV8XdgZQ-NTqy89ycdB2.

Usca N., Samaniego M., Yerbabuena C., Perez I. (2024). Arts and Humanities Education: A Systematic Review of Emerging Technologies and Their Contribution to Social Well-Being. *Soc. Sci*., 13 (5). 269. DOI: https://doi.org/10.3390/socsci13050269.

References:

Denisyuk, Zh. (2023). Mystetska osvita v umovakh hlobalizatsiyi ta kulturnykh transformatsiy suchasnosti [Art education in the context of globalization and cultural transformations of modernity]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv – Bulletin of the National Academy of Management of Culture and Arts*, 1, 23–28. https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277628 [in Ukrainian].

Dyukarev, T. (2025). Vplyv hlobalizatsiynykh protsesiv na ukrayinskyy artrynok u pershiy chverti XXI stolittya [The impact of globalization processes on the Ukrainian art market in the first quarter of the 21st century]. *Ukrainski istorychni studii – Ukrainian Historical Studies*, 17 (59), 203–211. https://doi.org/10.24919/3083-6158.17/59.22 [in Ukrainian].

Kalashnik, M., & Hirina, G. (2025). Vidkryta osvita: istoriya, tradytsiyi ta suchasnist [Open Education: History, Traditions and Modernity]. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk – Current Issues in the Humanities*, 88 (1), 330–342. https://doi.org/10.24919/2308-4863/88-1-47 [in Ukrainian].

Kopiyevska, O. (2025). Kulturnyy intelekt u mystetskoosvitnomu prostori: kulturolohichna refleksiya [Cultural intelligence in the art education space: culturological reflection]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadriv kultury i mystetstv – Bulletin of the National Academy of Management of Culture and Arts,* 4, 17–23. Retrieved from https://er.knutd.edu.ua/bitstream/123456789/32848/1/20426-14317-PB.pdf [in Ukrainian].

Malezhyk, Y. (2025). Vplyv hlobalnykh kulturnykh trendiv na suchasnykh ukrayinskykh khudozhnykiv ta mystetsku osvitu [The Impact of Global Cultural Trends on Contemporary Ukrainian Artists and Art Education]. *Teoriia i praktyka dyzainu – Theory and Practice of Design,* 36, 296–303. https://doi.org/10.32782/2415-8151.2025.36.28 [in Ukrainian].

Marushchak, O., Krasylnykova, I., & Vysotska, O. (2025). Kulturolohichnyy pidkhid yak metodolohichna osnova polikhudozhnoyi osvity bakalavriv obrazotvorchoho mystetstva, dekoratyvnoho mystetstva, restavratsiyi [Culturological approach as a methodological basis for polyartistic education of bachelors of fine arts, decorative arts, restoration]. *Ukrainske mystetstvo u svitovomu kulturnomu prostori: istoriia, suchasnist ta perspektyvy rozvytku: zbirka prats Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi internet-konferentsii – Ukrainian art in the world cultural space: history, present day and development prospects: collection of works of the International Scientific and Practical Internet Conference* (Vinnytsia, 2025) (pp. 178–183.) Vinnytsia. https://doi.org/10.31652/978-617-UAWCS-2025.45 [in Ukrainian].

Pishchanska, V. (2025). Navchannya mystetstvu ta navchannya cherez mystetstvo v suchasnomu osvitnomu prostori [Teaching art and learning through art in the modern educational space]. Osobystist ta osvita v umovakh suchasnykh sotsiokulturnykh vyklykiv: tsinnisno-svitohliadni ta naukovo-metodychni aspekty: zbirnyk materialiv II vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu – *Personality and education in the context of modern sociocultural challenges: value-based and scientific-methodological aspects: collection of materials of the II All-Ukrainian scientific-practical conference with international participation* (Dnipro, February 28, 2025) (pp. 101–102). Dnipro [in Ukrainian].

Pishchanska, V. (2025). Piznavalni tsinnosti mystetstva u stanovlenni ta rozvytku osobystosti [Cognitive values of art in the formation and development of personality]. *Naukovo-osvitianska elita ta formuvannia intelektualnoho potentsialu ukrainskoi natsii: materialy III Vseukrainskoi naukovoi konferentsii – Scientific and educational elite and the formation of the intellectual potential of the Ukrainian nation: materials of the III All-Ukrainian Scientific* Conference (Kharkiv, March 28, 2025) (pp. 269–274). Kharkiv. Retrieved from https://dspace.hnpu.edu.ua/handle/123456789/18210 [in Ukrainian].

Pishchanska, V. (2025). Internet-prostir yak seredovyshche formuvannya mediakultury osobystosti [Internet space as a medium for the formation of media culture of the individual]. *Fine Art and Culture Studies*, 1, 399–407. https://doi.org/10.32782/facs-2025-1-56 [in Ukrainian].

Shramko, O. (2023). Hlobalizatsiya osvity: mystetstvo yak harant zberezhennya identychnosti [Globalization of education: art as a guarantor of preserving identity]. *Aktualni problemy dukhovnosti – Actual Problems of Mind*, 24, 177–190. https://doi.org/10.31812/apm.7677 [in Ukrainian].

Alison (n.d.). Retrieved from https://alison.com.

Bohatyryova, G., Pishchanska, V., Botvinko-Botiuk, O., Zozulia, I. & Kostrytsia, N. (2021). Multicultural education as a new trend in pedagogy. *Laplage in Journal*, 7, 552–562. https://doi.org/10.24115/S2446-6220202171856p.552-562.

Chovriy, S., Marieiev, D., Tsymbal-Slatvinska, S., Vytrykhovska, O., & Tsybulko, A. (2024). Impacto de las tecnologías digitales en la calidad de la educación superior. *Revista Eduweb*, 18 (4), 265–285. https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2024.18.04.18.

Chovriy, S., Sotska, H., Tiahur, V., Kibich, D., Du, J., & Cherkasov, V. (2025). Aplicación de metodos y tecnologías interactivas en la enseñanza de disciplinas artísticas. *Revista Conrado*, 21 (105), e4422. Retrieved from https://conrado.ucf.edu.cu/index.php/conrado/article/view/4422.

Coursera (n.d.). Retrieved from https://www.coursera.org.

EdX (n.d.). Retrieved from https://www.edx.org.

Khan Academy (n.d.). Retrieved from https://uk.khanacademy.org.

OECD (2023). *OECD Digital Education Outlook 2023*. Retrieved from https://www.oecd.org/en/publications/2023/12/oecd-digital-education-outlook-2023_c827b81a/full-report/digital-teaching-and-learning-resources_5651654d.html.

OpenLearn – The home of free learning from the OU (n.d.). Retrieved from https://university.open.ac.uk/open-educational-resources/openlearn.

Pishchanska, V., Altukhova, A., Prusak, Y., Kovmi, N., & Honcharov, A. (2022). Gamification of education: innovative forms of teaching and education in culture and art. *Revista Eduweb*, 16 (2), 119–133. https://doi.org/10.46502/issn.1856-7576/2022.16.02.8.

Pishchanska, V., Gorenko, L., Pushkarova, T., Kononchuk, O., & Kononchuk, T. (2022). Philosophy and Education as Cultural Phenomena. *Wisdom*, 4 (3), 142–149. https://doi.org/10.24234/wisdom.v4i3.841.

Skillshare (n.d.). Retrieved from https://www.skillshare.com/en/?srsltid=AfmBOor8tzHoQ-G-_Z30fa5hdAgI8D-OjKMOXd4AtVpUq3RoSfcVfRgq.

Soto-González, M.D., Huerta, R., & Rodríguez-Lopez, R. (2025). Educational Connections: Museums, Universities, and Schools as Places of Supplementary Learning, *Educ. Sci.*, 15 (5), 543. https://doi.org/10.3390/educsci15050543.

Udemy (n.d.). Retrieved from https://www.udemy.com/?srsltid=AfmBOooq15fEQi9mlqgsyP9UW3XDGH81jyYtzV8XdgZQ-NTqy89ycdB2.

Usca, N., Samaniego, M., Yerbabuena, C., & Perez, I. (2024). Arts and Humanities Education: A Systematic Review of Emerging Technologies and Their Contribution to Social Well-Being. *Soc. Sci*., 13 (5), 269. https://doi.org/10.3390/socsci13050269.

Дата першого надходження статті до видання: 01.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 21.07.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 008:004.9:81’22
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.41

Ремізовський Артем Олександрович,
аспірант кафедри культурології
Національного університету «Києво-Могилянська академія»
orcid.org/0009-0003-7766-258X
artem.remizovskyi@ukma.edu.ua

ОБРАЗИ ДЕРЖАВИ ТА ЇХ ТРАНСФОРМАЦІЯ У ВІДЕОІГРОВІЙ СЕРІЇ “S.T.A.L.K.E.R.”

У статті проаналізовано відеоігри серії “S.T.A.L.K.E.R.”, що були випущені українською студією “GSC Game World” у 2007–2009 роках та у 2024 році, щодо того, як у цих іграх змінюються образи державних організацій та образи пов’язаних з державою організацій, а також як зміна цих образів пов’язана з культурними впливами на авторів ігор та зміною культурної ситуації в Україні після початку повномасштабного вторгнення Росії у 2022 році. За результатами порівняльного аналізу встановлено, що образи держави у іграх серії суттєво трансформувалося. Зокрема, в іграх 2007–2008 років українські військові переважно постають ворожою до гравця, корумпованою та відносно слабкою силою, яка не здатна встановити стабільний контроль над Зоною. У відеогрі “S.T.A.L.K.E.R.: Поклик Прип’яті” 2009 року цей образ частково змінюється: протагоніст є агентом СБУ, а державні структури отримують більшу сюжетну суб’єктність, хоча все ще демонструють обмежену військову та інфраструктурну ефективність. У відеогрі 2024 року “S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля” центральне місце посідають уже не українські державні установи, а могутні міжнародні та квазідержавні структури: «Варта», НДІЧАЗ, МСОП і Наглядова рада. Вони володіють значними ресурсами, новою інфраструктурою, технологіями та можливістю безпосередньо впливати на політичний порядок Зони. Водночас їхні образи залишаються морально неоднозначними: науковий прогрес пов’язується з експериментами над людьми й новими катастрофами, а встановлення контролю над Зоною – з насильством, примусом та обмеженням свободи. Такі трансформації можуть бути пов’язані з переорієнтацією авторів серії на нову аудиторію, дистанціювання від російської аудиторії після початку повномасштабного нападу Росії на Україну.

Ключові слова: відеогра, сталкер, трансформація, медіа, інформаційна культура, соціокультурна сфера, емоційна естетика.

Remizovskyi Artem,
Postgraduate Student at the Department of Cultural Studies,
Faculty of Humanities
National University of Kyiv-Mohyla Academy
orcid.org/0009-0003-7766-258X
artem.remizovskyi@ukma.edu.ua

IMAGES OF THE STATE AND THEIR TRANSFORMATION IN THE VIDEO GAME SERIES S.T.A.L.K.E.R.

The article analyzes the video games of the S.T.A.L.K.E.R. series released by the Ukrainian studio GSC Game World in 2007–2009 and 2024. It examines how representations of state organizations and state-affiliated organizations change throughout the series, as well as how these changes are connected with the cultural influences on the game developers and the transformation of Ukraine’s cultural context following the beginning of Russia’s full-scale invasion in 2022. The comparative analysis demonstrates that representations of the state in the series have undergone significant transformations. In the games released in 2007–2008, the Ukrainian military is predominantly portrayed as a force that is hostile toward the player, corrupt, relatively weak, and incapable of establishing stable

© Ремізовський А. О., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

control over the Zone. In the 2009 video game S.T.A.L.K.E.R.: Call of Prypiat, this representation changes partially: the protagonist is an agent of the Security Service of Ukraine, while state institutions acquire greater narrative agency, although they continue to demonstrate limited military and infrastructural effectiveness. In the 2024 video game S.T.A.L.K.E.R. 2: Heart of Chornobyl, the central position is occupied not by Ukrainian state institutions but by powerful international and quasi-state organizations: The Ward, SIRCAA, the IPSF, and the Supervisory Board. These organizations possess considerable resources, newly constructed infrastructure, advanced technologies, and the ability to influence the political order of the Zone directly. At the same time, their representations remain morally ambiguous: scientific progress is associated with human experimentation and new catastrophes, while the establishment of control over the Zone is linked to violence, coercion, and restrictions on individual freedom. These transformations may be connected with the developers' reorientation toward a new audience and their distancing from the Russian audience following the beginning of Russia's full-scale invasion of Ukraine.

Key words: video game, stalker, transformation, media, information culture, socio-cultural sphere, emotional aesthetics.

Постановка проблеми. З 2007 року, коли вийшла перша відеогра серії "S.T.A.L.K.E.R." (від студії "GSC Game World") і до 2024 року, коли вийшла остання (станом на зараз) відеогра цієї серії, "S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля", українська культура пережила багато масштабних за впливом подій. Вони не могли не залишити свій відбиток і не спричинити переосмислення українцями своєї спільності: зокрема, в мистецтві, де про вплив повномасштабного вторгнення на кіно та відеоігри свідчать різні дослідження (Lihus, 2023; Zinovieva, 2024). За цей час змінились і українські державні інституції: Збройні сили України, Служба Безпеки України, чия роль в суспільному житті суттєво зросла.

Проте чи змінились образи держави, її інституцій на рівні візуальної культури? Якщо змінились, то як саме? В цьому контексті відеоігрова серія "S.T.A.L.K.E.R." – хороший матеріал для дослідження. Адже це не лише дуже популярне медіа та артефакт інформаційної культури в Україні, створений українцями, але й серія творів, які пройшли з Україною перипетії її сучасної історії. Відеоігри цієї серії, що вийшли у 2007–2009 роках та відеогра серії, що вийшла у 2024 році, – ігри, які створювались в різних культурних ситуаціях. Якщо гра – це теж твір і форма діалогу авторів із суспільством про культурну ситуацію, яке суспільство зараз переживає, то ігри 2007–2009 років і гра 2024 року, можливо, є різними діалогами.

Аналіз зміни образів у відеоіграх важливий і для розуміння загалом вектору розвитку української соціокультурної сфери та її символічного виміру. Він дає можливість зрозуміти (хоча б у масштабах досліджуваного об'єкта) не лише те, що автори змінювали в образах внаслідок різних подій, але й те, що, навпаки, попри трансформації, залишається стійкою традицією.

Аналіз попередніх досліджень і публікацій. Якщо поглянути на академічну дискусію навколо "S.T.A.L.K.E.R." тематично, можна виокремити такі тенденції. Так, в публікаціях українською мовою домінує позиція аналізувати відеогри цієї серії з позиції її потенціалу в культурній дипломатії (Бебешко, 2025; Петрова, Осадець, 2025) чи збереженні культурної спадщини (Мимрук, 2025). Серед цих праць є сенс виділити роботу О. Мимрука (2026), де аналізується остання відеогра серії і те, як повномасштабне вторгнення вплинуло на рішення розробників щодо зовнішнього позиціонування цієї гри та її візуальні елементи. Також у попередніх публікаціях автора цього матеріалу побіжно розглядався взаємозв'язок між наративом ігор та субкультурою «чорнобильських» сталкерів, нелегальних туристів, що відвідують Чорнобильську Зону Відчуження (Ремізовський, 2021).

Щодо англомовних публікацій, то вони здебільшого присвячені темі репрезентації спадщини радянського режиму у серії, як у цих відеоіграх осмислюється тоталітарне минуле (Nae, 2022; Rush-Cooper, 2024). На цьому тлі виділяється текст О. Забірко, де аналізується, як культура пізньої радянської технічної інтелігенції, зокрема фантастика Стругацьких та Тарковського у ролі джерела натхнення, вплинула на наративні рішення авторів відеоігрової серії (Zabirko, 2025).

Серед неакадемічної літератури варто виділити текст О. Українця (2023), присвячений тому, як колоніальний культурний спадок міг вплинути на конструювання авторами образів

перших трьох ігор серії. Попри формально неакадемічний статус цього тексту, як і робота О. Забірко, він теж звертає увагу та проблематизує репрезентацію української держави в відеоіграх серії.

Таким чином, серія "S.T.A.L.K.E.R." вже широко проаналізована в багатьох роботах, проте цей аналіз не є рівномірним. За винятком роботи О. Мимрука та Р. Бебешко (які присвячені більше дискурсу навколо «S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля», а не тому, що змінилось наративно в серії порівняно з іншими іграми серії), згадані роботи не аналізують останню гру серії, що вийшла у 2024 році, яка була створена набагато пізніше попередніх та в іншій культурній ситуації. Багато досліджень зосереджують свою увагу лише на першій грі серії. Загалом більшість дослідників цікавляться, як у цих іграх автори формують пам'ять про Чорнобиль та СРСР, і куди менше, яку формують фантазію про альтернативне суспільство, про роль держави в ньому та як ця фантазія змінилась із 2007 по 2024 рік.

Метою статті є аналіз трансформації образів держави у відеоігровій серії "S.T.A.L.K.E.R." з порівняльною характеристикою образів та їхнього розвитку в іграх серії, а також аналіз культурних впливів на наративні рішення розробників серії "S.T.A.L.K.E.R".

Методологія. У статті термін «держава» вживається у звичайному конвенційному значенні (попри всю філософську складність цього поняття) – як структура політичних організацій, які мають громадян, чітку визначену територію, уряд та вступають у взаємовідносини з іншими організаціями, підконтрольні їй міжнародні структури. Це виправдано тим, що серія "S.T.A.L.K.E.R." – це наукова фантастика, альтернативна історія, де Україна існує як суверенна держава, а отже, конвенційне, загальноприйняте визначення держави тут цілком можна застосовувати. Власне, під образами держави в дослідженні мається на увазі сукупність знаків, які демонструють яку позицію займають державні організації та пов'язані з державою організації в політичній культурі всесвіту серії "S.T.A.L.K.E.R." та яка в них взаємодія з протагоністом.

Для аналізу культурних впливів на відеоігрову серію в тексті реконструюються джерела натхнення авторів на основі інформації, отриманої з різної літератури. Для аналізу трансформації образів держави у іграх серії досліджується, як наявність цих організацій у кожній відеогрі серії впливає на ігровий процес, а також яка їхня роль в сюжеті. Крім літератури, інформація для аналізу образів була отримана під час проходження автором статті відеоігор серії: «S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля» (2007), «S.T.A.L.K.E.R.: Чисте небо» (2008), «S.T.A.L.K.E.R.: Поклик Прип'яті» (2009) та «S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля» (2024), які доступні для ОС «Windows» в інтернет-магазині "Steam".

Виклад основного матеріалу

Джерела натхнення і культурні впливи на авторів ігор серії, що вийшли у 2007–2009 роках. Як відомо, від початку проєкт першої ігри серії, «S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля», не стосувався Чорнобилю. Проте після того, як у 2002 році розробники завітали до Чорнобильської Зони відчуження (Зони), вони вирішили змінити концепцію і перемістити туди події гри. (Ремізовський, 2021, с. 25). На це вплинуло також бажання розробників підвищити обізнаність громадськості про трагічні наслідки техногенної аварії на ядерному об'єкті в регіоні у 1986 році (Rush-Cooper, 2024, p. 181).

Другим джерелом натхнення була повість «Пікнік на узбіччі» російських радянських письменників Аркадія та Бориса Стругацьких. Нова назва проєкту обіграла слово «сталкер», яке в повісті означало контрабандистів-найманців, що займаються незаконним пошуком артефактів у небезпечній аномальній територій (Ремізовський, 2021, с. 25). Як показує аналіз О. Забірко (2025), зображення «сталкеризму» у відеоігровій серії черпає натхнення з поетики дискурсу інженерно-технічних працівників пізнього СССР, які були основною аудиторією творів Стругацьких та Тарковського, змагань студентів-коміків на КВК, фестивалів бардівської музики, а також складали основну туристичного та альпіністського руху. Автор зазначає: «Як субкультурна рольова модель, сталкер не відображає ні ідентичності своїх вигаданих прототипів, ні колективної ідентичності радянських невідомих діячів, натомість він демонструє певний набір цінностей та якостей, які освічені міські жителі (тобто аудиторія Тарковського

та дуету Стругацьких) охоче приписували вигаданій фігурі загартованого шукача пригод, таким чином конструюючи легко впізнаваний ідеал справжнього чоловіка» (переклад – А.Р.) (Zabirko, 2025, p. 251–253).

Це суперечить аналізу О. Українця (2023), який стверджує, що «і самі розмови, і музика, і жаргон» у відеоіграх серії 2007–2009 років «багато в чому сформовані на основі пострадянської «АУЕ»-культури» та апелює «не просто до пострадянського середовища, а до більш конкретного його прошарку, сформованого тюремними мемами» (Українець, 2023, с. 60–61). Таких висновків він доходить, зокрема, через те, що у цих іграх ставлення сталкерів до військових схоже на взаємини з наглядачами та «мужиками» (звичайними в'язнями) у тюремній системі. Проте ця позиція суперечлива, бо сам автор зазначає, що бандити та сталкери у відеогрі чітко дистанційовані, є окремими фракціями, які постійно ворогують один з одним (Українець, 2023, с. 61–62). Переважно бандити у відеогрі представлені як вороги, які небезпечні для гравця: навіть у "S.T.A.L.K.E.R.: Чисте небо", хоч гравець може обрати фракцію бандитів та грати за них, на локації «Болота» гравець все одно мусить воювати проти окремої фракції бандитів («Ренегатів»). Саме бандити у відеогрі використовують кримінальний жаргон, агресивно лаючись на гравця під час сутичок з ним. Отже, хоч гра й містить меми АУЕ-культури, вони скоріше спрямовані на те, щоб створити ефект відрази під час зустрічі з кримінальними елементами, ніж романтизації. Натомість образ сталкерів у відеоіграх серії є фактично центральним, а стиль життя сталкера багато в чому романтизується на рівні ігрового процесу. Якщо брати першу гру серії, де гравець грає за сталкера на прізвисько Стрілець, ми починаємо гру як «звичайний новачок без нормального озброєння» і закінчуємо її «як ветеран в експериментальному бойовому екзоскелеті» (Ремізовський, 2021, с. 46).

Інше спостереження О. Українця про те, що під час створення відеоігор серії 2007–2009 року студія орієнтувалась на російську аудиторію, є доволі обґрунтованим. Про це свідчить не лише те, що назва гри посилається на фантастику російських авторів, але й те, що у відеогрі "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобилю" основною ігровою валютою є рублі, та те, що українська локалізація для гри вийшла пізніше російської (Українець, 2023, с. 58).

Таким чином, наратив відеоігри серії 2007–2009 років автори формували, надихаючись переважно Чорнобильською зоною відчуження, науковою фантастикою Стругацьких, культурою інтелігенції пізнього СССР, частково кримінальною пострадянською культурою та орієнтуючись на російськомовну, російську аудиторію.

Джерела натхнення і культурні впливи на авторів ігрової серії під час створення відеогри "S.T.A.L.K.E.R 2.: Серце Чорнобиля".

У разі цієї гри ситуація дещо змінюється. Через початок повномасштабного вторгнення Росії проти України розробники повністю відмовились від російської локалізації, змінили транслітерацію назви на український варіант (з "Chernobyl" на "Chornobyl") (Мимрук, 2026, с. 27). Гра набагато більше й точніше, ніж попередні частини, відтворює географію реальної Зони. В офіційному артбуці до гри розробники зазначають, що для візуалізації у відеогрі українських сільських будинків вони їздили в музей Пирогова. Також в гру були додані мозаїки у стилі традиційних українських орнаментах покинутих зупинок громадського транспорту (Dark Horse Books, 2025). Етнічні мотиви – це не єдине нове джерело натхнення авторів: в грі також є музика сучасних українських виконавців (Бебешко, 2025, с. 158). Аналізуючи таке запровадження у відеогрі українських культурних маркерів, О. Мимрук (2026) підсумовує, що розробники гри здійснили акт «ідеологічного саморегулювання» та «вихід ігрового світу з «пострадянського» символічного поля і його інтеграцію в український правовий і смисловий простір» (Бебешко, 2025, с. 28).

При цьому розробники не відмовились від першопочаткових джерел натхнення, які вплинули на створення серії у 2007–2009 році. "S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля" – це все ще гра про сталкерів, про науково-фантастичний аномальний Чорнобиль, все ще насичена естетичними елементами дискурсу інженерно-технічних працівників пізнього СССР, а бандити продовжують репрезентувати пострадянську кримінальну культуру з її жаргоном. Це не створення нової ідентичності споживача, як стверджує Мимрук (Мимрук, 2026, с. 28), а скоріше, модернізація старої ідентичності. Хоч

студія публічно дистанціювалися від російської аудиторії, розробники все ще звертаються до відомих для фанатів попередніх ігор серії образів (зокрема, до персонажів попередніх частин), запрошуючи аудиторію, чия суб'єктність вже сформована попередніми іграми серії, повторити ігрову пригоду в тому самому, але оновленому українськими маркерами всесвіті.

Образи державних організацій та пов'язаних з державою організацій у "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля" та "S.T.A.L.K.E.R.: Чисте небо".

Почати аналіз варто з перших двох відеоігор серії – "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля" 2007 року та "S.T.A.L.K.E.R.: Чисте небо" 2008 року, оскільки образи в межах цієї аналітичної категорії у цих відеоіграх функціонують схожим чином. У цих іграх є декілька фракцій, які репрезентують державні інститути або пов'язані з державою організації – це українські військові (про те, що це українські військові, сигналізують їхня уніформа та шеврони), вчені та угрупування «Долг» (назва організації оригінальна і для української версій).

За сюжетом, військові охороняють периметр Зони та низку об'єктів на її території, проводять операції задля зачистки території від небезпечних істот або для того, щоб посилити свій контроль над Зоною. В обох іграх, за окремими винятками, вони є ворожою до протагоніста силою (Українець, 2024, с. 59–60), яка часто виступає перешкодою для гравця під час проходження сюжетної кампанії. Низка сюжетних місій в обох іграх вимагає від нас або проникнення на об'єкти в Зоні, які охороняються військовими або зачистку баз дислокації від їхньої присутності. Це означає, що військові небезпечні для гравця, але водночас ігровий прогрес пов'язаний з перемогою над ними. Попри те, що ці ігри містять елементи жанру «виживання», вони дають гравцеві багато можливостей перемогти противника у бою (надаючи доступ до різноманітної зброї та її модифікації) і нагороджують гравця за бойові сутички (які дають змогу отримати багато корисних предметів або за рахунок мародерства, або за рахунок отримання доступу до цінної локації). Так, військові у цих іграх також виступають слабкою силою, чиї спроби контролювати об'єкти в Зоні Відчуження чи завадити переміщенню протагоніста частіше завершуються провально (рис. 1).



Рис. 1. Військові у відеогрі "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля"

Іншим важливим сюжетним елементом є те, що протагоніст часто зустрічає вороже налаштованих до них військових біля чи безпосередньо на території покинутих лабораторій проєкту "Х", коли покидає територію цих комплексів після отримання якихось документів. Проєкт "Х" – це секретний урядовий проєкт, у межах якого проводились різні експерименти (зокрема, над людьми). Внаслідок невдалого експерименту частини вчених цього проєкту сталась друга катастрофа у 2006 році, яка перетворила Зону на аномальну територію. Така присутність показує, що військові мають завдання повернути контроль над цим проєктом або отримати дані над його втраченими технологіями.

Примітно: об'єкти, які контролюються військовими, використовуються суто за військовим призначенням: як військові бази, так і занедбані заводи. Це демонструє слабкість української армії у відеогрі, її низьку інфраструктурну силу. В окремих винятках обох відеоігор протагоніст може вступити в діалог з військовими, перед гравцем постають корумповані персонажі, які готові надати різні послуги в обмін на гроші або іншу послугу. Це посилює наратив передісторії гри, який необхідний, щоб показати Зону як середовище, де держава не може гарантувати відчуття безпеки та нормальне життя (Zabirko, 2025, p. 254–256).

Тепер розглянемо вчених. У перших двох відеоіграх серії вони є мирно налаштованою до протагоніста фракцією, що займається дослідженням Зони. З нею пов'язано виконання низки ключових завдань в обох відеоіграх. За

сюжетом, протагоністи ігор допомагають вченим з їхніми експериментами, що пов'язані з дослідженнями психічного випромінювання, захищають від небезпек. Їхні технології допомагають протагоністам отримати доступ до недоступних важливих локацій, що ріднить цей образ з «прогрессорами» зі всесвіту Стругацьких (Zabirko, 2025, p. 251–252).

Так, у відеоіграх вчені – це інтелектуальна сила, яка допомагає сталкерам отримати бажане. Водночас вони є найбільш слабкою фракцією у відеоіграх з точки зору фізичної сили, яка повністю покладається в забезпеченні власної безпеки на військових, «Долг», найманців та сталкерів. Те, що вчені звертаються по послуги до сталкерів, незважаючи на їхній незаконний статус, у відеоіграх пояснюється тим, що військові та «Долг» не завжди можуть оперативно надати потрібні дослідникам послуги. На практиці гравець рідко побачить, щоб військові охороняли їх безпосередньо – за винятком окремих сцен, де гравець може побачити, як на прохання останніх військові гвинтокрили прилітають проводити зачистку території від небезпечних істот. Це свідчить про те, що статус дослідників у Зоні є офіційним, а також про широку автономію наукових місій.

Інший важливий момент, пов'язаний з образом вчених, – це їхні наземні мобільні лабораторні комплекси, які побудовані в різних локаціях. Це єдина фракція, під контролем якої в Зоні є новостворені інфраструктурні об'єкти, що свідчить про інфраструктурну силу (рис. 2).

Третя фракція, яка пов'язана з державою у відеоіграх, – це «Долг». За сюжетом, ця організація проголосила своєю місією очистити Зону від її небезпек. Вона ворогує з іншою організацією – «Свобода», бо останню складають анархісти, які бачать у Зоні подарунок долі, щоб побудувати життя, вільне від держави (Ремізовський, 2021, с. 27). Крім того, «Долг» постійно організовує військові операції проти бандитів та зачистки територій від чудовиськ і співпрацює з вченими. Організація вирізняється наявністю військової ієрархії із системою звань, культом дисципліни, чорночервоною уніформою. Членами фракціями, за сюжетом, є переважно колишні працівники силових структур, зокрема колишні військові, які вижили під час другої катастрофи 2006 року і дезертували з армії. Біля їхніх основних баз гравець може почути пропагандистські оголошення від «Долгу», які закликають сталкерів долучитись до їхніх лав.

«Долг» є нейтральною фракцією для гравця, але не ставиться до героя однозначно позитивно. За сюжетом першої гри серії, вона контролює завод «Росток» (центральну локацію на карті гри) і спочатку відмовляється допускати головного героя на цю територію, поки за нього (після виконання сюжетного завдання) не поручиться один з місцевих торговців. Довгий час гравець не може також відвідати основу базу «Долгу» на заводі «Росток», і теж доступ до неї члени фракції дозволять тільки після завершення однієї із сюжетних місій. Проте пізніше у "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля" гравець може навіть вступити до лав організації (рис. 3).



Рис. 2. Мобільна лабораторія вчених у відеогрі "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля"



Рис. 3. База фракції «Долг» у відеогрі "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля"

Загалом контроль над «Ростоком» та взаємовідносини з місцевими торговцями роблять «Долг» дуже впливовим угрупуванням у "S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля". Однак у наступній частині грі через викиди аномальної енергії «Долг» є вже слабким, тож потребує допомоги протагоніста, щоб впоратись із навалою мутантів на підконтрольній їй локації. Через те, що організація усвідомлює свою слабкість, до появи героя там ставлення більш позитивне, ніж в попередній частині. В іграх вказують на інфраструктурну силу фракції: так само, як і військові, вона використовує підконтрольні їй об'єкти виключно як місце дислокації. Проте саме на території «Долгу» гравець зустрічає розважальні підприємства – бар «Сто рентген» та Арену для двобоїв, які споруджені в занедбаних приміщенні заводу «Росток».

Образи державних організацій та пов'язаних з державою організацій у "S.T.A.L.K.E.R.: Поклик Прип'яті".

У цій грі 2009 року ми зустрічаємось із тими самими державними та пов'язаними з державою організаціями, що і в попередніх відеоіграх, – з українськими військовими, вченими та «Долгом».

Образ українських військових тут сильно змінюється. По-перше, через зміну особистості протагоніста. Якщо у попередніх відеоіграх серії гравець грає за сталкера, то у цій частині гравець грає за агента Служби Безпеки України під прикриттям, який має дізнатись причини катастрофи військової операції «Фарватер», яка мала встановити контроль над ключовими об'єктами Зони відчуження. Початок гри змальовує звичний для серії образ військових як слабкої сили, чия спроба посилити владу над Зоною знову провалилась і яких треба терміново рятувати. Проте в ході проходження гравець може вирішувати різні ситуації, змінюючи політичну ситуацію у Зоні, рятуючи окремих героїв, – результат вибору гравця демонструється у фінальних сценах відеогри (Ремізовський, 2021, с. 32–36). З огляду на те, що протагоніст відіграє важливу роль у сюжеті, це певною мірою змінює образ військових зі слабкої сили, із сили, яка є агентною, на політичну впливову, яка формує світ, що розгортається у відеогрі. Як і в попередніх частинах, військові не мають інфраструктурної сили відновлювати виробництва в Зоні чи створювати нові об'єкти інфраструктури.

У фіналі відеоігри протагоніст першої частини гри, Стрілець, допомагає військовим розібратись у причинах катастрофи і (якщо він виживе) евакуюється разом з ними в кінці, після чого стає головним науковим консультантом новоствореного державного інституту з дослідження Чорнобильської зони (Ремізовський, 2021, с. 32–26). Це символічна трансформація: протагоніст, який у попередніх частинах був ворогом армії, стає її союзником.

Частково у цій відеогрі серії змінився й образ «Долгу». За сюжетом, через несприятливі умови його бійці на колишній залізничній станції Янов були вимушені укласти договір про нейтралітет зі «Свободою» і поділити приміщення станції. Хоч нейтралітет діє виключно на Янові і не поширюється на територію навколо, мирне співіснування двох ідеологічно ворожих фракцій в одній будівлі – це значний контраст порівняно з попередніми іграми серії (рис. 4).



Рис. 4. Боєць фракції «Долг» на станції Янів у відеогрі "S.T.A.L.K.E.R: Поклик Прип'яті"

Образи державних організацій та пов'язаних з державою організацій у "S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля".

В цій грі серії, що вийшла у 2024 році, державні організації або пов'язані з державою організації, змінюються. Замість військових, вчених, «Долгу» на центральний план виходять нові фракції – «Варта», МСОП, НДІЧАЗ, Наглядова рада. Проаналізуємо детальніше образ кожної з цих організацій.

НДІЧАЗ (Науково-дослідницький інститут Чорнобильської аномальної зони) – організація, що займається дослідженням Зони відчуження у грі, наступник того самого інституту,

що був заснований після подій “S.T.A.L.K.E.R.: Поклик Прип’яті”. Прихована мета цієї організації – зрозуміти, як можна використати потенціал Зони для розвитку людства, для чого вона намагається розібратись у невдачах проєкту “Х”. За сюжетом, саме результат одного з експерименту НДІЧАЗ призводить до того, що невідомий артефакт з’являється у квартирі головного героя, руйнуючи її, після чого той вирішує відвідати Зону, щоб розібратись, що сталось.

Порівняно зі вченими у попередніх іграх серії, інститут постає як велика організація з величезними фінансовими, інфраструктурними ресурсами, яка суттєво впливає на Зону. На мапі грі у інституту є ціла локація з величезною будівлею інституту, захистом від радіоактивних викидів та величезними лабораторіями, який був споруджений після подій гри 2009 року (рис. 5). Гравцеві до цієї локації неможливо отримати доступ інакше, ніж виконуючи сюжетні завдання, оскільки вона оточена величезними мурами. Організація також тісно співпрацює з «Вартою» (яка охороняє їхні об’єкти) та МСОП.



Рис. 5. Головна будівля НДІЧАЗ у відеогрі “S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля”

Однак між керівником НДІЧАЗ, доктором Даліном, та керівником «Варти», полковником Коршуновим, взаємини важкі: Далін ставиться до Зони, скоріше, як до дива, яке можна використати, щоб покращити світ, а Коршунов – як до прикрої помилки людства, яку треба виправити. Крім того, в НДІЧАЗ є внутрішні конфлікти: зокрема, професор Герман протистоїть Даліну, бо вважає, що той скеровує ресурси організації на безперспективні проєкти. Він є одним з організаторів кримінальної схеми з викрадення сканерів організації для повторного активування артефактів інституту, яку протагоніст розслідує протягом значної частини сюжету. Інші важливі елементи історії, які роблять образ НДІЧАЗ негативним: його експерименти в якийсь момент призводять до кризових ситуацій, а саме до руйнування будинку протагоніста або перезапуску програми з кодування людської свідомості «Моноліт», яка робить агресивними колишніх бійців однойменної фракції. Інститут також проводить експерименти над людьми.

«Варта» – впливова та сильна організація, яка за рахунок значних зовнішніх ресурсів та офіційного статусу стала домінуючою військовою силою у Зоні. За сюжетом, «Варта» примушує інші угруповання Зони до нового перерозподілу територій та нейтралітету. Після вступної частини гри їх зустрічають у локації «Залісся», де організація ізолює регіон, забороняючи сталкерам його покидати через те, що хтось вбив її бійців під час патрулювання. «Варта» має власну бронетехніку та гвинтокрили, які можна побачити під час проходження гри, має власні особливі військові технології (рис. 6).



Рис. 6. Бронетехніка «Варти» на території Залісся у “S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля”

«Варта» – це одна з двох організацій, чий шлях та фінал гравець може обрати, проходячи відеогру. Попри те, що протагоніст є сталкером, він може звернутись до командира місцевого підрозділу «Варти» у Заліссі. В обмін на допомогу той допоможе протагоністу зустрітись із полковником Коршуновим, щоб отримати додаткову інформацію щодо своєї основної

місії. На відміну від військових з ігор серії 2007 та 2008 року, образ «Варти» є меншою мірою антагоністичним, бо вона ставиться до сталкерів нейтрально і навіть вербує до своїх лав. Якщо гравець пройде гру за них, допомагаючи фракції у боротьбі з іншим угрупованнями та слідуючи наказам Коршунова, Коршунов підключиться до пристрою «О-Свідомості» та візьме ноосферу Зони під свій повний контроль. Головний герой натомість отримає від «Варти» нову квартиру за допомогу.

Однак це не єдиний шлях, який може обрати гравець. Він може також обрати допомагати фракції «Іскра», яка агресивно протистоїть «Варті», або Стрільцю чи доктору Кайманову. В останньому разі головний герой сам підключається до пристрою, і ноосфера Зони, навпаки, розширюється і створює аномалії в усьому світі. Така варіативність завершення гри демонструє, що, попри можливість співпраці з «Вартою», вона не є однозначно позитивною стороною у всесвіті гри, оскільки вибір, де протагоніст сам стає «архітектором» ноосфери, інший. Сталкери у грі переважно ставляться до «Варти» зі страхом та відразою. Негативно до «Варти» ставляться Шрам, Дегтярьов та Стрілець (який звільнився з НДІЧАЗ, бо вирішив, що Зона не має належати уряду та її мають всі залишити в спокої), колишні протагоністи минулих частин серії. Сам образ голови організації, Коршунова, теж неоднозначний: він неодноразово висловлює свою відразу до сталкерів як до дурних романтиків, що живуть у смітнику; в певний момент сюжету наказує вбити Даліна; ставиться до МСОП як до корумпованих військових і спокійно допомагає герою проникнути на об'єкт МСОП, незважаючи на офіційне партнерство з ними.

МСОП (Міжнародна служба охорони Периметра) відіграє епізодичну роль. Вона займається охороною кордони Зони та низки об'єктів на її околицях і є ворожою силою до протагоніста. Її образ майже ідентичний образу військових у попередніх іграх, за винятком того, що МСОП контролює новостворені інфраструктурні об'єкти та набагато рідше виступає для гравця ворогом (рис.7).

Щодо Наглядової ради, то організація в сюжеті зазначається як міжнародна та відіграє теж епізодичну роль, але набагато важливішу. За сюжетом, саме їй підпорядковується НДІЧАЗ,



Рис. 7. База МСОП у "S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля"

МСОП, «Варта» і саме ця структура курувала таємні лабораторії, які були споруджені в Зоні відчуження після аварії 1986 року та працювали до другої катастрофи у 2006 році. Єдиною представницею цієї фракції, яку ми зустрічаємо, є Агата, яка обіцяє гравцеві квартиру в обмін на допомогу «Варті». Агата – це впливова, таємнича постать, яка часто з'являється перед протагоністом у вигляді голограми і мотиви якої до кінця невідомі (рис. 8).



Рис. 8. Персонаж Агата у "S.T.A.L.K.E.R. 2: Серце Чорнобиля"

«Долг» в відеогрі також є, але взаємодія гравця з ним майже мінімальна. За сюжетом, вони більше не контролюють ні завод «Росток», ні залізничну станцію «Янів», тож фігурують як одна з фракцій, яка намагається посилити свої позиції в локації «Звалище» через співпрацю з одним з місцевих бандитських угруповань, що є сильною відмінністю від попередніх

частин, де «Долг» активно боровся проти бандитів. Ця фракція у відеогрі відіграє мінімальну роль в сюжеті і не впливає суттєво на політичну культуру Зони.

Висновки. Таким чином, можна побачити таку трансформацію образів держави у відеоігровій серії "S.T.A.L.K.E.R.".

У відеоіграх 2007–2009 років основний образ, який репрезентує державу, – це Збройні Сили України. В іграх 2007 та 2008 року це однозначно ворожа до гравця та відносно слабка політична сила: вона постійно намагається встановити контроль над Зоною, і ці спроби завершуються невдало; не відновлює і не споруджує нову інфраструктуру на території Зони; для протагоніста є небезпечною перешкодою. У грі серії 2009 року образ військових змінюється на позитивний: гравець грає за протагоніста, який є агентом СБУ; його дії впливають на долю різних персонажів та політичну ситуацію в Зоні Відчуження; з причиною катастрофи військовим допомагає Стрілець, протагоніст інших ігор, який потім стає головним науковим консультантом. В цій відеогрі образ військових є більш агентним, хоча все одно позбавлений значної інфраструктурної та військової сили.

У грі 2024 року основним образом, який репрезентує державу, стає угрупування «Варта». За її сюжетом, вона є домінуючою фракцією в Зоні, має значну інфраструктурну силу та за вибором гравця може повністю підкорити її аномальну природу на рівні ноосфери. Гравець може обрати грати за «Варту» та отримати за це значні винагороди, але сама фракція не є однозначною позитивною стороною конфлікту у сюжеті відеогри. На це вказує негативне ставлення до організації інших колишніх протагоністів відеоігор серії; інший фінал гри, де протагоніст сам підключається до ноосфери та вчиняє із Зоною дії, зовсім протилежні до тих, що вчиняє Коршунов у фіналі за «Варту». На рівні сюжету образ «Варти» схожий ідеологічно на образ «Долгу», але у грі це різні організації.

Трансформація відбувається також з образом вчених. На інфраструктурному рівні, якщо у відеоіграх 2007–2009 років йшлося про мережу малих мобільних лабораторій, то у відеогрі 2024 року перед нами постає образ великої організації НДІЧАЗ, яка має величезний новостворений комплекс на території Зони відчуження та іншу низку стаціонарних об'єктів. Однак якщо у перших трьох відеоіграх вчені були однозначно морально позитивною силою, яка допомагає головному герою в ході сюжету, то НДІЧАЗ є образом більш неоднозначним через проведення експериментів над людьми, зв'язок з проєктом "Х" та через нові експерименти, які створюють більше проблем, ніж користі.

Образ «Долгу» у відеогрі також змінюється. У грі 2007 року це доволі сильна фракція, яка контролює одну з центральних локацій на мапі та підтримує хороші зв'язки з місцевою бізнес-елітою, а ставлення її протагоніста спочатку недовірливе та прохолодне. В наступних частинах її образ поступово стає дедалі більш слабким з військової точки зору, образ організації з чіткими ідеологічними принципами – менш послідовним, а в грі «Долг» перетворюється на слабку організацію, яка існує на периферії та співпрацює з бандитськими формуваннями.

Важливим моментом у трансформації образу держави є також те, що якщо за сюжетом відеоігор серії 2007–2009 років Зоною опікувалась українська держава (яскраво це зображено у грі 2009 року, де на початку гри нам повідомляють, що військову операцію для спроби взяти ключові об'єкти Зони під контроль ініціювала РНБО), то у грі 2024 року Зона відчуження отримує міжнародні структури, які займаються питаннями контролю периметру, підтримують НДІЧАЗ та «Варту».

З якими зовнішніми до ігрової серії культурними впливами може бути пов'язана така трансформація? Ймовірно, це пов'язано зі зміною орієнтації та пошуком розробниками нової аудиторії. Це пояснює трансформацію образу держави у грі 2009 року, яка може здаватись парадоксальною, враховуючи що орієнтація на російський ринок тоді, ймовірно, залишалась: головний герой як секретний агент, супергерой, який змінює хід історії, є доволі популярним персонажем у творах масової культури, що відзначали й інші дослідники цієї відеоігри (Забірко, 2025). Переорієнтація на нову аудиторію після початку повномасштабного вторгнення зумовлює також зміну історії, де замість одноосібного контролю української держави та її військових, які або лише вороги, або лише друзі, в останній грі серії в нас з'являються міжнародні структури, які контролюють Зону

та які можуть бути ворогами та друзями. Це дало змогу авторам серії уникнути проблемних асоціацій в української аудиторії та інтерпретацій на Заході, які могли б виникнути, якщо б у грі 2024 року був неоднозначний образ українського уряду (хоча, за сюжетом серії, причетний до створення того ж НДІЧАЗ). Також космополітичний образ могутніх міжнародних організацій для іноземної аудиторії, можливо, здавався розробникам більш комфортним для сприйняття. Варто додати, що секретні агенти, історії про таємні уряди з величезними можливостями, які приховують таємниці від громадськості і хочуть взяти під контроль владу, – популярний мотив у масовій культурі.

Ця гіпотеза пояснює й трансформацію образу «Долгу». В літературі цей образ інтерпретують як алюзію на російських ультраправих (Українець, 2024), але така оцінка є, скоріше, хибною, адже організація у відеоіграх не виступає за етнічну нерівність та не є українофобною. Ознакою, що зміна образу не пов'язана з переорієнтацією на якусь іншу ідеологічну аудиторію, є майже повна ідентичність ідеології «Варти» ідеології «Долгу». Ймовірно, зменшення ролі організації в грі 2024 року пов'язано з бажанням розробників створити новий центральний образ, позбавлений старих асоціацій та більш зрозумілий для нової аудиторії.

Попри трансформацію образу держави, на рівні наративу остання відеогра серії зберігає традиційну для серії підозру в тому, що приборкання Зони державними структурами є позитивним явищем. Навіть у грі 2009 року держава від гравця загалом відчужена: структури, що стоять за протагоністом, переважно не можуть допомогти йому на землі, на відміну від тих же сталкерів. У грі 2024 року різна сукупність сюжетних елементів, які зустрічаються, якщо гравець обере альтернативні шляхи, а не буде співпрацювати з «Вартою», штовхає до інтерпретацій, що Зона є екосистемою, з якою людство має навчитись співіснувати, а не намагатись експлуатувати заради власних бажань. Така повістка дуже резонує з тим, що до 2022 року Чорнобильська зона відчуження з дуже закритої території перетворилась на туристичний простір, а пізніше отримала статус заповідника через відновлення дикої фауни у регіоні. Якщо перша гра оповідала, як вчені-утопісти з «О-Свідомості» намагалися зробити із Зони рай, але створили пекло, через що її називають завуальованою критикою комунізму (Nae, 2022, p. 19), то остання гра, можливо, продовжує цю ідею: людські утопії, які рухають державні інституції, можливо, є прекрасними теоретично, але на практиці людство (та уряди) сильно переоцінюють свою здатність до побудови прекрасного світу майбутнього.

Ludography / Людографія:

S.T.A.L.K.E.R.: Тінь Чорнобиля. 2007. GSC Game World. THQ. PC.
S.T.A.L.K.E.R.: Чисте небо. 2008. GSC Game World. Deep Silver. PC.
S.T.A.L.K.E.R.: Поклик Прип'яті. 2009. GSC Game World. bitComposer Games. PC.
S.T.A.L.K.E.R 2.: Серце Чорнобиля». 2024. GSC Game World. GSC Game World. PC.

Список використаних джерел:

Бебешко Р. (2025). S.T.A.L.K.E.R. 2 як інструмент м'якої сили та публічної політики формування позитивного іміджу України у світовому інформаційному просторі. *Актуальні питання у сучасній науці*, 2 (32), 153–160. https://doi.org/10.52058/2786-6300-2025-2(32)-153-160.

Мимрук О. (2026). Відеогра як простір боротьби за сенси: динаміка «ланцюга культури» в координатах національної пам'яті. *Baltija Publishing*. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-667-6-6.

Мимрук О. (2025). Віртуальне моделювання і пам'ять: як відеоігри зберігають пам'ять про знайомі фізичні простори. *Культурологічний альманах*, 2, 273–277. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.32.

Петрова К., Осадець Д. (2025). Відеоігри у реалізації стратегії soft power під час новітньої російсько-української війни. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. Вернадського. Історичні науки*, 3 (75), 280–286. https://doi.org/10.32782/2663-5984.2025/3.40.

Ремізовський А. (2021). Образи Чорнобилю у комп'ютерних іграх: культурологічний аналіз: бакалаврська робота; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19202.24006.

Українець О. (2023). S.T.A.L.K.E.R. як маніфест радянської спадщини. *Культурна експансія* (с. 53–64). Твоя підпільна гуманітарка.

Dark Horse Books (2025). Світ гри S.T.A.L.K.E.R. 2: Heart of Chornobyl (SBT Localization, пер.). Мальопус.

Lihus M. (2023). From “Symphony” to “Cacophony”: metamorphoses of Donbas’ representations in Ukrainian documentary. *Изкуствоведски четения*, 2, 485–490.

Nae A. (2022). (Anti)Colonial Anti-Communism in S.T.A.L.K.E.R. Shadow of Chernobyl: Appropriating the Anti-Colonial Rhetoric of Heart of Darkness and F.E.A.R. to Criticize Soviet Communism. *Revista Transilvania*, 4. https://doi.org/10.51391/trva.2022.04.02.

Rush-Cooper N. Radiation, Ruins and Post-Apocalyptic Stories: The Chornobyl Landscape in S.T.A.L.K.E.R. *Writing Landscape and Setting in the Anthropocene: Britain and Beyond* (pp. 171–192). Cham: Springer International Publishing. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-031-49955-5_9.

Zabirko O. (2024). Chapter 11: The Affective Landscapes of S.T.A.L.K.E.R.: Domesticating Nuclear Disaster in a Video Game. In M. Schwartz & N. Weller (Ed.), *Appropriating History: The Soviet Past in Belarusian, Russian and Ukrainian Popular Culture* (pp. 241–264). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.1515/9783839460771-012.

Zinovieva T. (2024). The art of war: examining the visual narratives of Ukrainian video games. *Eastern Journal of European Studies*, 15 (SI), 317–339. https://doi.org/10.47743/ejes-2024-SI15.

References:

Bebeshko, R. (2025). S.T.A.L.K.E.R. 2 yak instrument miakoi syly ta publichnoi polityky formuvannia pozytyvnoho imidzhu Ukrainy u svitovomu informatsiinomu prostori [S.T.A.L.K.E.R. 2 as a tool of soft power and public policy for shaping a positive image of Ukraine in the global information space]. *Aktualni pytannia u suchasnii nautsi*, 2 (32), 153–160. https://doi.org/10.52058/2786-6300-2025-2(32)-153-160 [in Ukrainian].

Lihus, M. (2023). From “Symphony” to “Cacophony”: metamorphoses of Donbas’ representations in Ukrainian documentary. *Izkustvovedski cheteniya*, (2), 485–490.

Mymruk, O. (2026). Videohra yak prostir borotby za sensy: dynamika “lantsiuha kultury” v koordynatakh natsionalnoi pamiati [Video game as a space of struggle for meaning: The dynamics of the “circuit of culture” within the coordinates of national memory]. *Baltija Publishing.* https://doi.org/10.30525/978-9934-26-667-6-6.

Mymruk, O. (2025). Virtualne modeliuvannia i pamiat: yak videoihry zberihaiut pamiat pro znaiomi fizychni prostory [Virtual modeling and memory: How video games preserve the memory of vanishing physical spaces]. *Kulturolohichnyi almanakh*, (2), 273–277. https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.32 [in Ukrainian].

Nae, A. (2022). (Anti)Colonial Anti-Communism in S.T.A.L.K.E.R. Shadow of Chernobyl: Appropriating the Anti-Colonial Rhetoric of Heart of Darkness and F.E.A.R. to Criticize Soviet Communism. *Revista Transilvania*, (4). https://doi.org/10.51391/trva.2022.04.02.

Petrova, K., & Osadets, D. (2025). Videoihry u realizatsii stratehii soft power pid chas novitnoi rosiisko-ukrainskoi viiny [Video games in the implementation of soft power strategy during the ongoing Russian-Ukrainian war]. *Vcheni zapysky Tavriiskoho natsionalnoho universytetu imeni V. Vernadskoho, Istorychni nauky*, 3 (75), 280–286. https://doi.org/10.32782/2663-5984.2025/3.40 [in Ukrainian].

Remizovskyi, A. (2021). *Obrazy Chornobyliu u kompiuternykh ihrakh: kulturolohichnyi analiz [Images of Chornobyl in computer games: cultural analysis]* [Bachelor’s thesis, Taras Shevchenko National University of Kyiv]. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19202.24006 [in Ukrainian].

Rush-Cooper, N. Radiation, Ruins and Post-Apocalyptic Stories: The Chornobyl Landscape in S.T.A.L.K.E.R. *Writing Landscape and Setting in the Anthropocene: Britain and Beyond* (pp. 171–192). Cham: Springer International Publishing. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-031-49955-5_9.

Ukrainets, O. (2023). S.T.A.L.K.E.R. yak manifest radianskoi spadshchyny [S.T.A.L.K.E.R. as a manifesto of the Radian slaughter]. In *Kulturna ekspansiia [Cultural expansion]* (pp. 53–64). Tvoia pidpilna humanitarka [Your underground humanitarian] [in Ukrainian].

Zabirko, O. (2024). Chapter 11: The Affective Landscapes of S.T.A.L.K.E.R.: Domesticating Nuclear Disaster in a Video Game. In M. Schwartz & N. Weller (Ed.), *Appropriating History: The Soviet Past in Belarusian, Russian and Ukrainian Popular Culture* (pp. 241–264). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.1515/9783839460771-012.

Zinovieva, T. (2024). The art of war: examining the visual narratives of Ukrainian video games. *Eastern Journal of European Studies*, 15 (SI), 317–339. https://doi.org/10.47743/ejes-2024-SI15.

Дата першого надходження статті до видання: 23.07.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 25.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

УДК 314.15:316.7(477)"364"
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2026.3.42

Чугаєвський Віталій Григорович,
кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри соціології
Українського державного університет імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0009-4727-2613

Нікіфоров Роман Анатолійович,
аспірант 4-го року навчання
соціально-гуманітарного факультету
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0009-0001-8882-640X

МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЯК ЧИННИК ДЕМОГРАФІЧНИХ І КУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ УКРАЇНИ В УМОВАХ ВОЄННИХ ВИКЛИКІВ

У статті досліджено вплив сучасних міграційних процесів на демографічні та культурні трансформації українського суспільства в умовах повномасштабної війни. Обґрунтовано, що масштабне вимушене переміщення населення стало не лише гуманітарним наслідком збройної агресії, а й одним з визначальних чинників структурних змін численності, вікового та статевого складу населення, територіального розселення, стану людського капіталу та соціокультурної організації українського суспільства. Проаналізовано взаємозв'язок зовнішньої міграції, внутрішнього переміщення, демографічного старіння, зниження народжуваності та скорочення трудового потенціалу. Окрему увагу приділено культурному виміру міграції, зокрема збереженню української національної ідентичності за кордоном, ролі українських громад у країнах перебування, мовній та культурній адаптації, а також формуванню нових транснаціональних соціокультурних зв'язків. Визначено основні напрями державної політики щодо мінімізації негативних демографічних наслідків міграції, підтримки культурної ідентичності українців за кордоном та створення умов для добровільного повернення громадян. Обґрунтовано необхідність переходу від переважно кризового реагування на міграційні процеси до комплексної політики демографічної та соціокультурної стійкості України.

Ключові слова: міграція, вимушена міграція, демографічні трансформації, культурна трансформація, демографічна стійкість, людський капітал, українські біженці, внутрішньо переміщені особи, національна ідентичність, міграційна політика.

Chuhaievskyi Vitalii,
Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Sociology
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0009-4727-2613

Nikiforov Roman,
Fourth-year Postgraduate Student at the
Faculty of Social Sciences and Humanities
Drahomanov Ukrainian State University
orcid.org/0009-0001-8882-640X

© Чугаєвський В. Г., Нікіфоров Р. А., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

MIGRATION PROCESSES AS A FACTOR IN UKRAINE'S DEMOGRAPHIC AND CULTURAL TRANSFORMATIONS AMIDST WARTIME CHALLENGES

The article examines the impact of contemporary migration processes on the demographic and cultural transformations of Ukrainian society amidst the full-scale war. It establishes that the large-scale forced displacement of the population has become not only a humanitarian consequence of armed aggression but also a decisive factor driving structural changes in population size, age and gender composition, territorial distribution, the state of human capital, and the sociocultural organization of Ukrainian society. The interrelationship between external migration, internal displacement, demographic aging, declining birth rates, and the contraction of labor potential is analyzed. Particular attention is paid to the cultural dimension of migration, specifically the preservation of Ukrainian national identity abroad, the role of Ukrainian communities in host countries, linguistic and cultural adaptation, and the formation of new transnational sociocultural ties. The key directions of state policy regarding the minimization of the negative demographic consequences of migration, the support of the cultural identity of Ukrainians abroad, and the creation of conditions for the voluntary return of citizens have been defined. The necessity of shifting from a predominantly crisis-oriented response to migration processes toward a comprehensive policy of demographic and sociocultural resilience for Ukraine has been substantiated.

Key words: migration, forced migration, demographic transformations, cultural transformation, demographic resilience, human capital, Ukrainian refugees, internally displaced persons, national identity, migration policy.

Постановка проблеми. Повномасштабна воєнна агресія Російської Федерації проти України зумовила комплексні трансформації суспільно-політичного, демографічного та міграційного характеру, істотно вплинувши на процеси відтворення населення, його територіального розміщення та мобільності. Масштабне вимушене переміщення населення, як внутрішнє, так і зовнішнє, стало одним з ключових соціально-демографічних наслідків війни та спричинило суттєві зміни у структурі населення України, його вікових, статевих і територіальних характеристиках. Водночас тривале перебування значної частини громадян за межами держави актуалізувало проблеми збереження людського капіталу, забезпечення соціальної інтеграції, підтримання зв'язків з державою походження та формування передумов для добровільного й безпечного повернення населення.

Зазначені процеси відбуваються на тлі євроінтеграційного курсу України та набуття нею статусу держави-кандидата на вступ до Європейського Союзу, що зумовлює необхідність поступового зближення національної міграційної політики з відповідними правовими нормами, інституційними механізмами та практиками ЄС. У цьому контексті міграційна політика України потребує не лише оперативного реагування на наслідки воєнного переміщення населення, а й системного переосмислення її стратегічних пріоритетів з урахуванням довгострокових демографічних, економічних, соціальних та безпекових викликів.

Особливої актуальності набуває формування цілісного державного механізму регулювання міграційних процесів, здатного забезпечити баланс між захистом прав і свобод громадян, збереженням та відновленням людського потенціалу держави, регулюванням зовнішньої та внутрішньої міграції, інтеграцією переміщених осіб і створенням сприятливих умов для повернення українських громадян. Відповідно, виникає потреба поглибленого наукового дослідження сучасних трансформацій міграційної політики України, визначення її концептуальних засад і пріоритетних напрямів розвитку, а також обґрунтування ефективних механізмів її адаптації та гармонізації з правом і практикою Європейського Союзу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика міграційних процесів, які впливають на демографічні і культурні трансформації України в умовах воєнних викликів в Україні, представлена широким спектром наукових досліджень у галузях демографії, соціології, економіки, державного управління, культурології та права. Проблематика міграції вже тривалий час перебуває у центрі уваги науковців. Значний внесок у становлення та розвиток міграційного права зробили українські дослідники, зокрема В. Євтух, Л. Черній, В. Шаповал, О. Дзюба, О. Левіщенко. Питання подолання міграційної, демографічної та культурологічної кризи також активно досліджуються представниками наукової спільноти, зокрема фахівцями Національного інституту стратегічних досліджень та Інституту економічних досліджень.

Водночас, попри значну кількість наукових праць, присвячених міграційним процесам, окремі аспекти міграції, такі як чинник демографічних і культурних трансформацій України в умовах війни, залишаються недостатньо дослідженими. Це зумовлює необхідність подальшого комплексного вивчення чинників впливу на соціально-економічний, демографічний та культурологічний стан держави.

Мета статті полягає у комплексному науковому дослідженні сучасної міграційної політики України в умовах воєнної агресії та євроінтеграційних трансформацій, визначенні основних викликів і проблем, зумовлених масштабним вимушеним переміщенням населення, а також обґрунтуванні пріоритетних напрямів удосконалення державного регулювання міграційних процесів відповідно до правових норм, принципів і практик Європейського Союзу.

Методи дослідження. У статті використано загальнонаукові методи аналізу, теоретичного синтезу та узагальнення.

Виклад основного матеріалу. Сучасні міграційні процеси в Україні доцільно розглядати не лише як безпосередній наслідок воєнної агресії, але й як комплексний структурний виклик, що матиме довгострокові наслідки для демографічного розвитку, соціально-економічної стабільності, відновлення людського капіталу та європейської інтеграції держави. Це зумовлює необхідність вироблення науково обґрунтованих підходів до вдосконалення міграційної політики України та формування ефективної моделі її узгодження з європейськими стандартами і практиками. Сучасний етап дослідження характеризується посиленням уваги до наслідків повномасштабної війни. Міжнародні організації – UNHCR, UNFPA, IOM, OECD та інші – систематично аналізують масштаби переміщення українців, соціально-демографічні характеристики біженців, культурну адаптацію, їхні наміри щодо повернення, соціальну інтеграцію в країнах перебування та вплив переміщення на людський капітал України.

Велике значення для осмислення сучасної ситуації має схвалена Кабінетом Міністрів України у 2024 році Стратегія демографічного розвитку України на період до 2040 року (Кабінет Міністрів України/Стратегія, 2024). Документ визначає масштабну зовнішню міграцію, низьку народжуваність, передчасну смертність, внутрішнє переміщення та скорочення населення як ключові демографічні виклики. Серед стратегічних цілей визначено, зокрема, створення умов для міграційного приросту населення, зменшення відтоку громадян за кордон та формування умов для добровільного повернення українців.

Водночас культурний вимір міграції залишається менш системно дослідженим порівняно з демографічними та економічними аспектами. У сучасних умовах особливої актуальності набуває проблема збереження української культурної ідентичності в умовах тривалого перебування значної частини населення за кордоном. Рада Європи у своїх документах також наголошує на тому, що війна супроводжується загрозами для української культурної ідентичності, спадщини, мови та історичної пам'яті.

Війна істотно змінила характер міграційних процесів в Україні. Якщо до 2022 року значна частина зовнішньої міграції була пов'язана з трудовою мобільністю, освітніми міграціями та пошуком кращих економічних можливостей, то після початку повномасштабного вторгнення домінуючою формою стала вимушена міграція.

Сьогодні війна в Україні продовжує завдавати тяжких страждань цивільному населенню, спричиняючи переміщення людей та посилюючи вразливість у сферах захисту, забезпечення житлом та економічного становища. Масштаб переміщення населення є безпрецедентним для сучасної України. За даними UNHCR, станом на кінець 2025 року близько 5,9 млн українців залишалися біженцями за межами держави, а приблизно 3,7 млн осіб були внутрішньо переміщеними. У 2025 році кількість жертв серед цивільного населення була на 31% вищою, ніж у 2024 році. Цілеспрямовані атаки на енергетичну інфраструктуру призвели до масштабних відключень електроенергії, що суттєво зруйнувало системи опалення та водопостачання під час однієї з найхолодніших зим останніх років. Психологічний вплив конфлікту залишається значним: близько 60% домогосподарств повідомляли про проблеми з психічним здоров'ям. При цьому майже половина біженців та внутрішньо переміщених осіб декларували намір або надію повернутися в Україну в майбутньому. Водночас ключовими умовами повернення називалися безпека, доступ до

житла та наявність необхідних послуг (Ukraine: Situation overview, *2025*).

Найбільше постраждали люди похилого віку, особи з інвалідністю або хронічними захворюваннями та самотні особи, які здійснюють догляд, тоді як населення, що проживає поблизу лінії фронту, та особи, які підлягають евакуації, стикалися з підвищеними ризиками.

Міграційна криза в Україні спричинила значні економічні зміни, впливаючи на ринок праці, державні фінанси та інвестиційну активність. Відтік кваліфікованих кадрів призводить до дефіциту робочої сили, що уповільнює економічне зростання. Скорочення внутрішнього попиту та зменшення податкових надходжень створюють додатковий тиск на бюджет. Водночас грошові перекази від мігрантів підтримують фінансову стабільність, хоча не завжди сприяють довгостроковому розвитку. І саме це пов'язано з важливою особливістю, а саме гендерно-віковим характером вимушеної міграції. Значну частину українців, які перебувають за кордоном, становлять жінки та діти. За даними UNHCR, жінки та діти разом становили близько 76% українських біженців, а частка дітей серед біженців у Європі становила близько 31%. Станом на кінець червня 2026 року в Європі було зареєстровано 5 159 480 біженців з України, за межами Європи – 527 420 (UNHCR/Ukraine refugee situation, 2026).

Така значна кількість мігрантів з України посилила нерівномірний економічний розвиток окремих регіонів. У зв'язку з цим масштабуються соціальні, економічні, культурні та соціальні диспропорції, що призводить до зміни і демографічної картини регіонів зокрема та України загалом (Черній, 2025, с. 143).

Така структура міграції має довгострокові демографічні наслідки. Виїзд значної кількості жінок репродуктивного віку з території України потенційно впливає на рівень народжуваності. Крім того, перебування дітей та молоді за межами української держави створює ризики тривалої зміни їхніх освітніх, професійних, соціальних та культурних траєкторій.

Особливої уваги потребує проблема демографічного старіння. Молодші вікові групи є мобільнішими, тому їхня частка серед мігрантів є значною. Водночас в Україні залишається непропорційно більшою частка старших вікових груп. У результаті міграція може посилювати процес старіння населення та збільшувати навантаження на системи соціального забезпечення, охорони здоров'я та соціальних послуг.

Дефіцит кваліфікованих фахівців у таких стратегічно важливих сферах, як охорона здоров'я, інформаційні технології, освіта та промислове виробництво, поглиблює дисбаланси на ринку праці, що у довгостроковій перспективі може негативно позначатися на рівні продуктивності економіки та створювати додаткові перешкоди для відновлення й подальшого розвитку держави. Водночас динаміка численності міграційних потоків безпосередньо залежить від безпекової, соціально-економічної та політичної ситуації в Україні, внаслідок чого їхні масштаби та структура постійно змінюються. Така мінливість міграційних процесів, своєю чергою, зумовлює нестабільність пропозиції робочої сили та трансформацію потреб і вимог національного ринку праці.

Важливо, що українські громадяни, які перебувають за межами держави, становлять вагомий трудовий та інтелектуальний потенціал для економік країн тимчасового перебування. Водночас тривале проживання за кордоном, поступова адаптація до місцевого соціального, освітнього та професійного середовища й формування стійких соціальних зв'язків можуть підвищувати ймовірність тривалого або постійного проживання частини українців за межами держави. Особливі демографічні ризики пов'язані з громадянами працездатного віку, а також з дітьми та молоддю, які здобувають освіту за кордоном і поступово інтегруються в освітні та соціокультурні системи країн перебування. За прогнозними оцінками Міністерства економіки України, після завершення воєнних дій потенційне повернення українських громадян може відбуватися поступово. Зокрема, упродовж першого року після завершення війни очікувалося повернення близько 3 млн осіб, які перебувають за кордоном, а протягом другого року – ще приблизно 1,5 млн. За такого сценарію загальна частка громадян, які повернуться в Україну після вимушеного виїзду, може становити близько 75% від загальної кількості осіб, які залишили державу внаслідок війни.

Реалізація такого прогнозу значною мірою залежатиме від безпекової ситуації, темпів економічного відновлення, стану ринку праці,

доступності житла, якості соціальної інфраструктури та ефективності державної політики щодо реінтеграції громадян, які повертаються з-за кордону (Дзюба, 2025, с. 109).

Скорочення численності економічно активного населення формує додаткові ризики для забезпечення сталого економічного зростання України та створює передумови для посилення соціально-економічного навантаження, що може негативно позначатися на рівні добробуту населення (Горбань, 2023). Міграційні процеси необхідно розглядати у взаємозв'язку з природним відтворенням населення. Війна сформувала середовище високої невизначеності, що безпосередньо впливає на репродуктивні рішення населення. Відчутним наслідком є формування окремої групи молодих людей, які відкладають питання створення родини та народження дітей через безпекову ситуацію, невизначеність у майбутньому, тяжке економічне становище, проблеми з житлом тощо. У разі тривалого перебування за кордоном такі рішення можуть бути реалізовані вже в країнах проживання, що потенційно посилює ризик неповернення частини населення. Всі ці чинники також впливають на культурний аспект української держав (Черній, 2023, с. 93).

Масове перебування українців за кордоном сприяє також формуванню нових форм культурної взаємодії та поширенню української культури в європейському просторі. Українські громади в країнах перебування створюють суботні та недільні школи, культурні центри, мистецькі об'єднання, громадські організації, проводять культурні заходи, підтримують українську мову та традиції. Таким чином, вимушена міграція парадоксальним чином може не лише послаблювати безпосередній культурний зв'язок населення з територією України, а й сприяти міжнародній видимості української культури. Водночас тривале перебування дітей та молоді в іншомовному та іншокультурному середовищі створює ризик поступової культурної асиміляції. Особливої уваги потребують питання збереження української мови, історичної пам'яті, культурних традицій та усвідомлення приналежності до українського суспільства. Військова агресія проти України чітко вказала на те, що передусім знищується українська культура, стирається українська ідентичність, здійснюється русифікація окупованих територій. Така руйнівна й примусова політика ворога стирання культури вимагає вжиття комплексних заходів у сферах культури, освіти, керування культурною спадщиною, ЗМІ тощо. На міжнародному рівні необхідні дієвіші превентивні механізми захисту як матеріальної, так і нематеріальної культурної спадщини. Є свідчення про те, що чимало російських окупантів вивозять із Криму культурні цінності. Так, з 2014 по 2020 рік було зафіксовано переміщення до Росії понад 1 000 артефактів з кримських музеїв. Більше 500 000 музейних експонатів з Криму було внесено до каталогів російських музеїв. Крім того, понад 12 000 пам'яток історії та культури Криму було включено до Державного реєстру об'єктів культурної спадщини Росії (Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 2024). Отже, особливої уваги потребують питання збереження української мови, історичної пам'яті, культурних традицій та усвідомлення приналежності до українського суспільства. У цьому контексті політика збереження культурної спадщини України щодо громадян, які перебувають за кордоном, має ґрунтуватися не на протиставленні інтеграції та збереження ідентичності, а на їх поєднанні. Інтеграція українців у суспільства країн перебування не повинна означати втрату української культурної ідентичності. Мігранти приносять із собою не лише той людський капітал, який генерується в їхніх суспільствах, але і його моральні коди. У цьому контексті українські мігранти можуть виступати не лише об'єктами державної політики, а й активними суб'єктами культурної дипломатії. Через діяльність українських громад формується позитивна міжнародна репрезентація України, поширюється інформація про українську історію та культуру, формуються міжкультурні зв'язки.

Одним з ключових завдань державної політики є створення умов для добровільного повернення громадян України. Державна політика має враховувати різні групи мігрантів. Для одних повернення може бути короткостроковою перспективою, для інших – довгостроковою, а частина громадян здатна вибрати постійне проживання за межами України. Отже, перспективною є модель циркуляції людського капіталу, яка передбачає збереження сталих зв'язків між Україною та її громадянами за кордоном незалежно від місця їхнього фактичного проживання.

З огляду на взаємозалежність міграційних, демографічних і культурних процесів доцільним є формування комплексної політики демографічної та соціокультурної стійкості. Міграція повинна розглядатися не лише через призму контролю переміщень населення, але й як складова частина довгострокової демографічної стратегії. Державна політика має забезпечувати формування системи стимулів для добровільного повернення українців. Економічна стабільність та державна підтримка, працевлаштування, програми доступного житла та соціальний захист можуть стати мотивами для повернення українських мігрантів. Окремий напрям державної політики повинен формуватися на активній підтримці української культурної ідентичності за кордоном. Держава має розширювати співпрацю з українськими громадами, підтримувати українськомовну освіту, культурні центри, мистецькі ініціативи та програми збереження історичної пам'яті. Покращити демографічну ситуацію здатна посилена підтримка молодих родин та сімей з дітьми. Необхідно забезпечити можливість дистанційного або змішаного зв'язку з українською системою освіти, підтримувати вивчення української мови, історії та культури, а також створювати механізми освітньої мобільності між Україною та країнами Європи.

Висновки. Сучасні міграційні процеси в Україні є комплексним явищем. В умовах повномасштабної війни міграція стала одним з ключових чинників демографічної, соціальної та культурної трансформації української держави. Масштабна міграція спричинила скорочення численності населення, зміну його вікової та статевої структури, посилення демографічної кризи, скорочення трудового потенціалу.

Водночас сучасні міграційні процеси не лише характеризуються демографічними та соціально-економічними наслідками, а й мають виразний соціокультурний вимір. Тривале перебування значної частини українського населення за межами держави сприяє поширенню української культури в європейському та глобальному соціокультурному просторі, активізації діяльності українських громад за кордоном, а також формуванню нових транснаціональних мереж і форм суспільної взаємодії. Українці, інтегруючись у соціальне та культурне середовище країн перебування, водночас здійснюють репрезентацію власної національної культури, мови, традицій та історичної пам'яті.

Водночас тривала соціальна адаптація та інтеграція в іншомовне й іншокультурне середовище може супроводжуватися поступовим послабленням зв'язків з культурою країни походження та створювати передумови для часткової або повної асиміляції. Особливої уваги в цьому контексті потребують діти та молодь, для яких тривале навчання, соціалізація та професійне становлення за межами України можуть істотно впливати на мовну поведінку, культурну самоідентифікацію та характер подальших зв'язків з державою походження.

За таких обставин стратегічні пріоритети державної міграційної політики не можуть зводитися виключно до забезпечення фізичного повернення громадян на територію України. Не менш важливим завданням є формування інституційно спроможної системи тривалих взаємозв'язків з громадянами України незалежно від країни їх фактичного проживання. Такий підхід передбачає створення механізмів залучення українців за кордоном до економічного, наукового, освітнього, культурного та громадського життя держави.

Відповідно, міграційна політика України має формуватися як складова частина комплексної державної політики та реалізовуватися у взаємозв'язку з демографічною, соціальною, економічною, освітньою та культурною політикою. Її стратегічною основою мають виступати принципи людиноцентричності, добровільності міграційного вибору, гарантування прав і свобод громадян, підтримки сімей, збереження та розвитку людського капіталу, а також забезпечення безперервності національно-культурної ідентичності.

Список використаних джерел:

Горбань С., Біленко О., Трубнік Т. (2023). Вплив міграційних процесів на економіку України. *Економіка та суспільство*, 49. https://doi.org/10.32782/2524-0072/2023-49-26.

Дзюба О., Левіщенко О., Томченко Б. (2025). Вплив міграційної кризи на економіку України. *Економіка та суспільство*, 72, 107–113. https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-72-36.

Кабінет Міністрів України. (2024). Про схвалення Стратегії демографічного розвитку України на період до 2040 року (Розпорядження № 922-р). Верховна Рада України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/922-2024-%D1%80#Text.

Черній Л. (2023). Українські вимушені мігранти у країнах ЄС: виклики та можливості. *Гуманітарний корпус УДУ ім. М. Драгоманова*, 50, 92–94.

Черній Л., Ященко Н. (2025). Економічні наслідки міграційної кризи в Україні. *Міждисциплінарний дискурс у дослідженні феномена соціального: зб. матеріалів VI міжнар. наук.-практ. інтернет-конф. (м. Київ, 27 березня 2025 року)* / Т. Кучера, Є. Козлов (упоряд.), 142–145. КНЕУ. URL: https://ir.lib.vntu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/46662/179523.pdf.

Parliamentary Assembly of the Council of Europe. (2024). Countering the erasure of cultural identity in war and peace (Report Doc. 16003). URL: https://pace.coe.int/en/files/33579/html.

UNHCR. (2026). Ukraine refugee situation. Operational Data Portal.

UNHCR. (2026). Ukraine: Situation overview 2025 (UNHCR Global Report 2025). United Nations High Commissioner for Refugees. URL: https://www.unhcr.org/sites/default/files/2026-06/global-report-2025-situation-overview-ukraine.pdf.

References:

Horban, S., Bilenko, O., & Trubnik, T. (2023). Vplyv mihratsiinykh protsesiv na ekonomiku Ukrainy [The impact of migration processes on the economy of Ukraine]. *Ekonomika ta suspilstvo*, 49. https://doi.org/10.32782/2524-0072/2023-49-26 [in Ukrainian].

Dziuba, O., Levishchenko, O., & Tomchenko, B. (2025). Vplyv mihratsiinoi kryzy na ekonomiku Ukrainy [The impact of the migration crisis on the economy of Ukraine]. *Ekonomika ta suspilstvo*, 72, 107–113. https://doi.org/10.32782/2524-0072/2025-72-36 [in Ukrainian].

Cabinet of Ministers of Ukraine. (2024). *Pro skhvalennia Stratehii demohrafichnoho rozvytku Ukrainy na period do 2040 roku* [*On approval of the Strategy for Demographic Development of Ukraine for the period up to 2040*] (Order No. 922-r). Verkhovna Rada of Ukraine. Retrieved from: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/922-2024-%D1%80#Text [in Ukrainian].

Chernii, L. (2023). Ukrainski vymusheni mihranty u krainakh YeS: vyklyky ta mozhlyvosti [Ukrainian forced migrants in EU countries: Challenges and opportunities]. *Humanitarnyi korpus UDU im. M. Drahomanova*, 50, 92–94 [in Ukrainian].

Chernii, L., & Yashchenko, N. (2025). Ekonomichni naslidky mihratsiinoi kryzy v Ukraini [Economic consequences of the migration crisis in Ukraine]. In T. Kuchera & Ye. Kozlov (Eds.), *Mizhdystsyplinarnyi dyskurs u doslidzhenni fenomenu sotsialnoho: zb. materialiv VI mizhnar. nauk.-prakt. internet-konf. (m. Kyiv, 27 bereznia 2025 roku)* [*Interdisciplinary discourse in the study of the phenomenon of the social: Proceedings of the 6th International Scientific and Practical Internet Conference (Kyiv, March 27, 2025)*] (pp. 142–145). KNEU. Retrieved from: https://ir.lib.vntu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/46662/179523.pdf [in Ukrainian].

Parliamentary Assembly of the Council of Europe. (2024). *Countering the erasure of cultural identity in war and peace* (Report Doc. 16003). Retrieved from: https://pace.coe.int/en/files/33579/html/

UNHCR. (2026). *Ukraine refugee situation*. Operational Data Portal.

UNHCR. (2026). *Ukraine: Situation overview 2025* (UNHCR Global Report 2025). United Nations High Commissioner for Refugees. Retrieved from: https://www.unhcr.org/sites/default/files/2026-06/global-report-2025-situation-overview-ukraine.pdf.

Дата першого надходження статті до видання: 08.08.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 27.08.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 27.10.2026

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Абакумова Юлія Вікторівна, Капустін Ігор Сергійович, Білобрам Орест Степанович
СПАДКОВЕ ПРАВО В БІБЛІЇ: ЮРИДИЧНО-ТЕОЛОГІЧНИЙ НАРИС.....4

Денисенко Анатолій В'ячеславович
ПОСТЛІБЕРАЛЬНА (ПОСТМОДЕРНА) ТЕОЛОГІЯ
ЯК СЕРЕДНІЙ ШЛЯХ МІЖ ХРИСТИЯНСЬКИМ КОНСЕРВАТИЗМОМ
ТА РЕЛІГІЙНИМ ЛІБЕРАЛІЗМОМ.....17

Задірака Володимир Олександрович
АЛЕКСАНДЕР ЧОМА ДЕ КЬОРЬОШ ЯК ФУНДАТОР ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТИБЕТОЛОГІЇ:
НАУКОВА СПАДЩИНА ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ.....27

Кірушок Юрій Вікторович
РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У ФОРМУВАННІ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ
ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....33

Кондюк Денис Сергійович
КРАСА ЯК ФОРМА БУТТЯ: СУЧАСНА ХРИСТИЯНСЬКА ТЕОЕСТЕТИКА
ТА КУЛЬТУРНА ЧУТЛИВІСТЬ МЕТАМОДЕРНУ.....42

Корицький Ярослав Броніславович
ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ОБ'ЄДНАВЧОГО ПРОЦЕСУ ПРАВОСЛАВНИХ
В УКРАЇНІ: СТАН ТА ПРОБЛЕМИ.....53

Предко Олена Іллівна
РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ:
ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРАТИВІВ «РУССКОГО МИРА»
ТА ФОРМУВАННЯ КОНТРНАРАТИВНИХ СТРАТЕГІЙ.....64

Рибидайло Дмитро Анатолійович
ФЕНОМЕН ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРИНАЛЕЖНОСТІ
У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: МІЖ СОЦІАЛЬНИМ ЧЛЕНСТВОМ
І ВНУТРІШНЬОЮ УЧАСТЮ.....73

Русин Іван Іванович
MISSIO DEI: П'ЯТЬ БОГОСЛОВСЬКИХ КОНТУРІВ КОНЦЕПЦІЇ МІСІЇ.....81

Сарапін Олександр Васильович
ДО ПИТАННЯ ПРО «ЗАЧАТКИ ПИТОМОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ»
У ТВОРІННЯХ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО.....96

Філоненко Олександр Семенович
ТРАНСФОРМАЦІЯ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ ЧЕРЕЗ ПРАКТИКИ ВДЯЧНОСТІ:
АНТРОПОЛОГІЧНІ НАСЛІДКИ КУЛЬТУРИ ПРИСУТНОСТІ.....103

Чорноморець Юрій Павлович, Шкіль Світлана Олександрівна
ЗАГАЛЬНІ ЗАСАДИ СУЧАСНОГО СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ.....109

ФІЛОСОФІЯ

Борисова Тетяна Вікторівна
ФЕНОМЕН СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: АКТУАЛІЗАЦІЯ ТЕМИ В МЕЖАХ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ.....118

Дранник Вікторія Анатоліївна, Свідло Тетяна Миколаївна
ТВОРЧІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР БУТТЯ.....125

Zharkykh Volodymyr
MANKIND IN THE CULTURE OF HIS TIME: THE SPECIFICITY OF VALUE ORIENTATION.....131

Карась Ігор Павлович
АРХЕТИП ВОГНЮ: ДОКАЗОВІ МЕЖІ РАННЬОСЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ....137

Кізима Михайло Богданович
ГЕРОЙ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНСТРУКТ: МЕМОРІАЛЬНІ ТА КОМЕМОРАТИВНІ ПРАКТИКИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ.....145

Коханець Олександр Андрійович
РОЛЬ ГРОМАДСЬКИХ ІНІЦІАТИВ У СТАНОВЛЕННІ ТА РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.....157

Матусевич Тетяна Володимирівна, Сташук Віталій Филимонович
ЦИФРОВА ГРОМАДЯНСЬКА ОСВІТА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЬОГО АНАЛІЗУ: СУЧАСНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ДИСКУСІЇ.....166

Новикова Вікторія Олександрівна
ОБРАЗ МАЙБУТНЬОГО ЯК ФОРМА МІФОТВОРЧОСТІ В КОНТЕКСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ.....174

Панич Олексій Олегович
ПРОБЛЕМА НАЗВИ ТА ЄДНОСТІ КОРПУСУ «МЕТАФІЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ.....186

Sanzharovskyi Ihor
THE DIGITAL CITY AS A SPACE FOR POLITICAL IDENTITY: DIGITAL PROCEDURES AND PRACTICES OF CIVIC INTERACTION.....195

Стребкова Юлія Віталіївна, Чжань На, Ставрояні Сергій Сергійович
ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ КИТАЙСЬКИХ ЖІНОК У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНОЇ ЦИФРОВІЗАЦІЇ.....205

Фесенко Галина Григорівна
СМИСЛОТВОРЕННЯ ПАМ'ЯТІ ПІД ЧАС ВІЙНИ: КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ МЕМОРІАЛІЗАЦІЇ ПУБЛІЧНОГО ПРОСТОРУ.....211

Ягодзінський Сергій Миколайович
НАУКОВА СПІЛЬНОТА В МЕРЕЖЕВОМУ СУСПІЛЬСТВІ: МОДЕЛЬ НОРМАТИВНОЇ ДИФРАКЦІЇ.....223

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Анапріюк Ліана Андріївна
ТВОРЧА БІОГРАФІЯ ЛАРИСИ ОСТАПЕНКО: ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦІЇ.....232

Богуцький Артем Олегович
УКРАЇНСЬКИЙ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС:
АНТИКОЛОНІАЛЬНИЙ, ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ, ДЕКОЛОНІАЛЬНИЙ 241

Висоцький Анатолій Васильович
СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКОМОВНЕ МЕДІАМОВЛЕННЯ:
ЦІННІСНО-СМИСЛОВІ ОРІЄНТИРИ, КОМУНІКАТИВНІ МОДЕЛІ,
ЛІНГВІСТИЧНИЙ ВИМІР 250

Волощук Юрій Іванович, Серганюк Любов Іванівна
ПОТОКОВЕ ПРОСЛУХОВУВАННЯ ЯК НОВА МОДЕЛЬ МУЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ 256

Головата Наталія Анатоліївна
АРХАЇЧНА СИМВОЛІКА ОБЕРЕГІВ У СУЧАСНОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ:
ТРАНСФОРМАЦІЯ СМИСЛІВ ТА ФУНКЦІЙ 262

Голотенко Павло Ігорович
ІСТОРІОГРАФІЯ ЗАХИЩЕНИХ ДИСЕРТАЦІЙ З КУЛЬТУРОЛОГІЇ
У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ ВЧЕНІЙ РАДІ ХАРКІВСЬКОЇ ДЕРЖАВНОЇ
АКАДЕМІЇ КУЛЬТУРИ (1994–2019 РОКИ) 272

Гоцалюк Алла Анатоліївна
ІНКЛЮЗИВНІСТЬ ЯК ІННОВАЦІЙНА СКЛАДОВА СУЧАСНОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО ТЕАТРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА 287

Григоренко Ірина Василівна, Дияк Олена Володимирівна
ЛІТЕРАТУРНИЙ ФЕЙК ТА ФЕЙКОВЕ АВТОРСТВО ЯК ЯВИЩА
МЕРЕЖЕВОЇ ТЕКСТОВОЇ КУЛЬТУРИ ТА МЕДІАРЕДАГУВАННЯ 294

Дмитренко Віталій Анатолійович, Дмитренко Віта Іванівна
ЕТНОРЕСТОРАНИ ПОЛТАВИ ЯК ОСЕРЕДКИ ЗБЕРЕЖЕННЯ
ТА ПРЕЗЕНТАЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ 304

Zhornokui Uliana, Kyvliuk Olga, Lazarenko Svitlana
DESTABILISING BINARY OPPOSITIONS IN ANTHONY DOERR'S
"ALL THE LIGHT YOU CANNOT SEE": SYNERGETIC, THANATOLOGICAL
AND COGNITIVE PERSPECTIVES 311

Калита Оксана Михайлівна
НАРАТИВНІ PR-СТРАТЕГІЇ ФОРМУВАННЯ БРЕНДУ УКРАЇНИ
В ЕСЕЇ ОКСАНИ ЗАБУЖКО «НАЙДОВША ПОДОРОЖ» 322

Красіліна Ірина Вікторівна
ЖАНРОВИЙ СИНТЕЗ В ОПЕРІ В.А. МОЦАРТА «БАСТЬ'ЄН І БАСТЬ'ЄННА» 329

Лись Дар'я Анатоліївна, Суворов Владислав Олегович
ЦИФРОВІ ПЛАТФОРМИ ЯК ІНСТРУМЕНТИ ОРГАНІЗАЦІЇ НАВЧАННЯ
В УМОВАХ ІНТЕГРАЦІЇ ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ 334

Марків Олександра Тимофіївна
ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ВЕКТОРИ МЕДІАМАРКЕТИНГУ:
ФАХОВА АНАЛІТИКА ТА МЕДІА ЯК НАВІГАЦІЙНА ІНФРАСТРУКТУРА
ФОРМУВАННЯ КОГНІТИВНОЇ МЕДІАГРАМОТНОСТІ 345

Піщанська Вікторія Миколаївна
КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВІДКРИТОЇ ОСВІТИ:
РЕЦЕПЦІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВА В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ 352

Ремізовський Артем Олександрович
ОБРАЗИ ДЕРЖАВИ ТА ЇХ ТРАНСФОРМАЦІЯ
У ВІДЕОІГРОВІЙ СЕРІЇ “S.T.A.L.K.E.R.”..... 365

Чугаєвський Віталій Григорович, Нікіфоров Роман Анатолійович
МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ЯК ЧИННИК ДЕМОГРАФІЧНИХ
І КУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ УКРАЇНИ
В УМОВАХ ВОЄННИХ ВИКЛИКІВ..... 377

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Abakumova Yulia, Kapustin Igor, Bilobram Orest
INHERITANCE LAW IN THE BIBLE: A LEGAL AND THEOLOGICAL ESSAY..... 4

Denysenko Anatoliy
POSTLIBERAL (POSTMODERN) THEOLOGY AS A MIDDLE WAY BETWEEN CHRISTIAN CONSERVATISM AND RELIGIOUS LIBERALISM.....17

Zadiraka Volodymyr
ALEXANDER CSOMA DE KŐRÖS AS FOUNDER OF EUROPEAN TIBETAN STUDIES: LEGACY AND CONTEMPORARY INTERPRETATIONS.....27

Kirushok Yuriy
THE RELIGIOUS FACTOR IN THE FORMATION AND TRANSFORMATION OF EUROPEAN CIVILIZATIONAL IDENTITY..... 33

Kondyuk Denys
BEAUTY AS A MODE OF BEING: CONTEMPORARY CHRISTIAN THEO-AESTHETICS AND THE CULTURAL SENSIBILITY OF METAMODERNISM.....42

Korytskyi Yaroslav
LEGISLATIVE SUPPORT FOR THE UNIFICATION PROCESS OF ORTHODOXY IN UKRAINE: CURRENT STATE AND CHALLENGES.....53

Predko Olena
RELIGIOUS SECURITY IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: THE TRANSFORMATION OF "RUSSIAN WORLD" NARRATIVES AND THE FORMATION OF COUNTER-NARRATIVE STRATEGIES.....64

Rybydailo Dmytro
THE PHENOMENON OF EXISTENTIAL BELONGING IN THE CHRISTIAN TRADITION: BETWEEN SOCIAL MEMBERSHIP AND LIVED PARTICIPATION.....73

Rusyn Ivan
MISSIO DEI: FIVE THEOLOGICAL CONTOURS OF THE CONCEPT OF MISSION.....81

Sarapin Alexander
ON THE QUESTION OF "THE BEGINNINGS OF SPECIFIC PROTESTANTISM" IN THE WORKS OF IVAN VYSHENSKY..... 96

Filonenko Oleksandr
TRANSFORMATION OF THE HUMAN DIGNITY DUE TO THE PRACTICES OF GRATITUDE: ANTHROPOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE CULTURE OF PRESENCE.....103

Chornomorets Yuriy, Shkil Svitlana
GENERAL PRINCIPLES OF MODERN SOCIAL DOCTRINE OF THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE.....109

PHILOSOPHY

Borysova Tatyana
THE PHENOMENON OF SECULARISATION: A REEXAMINATION
OF THE TOPIC WITHIN PHILOSOPHICAL DISCOURSE.....118

Drannyk Viktoriya, Svidlo Tetiana
CREATIVITY AS AN EXISTENTIAL DIMENSION OF BEING.....125

Zharkykh Volodymyr
MANKIND IN THE CULTURE OF HIS TIME:
THE SPECIFICITY OF VALUE ORIENTATION.....131

Karas Ihor
THE FIRE ARCHETYPE:
EVIDENTIARY LIMITS OF EARLY MEDIEVAL INTERPRETATION.....137

Kizyma Mykhailo
THE HERO AS SOCIOCULTURAL CONSTRUCT:
MEMORIAL AND COMMEMORATIVE PRACTICES IN INDEPENDENT UKRAINE.....145

Kokhanets Alexander
THE ROLE OF CIVIC INITIATIVES IN THE FORMATION
AND DEVELOPMENT OF CIVIL SOCIETY.....157

Matusevych Tetiana, Stashuk Vitalii
DIGITAL CITIZENSHIP EDUCATION AS A SUBJECT
OF PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL ANALYSIS:
CONTEMPORARY CONCEPTUAL DISCUSSIONS.....166

Novikova Viktoria
THE IMAGE OF THE FUTURE AS A FORM OF MYTHMAKING
IN THE CONTEXT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....174

Panych Oleksiy
THE PROBLEM OF THE NAME AND THE UNITY OF THE CORPUS
OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS.....186

Sanzharovskyi Ihor
THE DIGITAL CITY AS A SPACE FOR POLITICAL IDENTITY:
DIGITAL PROCEDURES AND PRACTICES OF CIVIC INTERACTION.....195

Strebkova Julia, Zhan Na, Stavroyany Serhii
TRANSFORMATION OF VALUE ORIENTATIONS AMONG CHINESE WOMEN
IN THE CONTEXT OF GLOBAL DIGITALIZATION.....205

Fesenko Galyna
MEMORY-MAKING DURING WAR:
A CULTURAL-PHILOSOPHICAL MODEL OF PUBLIC SPACE MEMORIALIZATION.....211

Yahodzinskyi Serhii
SCIENTIFIC COMMUNITY IN THE NETWORK SOCIETY:
A MODEL OF NORMATIVE DIFFRACTION.....223

CULTUROLOGY

Anapriiuk Liana
CREATIVE BIOGRAPHY OF LARISA OSTAPENKO:
THE PROBLEM OF RECONSTRUCTION.....232

Bohutskyi Artem
UKRAINIAN CULTURAL STUDIES DISCOURSE:
ANTICOLONIAL, POSTCOLONIAL, DECOLONIAL.....241

Vysotsky Anatoliy
CONTEMPORARY UKRAINIAN-LANGUAGE MEDIA BROADCASTING: VALUE-
AND MEANING-BASED GUIDELINES, COMMUNICATIVE MODELS,
AND THE LINGUISTIC DIMENSION.....250

Voloshchuk Yurii, Serhaniuk Liubov
STREAMING LISTENING AS A NEW MODEL OF MUSICAL CULTURE.....256

Golovata Nataliia
ARCHAIC SYMBOLISM OF AMULETS IN THE CONTEMPORARY CULTURAL SPACE:
TRANSFORMATION OF MEANINGS AND FUNCTIONS.....262

Holotenko Pavlo
HISTORIOGRAPHY OF DEFENDED DISSERTATIONS IN CULTUROLOGY
IN THE SPECIALIZED ACADEMIC COUNCIL OF THE KHARKIV STATE ACADEMY
OF CULTURE (1994–2019).....272

Hotsalyuk Alla
INCLUSIVITY AS AN INNOVATIVE COMPONENT OF CONTEMPORARY
NATIONAL THEATRE ART.....287

Hryhorenko Iryna, Dyyak Olena
LITERARY FAKE AND FAKE AUTHORSHIP AS PHENOMENA
OF NETWORK TEXTUAL CULTURE AND MEDIA EDITING.....294

Dmytrenko Vitaliy, Dmytrenko Vita
ETHNORESTAURANTS OF POLTAVA AS CENTERS
FOR PRESERVATION AND PRESENTATION OF CULTURAL HERITAGE.....304

Zhornokui Uliana, Kyvliuk Olga, Lazarenko Svitlana
DESTABILISING BINARY OPPOSITIONS IN ANTHONY DOERR'S
"ALL THE LIGHT YOU CANNOT SEE": SYNERGETIC, THANATOLOGICAL
AND COGNITIVE PERSPECTIVES 311

Kalyta Oksana
NARRATIVE PR STRATEGIES FOR BUILDING THE UKRAINIAN NATIONAL BRAND
IN OKSANA ZABUZHKO'S ESSAY "THE LONGEST JOURNEY".....322

Krasilina Iryna
GENRE SYNTHESIS IN W.A. MOZART'S OPERA "BASTIEN UND BASTIENNE".....328

Lys Daria, Suvorov Vladyslav
DIGITAL PLATFORMS AS TOOLS FOR ORGANIZING LEARNING
IN THE CONTEXT OF GENERATIVE ARTIFICIAL INTELLIGENCE INTEGRATION.....334

Markiv Oleksandra
TRANSFORMATIONAL VECTORS OF MEDIA MARKETING:
PROFESSIONAL ANALYSIS AND MEDIA AS A NAVIGATIONAL INFRASTRUCTURE
FOR DEVELOPING COGNITIVE MEDIA LITERACY.....345

Viktoriia Pishchanska
THE CULTURAL POTENTIAL OF OPEN EDUCATION: THE RECEPTION
OF CULTURE AND THE ARTS IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION.....352

Remizovskyi Artem
IMAGES OF THE STATE AND THEIR TRANSFORMATION
IN THE VIDEO GAME SERIES S.T.A.L.K.E.R. 365

Chuhaievskyi Vitalii, Nikiforov Roman
MIGRATION PROCESSES AS A FACTOR IN UKRAINE'S DEMOGRAPHIC
AND CULTURAL TRANSFORMATIONS AMIDST WARTIME CHALLENGES 377

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 3 (19)

Коректура • Ірина Миколаївна Чудеснова

Комп’ютерна верстка • Вікторія Борисівна Гайдабрус

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсет. Цифровий друк.
Ум. друк. арк. 46,97. Замов. № 1026/794. Наклад 300 прим.
Дата розміщення онлайн: 27.10.2026. Дата друку: 03.11.2026

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефон +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.