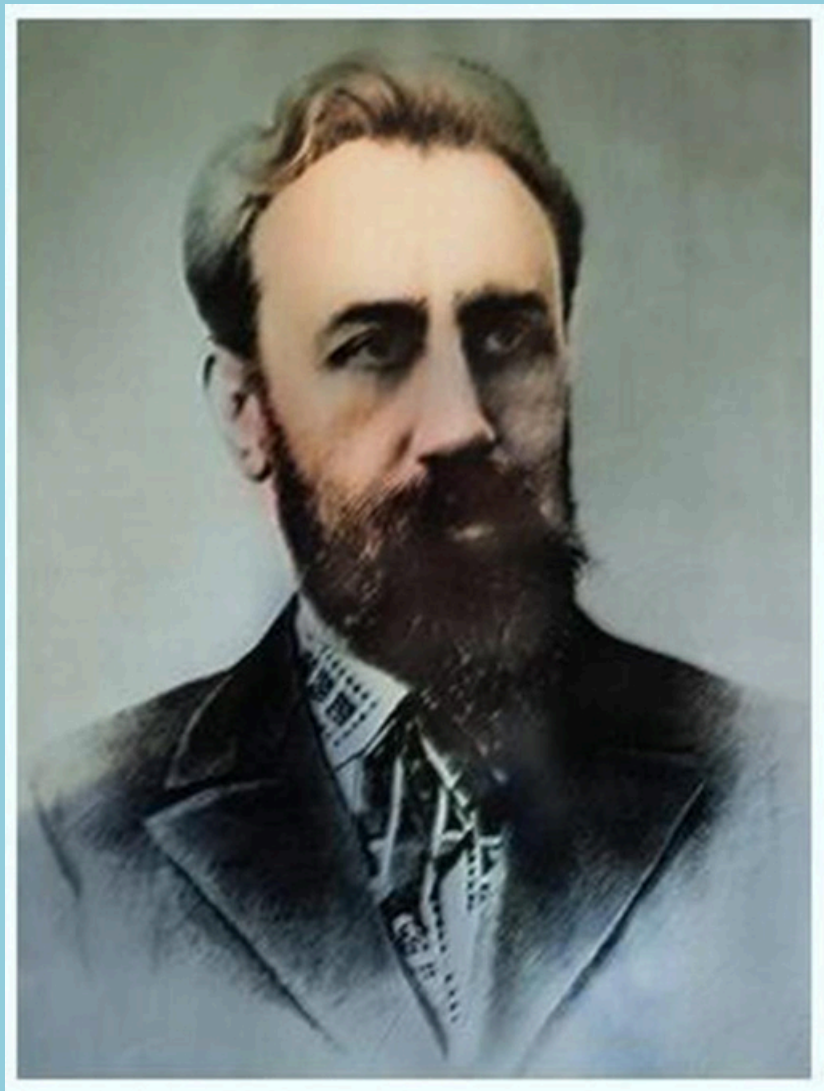


2026

КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені БОРИСА ГРІНЧЕНКА



КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ



КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Факультет суспільно-гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

Відділення релігієзнавства

«КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ-2026»

Матеріали ІХ Всеукраїнської наукової конференції

15 травня 2026 року

Тези доповідей

м. Київ, 2026

**Рекомендовано до оприлюднення на засіданні Вченої ради
Факультету суспільно-гуманітарних наук
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
(протокол № 11 від 21.05.2026)**

Редакційна колегія:

**Андрєєв В.М. – доктор історичних наук, професор
Горбань О.В. – доктор філософських наук, професор
Вінтонів-Бахарєва С.З. – кандидат філософських наук
Купрій Т.Г. – кандидат історичних наук, доцент
Ломачинська І.М. – доктор філософських наук, професор
Мартич Р.В. – кандидат філософських наук, доцент
Тарасюк Л.С. – доктор філософських наук, професор**

Ф 56 Київські філософські студії-2026: Матеріали ІХ Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 15 травня 2026 р.): Тези доповідей. – Київ: Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, 2026. – 480 с.

Збірка містить тези доповідей і виступів учасників ІХ Всеукраїнської наукової конференції «Київські філософські студії», яка відбулася в Київському столичному університеті імені Бориса Грінченка 15 травня 2026 року. У поданих матеріалах висвітлено широке коло актуальних проблем сучасної гуманітарної безпеки в умовах війни, зокрема таких галузей філософського знання як філософія міста, історія філософії, соціальна та політична філософія, філософія культури, етика, естетика, релігієзнавство, філософія освіти тощо.

Збірку адресовано науковцям, викладачам вищої школи, аспірантам, докторантам, студентам, усім, хто цікавиться розвитком філософської думки. Відповідальність за грамотність, науковий і літературний зміст, достовірність фактів і посилань несуть автори тез.

ЗМІСТ

РОБОТА ПЛЕНАРНОЇ СЕКЦІЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

<i>Михайло Бойченко.</i> РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ І МАНІПУЛЯТИВНІСТЬ СОЦІАЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ: ЗАГОСТРЕННЯ ЗІТКНЕННЯ СТРАТЕГІЙ ПІД ЧАС ВІЙНИ	15
<i>Олеся Столярчук.</i> МОТИВАЦІЯ ТА НАСЛІДКИ НЕКРИТИЧНОГО ВИКОРИСТАННЯ СТУДЕНТАМИ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В НАВЧАЛЬНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ	18
<i>Олександр Бродецький.</i> ІЄРАРХІЯ РПЦ В МОЛДОВІ: АНТИБЕЗПЕКОВИЙ РЕСУРС В УМОВАХ ВІЙНИ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ	22
<i>Леонід Чупрій.</i> ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИК ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ	27

Секція І.

Києвознавство. Культурні та метафізичні виміри міського простору в умовах гуманітарних викликів

<i>Ольга Гольд, Максим Васалатій.</i> ПРАВО НА МІСТО: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ СУЧАСНОСТІ УКРАЇНИ	31
<i>Юлія Кравченко.</i> РОЛЬ ДИСИДЕНТСЬКОГО СЕРЕДОВИЩА У ЗБЕРЕЖЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КИЄВА У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ	34
<i>Олександр Конюшевський.</i> СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В АРХІТЕКТУРІ: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ ЯК ФАКТОР ПРОСТОРУ, ПАМ'ЯТІ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ	37
<i>Костянтин Рильов.</i> СИМВОЛІКА ЛОГОТИПІВ ГЛОБАЛЬНИХ БРЕНДІВ У КОНТЕКСТІ МАРКЕТИНГОВОЇ СТРАТЕГІЇ ТА ВПЛИВУ НА СПОЖИВАЦЬКУ ПОВЕДІНКУ: АРХЕТИПНО-СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ	40
<i>Марко Комар.</i> КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ ЗМІЦНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНИ	45
<i>Кіра Пашина.</i> СУБКУЛЬТУРИ ЯК ПРОСТІР КОНСТРУЮВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ	48

Секція II.

Рецепції та інтерпретації класичної філософської спадщини у світлі сьогодення

<i>Ігор Руснак.</i> РЕЛІГІЯ БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ: КАТЕГОРІЯ СВЯЩЕННОГО У СВІТЛІ НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ КРІЗЬ ПРИЗМУ ІДЕЙ ДЖ. ГАКСЛІ	52
<i>Юрій Омельченко.</i> МЕСІАНІЗМ У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ	54
<i>Галина Тимофєєва.</i> ВІД «Я-ВОНО» ДО «Я-ТИ»: ОНТОЛОГІЧНІ БАР'ЄРИ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКИХ ВІДНОСИН У СВІТЛІ ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА БУБЕРА	57
<i>Віталій Брижнік.</i> ПРОЄКТ СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ОБ'ЄКТИВНОГО ПІЗНАННЯ ЛЮДИНИ ЯК ТЕОРЕТИЧНО-ОСНОВНА ТЕМА РАННІХ РОБІТ ЕРІХА ФРОММА	61
<i>Тетяна Кожушко.</i> РЕЦЕПЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ ЯК МАРКЕР СВІТОГЛЯДНОЇ РЕЗИЛЬЄНТНОСТІ В УМОВАХ ВІЙНИ	66
<i>Віталій Палагнюк.</i> ВОЛЯ ДО САМОЗАПЕРЕЧЕННЯ: РАДИКАЛІЗАЦІЯ ПЕСИМІЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ФІЛІППА МАЙНЛЕНДЕРА	69
<i>Максим Гранченко, Людмила Хрящевська.</i> ФІЛОСОФСЬКІ ТА НАУКОВІ МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІОГРАФІЇ ІСТОРІЇ ОСВІТИ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ В СЕРЕДИНІ ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ	71
<i>Ілля Серго, Оксана Патлайчук.</i> РОЗВИТОК НЕКЛАСИЧНОЇ НАУКИ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТ.	73
<i>Дмитро Швецов.</i> ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ГЕНЕЗИ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ГЕНЕТИЧНО-СТРУКТУРНИЙ АНАЛІЗ	76
<i>Андрій Вітов.</i> МІФ В ОБ'ЄКТ-ОРІЄНТОВАНИЙ ОНТОЛОГІЇ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	78
<i>Нікіта Верещинський.</i> ОБҐРУНТУВАННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ: ТЕОРЕТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ ТА ІСТОРИЧНІ ВЕРСІЇ	82
<i>Даніло Коновал.</i> ОНТОЛОГІЯ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	83

Павло Логунков. СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ВИМІРАХ ХХ–ХХІ СТОЛІТЬ	86
Євгеній Снопок. ЕВОЛЮЦІЯ НЕОМАРКСИЗМУ: ВІД КЛАСИКИ ДО СУЧАСНОСТІ	90
Олексій Кондратюк. ОБҐРУНТУВАННЯ АКТУАЛЬНОСТІ ДИСКУРСІВ СЕРЕНА К'ЄРКЕГОРА Й АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА У СВІТЛІ СЬОГОДЕННЯ	93
Вероніка Кайряк. ТРАНСГУМАНІЗМ ЯК СУЧАСНА УТОПІЯ	97
Вероніка Полулях. ОСВІТНІ РЕФОРМИ ВІЛЬГЕЛЬМА ФОН ГУМБОЛЬДТА ТА ЇХ ВПЛИВ НА СУЧАСНУ СИСТЕМУ ОСВІТИ В УКРАЇНІ	99
Людмила Вегера. ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІЗМУ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ: АНТРОПОЦЕНТРИЧНИЙ ПОВОРІТ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ДУМЦІ	100
Давид Алам. ФІЛОСОФІЯ ВІЛЛАРДА КВАЙНА. КРАХ ЕМПІРИЧНИХ ДОГМ	107

Секція ІІІ.

Соціальні та політичні трансформації: аналітика процесів, ризиків і викликів гуманітарної безпеки

Данило Додонов, Віра Додінова. ДИНАМІКА ГАБІТУАЛЬНИХ ПРАКТИК УКРАЇНСЬКИХ БІЖЕНЦІВ	109
Tetiana Kostiuik. BLACK SEA REGION AS A RESILIENT AREA ABOVE THE TIME AND SEA LEVEL	113
Галина Саган. ПІДТРИМКА КАТОЛИЦЬКИМИ ГРОМАДАМИ РЕСПУБЛІКИ ХОРВАТІЯ БІЖЕНЦІВ З УКРАЇНИ	116
Олег Туренко. ВТРАТА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ВИМІРУ КОНЦЕПТУ ПРАВ ЛЮДИНИ ЯК ЗАГРОЗА ГУМАНІТАРНО-ПРАВОВОМУ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВИ І СУСПІЛЬСТВА	120
Микола Стадник. ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	124
Юрій Борейко. РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКА ВІЙНА ЯК ТРАВМАТИЧНА ПОДІЯ	126
Олена Льовкіна. КАР'ЄРА В УМОВАХ ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ В УКРАЇНІ: СОЦІАЛЬНІ ТА ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ	128

Леонід Панасюк. ГУМАНІСТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД В УКРАЇНІ ПІД ВПЛИВОМ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	130
Леонід Кравчук, Оксана Тулай, Наталія Карпишин. СТАНОВЛЕННЯ МІЖНАРОДНИХ ЗВ'ЯЗКІВ, ПРИРОДА ДИПЛОМАТІЇ УКРАЇНИ – РУСІ НА ШЛЯХУ ДО ЄВРОПИ	133
Вячеслав Ціватий. СТРАТЕГІЧНА РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ УКРАЇНИ І КРИЗОВА ДИПЛОМАТІЯ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН: ГЕОПОЛІТИЧНИЙ І ГЕОСТРАТЕГІЧНИЙ АСПЕКТИ	136
Тетяна Купрій. ДІАЛЕКТИКА МІГРАЦІЙНИХ ОСВІТНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	142
Pavlo Kretov, Olena Kretova. ON THE QUESTION OF THE METAPHYSICS OF SECURITY	146
Наталія Баранова, Анна Кушнір. ІДЕЙНІ ПЕРЕКОНАННЯ ПРЕМ'ЄР-МІНІСТРА ЯПОНІЇ САНАЕ ТАКАІЧІ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА ПОЛІТИЧНІ РІШЕННЯ	150
Алла Іщук. МОВНІ СТРАТЕГІЇ МАНІПУЛЯЦІЇ В АНГЛОМОВНОМУ МЕДІАДИСКУРСІ: СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНИЙ ВИМІР	154
Михайло Іщук. ТІНЬОВА ЕКОНОМІКА ЯК ЗАГРОЗА ГУМАНІТАРНІЙ БЕЗПЕЦІ В УМОВАХ ВІЙНИ	156
Тарас Тимошенко. КОНЦЕПТУАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ В КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ПОНЯТЬ «КУЛЬТУРИ ВІЙНИ» ТА «КУЛЬТУРИ МИРУ»	158
Олена Готра. СТАНОВЛЕННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ УКРАЇНИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	161
Сергій Авер'янов. СТРАТЕГІЯ США «AMERICA FIRST» І МАЙБУТНЄ ЄВРОАТЛАНТИЧНОЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ	165
Борис Стадник. СПРАВЕДЛИВІСТЬ/НЕСПРАВЕДЛИВІСТЬ В МЕЖАХ СОЦІАЛЬНОЇ НЕРІВНОСТІ В УМОВАХ ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ	169

Дмитро Перов. МІЖНАРОДНИЙ ДОСВІД ТА ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ У СФЕРІ ОХОРОНИ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ	172
Ольга Галяс. ФЕНОМЕН ЯПОНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕКОСТРУКЦІЯ	174
Юрій Шиян. РЕЗИЛЬЄНТНИЙ ПОТЕНЦІАЛ БАЛТО- ЧОРНОМОРСЬКОГО ПОЯСУ В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ У ЦСЄ ВІД 2014 РОКУ	178
Валерій Бабіч. ІНТЕГРАЦІЯ ПОЛЬЩІ ТА ЛИТВИ ДО НАТО 1999– 2004 РР. В КОНТЕКСТІ ДВОСТОРОННІХ ВІДНОСИН ТА ЗОВНІШНІХ ВИКЛИКІВ	180
Марія Шульга. СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ПОЛІТИЧНОЇ ПРОПАГАНДИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	183
Валерія Нор. ВПЛИВ ПРОПАГАНДИ НА ДЕМОКРАТІЮ СЛОВАЧЧИНІ	185
Тимофій Скарженюк. РОЗВИТОК ЗАХІДНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ЯК РЕЦЕПЦІЯ КЛАСИЧНОЇ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ У ПРАЦІ НІЛА ФЕРГЮСОНА «ЦИВІЛІЗАЦІЇ, ЯК ЗАХІД СТАВ УСПІШНИМ»	188
Ярослав Зайка. СЕК'ЮРИТИЗАЦІЯ ЯК СТРАТЕГІЯ ЛОБІЮВАННЯ ІНТЕРЕСІВ ОБОРОННОЇ ПРОМИСЛОВОСТІ ЄС У КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОЛІТИЧНОГО ПОРЯДКУ ДЕННОГО	192
Вікторія Рогуль. ЛІБЕРАЛІЗМ ЯК ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЗМІН	195
Оксана Білозір. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ МЕДІАКУЛЬТУРИ ТА ПРОПАГАНДИ У КОНСТРУЮВАННІ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ	198
Поліна Франчук. ТРАНСФОРМАЦІЯ МЕДІА: ВІД МАСОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ ДО ПЕРСОНАЛІЗОВАНОГО ВПЛИВУ В КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ Г. М. МАКЛЮЕНА	200
Володимир Слюсаренко, Оксана Патлайчук. ЗЕЛЕНА ЕНЕРГЕТИКА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ: ЕТИЧНИЙ, СОЦІАЛЬНИЙ ТА ТЕХНОГЕННИЙ ВИМІРИ	204

Медведьєва І. В., Оксана Патлайчук. ЛЮДИНА І ЇЇ ВНУТРІШНІЙ СВІТ У ЧАС ВІЙНИ: ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ОСОБИСТОСТІ	206
Вікторія Малець. ФОРМУВАННЯ СУБ'ЄКТНОСТІ УКРАЇНИ ЯК ДОНОРА БЕЗПЕКИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОАТЛАНТИЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ РОЛІ НАТО В УРЕГУЛЮВАННІ КОНФЛІКТІВ	208
Арсеній Далекорей. СОЦІАЛЬНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ГРОМАДСЬКОГО ЗДОРОВ'Я	212

Секція IV.

Етика, естетика та філософія культури в епоху становлення нової системи цінностей

Олена Лобанчук, Світлана Хрипко. ДУАЛІЗМ ЕТИКО-ЕСТЕТИЧНОГО ЗНАННЯ В УМОВАХ СУЧАСНОГО УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО БУТТЯ	214
Лариса Тарасюк. АКСІОЛОГІЧНІ ТА ЕТИЧНІ ДЕФОРМАЦІЇ В ЕПОХУ ЗМІН	216
Микола Тур. КОНЦЕПЦІЯ «МОРАЛІ ВИЗНАННЯ» В ТЕОРІЇ СИСТЕМ Н. ЛУМАНА	219
Ельміра Аблялімова-Чийгоз. ТРИ ВИМІРИ БУТТЯ: КРИМСЬКОТАТАРСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ОКУПАЦІЇ ЯК ОНТОЛОГІЧНА РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ	222
Катерина Гончаренко. ЦІННІСНІ ВИМІРИ МИСТЕЦТВА В ПЕРІОДИ СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ ЗЛАМІВ	226
Олексій Саган. ФІЛОСОФІЯ КОНСЮМЕРИЗМУ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ВІДНОСИН	229
Владислав Іванушкін. ФІЛОСОФІЯ СПОЖИВАННЯ ЯК ЕЛЕМЕНТ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ	233
Роман Шамрицький. ВІД РЕАЛЬНОСТІ ДО ГІПЕРРЕАЛЬНОСТІ: ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ЦІННІСНОЇ ПАРАДИГМИ У РОБОТАХ ЖАНА БОДРІЯРА	462
Софія Рижак. ФЕНОМЕН АРХЕТИПУ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ОСМИСЛЕННІ СИМВОЛІЧНИХ СИСТЕМ	237
Яна Фіх. АЛЬТРУЇЗМ ТА ЕГОЇЗМ У ЦІННІСНИХ ВИМІРАХ МОРАЛІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	240

Макар Туряниця. СИМВОЛІЧНО-ЗНАКОВИЙ ПОВОРІТ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ — ПОЧАТКУ ХХІ СТ.	242
Дмитро Козлов. ФЕНОМЕН ЗАДОВОЛЕННЯ: ТЕОРЕТИЧНІ ОБҐРУНТУВАННЯ ТА СОЦІАЛЬНІ НАСЛІДКИ	247
Вікторія Велика. ТЕАТР ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ПОШУКІВ ЛЮДИНИ	251
Анна Чепур. ФІЛОСОФІЯ ЦИКЛУ «ПСИХО» РОБЕРТА АЛЬБЕРТА БЛОХА	254
Ірина Шаповал. САМОТНІСТЬ У СИСТЕМІ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ АНАЛІЗ	258
Назар Шуптар. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ «НЕПРИРУЧЕНОГО МИСЛЕННЯ» ТА АЛГОРИТМ БРИКОЛАЖУ	261
Софья Бриньова. НАСИЛЬСТВО ТА СВОБОДА: ІДЕЇ МАРКІЗА ДЕ САДА У СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ	264
Варвара Лавренюк. СЕМАНТИКА СМЕРТІ ЯК ФОРМА КОЛЕКТИВНОГО ДОСВІДУ	266
Катерина Велика. ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТОК ПОДРУЖНИХ СТОСУНКІВ	269
Єлизавета Бантиш. ФЕНОМЕН КРАСИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	274
Крістіна Бінківська. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА СЕМАНТИКА КОЛЬОРУ В ПРАВОСЛАВНІЙ ІКОНІ В ЕПОХУ ЗМІНИ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ	276
Анна Бурдак. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПТІВ ДОБРА І ЗЛА В СУЧАСНІЙ МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ	280
Євгенія Дармолян. АКСІОЛОГІЧНІ АКЦЕНТИ ФЕНОМЕНУ СЕМАНТИКИ МОДИ: СТЕРЕОТИПИ VS РЕАЛЬНОСТІ	283
Валерія Осташко. РОЛЬ ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕТИКИ У СУЧАСНІЙ ДИПЛОМАТІЇ	284
Андрій Анічин, Оксана Патлайчук. СПОЖИВАННЯ ЯК НОВА ФОРМА ЗАЛЕЖНОСТІ ТА МЕХАНІЗМ ДЕМОНСТРАЦІЇ СТАТУСУ В ЦИФРОВУ ЕПОХУ	287
Роман Івченко, Оксана Патлайчук. РОЛЬ ДІЛОВОЇ ЕТИКИ В РОЗВИТКУ МОРСЬКИХ ПОРТІВ	289

Богдан Жариков. ПРОБЛЕМА ВИБОРУ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ САРТРА	296
Олександр Кириченко. АНАЛІЗ ІСТОРІЇ СВІТОГЛЯДНИХ КОНЦЕПЦІЙ: СКАНДИНАВСЬКИЙ МІФ ТА ЕПОС	299

Секція V.

Релігійні процеси та духовні практики в контексті гуманітарної безпеки

Павло Павленко. ВІД ОСВЕНЦИМА ДО БУЧІ: ХРИСТИЯНСЬКИЙ ВИМІР РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	302
Ірина Ломачинська. СВІТОГЛЯДНІ ВИКЛИКИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ	306
Оксана Горкуша. САКРАЛЬНИЙ СЕНС ТА ЙОГО КОНТЕКСТУАЛЬНА АРТИКУЛЯЦІЯ В ДОБУ РОЗПАЧУ І ЗНЕВІРИ: ДОЛЕНОСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СТРАТЕГІЯ ВРОСТАННЯ В МАЙБУТНЄ ЧЕРЕЗ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ПЕРЕХІД	310
Ігор Гудима. ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ ТА МАНІПУЛЯЦІЯ РЕЛІГІЙНИМ ЧИННИКОМ В МАСОВІЙ СВІДОМОСТІ ПІД ЧАС ВІЙСЬКОВО-ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ	316
Олена Предко. РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА ЯК СКЛАДНИК ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ	319
Ольга Недавнія. ПОЛІТИКА У ВИЗНАЧЕННЯХ І НАСТАНОВАХ КАТОЛИЦЬКОГО КАТЕХИЗМУ	322
Ірина Горохолінська. ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ МЕДИЧНОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ МОРАЛЬНИХ І ПРОФЕСІЙНИХ НАПРУЖЕНЬ	326
Олег Бучма. РЕЛІГІЯ, ПОЛІТИКА, ДЕРЖАВА І ПРАВО: БЕЗПЕКОВИЙ ВИМІР ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ	329
Ганна Кулагіна-Стадніченко. ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІД ЧАС ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ РОСІЇ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ВИМІРИ	333
Микола Щербань. ГЕНДЕР ЯК ВИКЛИК: СПЕЦИФІКА ХРИСТИЯНСЬКОГО ДИСКУРСУ	335

<i>Денис Предко.</i> СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ МОЛИТВИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	337
<i>Іван Ощипок.</i> КАПЕЛАНСЬКЕ СЛУЖІННЯ ПЦУ ЯК ЧИННИК ГУМАНІТАРНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ	341
<i>Євгеній Баранюк.</i> ІНСТИТУТ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ: СПРОБА ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ	344
<i>Максим Лакуста.</i> УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ЯК ІНСТИТУЦІЙНА ФОРМА КАТОЛИЦЬКОГО ПРОЗЕЛІТИЗМУ В УКРАЇНІ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ДІАСПОРІ	350
<i>Микола Птиця.</i> РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ НОВИХ ФОРМ КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИК	353
<i>Володимир Мельник.</i> РІВНІСТЬ І СВОБОДА ВІРОСПОВІДАНЬ: РОЛЬ ДЕРЖАВИ У ФОРМУВАННІ ПЛЮРАЛІСТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА	357
<i>Юрій Кірушок.</i> ВЗАЄМОВПЛИВ РЕЛІГІЙНОЇ ТА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: ОПТИМАЛЬНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ	359
<i>Олена Алексеєнко.</i> ІДЕЇ ЄДНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ У ТВОРЧОСТІ МИТРОПОЛИТА АНДРІЯ ШЕПТИЦЬКОГО	361
<i>Михайло Кравець.</i> ДУХОВНІ ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОЇ БЛАГОДІЙНОСТІ	365
<i>Тетяна Кісельова.</i> КОНЦЕПЦІЯ НООСФЕРИ В КОНТЕКСТІ ІДЕЇ ЄДНОСТІ У ВЧЕННІ БАХАЇ	369
<i>Владислав Кісельов.</i> СПРАВЕДЛИВІСТЬ В РЕЛІГІЇ БАХАЇ В КОНТЕКСТІ ЕВОЛЮЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЙНИХ І ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМАХ	372
<i>Олег Крісенко.</i> МОТИВАЦІЙНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ВНУТРІШНЬОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ ПІСЛЯ ПОЛОНУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ДОСВІДУ ВИЖИВАННЯ	377
<i>Богдан Чернюк.</i> ХРИСТІЯНСЬКИЙ ДИСКУРС У МОДЕРНІЙ ФІЛОСОФІЇ	380
<i>Зарміна Заріфі.</i> ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЙНОЇ ПРОПАГАНДИ У СУЧАСНИХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТАХ (УКРАЇНА, БЛИЗЬКИЙ СХІД, БАЛКАНИ)	382

Рената-Стефанія Кишко. ФЕНОМЕН ЖІНОЧОЇ ТІЛЕСНОСТІ В ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТИЦИЗМІ	386
Уляна Мартищенко. РЕЛІГІЯ ЯК ФОРМА КОМУНІКАЦІЇ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ: РЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЯ ЯК МЕХАНІЗМ ТРАНСФОРМАЦІЇ	391
Кузьма Бабенко. ПРОБЛЕМА СВОБОДИ І ПЕРЕДВИЗНАЧЕННЯ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ДУМЦІ	393
Денис Мірошник. АМЕРИКАНО-ЧИЛІЙСЬКІ ВІДНОСИНИ В ПЕРІОД 1973–1990 РОКІВ У СФЕРІ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЇ	398

Секція VI.

Філософія освіти та сучасний освітологічний дискурс

Тетяна Костюк. ОСВІТНЯ РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ В УМОВАХ АКСІОЛОГІЧНИХ ДЕФОРМАЦІЙ	402
Микола Шкрібляк. ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА В ОСВІТІ: НОВІ ВИКЛИКИ ПЕРЕД РЕЛІГІЄЗНАВЧОЮ СПІЛЬНОТОЮ	405
Оксана Притика. ОСВІТА ЯК ІНСТРУМЕНТ СОЦІАЛЬНОЇ ЗГУРТОВАНOSTІ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ КРИЗ	411
Людмила Пилипчук. МЕДИЧНА ОСВІТА В УМОВАХ ВІЙНИ: ПРІОРИТЕТИ ПІДГОТОВКИ В МЕДИЧНИХ КОЛЕДЖАХ УКРАЇНИ	414
Олександр Глушенко. УСТАНОВЧА ВЛАДА АКАДЕМІЧНИХ СПІЛЬНОТ І ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ УПРАВЛІННЯ ОСВІТОЮ В УКРАЇНІ: ІНФРАСТРУКТУРНИЙ ВИМІР	416
Олександр Сохан. ЦИФРОВА ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСВІТИ: ГЛОБАЛЬНІ РИЗИКИ ТА МОЖЛИВОСТІ	418
В.О. Філь, Оксана Патлайчук. ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ІНКЛЮЗИВНОЇ ОСВІТИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ УКРАЇНСЬКОГО ТА НОРВЕЗЬКОГО ДОСВІДУ	421
Владислав Карпов, Оксана Патлайчук. ВИКОРИСТАННЯ У СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДОСЛІДЖЕННІ БАГАТОАЛЬТЕРНАТИВНОЇ, РОЗГАЛУЖЕНОЇ ПРОГНОСТИКИ	424

Секція VII.

Філософсько-антропологічні виміри цифрової епохи: етичні та безпекові аспекти використання штучного інтелекту та віртуальної реальності

<i>Олена Лаута.</i> ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОЇ АГЕНТНОСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: БЕЗПЕКОВІ ВИКЛИКИ ПОСТГУМАНІСТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ	427
<i>Світлана Гейко.</i> ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І ПЛАТФОРМНА КОМУНІКАЦІЯ: АНТРОПОЛОГІЧНІ, ЕТИЧНІ ТА БЕЗПЕКОВІ АСПЕКТИ	429
<i>Олександр Горбань, Руслана Мартич, Світлана Вінтонів-Бахарєва.</i> GALAXIA DIGITALIS: ГЕНЕЗА ЛЮДИНИ ЦИФРОВОЇ	431
<i>Ксенія Ніколенко.</i> КОГНІТИВНА СТІЙКІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ПЕРЕД ЗАГРОЗАМИ МАНІПУЛЯЦІЙ ШІ	435
<i>Svitlana Vintoniv-Bakharieva.</i> WHAT LARGE LANGUAGE MODELS ARE SILENT ABOUT AND HOW IT AFFECTS HUMAN EXPERIENCE	440
<i>Андрій Сірко.</i> СВОБОДА ВИБОРУ В ЦИФРОВУ ЕПОХУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ ТА ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ	444
<i>Павло Рязанцев, Богдан Личко.</i> ПРОБЛЕМА «САМОТНОСТІ СЕРЕД МАШИН»: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ АВТОМАТИЗАЦІЇ НА МЕНТАЛЬНИЙ СТАН СУДНОВОГО МЕХАНІКА	447
<i>Анастасія Кавун.</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ СУБ'ЄКТНОСТІ ТА СТАТУСУ АВТОРА В МИСТЕЦТВІ МЕТАМОДЕРНУ	451
<i>Анна Яковина.</i> ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ	452
<i>Артемій Матяш.</i> ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УМОВАХ ЦИФРОВОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	455
<i>Семен Паєрель.</i> ЦИФРОВИЙ ГЕДОНІЗМ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ АКСІОЛОГІЧНИХ ДЕФОРМАЦІЙ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР	457

<i>Олександра Циганок.</i> СИМУЛЯКР ТА ГІПЕРРЕАЛЬНІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ ЖАНА БОДРІЙЯРА ТА ЇХ АКТУАЛІЗАЦІЯ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ	460
<i>Валерія Жабокрицька.</i> СПЕЦИФІКА ПРИСУТНОСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ СЕНСІВ В СУЧАСНОМУ МЕДІАПРОСТОРІ	462
<i>Артем Карнашенко.</i> ЦИФРОВА ІНТУЇЦІЯ ТА ЕТИЧНІ МЕЖІ ЇЇ ФОРМУВАННЯ	466
<i>Артем Сироватка, Оксана Патлайчук.</i> ЕТИЧНІ НОРМИ НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: ВІД ЧЕСНОСТІ ДО ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ПЕРЕД СУСПІЛЬСТВОМ І МАЙБУТНІМИ ПОКОЛІННЯМИ	470
<i>Артемій Дар'єв, Ольга Ступак.</i> ФІЛОСОФІЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ	473
<i>Дмитро Мелех, Оксана Патлайчук.</i> МОРАЛЬНІ МЕЖІ ВИКОРИСТАННЯ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	475
<i>Антон Матієнко, Людмила Латанська.</i> МЕГАМАШИНА У ДОБУ ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ЕВРИСТИКА «МІФУ МАШИНИ» Л. МАМФОРДА ДЛЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ	478

ПЛЕНАРНА СЕКЦІЯ КОНФЕРЕНЦІЇ

Тема секції:

ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ ВІЙНИ: СВІТОГЛЯДНА І ДУХОВНА РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ АКСІОЛОГІЧНИХ ДЕФОРМАЦІЙ

РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ І МАНІПУЛЯТИВНІСТЬ СОЦІАЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ: ЗАГОСТРЕННЯ ЗІТКНЕННЯ СТРАТЕГІЙ ПІД ЧАС ВІЙНИ

Михайло Бойченко, доктор філософських наук, професор, професор
кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного
університету імені Тараса Шевченка,
головний редактор наукового журналу «Філософія освіти»
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

Роль філософії значно зростає під час війни. Не лише як розрадниці, хоча цю роль філософія теж здатна успішно виконувати. Але передусім – як джерела експертизи істини і як надійного ґрунту для опору численним фейкам, маніпуляціям і перекручуванням істини. Від філософів чекають здатності назвати речі своїми іменами – тоді, коли інші виявляються на це нездатними або до цього неохочими [1-2]. Сучасні філософи не є радниками правителів – для цього набирають аналітиків, консультантів, експертів з числа політтехнологів, фінансистів, менеджерів, зрештою – представників спецслужб. Втім, цей вплив радників, як і у давні часи залишається переважно втаємниченим. Але філософи все ж здатні суттєво впливати на політику держави: через публічний вплив на громадянське суспільство. Як заповідав Імануель Кант, філософи звертаються до публічного застосування розуму [5] і пробуджують в усіх громадянах їхню критичну рефлексію та їхню сміливість подати власний голос за здобуття країною курсу, який відповідає цінностям громадянського суспільства. Нещодавній «картонковий майдан» [4] показав, що цей інструмент може діяти відчутно і навіть пересилювати втаємничені технології непублічного прийняття рішень – в усякому разі, поки ми живемо у демократичному суспільстві.

В умовах війни важливо не помилятися. Особливо великою стає вага слова – воно має бути точним, а головне – адекватно виражати реальність, її процеси та суть моменту перебігу того чи іншого процесу під час війни. Це ставить перед суспільством, яке виявляє себе в умовах війни, відповідні завдання, які можна охарактеризувати у термінах освіти. Усім громадянам слід навчитися точно орієнтуватися у обставинах, які складаються далеко не завжди згідно їхньої волі і бажань – проводити точну і вчасну

рекогносцировку, тобто розпізнавання обставин і тенденцій розвитку, у яких виявляється країна. В умовах бойових зіткнень вкрай важливо розпізнавати, передусім, «своїх» і «чужих», а далі – дивитися і передбачати поведінку не лише своїх, а головне – також і супротивника. Зовсім добре, якщо це вдається здійснювати не лише на тактичному, але і на стратегічному рівні.

Особливо складно здійснювати таку рекогносцировку в умовах війни. З одного боку, ворог постійно здійснює інформаційні та психологічні атаки (серед яких відкрита пропаганда є лише малою видимою частиною) на населення України як складову гібридної війни проти України, а також проводить системні інформаційно-психологічні операції у світі щодо дезінформації та дискредитації України. З іншого боку, українське воєнно-політичне керівництво України також здійснює контрзаходи щодо цих інформаційних та психологічних атак (зокрема, контрпропаганду), але також і компанії воєнної дезінформації, спрямовані проти ворога, але такі, що поширюються і серед українського населення. Це не нова ситуація: ще у Давньому Китаї Сунь-дзи характеризував стратегії війни як у тому числі стратегії обману: коли ти сильний, показуй ворогу, що ти слабкий, а коли слабкий – навпаки, показуй, що ти сильний [3]. Одним словом, варто завжди дезорієнтувати ворога, а для цього інколи доводиться не говорити усю правду і своїм.

У такій ситуації подвійного приховування істини – через ворожу брехню і власне маскування потрібно для власних потреб посилювати здатність застосовувати критичне мислення і все ж таки уміти досягати істини – бути спроможними називати речі власними іменами. А для цього необхідно постійно підвищувати рівень базової політичної, економічної, правової та інших видів компетентності пересічних громадян. Це має відбуватися у режимі, який класик німецької соціальної теорії Ніклас Луман називав соціологічним просвітництвом [6]. Соціологічне просвітництво є не просвітництвом для соціологів, але швидше підвищенням базової соціологічної (у найширшому розумінні слова) грамотності громадян.

Важливим елементом такого соціологічного просвітництва є вміння розрізняти цілеспрямовану діяльність людей як суб'єктів та організацій як колективних суб'єктів від комунікації, на якій базується суспільне життя. Все, що стосується суб'єктів, має досліджувати теорія особистості і передусім – психологія як наука. Все, що стосується комунікації, має досліджувати теорія соціальних систем. До цілеспрямованої діяльності належить побудова стратегій, які розробляють менеджери, і досягнення резильєнтності, яку досліджують психологи.

Ніклас Луман у своїй статті «Що таке комунікація» розрізняє відносно самодостатні або ж самореферентні системи, які самовідтворюються у режимі аутопоезису – біологічні, психологічні, соціальні [7]. У цьому аналізі залишимо, слідом за Луманом, біологічні

системи, так би мовити, за дужками. Ключовим розрізненням для Лумана є розрізнення самоорганізації системи особистості (яку найкраще досліджує психологія) від самоорганізації соціальної комунікації за допомогою соціальних систем.

Тому на рівні соціальних систем недоречно говорити про цілі, а відповідно – і про стратегії, і про резильєнтність. Не можна, наприклад, твердити про резильєнтність українців – адже існує багато різних груп українців, яким резильєнтність властива у дуже різному ступені. Не кажучи вже про те, що громадянами України є й представники інших етнічних груп, а не лише українці. Резильєнтності слід прагнути, але це – дуже суб'єктивне завдання, яке можна успішно реалізовувати не якимось шаблонним методом чи універсальним алгоритмом, а лише за рахунок врахування специфічних особливостей ситуації кожного суб'єкта зокрема. Найкраще це кожен суб'єкт робить сам для себе. Навіть коли мова йде про колективний суб'єкт.

Але і на рівні колективних суб'єктів – організацій, у тому числі й держави – можуть бути дуже різні стратегії виконання різних завдань (у тому числі й досягнення достатньої резильєнтності). А ці стратегії між собою ще потрібно узгодити. Це – непросте виклик, який постійно оновлюється і потребує все нових і нових узгоджень. Тут не можна досягнути якогось ідеалу і зупинитися: можна лише кожного разу намагатися максимально можливо адаптуватися до щоразу нової ситуації.

Втім, ще більш важливим є вміти розпізнавати і відкидати хибні, чужі, нав'язані або маніпулятивно приписані стратегії. Адже намагання їм слідувати неминуче веде до власного програшу і виграшу ворога. Вони також мають токсичний характер і здатні псувати і заплутувати і власні адекватні стратегії – якщо намагатися адекватні стратегії узгоджувати з рейковими, і особливо – підкинутими ворогом.

Таким чином, прояснення і очищення власних стратегій допомагає як краще самоорганізуватися і мобілізуватися для виконання життєво важливих завдань саморозвитку, так і краще і жорсткіше протидіяти стратегіям ворога, а отже й краще забезпечувати власні захист і оборону.

ДЖЕРЕЛА

1. Бойченко М. Виправлення іменувань речей: примус війни у освіті і суспільному житті. *Філософія освіти*. 2022. Том 28. № 1. С. 11-27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>

2. Бойченко М., & Шумський Б. Доброчесність істини у перспективі протистояння «bullshit» у освітньому просторі сучасного суспільства. *Філософія освіти*. 2025. Том 31. № 1. С. 128–154. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2025-31-1-8>

3. Сунь-дзи. Мистецтво війни. Пер. з кит. С. Лесняк. Львів: ВСЛ, 2015. 105 с.

4. Хотин Р. Усі чотири українські Революції досягли мети. 02 жовтня 2025. <https://www.radiosvoboda.org/a/ukrayina-chotyry-revolutsiyi-istorychnenachennya/33546254.html>

5. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlinische Monatsschrift. 1784. H. 12. S. 481-494.

6. Luhmann N. Soziologische Aufklaerung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Köln / Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970. 268 S.

7. Luhmann N. What is Communication?. Communication Theory. 1992. № 2. S. 251-259. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.1992.tb00042.x>

МОТИВАЦІЯ ТА НАСЛІДКИ НЕКРИТИЧНОГО ВИКОРИСТАННЯ СТУДЕНТАМИ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В НАВЧАЛЬНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ

Олеся Столярчук, доктор психологічних наук, професор, професор кафедри психології особистості та соціальних практик Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність вивчення теми. Система вищої освіти України зіштовхнулась із черговим викликом: технології штучного інтелекту (ШІ) стрімко інтегруються у освітній процес і суттєво змінюють способи отримання, опрацювання та відтворення студентами знань. Оскільки сервіси ШІ стали доступними для швидкого, безоплатного та масового використання, студенти дедалі частіше використовують їх під час виконання навчальних завдань, написання текстів, підготовки проєктів і навіть складання екзаменів. Однак, визнаючи позитивні можливості використання штучного інтелекту, слід брати до уваги ризики цього для інтелектуального, особистісного та професійного розвитку здобувачів освіти. Зловживання ресурсом ШІ може сприяти розвитку академічної недоброчесності студентів, а також погіршенню їхніх навичок самостійної пізнавальної діяльності.

Оскільки уникнути використання штучного інтелекту студентами у навчальній діяльності неможливо і недоречно, заклади освіти мають визначити етичні межі використання ШІ, сформувати культуру академічної доброчесності та навчити здобувачів використовувати цей ресурс як допоміжний інструмент розвитку, а не як засіб уникнення інтелектуальних зусиль. Зробити це варто, беручи до уваги типові психологічні причини надмірного та/або некритичного використання здобувачами вищої освіти штучного інтелекту.

Отже, актуальність обраної нами проблеми полягає у потребі досягнення балансу між технологічними можливостями ІІІ та збереженням пізнавальної самостійної студентів як необхідної умови їхньої якісної освіти та професійної підготовки в сучасному цифровому суспільстві.

Проблема використання ІІІ у професійній підготовці студентів поставала у фокусі наукових розвідок таких вчених, як: А. Андрощук, О. Малюга, що з'ясовували стан і тенденції використання штучного інтелекту у вищій освіті [1]; Н. Козуб, О. Корнієнко, якими обґрунтовано доцільність використання ІІІ як елемента адаптивної моделі дистанційного навчання у закладах вищої освіти [2]; О. Столярчук, Н. Пророк, які здійснили аналіз настановлень і досвіду майбутніх психологів щодо використання технологій штучного інтелекту у їхній фаховій підготовці [3], та ряду інших дослідників.

Метою нашої роботи є аналіз типових психологічних причин некритичного використання студентами ресурсів штучного інтелекту у навчальній діяльності.

За нашими спостереженнями, найбільш розповсюдженими причинами некритичного використання ІІІ студентами при виконанні навчальних завдань є невмотивованість або псевдомотивація до професійного навчання. Приміром, обравши фах помилково, здобувач вищої освіти не має інтересу чи розуміння значущості якісного професійного навчання загалом, а у локальному вимірі це може стосуватись окремих освітніх компонентів, які не мають суб'єктивної ваги. Псевдомотивація може проявлятися у прагматичній орієнтації студента на отримання диплому про вищу освіту без належного занурення у процес опанування фаху. За таких умов ІІІ постає рятівною «чарівною паличкою», яка дозволяє студенту легко, без самопримушення закривати всі поточні академічні завдання та зберігати свій статус. Можливими наслідками такого зловживання ресурсами ІІІ є поверхнєве засвоєння знань студентом, втрата інтересу до навчання як процесу з орієнтацією лише на результат («здати», «отримати бал»), а не на розвиток компетентностей, нездатність працювати без зовнішніх стимулів або технологічної підтримки та формування залежності від швидких відповідей замість самостійного пошуку.

Ще одним вектором мотивації некритичного використання ІІІ студентами є їхні лінощі й «інтелектуальний паразитизм». Обидва чинники пов'язані із слабкістю вольової регуляції та низькою цінністю власної інтелектуальної діяльності як запоруки особистісно-професійного становлення. У навчальній динаміці такого студента регулярно виникає ситуація, коли самому напружуватись не хочеться, а списати нема можливості. Тоді саме ІІІ постає рятівною «милицею» для розумової та вольової інертності студента. Втім, застосування цієї «милиці» лише поглиблює проблему цієї інертності, бо ймовірними наслідками постають

деградація навичок аналізу, письма, аргументації, ослаблення критичного мислення, зниження когнітивної витривалості та здатності до інтелектуального зусилля, звичка привласнювати чужі ідеї без глибокого осмислення з відповідним порушенням академічної доброчесності та ризиком втрати репутації.

До переліку причин зловживання ШІ варто включити й перфекціонізм як прагнення здобувача вищої освіти виконати роботу якнайкраще, якщо ця риса проявляється у поєднанні з його невпевненістю у собі та своїх здібностях. Спочатку студент прагне самотужки виконати навчальні завдання, але через постійне незадоволення власною роботою й емоційне виснаження через нескінченне «покращення» текстів звертається до альтернативного ресурсу – штучного інтелекту. На цьому тлі зростає ризик формування у студента надмірної залежності від ШІ як генератора ідеального результату, а також загострюється страх зробити помилки й уникнення самостійних спроб. Відповідно, супутнім негативним наслідком є втрата студентом індивідуального стилю мислення і письма, оскільки навчальні завдання фактично виконує не він.

На перший погляд, використання студентом з системними проявами академічної прокрастинації ресурсів штучного інтелекту для виконання навчальних завдань може послабити чи й усунути проблему прокрастинації. Однак на практиці зазвичай простежується зворотний ефект: звично відтерміновуючи виконання нецікавого чи складного, незначущого, у баченні студента, навчального завдання, він покладається на ШІ як «чарівну паличку», яка допоможе в останню хвилину швидко та якісно виконати потрібну роботу. Відтак, системне використання ШІ як інструмента «екстреного порятунку» лише посилює прокрастинацію студента із ймовірними негативними наслідками, як-от: відкладання самостійної роботи до критичних дедлайнів, хаотичне й фрагментарне навчання, погіршення самодисципліни, прогрес академічної прокрастинації з відповідним зростанням тривожності та хронічного стресу.

Нерідко зустрічається такий феноменом здобуття вищої освіти окремими студентами, як балохантерство тобто полювання за високими бальними оцінками, що може розвиватись через надмірну амбіційність чи через прагматичні причини (отримання стипендії). У цьому випадку ресурси ШІ застосовуються для більш якісного виконання навчальних завдань студентом, а також для їхнього оперативного коригування в умовах формувального оцінювання. Можливими наслідками некритичного застосування штучного інтелекту студентами, які «полюють» за високими балами, є формування споживацького ставлення до освіти, підміна фактичної компетентності оцінками, відсутність професійної готовності попри високі бали та моральна толерантність до освітніх маніпуляцій.

Поєднання амбіційності та зниженої вольової регуляції і працездатності стає причиною гонитви деяких студентів за легким успіхом

і визнанням у освітньому середовищі. Для досягнення мети цієї гонитви студенти покладаються на ресурси штучного інтелекту, що дозволяє їм виконувати освітні завдання без зайвих зусиль, претендуючи при цьому на високі академічні оцінки. Як наслідок, ці здобувачі вищої освіти демонструють завищені очікування щодо швидких результатів навчання та професійну некомпетентність у реальних умовах, де потрібні власні рішення. У підсумку зловживання ІІІ сприяє розвитку у цих студентів звички уникати складної інтелектуальної праці, формує зниження стійкості до невдач і залежність від зовнішнього схвалення.

Окремим блоком причин зловживання студентами ІІІ постає занижена самооцінка. Першочергово деталізуватись це може у невпевненості у собі. Недооцінюючи власні інтелектуальні можливості, не довіряючи власним ідеям і висновкам, студент має постійну потребу їхньої перевірки та покращення за допомогою штучного інтелекту. Означена ситуація формує замкнене коло проблеми, бо зловживання студентом ресурсами ІІІ через власну невпевненість у собі посилює страх самотійного висловлення думки, залежність від цифрових підказок і знижує академічну автономію здобувача.

Іншим вектором прояву заниженої самооцінки, який на відміну від попередньо згаданого, розвивається чи посилюється вже на теренах здобуття вищої освіти, є навчена безпорадність. Ситуації зіткнення з невіршеними навчальними завданнями та відсутністю допомоги викладача (а гірше – його засудженням, критикою) формують у студента переконання «я сам не впораюсь» і провокують звернення до ресурсів ІІІ. Це, в свою чергу, призводить до відмови здобувача вищої освіти від складних інтелектуальних завдань, швидкого припинення спроб при труднощах, втрати ініціативності та самостійності з відповідним гальмуванням розвитку професійних компетентностей. Як бачимо, зловживання ресурсами штучного інтелекту студентом з навченою безпорадністю у підсумку її посилює.

Схожий ефект посилення негативних аспектів особистості через некритичне використання ресурсів ІІІ простежується й щодо студентів з особистісною незрілістю. Ці здобувачі вищої освіти мають слабкий розвиток рефлексії та самоконтролю й уникають відповідальності за результати власного навчання. Зловживаючи ресурсами ІІІ, студенти з особистісною незрілістю не розуміють етичні межі його використання, імпульсивно копіюють згенерований контент без критичного осмислення. Як наслідок, такі студенти посилюють труднощі з формуванням власної позиції, провокують свою інтелектуальну деградацію, порушення академічної доброчесності та професійного становлення.

Отже, особливої уваги потребують психологічні чинники, які спонукають студентів надмірно покладатися на ресурси штучного інтелекту: невмотивованість, прокрастинація, невпевненість у собі,

прагнення швидкого успіху, навчена безпорадність тощо. Такі явища можуть не лише погіршувати якість освіти, а й негативно впливати на особистісно-професійне становлення майбутнього фахівця, пригнічуючи його відповідальність, автономність, професійну компетентність і творчість. Відтак, освітнє середовище закладу вищої освіти має сприяти формуванню у студентів навичок усвідомленого використання штучного інтелекту для аналізу, тренування, пошуку ідей, пояснення складних тем та підтримки навчання, а не заміни власного мислення.

ДЖЕРЕЛА

1. Андрощук, А. Г., Малюга, О. С. (2024). Використання штучного інтелекту у вищій освіті: стан і тенденції. *International Science Journal of Education and Linguistics*, 3(2), 27–35. <https://doi.org/10.46299/j.isjel.20240302.04>.
2. Козуб, Н. О., Корнієнко, О. С. (2025). Використання штучного інтелекту для персоналізації дистанційного навчання студентів спеціальності «Інженерія програмного забезпечення». *Вісник Херсонського національного технічного університету*, 2(93), 170–174. <https://doi.org/10.35546/kntu2078-4481.2025.2.2.20>.
3. Столярчук, О.А., Пророк, Н.В. (2024). Використання штучного інтелекту у професійному навчанні майбутніх психологів. *Психологічні студії: науковий фаховий журнал Волинського національного університету імені Лесі Українки*, 2, 114–120. <https://doi.org/10.32782/psych.studies/2024.2.16>.

ІЄРАРХІЯ РПЦ В МОЛДОВІ: АНТИБЕЗПЕКОВИЙ РЕСУРС В УМОВАХ ВІЙНИ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Олександр Бродецький, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Під час оборони України від російської воєнної агресії релігійні спільноти й відповідна комунікація є далеко не лише середовищем трансцендування. Вони також і корелятори політичної уяви та соціально-ціннісних смислів й антисмислів. У горнилі релігійного впливу суспільна опірність або гартується, або зазнає корозії.

Важливо уникати спрощеного тлумачення ролі керівництва Російської Православної Церкви (РПЦ) як пасивного інструмента путінської влади. Відомо, що 2022 р. папа Римський Франциск в бесіді з московським патріархом Кирилом закликав того не перетворюватися на путінського «вівтарника» [15]. Однак насправді радше навпаки: путінізм у пізній фазі – то максимальне додержання ідеологем, декларованих

структурами РПЦ і безпосередньо Кирилом ще навіть до подій 2013 – 2014 рр. Показовим тут є, наприклад, виступ московського патріарха на зустрічі з Путіним ще 2012 р., де саме Кирил програмував лінії подальшої тоталітаризації Росії, називаючи це виправленням історичної кривизни [5].

Систематичне наголошування ієрархами РПЦ на приматі «народного духу» росіян, потребі «іммунітету» проти західних світоглядних впливів; підкреслення нібито катастрофічності руйнування єдиної держави з центром у Москві, ядром якої була так звана «великая Русь»; сакралізація мілітарності та «сильної руки»; натяки (а тепер уже й прямі заяви) про нібито неіснування окремих націй – українців і білорусів; постійна близькість ще від 1990-х рр. до єпископату РПЦ найрадикальніших прихильників «единой и неделимой», – усе це формувало той смисловий обрій, де агресія проти України могла бути не лише виправдана, а й подана як морально доцільна, «праведна». У цьому сенсі релігійна риторика функціонує не як виправдання постфактум, а саме як завчасне налаштування символічного «ладу», що керує вірянами й паралізує змогу бачити реальність поза межами визначеної матриці.

РПЦ в пострадянських суспільствах функціонує як мережа, де формальні декларації поваги до суверенітету держав є лише верхівкою айсберга. Натомість більший масив айсберга – то скаменіле «сущностно мы – едины». Прикметно: в одному з вітальних адресів Кирилові (2020 р.) щодо всього т. зв. «канонічного» простору РПЦ вжито іменник «країна» [9] в однині. Це привітання озвучував від імені Синоду РПЦ у храмі Христа Спасителя в Москві предстоятель УПЦ Онуфрій (коли вже 6 років тривала російська агресія). І якщо в суспільствах реальними є активні тенденції казати «ні» цій єдності, – риторика верхівки РПЦ, не вагаючись, надає «метафізичну», «священну» санкцію демонізації таких тенденцій, а відтак і силовим діям російської влади та зброї [див.: 6; 8; 11].

У центрі уваги нашої доповіді факти й смисли, які ілюструють це в антибезпековому контексті трикутника: московський центр РПЦ / його сателіт УПЦ / його молдавська периферія – митрополія Кишинівська і всієї Молдови. Її очільник митрополит Владімір (Микола Кантарян) – один із ключових функціонерів РПЦ. Після початку повномасштабного вторгнення Росії в Україну він не припинив регулярно брати участь у засіданнях Синоду РПЦ в Москві – як його постійний член. Не приховуючи свого російського громадянства, він під час війни благословляє паломництва вірян і священників Молдови до Росії, зокрема, у 2024 р. молдавських військових капеланів у головний храм Збройних Сил РФ. У свою чергу, засідання Синоду митрополії Кишинівської та всієї Молдови він проводить у залі, де на почесному місці – величезний портрет московського патріарха, благословителя цієї війни, а отже, масових вбивств. Нерідко Кантарян присутній саме на тих засіданнях Синоду РПЦ, де, як свідчать їхні відкриті протоколи, приймаються злочинні рішення щодо парафій та єпархій на

окупованих українських територіях. Від митрополита Молдови не звучало жодного чіткого протесту проти таких ухвал Синоду. І його повернення на все нові й нові «сесії» російського Синоду (найновіша участь – 15 травня 2026 р.) демонструють, що він свідомо легітимізує це міжнародно-злочинне угруповання. На порталі «Релігійно-інформаційна служба України» ми зробили кілька публікацій, де містяться належні підтвердження цих фактів [див.: 3; 7] .

Лідера наслідують й інші єпископи Молдови [див.: 1; 3; 10; 12], чия комунікація з московськими структурами під час війни має цілком системний характер. Вони співають дифірамби Кирилу на офіційних церковних подіях у Москві, працюють в синодальних комісіях Російської Церкви, нагороджують молдавських (зокрема, придністровських) діячів орденами від московського патріарха. Прикметно, що деякі з них поєднують реальну участь у рашистських заходах у Росії із нібито правозахисною риторикою у міжнародних органах, просуваючи там інтереси держави-агресорки та її ідеологічної структури – РПЦ [див: 2]. Адже навряд чи є хоч якісь резони вірити, що в Росії Церква справді відокремлена від держави. Недаремно ж, президент Німеччини Ф.-В. Штайнмаєр, відкриваючи XI Асамблею Всесвітньої ради церков, чітко констатував у 2022 р.: «Керівництво РПЦ доєдналося до злочинів війни проти України... Ця тоталітарна ідеологія, замаскована теологією, призвела до того, що вже на території України було повністю або частково зруйновано і надзвичайно велику кількість культових споруд... Жоден християнин, який ще володіє своєю вірою, своїм розумом і своїми чуттями, не зможе розпізнати в цьому Божої Волі» [13]. А в резолюції Європарламенту (2025 р.) сказано: «Одним із головних каналів російської пропаганди в Молдові є афілійована з Москвою митрополія Кишинівська та всієї Молдови [14]. Там же наголошено: «Вселенський патріарх... засуджує залякування духовенства Бессарабської Православної митрополії російськими проксі» [14]. (Бессарабська митрополія – це частина Румунської Церкви на теренах спільномовної з Румунією Молдови).

А проте ці дії ієрархії церковної Молдови символічно схвалюються і в Україні – верхівкою УПЦ. Інакше як пояснити два ордени від митрополита Онуфрія митрополитові Владіміру вже під час повномасштабної війни (у 2022 і 2025 рр.) та ще й із формулюванням «за заслуги перед УПЦ» [див.: 3; 7]. Такі заохочення дає митрополит Онуфрій й іншим діячам Російської Церкви з Молдови, наприклад, членові синодальної комісії РПЦ архієпископові Петру Мустяце, котрий портретом московського патріарха у своєму службовому кабінеті демонструє лояльність до злочинної російської структури і її керманича [див.: 1; 3].

Керівні діячі УПЦ активно зустрічаються з діячами РПЦ, приймають їх в Україні та здійснюють візити до їхніх резиденцій у Молдові. Наприклад, у 2024 р. згаданий архієпископ Петру мав з митрополитом

Онуфрієм «духовну бесіду» в Одесі – під емблематичним маркуванням простору: шерегом портретів московських патріархів у приміщенні Одеської єпархії УПЦ [див.: 3]. Такі практики спонукають визнати досі актуальним Кантів аналіз фетишизації постатей авторитарної релігійної влади. Ця фетишизація дає важелі «сакральної» легітимації зла і навіть протистояння (під квазірелігійними гаслами) законові світської держави [див.: 16, s. 180; s. 210]. І в цьому контексті украй цинічним видається те, що московський жрець часом експлуатує ім'я та авторитет Канта у своїх фарисейських проповідях.

Отже, підсумуймо. Те, що керівництво митрополії Кишинівської та всієї Молдови не здійснило під час повномасштабної війни якщо не церковно-юридичного, то бодай символічного дистанціювання від московського центру (хай би навіть із дипломатичним формулюванням: «тимчасово, поки чинний предстоятель РПЦ благословляє війну і не покаюся в цьому») свідчить про відмову від елементарного етичного розрізнення, коли лояльність до інституційної єдності стає важливішою за орієнтири сумління. Спільні з ідеологічною силою країни-агресора колективні ритуали, керівні засідання, нагороди, паломництва не є «церемоніями в собі». Вони культивують солідаризаційну афірмацію і підтримують у вірян відчуття начебто норми належності до спільного з Росією символічного ресурсу. Це навіть без прямих політичних декларацій працює в руслі явного геополітичного інтересу неофашистської (рашистської) держави. Маючи тісну колаборацію з молдавськими функціонерами Російської Церкви, керманичі УПЦ здійснюють щоденний багатофакторний публічний вплив на свідомість та життєво-ціннісні практики мільйонів громадян України, котрі приходять у храми УПЦ слухати їхні проповіді та «духовні бесіди», читають їхні ЗМІ, відвідують їхні сайти та є підписниками їхніх соцмереж. З яких причин влада України досі де-факто толерує такий status quo, – питання не лише соціологічне, політологічне, юридичне, етичне, а й екзистенційно-безпекове.

ДЖЕРЕЛА

1. Архиепископ Унгенский и Ниспоренский Петр принял участие в заседании Синодальной Комиссии 26 мая 2025 г. Episcopia de Ungheni si Nisporeni. URL: <https://surl.li/ielshg> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

2. Бродецький О. Високопреосвященний архицинізм. Релігійно-інформаційна служба України. 2025. URL: <https://surl.li/ifjmkj> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

3. Бродецький О. Гундяєвським «генералам» ордени і квіти – в Україні під час війни. 2025. URL: <https://surl.li/mnxxdt> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

4. Бродецкий О. Консервация травмы: идеологичні важелі «русского мира» в естетиці практик УПЦ МП під час війни // Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Чернівці, 30–31 жовтня 2025 р.). Чернівці : ЧНУ імені Ю. Федьковича, 2025. С. 210-218.

5. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на встрече председателя Правительства РФ В.В. Путина с лидерами традиционных религиозных общин России Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://surl.li/idrezu> (дата звернення: 12.05.2026 р.)¹.

6. Наказ XXV Всемирного русского народного собора «Настоящее и будущее Русского мира». Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 2024. 27 марта. URL: <https://surl.lu/krutme> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

7. Орденоносец УПЦ МП взяв участь у Синоді РПЦ, який схвалив агресію проти України. Релігійно-інформаційна служба України. 2025. 29 травня. URL: <https://surl.li/ntcmm> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

8. Патриаршая проповедь в Неделю сыропустную после Литургии в храме Христа Спасителя. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 2022. 6 марта. URL: <https://surl.li/kabjqo> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

9. Поздравительный адрес членов Священного Синода Русской Православной Церкви Святейшему Патриарху Кириллу с годовщиной интронизации. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 2020. 1 февраля. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/100856> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

10. РПЦ благословила иконой Богородицы на войну в Украине. YouTube. URL: <https://surli.cc/btixyk> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

11. Слово архимандрита Патрокла (Поромбака) при наречении во епископа Дондюшенского 16 апреля 2024 г. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://surl.lt/gqidpa> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

12. Слово Патриарха Кирилла в главном храме Вооруженных сил РФ 3 апреля 2022 г. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <https://surl.li/zrxrcw> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

13. У селищі Красноільськ на Буковині освячено ще один храм. Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-

¹ Примітка редколегії. Зазначені джерела наводяться виключно в контексті критичного аналізу імперських наративів та ідеологічних конструкцій

просвітницький відділ УПЦ. URL: <https://surl.lu/srnvwv> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

14. Штайнмаєр Ф.-В. Виступ з нагоди відкриття XI Асамблеї Всесвітньої ради церков [український переклад]. Федеральний президент Німеччини. 2022. 31 серпня. URL: <https://surl.li/uaornn> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

15. European Parliament resolution of 18 September 2025 on strengthening Moldova's resilience against Russian interference ahead of the parliamentary elections and constitutional referendum (TA-10-2025-0191). European Parliament. URL: <https://surl.li/qcrrjv> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

16. Fontana L. Intervista a Papa Francesco: «Putin non si ferma, voglio incontrarlo a Mosca. Ora non vado a Kiev». Corriere della Sera. 2022. 3 maggio. URL: <https://surl.li/exkwub> (дата звернення: 12.05.2026 р.).

17. Kant I. Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft. Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1922. 260 s.

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИК ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ

Леонід Чупрій, доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри політології та соціології Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Продовжується україно – російське військове протистояння. В цих складних умовах Україна змогла не тільки вистояти, а й завдала значних збитків Російській Федерації. Збройні сили України продовжують успішно знищувати російського агресора. Проте протистояння відбувається не тільки на передовій, не менш важливою є війна на інформаційному та гуманітарному фронті, війна за свідомість громадян. Як ми знаємо, злочинне захоплення Криму і частини територій Донбасу у 2014 році стало можливим також частково і завдяки успіху російської пропаганди, яка зуміла переконати частину населення тих регіонів в тому, що російські війська несуть їм мир і стабільність і що разом з «Великою Росією» їх жде велике майбутнє. Після нинішніх варварських бомбардуванні міст та сіл України та масового знищення мирного населення вже ніхто з українців не вірить в ці «кремлівські байки». Проте Кремль продовжує обдурювати свій власний народ і одним із основних інструментів в цьому напрямі є історична пам'ять як засіб формування шовіністичної, великоруської імперської ідентичності.

В цих умовах актуалізується питання щодо формування концептуальних підходів до гуманітарної безпеки, оскільки саме гуманітарні чинники (культура, історія, мова, релігія тощо) є визначальними при формуванні загальнонаціональної ідентичності та

консолідації української політичної нації для протидії поширення ідей «російського міра».

Політика національної безпеки в гуманітарній сфері – це діяльність спрямована на забезпечення захищеності культурних, освітніх, наукових, духовно-релігійних та інших життєво важливих інтересів та цінностей українського народу в гуманітарній сфері (особи, громадянського суспільства, держави) від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та включає систему суспільно-політичних заходів, яка забезпечує цю захищеність.

Результатами політики національної безпеки у гуманітарній галузі має бути побудова консолідованої української політичної нації, ефективне та соціально орієнтоване державне управління гуманітарними процесами, збереження вітчизняної історико-культурної спадщини, посилення освітнього науково-технологічного потенціалу та забезпечення інноваційного розвитку держави з метою досягнення належного рівня конкурентоспроможності.

Однією із важливих напрямків в гуманітарній сфері є історична пам'ять. Слід констатувати, що для обґрунтування нападу на Україну В. Путін використовував не тільки геополітичні аргументи, що він таким чином рятує Росію та насамперед Донбас від «можливого нападу бандерофашистів» та розширення блоку НАТО, а в значній мірі історичні аргументи. Наведемо і спростуємо їх. Одним із головних аргументів був той, в якому зазначається, що українці і росіяни це єдиний народ, що ніякого окремого українського народу не існує. Це одне із найбільш безглузвих тверджень кремлівського очільника. Український етнос почав формуватися вже під час Київської Русі.

Остаточно український етнос сформувався на рубежі XVI-XVII століть в умовах постійних загроз з боку Кримського ханства, а також релігійного та економічного гніту з боку польської шляхти. Особливо формування його активізувалося в період національно-визвольних змагань під проводом Б. Хмельницького, який на деякий час створив українську козацьку державу, яка була відома всім європейським державам того часу.

Тож чи може говорити кремлівський диктатор про відсутність українського етносу, якщо ми маємо набагато глибшу історію ніж ті самі росіяни, які насамперед і прагнуть привласнити наше минуле, нашу історію.

Одним із поширених російських історичних міфів є також твердження про те що здавна жителі південно-західних історичних давньоруських земель називали себе руськими і православними. В даному контексті український історик О. Алфьоров зазначав, що поняття «давньоруські землі» – радянський конструкт, який намагався зменшити роль Києва і підвищити статус Новгород, Володимира, які були також давньоруськими містами а потім і Москви, хоча вона виникла набагато

пізніше. І намагання поєднати Московію і Київську Русь є абсолютно хибним.

Московія ніколи не ототожнювалася з Київською Руссю, тобто Русь існувала як одне етнічне утворення, а Московія – інше. Проте коли в Московії до влади прийшов Петро І, який саме і захотів тут створити імперію, то саме він і почав використовувати термін «Росія», який він намагався штучно поєднати з назвою Русь. Справді назви «Русь», «руський» активно вживалися на територіях Київської Русі, але нічого спільного з терміном «російський» вони не мають.

Ще одним міфом російської пропаганди є твердження про те, що південні та східні території України є «ісконно» російським. Так очільник Кремля зазначав, що у 18-му столітті, землі Причорномор'я, приєднані до Росії в результаті воєн з Османською імперією, отримали назву «Новоросія» і тут проживали переважно росіяни. Український дослідник Петро Кралюк спростовує цю тезу, зазначаючи, що населення північного Причорномор'я в 17–18 століттях в значній мірі було українським, оскільки на ці землі масового переселялися українці з Волині, Поділля інших українських регіонів. Тут створювалися також козацькі січі, зокрема слід згадати Олешківську січ, яка була розташована на території нинішньої Херсонської області. Проживали тут також представники інших народів, зокрема греки, які досить довгий час жили на Кримському півострові, біля Одеси. Етнічні росіяни почали переселятися на ці землі лише після їх захоплення Російською імперією.

Одеса, яку також так люблять росіяни, також аж ніяк не була російським містом, раніше тут було поселення Хаджибей заснована чи то татарами чи то греками. Але й після отримання назви Одеса тут переважали аж ніяк не росіяни, так на початку 19-го століття тут проживали українці, греки, євреї, поляки французи, німці, представники інших національностей.

Щодо міфу про те, що сучасна Україна була цілком і повністю створена більшовицькою Росією і насамперед Леніним, який і дав назву цим землям Українська РСР, то це абсолютна брехня. На початку ХХ століття протягом шести років українці боролися за свою незалежність, тут була створена і Центральна рада і гетьманат Скоропадського і Директорія і лише несприятливі геополітичні умови і відсутність потужних союзників не дали змогу українській державності затвердитися на цих землях в той період.

І Ленін в цих умовах був змушений створити Українську РСР, щоб піти на поступки українцям, який на той час вже мали сформовану національну самосвідомість. Деякий час тут відбулася навіть українізація, яка після 30- років минулого століття була повністю знищена злочинною сталінською владою. Більшовики також жорстко помстилися українцям за прагнення до свободи, до створення своєї держави і в 1932-33 роках мільйони українців були заморені голодом.

Ще один міф, який поширюється росіянами, містить твердження про те, що Радянський Союз розпався через історичні, стратегічні помилки керівництва КПРС, і що ніякої заслуги українців у виникненні Української держави немає. Так звичайно були великі прорахунки комуністів і насамперед війна в Афганістані, яка значно послабила ССРСР, але прагнення до свободи українців були віковичними. Згадаймо боротьбу за незалежність ОУН, УПА в часи Другої світової війни, які боролися з найбільшими тоталітарними силами того часу – нацистською Німеччиною і тоталітарним ССРСР, і хоча вони їх так і не змогли перемогти, але помирали вільними і нездоланими.

Згадаймо наших українських дисидентів – Стуса, Симоненка, Чорновола, Лук'яненка, братів Горенів, інших які боролися проти радянської імперії. Всі вони наближали перемогу. І знову ж таки якщо українці не причетні до створення незалежної України, то хто ж тоді складав 90 % населення Української РСР, які на референдумі проголосували за незалежність України.

Відтак в умовах посилення зовнішніх загроз та викликів для України, зокрема продовження повномасштабної агресії з боку Росії, дуже важливим є формування ефективної гуманітарної політики та політики пам'яті, яка буде спростовувати всі російські історичні міфи та сприятиме формуванню україноцентричної національної ідентичності.

Секція I. Києвознавство. Культурні та метафізичні виміри міського простору в умовах гуманітарних викликів

ПРАВО НА МІСТО: ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ СУЧАСНОСТІ УКРАЇНИ

Ольга Гольд, кандидат філософських наук, професор
Академії Реймса (Франція)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1689>

Максим Васалатій, аспірант Національного
університету «Одеська політехніка»

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5191-5542>

Розглянемо поняття «право на місто», що запропоновано французьким філософом Анрі Лефевром в сучасному соціумі. Право на місто, колективне право мешканців міст або комун, наприклад, у французькій традиції, яке дає їм можливість легітимізації діяльності і організації, в основі їх звичаїв, в цілях досягнення повного здійснення права на самовизначення і гідний рівень життя.

Особливий феномен сучасного міста вивчається у традиціях філософії капіталістичного французького права. Автори порівнюють різні етапи дослідження міст, виявляють основні аспекти сучасної урбанізації та права. Місто розглядається як соціально-культурний феномен, що включає різноманітність структур і практик повсякденності. Не меншої уваги надається питанню щодо врахування потреб більш вразливих суспільних груп.

Соціологічна праця у 1967 р. і філософа Анрі Лефевра була викликом суспільству. Месьє Лефевр перейшов до університету Нантера, де відбулися маніфестації студентів, які в свою чергу впливали на його праці. Професор пише працю *Le Droit à la ville* – «Право на місто», яка була передбаченням нового соціально – культурного мислення, урбанізму. Де автор пише: Право на місто – «право на міське життя, на оновлену центральність, на місця для зустрічей та обміну, на ритми життя та розклади, що дозволяють повноцінно використовувати ці моменти та місця» [6].

Право на місто – сучасне управління містом відповідно до принципів Французької республіки, це свобода, рівність та братерство, а також вимагає дотримуватися демократії, рівності і соціальної справедливості. Саме автор концепції права на місто виріс у середовищі де панували принципи республіки.

Але, ця концепція не обмежується правом доступу до міста (право на житло, право на мобільність або право на доступ до послуг): це радикальна

критика привласнення капіталом і державою всіх процесів виробництва міського простору [1].

Лефевр у книзі демонструє емпіричний зміст запропонованої концептуальної моделі. Книга стала новим баченням соціуму міста, що пов'язано з існуючою в гіпотезі, але стає аналітичною урбаністичною наукою. У цьому сенсі, в рамках соціальної думки свого часу, Анрі Лефевр ближчий до самоврядного підходу, ніж до етатизму. Для нього право на місто – це право всіх соціальних класів брати активну участь у виробництві міста.

Зміна відносин між містом та селом, що проіснувала тисячоліття, урбанізація, що відбувається за рахунок міграції із сільської місцевості – фактори призводять до зростання міст і нетрів, але також до розвитку модерної інфраструктури.

Хоч ця проблема виникає майже на ранніх етапах цивілізації. Одним із найстаріших міст в історії людства, як вже приходилось звертатися до цієї теми, зберігається до наших днів. Містом давнього прикладу урбаністики прийнято вважати Єрихон (його історія починається ще в період культури до-керамічного неоліту приблизно 10 000 р. до н.е.), що представляє собою місто, образ якого вкладається у вищеописане поняття. Поряд з Вавилоном, Єрусалимом, Мемфісом, Уром, Ханааном, Содомом та Гоморрою Єрихон вперше згадується в Біблії [5].

Згідно з прогнозами: до 2050 року у містах буде проживатиме 66% населення світу. Це матиме сильний вплив на навколишнє середовище та посилить навантаження на обмежені Земельні ресурси. При цьому 35 % сукупного зростання міського населення припадає на три країни: Індію з очікуваним приростом у 416 мільйонів осіб, Китай (255 мільйонів) та Нігерію (189 мільйонів) на 2028 р. [4].

Виникнення урбанізму на початку XX ст. було пов'язане з розвитком капіталістичного виробництва в місті, диверсифікаційних кварталів, соціуму. Автори урбаністи – соціологи Blokland-Potters та Savage, у своєму творі піднімають тему права міста, де було описано як «конвергенція між політичним, соціальним та економічним громадянством» [2].

Сьогодні, найбільш урбанізованими регіонами світу є Північна Америка (82 відсотки міського населення), Латинська Америка та Кариби (81 відсоток), а також Європа (74 відсотки). Рівень урбанізації в Азії дещо нижчий і складає 50 відсотків. В Африці в містах проживає 43 відсотки населення континенту.

Невід'ємним процесом йдуть і міграції сьогодні, що є предметом вивчення як для місцевих організацій, так і для міжнародних форумів. Суспільства постійно знаходяться під впливом хвиль міграцій, але інтенсивність цих «хвиль» змінюються під впливами політичних, конфліктних, військових, природних явищ [3].

Соціальні виклики цієї теми стосуються й проблеми забудови міста. Найпоширеніші пояснення зазвичай обмежуються посиланнями на корумпованість української влади, криміналізацію ринків нерухомості та землі, нестабільність економічної ситуації в країні тощо. Корупція, криміналізація, нестабільність економіки та схожі явища є радше симптомами більш глибоких процесів, які відбуваються в Україні як периферійному елементі світової капіталістичної системи, яким наша країна ставала впродовж останніх 20 років [7].

Екологічний слід міст простягається далеко за їх межі через потребу у продовольстві та воді, а також транспортної та енергетичної інфраструктури. Однак міста мають потенціал для введення масштабних програм щодо використання ресурсів та впливу на довкілля. Концепція стійких міст набуває грандіозного поширення, але містобудівники відчують труднощі у застосуванні таких підходів.

Висновки. Право на сучасне місто стверджує:

- що відкриті міські території мають бути доступні всім бажаючим для дозвілля, волевиявлення і відпочинку;
- залежить від міжнародних прав людини, що включають політичні, економічні, соціально - культурні та екологічні права;
- регулюються міжнародними договорами про права людини також місцевим самоврядуванням;
- гасло соціального ідеалу;
- зосереджується на питанні управління зв'язком між урбанізацією та виробництвом.

ДЖЕРЕЛА

1. Adam M., Le Roulle S. Notion en débat. Droit à la ville. Géoconfluences. 2025. URL: <https://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/droit-a-la-ville> (дата звернення: 19.06.2026).

2. Blokland-Potters T., Savage M. Networked Urbanism: Social Capital in the City. Ashgate Publishing, 2008. 256 p.

3. Gold O., Vasalatiy M. Migration in modern society versus multiculturalism: a social-philosophical consideration. *Filosofiya osvity. Philosophy of Education*. 2025. Vol. 31, No. 1. P. 38–50. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2025-31-1-2>.

4. Кореновська С. До 2050 року в містах житиме 68% населення світу. *DW*. 2018. URL: <https://www.dw.com/uk/a-43818580> (дата звернення: 12.05.2026).

5. Гольд О. Урбанізація як фактор глобалізації сучасної культури. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та Україні : зб. наук. пр. / Одес. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова : Наук.-дослід. центр

Компаративістські дослідження релігії. Вип. 12 / ред. кол.: Мартинюк Е. І., Гольд О. Одеса : ФОП «Фрідман О. С.», 2017. 176 с.

6. Lefebvre H. Le droit à la ville suivi de Espace et Politique. Paris : Anthropos, 1972. 146 p.

7. Дутчак О., Іщенко В. «Право на місто» або точкові протести проти точкових забудов? Дилеми міського руху на прикладі ініціативи «Збережи старий Київ». Спільне. 2010. URL: <https://commons.com.ua/uk/pravo-na-misto-abo-tochkovi-protesti/> (дата звернення: 19.04.2026).

РОЛЬ ДИСИДЕНТСЬКОГО СЕРЕДОВИЩА У ЗБЕРЕЖЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ КИЄВА У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

Юлія Кравченко, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Актуальність теми. У сучасних гуманітарних студіях переосмислення радянського періоду є критично важливим для розуміння тягlosti суб'єктності української нації. Дослідження процесів, подій, мистецької діяльності та взаємовідносин у дисидентському русі 1960-х–1980-х років, дозволяє реконструювати механізми ненасильницького культурного спротиву проти совєцького тоталітарного режиму. Значна частина історії руху опору пов'язана з Києвом. Місто вплинуло на характер цього явища, але і дисидентське середовище закарбувало себе в мозаїці міської історії. В умовах сучасної збройної та культурної агресії вивчення досвіду інтелігенції, яка в умовах тоталітарного тиску зуміла зберегти національну ідентичність та вибудувала горизонтальні мережі солідарності, набуває особливої ваги як модель дієвого захисту.

Мета дослідження полягає в аналізі ролі київського дисидентства як автономного культурного середовища та дослідженні практик відтворення української ідентичності через мистецтво, мережування, інтелектуальну творчість, культуру побуту та ненасильницькі акти громадянської непокори.

Українську ідентичність ми пропонуємо розглядати як конструктор, що охоплює мовний, релігійний, культурний та громадянський виміри.

Добре відомо, що у другій половині ХХ століття в радянській Україні посилювалися процеси колонізації, що проявлялися передусім у русифікації та ідеологічному контролі з боку влади. Мовна колонізація була ґрунтовно розкритикована Іваном Дзюбою у праці «Інтернаціоналізм чи русифікація?» (1964 р.) [1]. Влучно ілюструє цю ситуацію спогад єврейського дисидента Семена Глузмана: «Перша моя зустріч з трагедією

України відбулася, коли мені було десь тринадцять. Я їхав тролейбусом з Хрещатику додому, на вулицю Артема¹. У тролейбусі було небагато людей, аж раптом зайшла незвично вдягнена жінка – у національному одязі. Тоді так убиралися лише на якісь офіційні свята. І вона розмовляла вишуканою українською мовою, яку в Києві рідко вдавалося почути: частіше говорили суржилом. Запитала, як доїхати до якоїсь вулиці... Тоді в тролейбусі почалася агресивна кампанія проти неї тільки за те, що вона – інакша: її крили матом, кричали: така-сяка ти, бандерівка!.. Це було жахливо. І я зрозумів, що в цій країні іноземець – не тільки я, іноземкою є й ця жінка. [...] то була перша практична зустріч з і ще одним етносом, який у радянському житті був чужим» [2, с. 163–164]. У цих умовах спільнота шістдесятників, частина з яких згодом стала дисидентами, активно послуговується на щодень українською мовою у побуті та професії. Вони робили свій внесок в україномовний Київ. Російськомовні за вихованням мисткині Людмила Семикіка, Галина Севрук, Галина Зубченко та Алла Горська зголосилися до вивчення української мови, попросивши Надію Світличну, українську філологиню за фахом, бути їхньою репетиторкою. Цей факт промовисто свідчить про бажання зросійщених українок зберегти свою ідентичність у час, коли українська мова таврувалася як селянська, позбавлена престижу. Про цю непристигність Надія Світлична розповідає у своїх спогадах, коли йдеться про її навчання у Харківському університеті.

Ще одним яскравим прикладом збереженні мовної української ідентичності є перекладацька робота поліглота-шістдесятника Микола Лукаша, який знав близько 20 мов. У 1964 році вийшов його переклад славетного твору доби Ренесансу Джованні Боккаччо «Декамерон». Совецька влада формувала думку, що немає потреби перекладати твір, на українську мову, якщо є вже переклад на російську. Такий переклад позиціонувався як даремна праця. Попри знецінення, яке лунало на адресу перекладачів на українську, переклади з'являлися. Згаданий переклад Миколи Лукаша був блискучим і знаковий для дисидентського кола, оскільки виступив джерелом збагачення мови.

Дисиденти дбали про свої знання з української історії та культури. Займалися самоосвітою, подорожували Україною, влаштовували заходи, які носили просвітницький характер. Такими подіями насичена діяльність Клубу творчої молоді у Києві. Вшановували важливі річниці репресованих діячів української культури таких як Лесь Курбас та Микола Куліш, Анатоль Петрицький, а також постатей, біографія і творчість яких була частково репресована совєцьким канонем. Серед них Леся Українка, Іван Франко, Тарас Шевченко [3].

Значний вплив на світогляд та історичні знання здійснив історик та археолог Михайло Брайчевський, який також був дисидентом. Лекції

¹ Сьогодні це вулиця Січових Стрільців у Києві.

Брайчевського відвідували Людмила Семикіна, Іван Світличний, Алла Горська, Василь Стус, Зиновій Антонюк. Про вплив Брайчевського на дисидентів знаходимо у спогадах єврейського дисидента Михайла Хейфеця [4, с. 37].

Особливо дратівливим для влади було покладання квітів до пам'ятника Тарасові Шевченку в Києві у день його перепоховання 22 травня. Учасників цих акцій затримували, піддавали адміністративному тиску та звільняли з роботи лише за сам жест покладання квітів. Але дисиденти тримали цю локацію як маркер українського Києва і українського Шевченка, прах якого повернувся в рідну землю.

Дисидентське середовище підтримувало релігійні традиції, у вигляді спільного колядування, яке влаштовували 31 грудня, оскільки практикування традиції 6 січня за східним обрядом було заборонене. Пересічні кияни могли бачити ватагу завзятих молодих людей вертепно вбраних, які співали різдвяних пісень на вулицях Києва, на станціях метро. Це було незвично, але напевно багатьом, менш сміливим це відгукувалося. Дисиденти та дисидентки колядували вдома у Максима Рильського та Бориса Антоненка-Давидовича. Практикування релігійної традиції утримувало зв'язок із народною культурою, було моментом передачі знань між тими, хто був із західної України і мали релігійне виховання, та тими, хто був із Центральної, Південної та Східної України, де релігійне життя переслідувалося жорсткіше.

Важливою складовою захисту національної ідентичності в повсякденному просторі була культура одягу. Носіння вишиванок та елементів з автентичним українським орнаментом виступало публічним маніфестом українськості. А київські художниці-модельєрки, Людмила Семикіна, Любов Панченко та Галина Севрук створювали модерні інтерпретації традиційних українських форм одягу, орнаментів та візерунків. З 15 березня по 15 травня 2026 року ці зразки одягу можна було побачити на виставці «Мода на 60-ті», що проходила у Музеї шістдесятництва у Києва

Висновки. У другій половині XX століття дисидентське середовище Києва відстоювало свою національну ідентичність у формі україномовного Києва, здобуванні знань про історію та культуру України, висловленні своєї громадянської позиції, практикуванні народних традицій колядування, та візуальному маніфесті українськості в одязі. Все це підтримувало та розвивало українську ідентичність Києва.

Фото 1. Людмила Семикіна. Жакет (Створений для Галини Севрук), кін. 1960-х – 1970-ті роки.

Фото 2. Любов Панченко. Свита з аплікацією, кін. 1960-х років.

Авторка фото: Юлія Кравченко



Фото 1



Фото 2

ДЖЕРЕЛА

1. Дзюба І. Інтернаціоналізм чи русифікація? Мюнхен : Сучасність, 1968. 263 с. (Суспільно-політична бібліотека ; ч. 2).
2. Хруслінська І., Тима П. Діалоги порозуміння. Українсько-єврейські взаємини. Київ : Дух і Літера, 2011. 328 с.
3. Захаров Б. Клуби творчої молоді (КТМ). Дисидентський рух в Україні : віртуальний музей / Харківська правозахисна група. URL: <https://museum.khpg.org/1127153242> (дата звернення: 15.04.2026).
4. Хейфець М. В українській поезії тепер більшого нема... // Хейфець М. Українські силуети. [Мюнхен] : Сучасність, 1984. С. 7–83. (Бібліотека Прологу і Сучасності ; ч. 158).

СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В АРХІТЕКТУРІ: ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ ЯК ФАКТОР ПРОСТОРУ, ПАМ'ЯТІ ТА ІДЕНТИЧНОСТІ

Олександр Конюшевський, аспірант спеціальності «Філософія»
Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського

Вступ. У роботі досліджується вплив цифрових технологій і штучного інтелекту на трансформацію архітектури як простору буття, пам'яті та ідентичності. Архітектура розглядається як багатовимірний феномен, у якому поєднуються матеріальні, інформаційні та символічні виміри. Обґрунтовується необхідність збереження гуманістичного змісту архітектури в умовах алгоритмічної раціональності. У ХХІ столітті архітектура опинилася в центрі глибоких технологічних трансформацій, що

змінюють не лише її інструментарій, а й онтологічні засади. Штучний інтелект, параметричне моделювання, BIM-технології та генеративний дизайн формують нову логіку проектування, у якій простір постає як результат алгоритмічних процесів [1].

У цих умовах архітектура перестає бути виключно матеріальною практикою і набуває рис гібридного феномену, що поєднує фізичний, цифровий і символічний виміри. Це зумовлює необхідність переосмислення її як простору буття, у якому формується людський досвід, пам'ять і ідентичність [2].

Метою роботи є філософське осмислення впливу штучного інтелекту на архітектуру як простір буття, пам'яті та ідентичності.

1. Архітектура як онтологічна реальність у цифрову добу

Сучасна архітектура постає як багатовимірна онтологічна реальність, у якій взаємодіють матеріальні структури, цифрові моделі та культурні смисли. Вона функціонує одночасно як:

- фізичний простір – середовище людського існування;
- цифровий простір – результат алгоритмічного моделювання;
- культурний простір – носій символів і значень;
- антропологічний простір – форма переживання буття [3].

Штучний інтелект формує новий тип середовища – алгоритмічний простір, у якому людина виступає не лише користувачем, а й співтворцем. Це змінює сам статус архітектури: вона стає не об'єктом, а процесом, відкритим до постійної трансформації.

2. Цифрові технології та криза просторової ідентичності

Цифровізація архітектури суттєво змінює логіку формотворення. Параметричний дизайн і генеративні алгоритми дозволяють створювати складні та ефективні структури, однак водночас сприяють стандартизації середовища [1].

У результаті виникає феномен уніфікованого простору, позбавленого локальної специфіки. Архітектура дедалі частіше втрачає зв'язок із контекстом, історією та культурною пам'яттю, перетворюючись на продукт алгоритмічної генерації.

Це породжує кризу просторової ідентичності, коли середовище втрачає здатність бути носієм сенсів і перетворюється на функціональну, але смислова нейтральну структуру.

3. Архітектура як простір пам'яті в умовах цифровізації

Традиційно архітектура виступає формою збереження колективної пам'яті, у якій закарбовується історичний досвід і культурна тяглість. У цифрову епоху ця функція зазнає трансформації. Алгоритмічне проектування зменшує роль історичного контексту, натомість акцентуючи ефективність і варіативність форм. Унаслідок цього зростає ризик втрати *genius loci* – духу місця як основи архітектурної ідентичності [4].

Водночас цифрові технології можуть виступати засобом збереження пам'яті, якщо вони інтегруються у культурний контекст і використовуються не для уніфікації, а для інтерпретації простору.

4. Штучний інтелект і трансформація ролі архітектора

В умовах цифровізації змінюється і статус архітектора. Він перестає бути виключно автором форми і дедалі більше виступає як співтворець у взаємодії з алгоритмом. Це породжує феномен розподіленого авторства, коли проєктне рішення є результатом не лише людської творчості, а й алгоритмічних обчислень.

Це створює нові виклики: редукцію авторства, залежність від алгоритмів, ризик втрати творчої автономії. Архітектор перестає бути лише деміургом простору і стає посередником між алгоритмом і людиною.

Водночас саме в цій ситуації відкривається можливість нового розуміння архітектури як діалогу між людиною, технологією і середовищем, у якому штучний інтелект виступає не заміником, а інструментом розширення творчих горизонтів.

Висновки. Сучасні технології, зокрема штучний інтелект, трансформують архітектуру на фундаментальному рівні, змінюючи її онтологічні, культурні та антропологічні засади.

Ці процеси відкривають нові можливості, але водночас породжують ризики уніфікації, втрати пам'яті та редукції людської присутності у просторі.

У цьому контексті ключовим завданням сучасної архітектури є збереження гуманістичного виміру, у якому простір залишається носієм сенсу, ідентичності та культурної пам'яті.

Концепція *genius loci* набуває нового значення як принцип гармонізації між алгоритмом і людиною. Саме поєднання цифрової ефективності з культурною глибиною може забезпечити майбутній розвиток архітектури як простору, у якому технологія служить людині, а не замінює її.

ДЖЕРЕЛА

1. Schumacher P. Parametricism 2.0: Gearing Up to Impact the Global Built Environment. *Architectural Design*. 2016. Vol. 86, No. 2. P. 8–17. DOI: <https://doi.org/10.1002/ad.2018>.
2. Heidegger M. The Question Concerning Technology, and Other Essays / transl. by W. Lovitt. New York : Harper & Row, 1977. 182 p.
3. Gadamer H.-G. Truth and Method. London : Continuum, 2004. 637 p.
4. Norberg-Schulz C. Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture. London : Academy Editions, 1980. 213 p.
5. Alexander C. The Nature of Order : in 4 vols. Berkeley : Center for Environmental Structure, 2005.

6. Forty A. Words and Buildings: A Vocabulary of Modern Architecture. London : Thames & Hudson, 2000. 335 p.

7. Hertzberger H. Lessons for Students in Architecture. Rotterdam : 010 Publishers, 1991. 272 p.

СИМВОЛІКА ЛОГОТИПІВ ГЛОБАЛЬНИХ БРЕНДІВ У КОНТЕКСТІ МАРКЕТИНГОВОЇ СТРАТЕГІЇ ТА ВПЛИВУ НА СПОЖИВАЦЬКУ ПОВЕДІНКУ: АРХЕТИПНО-СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Костянтин Рильов, старший викладач кафедри журналістики та реклами
Державного торговельно-економічного університету,
письменник, журналіст, креативний продюсер

Вступ: теоретико-методологічні засади дослідження

Для забезпечення довготривалої ринкової стабільності бізнес-структури прагнуть набути статусу, що корелює із поняттям «міфу» – образу, вкоріненого в колективному несвідомому (за К. Г. Юнгом) [1]. Як слушно зауважує східна мудрість, «що довго, те вірно». Відомі світові бренди досягають рівня міфу, який функціонує в масовій свідомості як стійкий стереотип сприйняття.

Інтеграція міфо-архетипних конструктів у бренд-комунікацію дозволяє консолідувати реципієнтів навколо продукту, посилюючи ефект когнітивного резонансу – впізнавання та емоційного переживання. Маркетингові стратегії початку ХХІ ст. активно використовують систему 12 архетипів (Творець, Герой, Опікун, Мудрець, Дитина, Шукач, Бунтар, Блазень, Коханець, Маг, Воїн, Славний малий), обираючи позиціонування, орієнтоване на сценарії споживача. Відповідно до цього підходу, маркетологи «танцюють» від потреб покупця, добираючи архетип, що найкраще резонує з цільовою аудиторією [11].

Однак у пропонованій розвідці наголошено на прикладах, де розробка логотипу відштовхувалася насамперед від внутрішньої філософії виробника та його базових принципів. Емблема-символ і бізнес-стратегія постають як «сполучені судини»: енергетичний обмін між ними забезпечує синергійний результат, де енергія одного компонента підживлює інший, і навпаки.

1. Nike: архетип перемоги та трансформаційна формула «переможець – збагачення – багатий переможець»

Корпорація Nike, заснована 1971 року, отримала назву на честь грецької богині перемоги Ніки. Засновник компанії Філ Найт, бігун на середні дистанції, схвально поставився до цієї асоціації [2]. Ідея назви належала першому співробітникові Джеффу Джонсону, якому наснився

образ грецької богині [3]. Саме цей образ став відправною точкою для створення емблеми.

Логотип у формі «свуша» (swoosh – галочка, розчерк) був розроблений студенткою-дизайнеркою Керолін Девідсон і репрезентує помах крила богині Ніки – гранично лаконічне графічне рішення, що зображає політ паралельно землі [3]. Семіотичний аналіз дозволяє виокремити принаймні три референційні рівні:

1. Міфологічний – крилата богиня перемоги Ніка.
2. Торговельно-комерційний – крилате взуття відсилає до Гермеса, бога торгівлі, чий жезл-кадуцей перетворював усе на золото.
3. Спортивно-динамічний – «галочка» візуально корелює з траєкторією бігу спортсмена стадіоном.

Зазначені смислові шари дають змогу сформулювати формулу Nike як триєдину трансформацію:

Формула Nike: Образ (переможець) → Дія (прагнення, рух) → Трансформація (багатий переможець)

Стратегічним підтвердженням цієї формули стала угода 1984 року з баскетболістом Майклом Джорданом [2]. Унікальність контракту полягала в тому, що мати спортсмена наполягла на відрахуванні відсотка з кожної пари іменних кросівок – безпрецедентний крок на той час. Прогнозований дохід за три роки мав становити 3млн; фактичний дохід сягнув 3 млн; фактичний дохід сягнув 126 млн. За 38 років співпраці капітал Майкла Джордана досяг 1,7млрд, а річний прибуток Nike у 2023 році становив 1,7млрд, а річний прибуток Nike у 2023 році становив 51,2 млрд. Компанія та талант спортсмена спільно сконструювали не просто «героя» (за Юнгом) [1], а «заможного героя». У 1980-х Філ Найт вручив дизайнерці золоту каблучку з логотипом та 500 акцій компанії, що свідчить про запізніле, але символічно значуще визнання внеску [3].

2. *Apple: архетип спокуси та формула «привабливий гаджет – бажання володіти – володіння світом»*

Логотип компанії Apple, заснованої Стівом Джобсом, має складну еволюцію. Первісне зображення (1976) репрезентувало Ісаака Ньютона під яблунею, що відсылало до відкриття закону всесвітнього тяжіння та символізувало інноваційність. Проте громіздкість композиції зумовила необхідність спрощення. Дизайнер Роб Янов створив монохромний логотип у формі надкушеного яблука [4].

Семіотичний зсув виявився надзвичайно потужним: надкушене яблуко актуалізує біблійний код – яблуко спокуси, яблуко пізнання добра і зла, яким Єва спокусила Адама. У переносному сенсі Стів Джобс та його команда створили безліч «електронних предметів спокуси» — від комп'ютера Macintosh до iPhone та інших гаджетів, розширивши для людства можливості цифрової ери [4; 5].

Ідеологія Джобса ґрунтувалася на принципі, що гаджети мають подобатися до такої міри, аби споживач прагнув ними володіти, а через них – володіти світом. Презентуючи музичний плеєр iPod у 2001 році, він зазначив: «Ця річ для душі: музичний плеєр – це тисяча пісень у вашій кишені» [4].

Зазначена ідеологія дозволяє сформулювати формулу Apple (під керівництвом Джобса):

Формула Apple: «привабливий гаджет – бажання володіти ним – володіння світом через нього»

Практичне підтвердження формули: після повернення Джобса до збанкрутілої компанії у 1997 році, вже у 1998 році комп'ютер iMac забезпечив прибуток 300млн(після300млн(після1 млрд збитків попереднього року) [4]. У 2007 році iPhone-1 здійснив цифрову революцію, поєднавши музичний програвач, комп'ютер та інтернет-комунікатор із сенсорним екраном [5].

3. Toyota: архетип надійності та формула «сімейний автобізнес – довгострокові відносини – довгостроковий автомобіль»

Логотип Toyota належить до найбільш пізнаваних у світі. Він складається з трьох овалів-кілець: великий зовнішній овал символізує глобальну присутність бренду, два внутрішні овали, що перетинаються, репрезентують єдність споживача та компанії, утворюючи літеру «Т» (Toyota). Просторовий простір між елементами символізує безмежний потенціал розвитку. Компанія заснована в 1937 році Кіічіро Тойодою як підрозділ ткацької корпорації батька, Сакічі Тойоди [6].

Toyota Camry 1992 року очолила топ найнадійніших автомобілів світу у 2022 році. Джерелом цієї надійності є філософія Кайдзен – безперервне вдосконалення процесів, що передається з покоління в покоління в межах сімейної управлінської структури [6].

Таким чином, формула Toyota набуває такого вигляду:

Формула Toyota: Сімейний автобізнес – Довгострокові відносини – Довгостроковий автомобіль

Ексклюзивний спорткар Toyota 2000GT (1967, випущено 337 примірників) став винятком, що підтверджує правило: акцент на довговічності та повторюваності – переважно у масовому сегменті [6].

4. Mazda: архетип інтеграції та формула «емоційно-яскравий автомобіль – інтеграція з провідними іноземними виробниками – спільна модель»

Назва Mazda походить від прізвища засновника Дзюдзіро Мацуди, що в європейській транскрипції трансформувалося у Mazda. Дзюдзіро виявляв глибокий інтерес до філософії Заратустри (Mazda – спотворена форма «Ahura Mazda»), вважаючи світло символом істини [7].

Відмінною рисою Mazda є інтеграційність – здатність до партнерства та маневрування, що символічно відображено у логотипі у вигляді

розкритих крил у форматі літери «М», вписаних у овал. Історія Mazda – це історія міжнародних співпраць:

- 1960: спільна модель Mazda Carol із німецьким концерном NSU (роторний двигун Ванкеля);
- 1965: співпраця з британською Perkins Services (дизельні двигуни);
- 1967: спільна модель Mazda Cosmo;
- 1969–1990-ті: партнерство з американським Ford;
- 1989: Mazda MX-5 разом із Lotus Cars — автомобіль, що успадкував низьку вагу та простоту інженерних рішень родстерів Lotus;
- 2024–2025: електромобілі Mazda EZ-6 та Arata, розроблені з китайським концерном Changan.

Формула Mazda, таким чином, описує інший, ніж у Toyota, принцип.

Формула Mazda: Ідея емоційно-яскравого автомобіля – Інтеграція з провідними іноземними виробниками – Спільна модель

5. McDonald's: архетип воріт успіху та формула «ефективний ресторан фастфуду – купівля франшизи – взаємне збагачення»

Логотип McDonald's бере початок від архітектурного рішення Стенлі Метсона (1953) для ресторану в Аризоні: дві жовті арки заввишки 7,5 м символізували інженерну новацію та одночасно функціонували як рекламний носій, видимий здалеку [8]. Засновники, брати Дік і Мак Макдональди, спочатку були скептичними, проте Метсон переконав їх метафорою «грунтова стежка – автобан».

У 1961 році дизайнер Джим Шиндлер для McDonald's Corporation Рея Крока стилізував арки у літеру «М» – Macdonald's. У 1968 році дизайнер Джим Шиндлер розробив сучасну версію логотипу: дві жовті арки злилися в одну монограму, що нагадує ворота – символ «воріт у фастфуд-королівство». Червоне тло (підсилене 1968 року) активізує почуття голоду і прагнення до споживання [8].

Формула McDonald's найкраще репрезентує логіку франчайзингової імперії:

Формула McDonald's: Ефективний ресторан фастфуду – Купівля франшизи – Взаємне збагачення

У світі функціонує понад 40 тис. ресторанів McDonald's, з яких 95% відкриті за франчайзингом. Станом на 2024 рік, річний прибуток корпорації становить близько \$25,5 млрд [10].

У 2000-х роках, з поширенням тренду здорового способу життя, McDonald's зіткнувся з критикою (документальний фільм «Подвійна порція», 2004), однак стратегічно адаптувався, додавши до меню салати та страви для веганів і вегетаріанців. Це підтверджує гнучкість архетипу воріт: вони можуть впускати різні смаки, зберігаючи стабільність бренду [10].

Висновки

Проведений аналіз засвідчує, що логотипи глобальних брендів не є довільними графічними знаками, а виступають семіотичними

конденсаторами корпоративної філософії, маркетингової стратегії та архетипних смислів [1; 16]. Запропоновані формули кожного з брендів (див. табл. 1) дозволяють системно описати логіку трансформації «образ – стратегія – результат».

Таблиця 1. Авторські формули досліджуваних брендів

Бренд	Формула
Nike	Переможець – Збагачення – Багатий переможець
Apple	Привабливий гаджет – Бажання володіти – Володіння світом
Toyota	Сімейний автобізнес – Довгострокові відносини – Довгостроковий автомобіль
Mazda	Емоційно-яскравий автомобіль – Інтеграція – Спільна модель
McDonald's	Ефективний фастфуд – Франшиза – Взаємне збагачення

Емпіричні дані (фінансові показники, історичні кейси) підтверджують кореляцію між заявленими формулами і ринковими результатами компаній. Подальші дослідження доцільно зосередити на розширенні моделі за рахунок аналізу брендів технологічного сектору (Google, Amazon, Tesla) та виявлення трансформацій формул у постпандемічний період.

ДЖЕРЕЛА

1. Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. Princeton : Princeton University Press, 1959. 451 p.
2. Knight P. H. Shoe Dog: A Memoir by the Creator of Nike. New York : Scribner, 2016. 386 p.
3. Strasser J. B., Becklund L. Swoosh: The Unauthorized Story of Nike and the Men Who Played There. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1991. 617 p.
4. Isaacson W. Steve Jobs. New York : Simon & Schuster, 2011. 630 p.
5. Kahney L. Inside Steve's Brain. New York : Portfolio, 2008. 278 p.
6. Liker J. K., Convis G. L. The Toyota Way to Lean Leadership: Achieving and Sustaining Excellence Through Leadership Development. New York : McGraw-Hill, 2012. 320 p.
7. Yamaguchi J. K. RX-7: The New Mazda RX-7 and Mazda Rotary Engine Sports Cars. New York : St. Martin's Press, 1985. 279 p.
8. Love J. F. McDonald's: Behind the Arches. New York : Bantam Books, 1995. 470 p.

9. Kroc R., Anderson R. Grinding It Out: The Making of McDonald's. Chicago : Contemporary Books, 1977. 201 p.
10. Schlosser E. Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal. Boston : Houghton Mifflin, 2001. 356 p.
11. Чубукова І. Клієнтська аналітика. Як зрозуміти покупців, підвищити їхню лояльність і збільшити доходи компанії. Київ : BookChef, 2024. 256 с.
12. Рильов К. Технологія створення шедевр. Метод трьох слів. Київ : Середняк Т. К., 2025. 501 с.

КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ ЗМІЦНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНИ

Марко Комар, студент спеціальності «Політологія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Науковий керівник – *Іван Ощипок*, доктор філософії з політології, доцент кафедри політології факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Освітня система України тривалий час залишалася простором співіснування україномовної та російськомовної моделей навчання. До 2014 року значна частина шкіл і закладів вищої освіти, особливо у східних та південних регіонах, використовувала російську мову як основну мову викладання. Російська мова домінувала і в науковій комунікації, що частково зберігало пострадянські моделі культурної залежності [1].

Після початку російської агресії освітня політика України почала орієнтуватися на посилення ролі державної мови. Важливим етапом стала концепція Нової української школи, затверджена у 2016 році. Після 2022 року процеси дерусифікації освіти значно прискорилися: російськомовні школи переходили на українську мову навчання, а російська мова як навчальний предмет поступово втрачала свої позиції [2].

Аналіз статистичних та аналітичних даних свідчить про стійке зростання частки україномовних навчальних закладів. Якщо у 2014 році частка україномовних шкіл становила 68%, то у 2024 році цей показник зріс до 94%.

Університети також зазнали суттєвих змін. Вищі навчальні заклади Харкова, Одеси та Дніпра переходили на українську мову викладання, а наукова комунікація дедалі частіше здійснювалася українською або англійською мовами.

Таблиця 1

Динаміка україномовних навчальних закладів у 2014–2024 роках¹

Рік	Україномовні школи (%)	Російськомовні школи (%)	Двомовні школи (%)
2014	68	22	10
2017	73	18	9
2020	78	14	8
2022	82	11	7
2024	94	2	4

Медіапростір України став однією з ключових сфер дерусифікації. До 2014 року російськомовний контент домінував у телевізійному ефірі, музичній індустрії та онлайн-медіа. Після анексії Криму та початку війни на Донбасі було заборонено трансляцію російських телеканалів, а українські медіа почали активно збільшувати частку україномовного контенту [3].

Після повномасштабного вторгнення РФ у 2022 році процес дерусифікації медіапростору значно посилювався. Російські серіали, фільми та музика були фактично витіснені з українського інформаційного простору. Радіостанції перейшли на україномовний контент, а книжкові магазини та стрімінгові сервіси скоротили поширення російської продукції.

Особливо помітні зміни відбулися в музичній індустрії. Українські виконавці масово переходили на державну мову, а україномовна музика різних жанрів отримала широку популярність серед молоді. Це сприяло руйнуванню стереотипів про домінування російської мови в сучасній масовій культурі [4].

Культурна сфера також пережила суттєві трансформації. Театри переводили репертуар на українську мову, український кінематограф дедалі більше звертався до тематики війни та національної пам'яті, а видавництва активно розширювали випуск україномовної літератури. Україномовні книги почали ставати бестселерами, що свідчить про зміну культурних пріоритетів українського суспільства.

Важливу роль у процесах дерусифікації відігравали громадські організації та волонтерські ініціативи. Активісти організовували мовні курси, популяризували україномовний контент та підтримували українських митців. Водночас держава збільшила фінансування україномовних культурних проєктів та програм підтримки національної культури.

Дерусифікація освіти, медіапростору та культурної сфери стала одним із ключових чинників трансформації національної ідентичності

¹ Примітка: складено автором на основі узагальнених соціологічних та аналітичних даних [1–4].

українського суспільства в умовах війни. Російська агресія суттєво прискорила процеси, які в мирних умовах могли тривати десятиліттями.

Освітня система сприяла формуванню нових україномовних поколінь, медіапростір забезпечив витіснення російського інформаційного впливу, а культурна сфера стала простором активного розвитку українського культурного продукту. Усе це сприяє формуванню стійкої громадянської та національної ідентичності, що ґрунтується на спільних цінностях, мові та культурній пам'яті.

Важливим аспектом культурно-освітньої деколонізації стало також переосмислення історичної пам'яті та символічного простору України. У багатьох містах і громадах відбувалися процеси перейменування вулиць, демонтажу пам'ятників радянським і російським діячам, а також популяризації українських історичних постатей. Ці зміни мали не лише символічний, а й світоглядний характер, оскільки сприяли формуванню нової моделі історичної свідомості, заснованої на українському національному наративі. Деколонізація публічного простору стала важливим елементом подолання пострадянської культурної спадщини та утвердження самостійної української ідентичності.

Не менш важливим чинником трансформації національної ідентичності стала активна цифровізація українського культурного простору. Соціальні мережі, онлайн-платформи та цифрові медіа стали інструментами популяризації української мови, літератури, музики та історії серед молодого покоління. Після 2022 року значно зросла кількість україномовного контенту на YouTube, TikTok, Instagram та інших цифрових платформах. Формування нового україномовного інформаційного середовища сприяло зміцненню культурної самодостатності суспільства та зменшенню впливу російського інформаційного продукту на українську аудиторію.

Культурно-освітня деколонізація в умовах війни стала не лише реакцією на зовнішню агресію, а й складовою процесу формування модерної української політичної нації. Поступове витіснення російського культурного впливу супроводжується утвердженням нових моделей громадянської солідарності, заснованих на спільних демократичних цінностях, історичній пам'яті та усвідомленні власної культурної окремості. У сучасних умовах саме культура, освіта та інформаційний простір дедалі більше перетворюються на ключові механізми зміцнення суспільної стійкості та консолідації українського суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Пасічник В. Процес формування національної ідентичності в незалежній Україні. Публічне управління: концепції, парадигма, розвиток,

удосконалення. 2022. № 1. С. 102–133. DOI: <https://doi.org/10.31470/2786-6246-2022-1-102-133>.

2. Пісоцька К., Бурмистрова Є. Особливості національної ідентичності української молоді в умовах російсько-української війни. Науковий вісник Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ. 2023. Спецвипуск № 2(127). С. 40–44. DOI: <https://doi.org/10.31733/2078-3566-2023-6-40-44>.

3. Поліщук Ю. Національна та громадянська ідентичності в Україні в умовах російсько-української війни: константи та зміни. Політичні та етнонаціональні дослідження. 2024. № 2(8). С. 73–87. URL: https://ipend.gov.ua/wp-content/uploads/2024/11/4_Polishchuk.pdf (дата звернення: 20.04.2026).

4. Степико М. Трансформації ідентичностей громадян України внаслідок російського вторгнення (24 лютого 2022 р.). Panorama. 2022. URL: <https://niss-panorama.com/index.php/journal/article/download/146/146> (дата звернення: 20.04.2026).

СУБКУЛЬТУРИ ЯК ПРОСТІР КОНСТРУЮВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Кіра Пашина, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Сучасний соціокультурний простір характеризується наростаючою фрагментацією усталених форм самовизначення особистості. Традиційні інститути ідентифікації – сім'я, релігія, національна належність – поступово втрачають монополію на конструювання суб'єктивного «Я», поступаючи місцем альтернативним культурним угрупованням. У цих умовах субкультури перестають бути периферійним явищем і набувають статусу повноцінних майданчиків для пошуку людиною власного місця у соціальній структурі.

Попри значний масив накопичених наукових праць, дослідники здебільшого або зосереджувалися на описовій типології субкультурних форм, або аналізували ідентичність у відриві від конкретного культурного середовища. Комплексна ж перспектива, яка розглядає субкультуру не як статичне угруповання, а як динамічний простір із власними символічними механізмами конструювання суб'єктності, залишається недостатньо розробленою. Особливої гостроти ця прогалина набуває в умовах постмодерністської кризи ідентичності, коли й само поняття «субкультура» дедалі частіше ставиться під сумнів на користь концепцій «нео-племені» чи «сцени».

Метою роботи є системний аналіз субкультур як специфічного соціокультурного середовища, в межах якого відбуваються процеси формування та репрезентації особистісної ідентичності в умовах трансформацій, характерних для сучасного суспільства.

Субкультура є повноправною підсистемою культурного простору, а не його відхиленням чи спотвореною формою. Тривалий час домінантна культура ототожнювалася з єдиною можливою нормою, а будь-які альтернативні форми організації спільного життя залишалися поза межами серйозного наукового розгляду. Поява терміна «субкультура» дозволила зафіксувати принципово важливий факт: суспільство є неоднорідним, і різні культурні шари не лише співіснують, але й перебувають у постійному діалозі між собою. Цей діалог може набувати різних форм — від взаємного збагачення до відкритого протистояння, — проте жодна субкультура не існує у вакуумі, відірваному від ширшого культурного контексту. Саме відношення до домінантної культури виступає тією точкою відліку, навколо якої субкультура визначає власні межі та конституює свою окремішність.

Ідентичність є соціальним за своєю природою явищем, яке не задане людині від народження, а конституюється у процесі взаємодії з оточенням. Ключову роль у процесі самовизначення відіграє присутність «Іншого» — як конкретної людини, так і узагальненого носія суспільних норм та очікувань. Людина усвідомлює себе лише тоді, коли бачить власне відображення в чужих реакціях, оцінках і поведінці, — і саме через цей механізм соціальне середовище стає невід'ємною умовою особистісного становлення. Відповідно, будь-які зміни в соціальному оточенні неминуче позначаються на ідентичності індивіда, змушуючи його переосмислювати власне місце у системі відносин.

Субкультурний стиль є не естетичним об'єктом і не просто сукупністю зовнішніх ознак, а повноцінною семіотичною системою, через яку учасник групи заявляє про свою позицію у світі. Він будується на матеріалі вже існуючих культурних елементів — одягу, музики, мови, жестів, — яким надається нове, часто підривне значення. Саме в цій здатності до переосмислення і полягає головна символічна сила субкультурного стилю: він не створює нові знаки з нічого, а трансформує наявні, вбудовуючи їх у власну систему смислів. Декорована рокерська куртка чи характерна зачіска є не просто особистим вибором, а повідомленням, адресованим одночасно своїм і чужим: перші розпізнають приналежність, другі — відчують межу. Тому стиль у субкультурі — це не застиглий образ, а живий процес постійного переозначення культурного матеріалу.

Культурний конфлікт є невід'ємним наслідком зіткнення різних нормативних систем в одному соціальному просторі, і його виникнення не залежить від наміру сторін. Переміщення людини з одного культурного середовища до іншого — навіть таке відносно буденне, як переїзд із села до

міста – вже може спровокувати конфлікт між засвоєними нормами і новими вимогами. Коли ж у одному просторі опиняються носії принципово різних культурних систем, це протиріччя набуває значно гострішого характеру і нерідко виявляється у формах відхильної чи навіть злочинної поведінки. Конфлікт між нормами різних груп може виникати на межі сусідніх культурних зон, при поширенні правових норм однієї групи на територію іншої або при переході індивідів між культурними середовищами. Це означає, що культурний конфлікт є структурно зумовленим явищем, яке потребує не каральних, а соціальних і освітніх інструментів урегулювання.

Висновок. Проведений аналіз дозволяє стверджувати, що субкультури посідають помітне місце в сучасному культурному просторі та виконують функцію, яку традиційні суспільні інститути виконують дедалі менш ефективно, — надання людині стійких координат самовизначення. Суб'єкт, який не вписується у запропоновані домінантною культурою ролі, знаходить у субкультурному середовищі не лише спільників, а й готову систему символів, норм і практик, через яку стає можливим усвідомлення власної окремішності й водночас – причетності до чогось більшого.

Встановлено, що субкультура функціонує як двовимірна комунікативна система: на рівні соціальних зв'язків вона забезпечує міжособистісну взаємодію та групову солідарність, на рівні знакових практик – формує внутрішній культурний код, через засвоєння якого індивід ідентифікує себе як члена спільноти. Субкультурний стиль при цьому є не естетичним вибором, а семіотичним висловлюванням – способом публічно заявити про власну позицію, переосмисливши вже наявні культурні елементи й наповнивши їх новим значенням.

Дослідження конфліктної природи субкультур засвідчило, що напруга, яка виникає між ними та панівним культурним порядком, має глибоке соціальне коріння. Коли задекларовані суспільством цілі залишаються практично недосяжними для певних груп, ті виробляють власні ціннісні системи – нерідко через інверсію загальноприйнятих норм. Це робить субкультурні конфлікти невіддатними до суто репресивного врегулювання і потребує структурних відповідей у сферах освіти та соціальної мобільності.

Окремої уваги заслуговує суперечлива логіка відносин між субкультурою та масовою культурою. Медіасередовище і комерційні механізми прискорюють засвоєння субкультурних елементів мейнстрімом, нівелюючи їхній протестний потенціал, – проте та сама загроза поглинання стимулює появу нових форм самовираження. Молодь постійно відтворює альтернативні ідентичності, щоб зберегти межу між «своїм» і «загальним». У постмодерністському контексті, де ідентичність набуває рухливого, нестабільного характеру, субкультури парадоксально стають одним із

небагатьох середовищ, де відчуття причетності ще лишається відчутним і конкретним.

ДЖЕРЕЛА

1. Muggleton D. Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style. Oxford : Berg, 2000. 208 p.
2. Bennett A. Cultures of Popular Music. Buckingham : Open University Press, 2001. 194 p.
3. Фурман А. В., Литвин А. Субкультура. *Психологія і суспільство*. 2011. № 3. С. 187–192.
4. Clabaugh E. Subculture. 2014. URL: <https://www.erikclabaugh.com/subculture> (дата звернення: 20.04.2026).

Секція II. Рецепції та інтерпретації класичної філософської спадщини у світлі сьогодення

РЕЛІГІЯ БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТІ: КАТЕГОРІЯ СВЯЩЕННОГО У СВІТЛІ НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ КРІЗЬ ПРИЗМУ ІДЕЙ ДЖ. ГАКСЛІ

Ігор Руснак, кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Праця Джуліана Гакслі «Релігія без Одкровення» постає однією з ключових спроб переосмислення релігійного досвіду в умовах наукової свідомості. У ній автор відмовляється від традиційного розуміння релігії як сфери, що ґрунтується на надприродному Одкровенні, догматичній вірі та персоналізованому образі Бога. Автор розглядає релігію як глибинний вимір свідомості, укорінений у здатності людини переживати досвід священного. Дж. Гакслі пропонує подивитись на релігійне почуття не як на залишок архаїчного мислення, а як на еволюційно сформовану властивість людського духу, що проходить шлях від первинних форм страху перед хаосом природи до рефлексивного усвідомлення моральної та екзистенційної цілісності буття.

Незважаючи на гуманістичний потенціал цієї концепції, секуляризація релігії у Гакслі породжує низку суперечностей: ризик редукції духовного досвіду до біопсихологічних механізмів, прихований телеологізм та можливість ідеологічної сакралізації секулярних проєктів.

Центральне місце в цій концепції посідає ідея узгодження духовного досвіду з принципами наукового пізнання. Гакслі наголошує, що сучасна людина більше не може спиратися на безумовний авторитет догми чи метафізичних припущень, які не витримують критики раціонального мислення. Саме тому він обстоює агностичну позицію, відповідно до якої переконання повинні формуватися на основі доказовості, інтелектуальної чесності та відкритості до перегляду усталених уявлень. Однак, на його думку, повний скептицизм – нежиттєздатний, оскільки будь-яка людина повинна мати хоч якусь систему переконань. «У що ж я тоді вірю? Я вірю, по перше, що вірити в щось необхідно. Абсолютний скептицизм не працює. З іншого боку, я так само твердо вірю, що завжди не бажано і часто шкідливо, вірити без належних доказів» [1, с. 24]. Саме тому науковий метод є надійним еталоном для формування переконань. «Я твердо вірю, що науковий метод, хоча й повільний і ніколи не претендує на повну істину, є єдиним методом, який зрештою дасть задовільну основу для вірувань... Він полягає у опорі на факти як на єдину основу для висновків; та в

послідовній і безперервній перевірці будь-яких висновків... на основі перевірки новими фактами та, де це можливо, за допомогою остаточного експериментального підтвердження» [1, с. 27].

Релігія у трактуванні Гакслі трансформується з системи вірувань у спосіб екзистенційної організації життя. Її сутність полягає не у визнанні трансцендентного авторитету, а у прагненні гармонізувати інтелектуальне знання, етичні орієнтири та духовні потреби людини. У такій перспективі релігія перестає залежати від зовнішніх надприродних підтверджень і набуває характеру внутрішнього процесу самотворення особистості, спрямованого на реалізацію гуманістичних ідеалів та розвиток людського потенціалу.

Однак, незважаючи на досить привабливу та оригінальну ідею, що стала фундаментальною для трансгуманістичної парадигми – позиція Дж. Гакслі має концептуальні обмеження чи, принаймні, потребує значного доопрацювання. Наприклад сама ідея релігії без Одкровення, на нашу думку, загрожує можливістю сакралізації ідеологій. Ще одним критичним аспектом в теорії Дж. Гакслі є загроза редуccionізму, оскільки автор, фактично, підпорядковує релігію психології та біології. «Тим часом, один головний крок, який можна зробити зараз, у світлі сучасного розвитку думки та знання, я вже опрацював: це реформа теології на потрійній основі: агностицизму, еволюційного природознавства та психології» [1, с. 58]. Теза про лінійний прогрес релігії також викликає сумніви з позиції сучасної антропології та поглядів, що розвиваються в межах постгуманістичної парадигми, оскільки містить приховану ієрархію, де більш розвиненою вважається західна цивілізація і її культура, яка знаходиться ближче до ідеї секулярного. «Історія релігії – це історія поступової зміни ситуацій, які зі зростанням досвіду та зміною умов життя сприймаються як священні... це історія очищення самої релігійної емоції від низинних елементів, таких як страх, та заміна її більш благородними та раціональнішими об'єктами та ситуаціями, в яких релігійне почуття може реалізовувати свою силу» [1, с. 36]. Також залишається відкритим питання етичних меж самоорганізації, оскільки, на думку Дж. Гакслі людина самотійно створює власні «інструменти розуму» (включно з ідеєю Бога).

Праця «Гуманістична рамка» [2] є логічним продовженням більш ранніх поглядів Дж. Гакслі про формування секулярного гуманізму як світоглядної альтернативи традиційній релігії, де людина, наука та еволюційний розвиток постають основою моральних цінностей і сенсу життя. Спираючись на дарвіністське бачення розвитку, автор інтерпретує еволюцію не лише як біологічний процес, а як універсальний принцип, що охоплює психосоціальний та культурний виміри людського існування. Гакслі вважає, що людство перебуває на межі нового етапу – переходу до самосвідомої еволюції, у межах якої людина вперше здатна цілеспрямовано формувати власний розвиток. У цьому контексті гуманізм сприймається як

відкрита система ідей, яка покликана забезпечити спільну моральну та інтелектуальну основу для глобального людства, подолати розрив між наукою й духовністю та надати сенс прогресу через реалізацію потенціалу особистості й суспільства.

Однак, яскраво виражений телеологічний компонент змушує сумніватись у абсолютній відданості Дж. Гакслі використанню наукового підходу для розуміння «природи» релігії. Таким чином, спроба Дж. Гакслі створити «релігію без Одкровення» демонструє суперечливість секулярного гуманізму: прагнення звільнити духовність від метафізики формує новий тип віри – віри в прогрес, керовану еволюцію та можливість раціонального самоконструювання людини.

ДЖЕРЕЛА

1. Huxley J. Religion without revelation. New York : Harper, 1927. 392 p.
2. Huxley J. The humanist frame. New York : Harper, 1962. 432 p.

МЕСІАНІЗМ У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Юрій Омельченко, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У соціальній філософії та філософії історії до феномену історичного месіанізму звертаються доволі часто, в тому числі до особливостей українського месіанізму. Тут варто відзначити дослідження І. Пасічника та П. Кралюка. Однак повномасштабне вторгнення росії в Україну стало поштовхом для критичного перегляду попередніх концепцій історичного месіанізму та нових інтерпретацій цього явища з огляду на зміну ролі нашої держави у контексті національної і глобальної безпеки.

Метою дослідження є аналіз феномену історичного месіанізму та його проявів в українській філософській та політичній думці.

Виклад основного матеріалу. У словнику «Філософія історії» під редакцією В. Огнев'юка історичний месіанізм визначається як уявлення про особливу роль в історії окремих народів чи соціальних груп (класів) [4, 134]. Світоглядні засади таких уявлень склалися на протиставленні більш цивілізованих народів (в Європі греків, римлян) і варварів – чужинців, що сприймалися як руйнівники культурних цінностей. При цьому цивілізовані народи вважали своєю історичною місією не лише військове завоювання варварських народів, але й їхню релігійну і культурну асиміляцію.

Визначальним для історичного месіанізму стало вчення про прихід месії, яке склалося в юдаїзмі та набуло розвитку у християнській есхатології, зокрема, у міленаристських утопіях та більш пізніх релігійних

рухах Реформації. Під впливом релігійного месіанізму виникли регіональні форми історичного месіанізму. В Київській державі на підставі легенди про благословення Русі Андрієм Первозваним у XI ст. митрополитом Іларіоном започатковується історіософська ідея «Київ – другий Єрусалим». Вона відіграла значну роль для формування киеворуського месіанізму, освячення географічного простору Київської Русі як «землі обітованої» («Святої Русі»), а її столиці – як духовного центру новонавернених східнослов'янських племен [4, 171].

Ю. Шевельов (Шерех) у своїй праці «Москва, Маросейка», аналізуючи події XVII ст. із точки зору реалізації українською інтелігенцією програми культурного завоювання Москви Києвом, зазначав: «Це була доба – XVII сторіччя, – коли формувалися національні держави на Заході, але в ідеології панували універсалістичні концепції. Київ, відроджений осередок України, стояв перед очима тогочасного українця другим Єрусалимом. Він був центр церкви, значить — центр культури. Звідти мав возсіяти світ на весь християнський світ» [6, 37]. Разом із тим уже у XVIII ст. , коли Європа жила не лише церковною культурою, а Україна опинилася під російським пануванням, Москва копіювала європейську світську культуру, що зменшило вплив концепту «Київ – другий Єрусалим» на східноєвропейському просторі [4, 368].

У 1845-46 рр. один із засновників Кирило-Мефодіївського братства М. Костомаров у «Бутті українського народу» формулює історичну місію українців як «пробудження» слов'ян та об'єднання їх на принципах християнської рівності, братерства, любові у федерації слов'янських народів. «Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень, его же не брегоша зиждущий, той бисть во главу» [3]. І. Пасічник і П. Кралюк називають цей твір пам'яткою українського месіанізму [2, 90].

М. Костомаров також підкреслює месіанську роль козацтва, яке «єсть то істее братство, куди кожний, пристаючи, був братом других — чи був він преж того паном чи невольником аби християнин, і були козаки між собою всі рівні, і старшини вибирались на раді і повинні були слуговати всім по слову христовому, і жодної помпи панської і титула не було між козаками» [3].

Мотиви історичного месіанізму зустрічаємо в іншого кирило-мефодіївця П. Куліша. Він формує два образи України: як кордону між Європою та Азією і землі обітованої з месіанською історичною роллю. Найяскравіше прикордонний характер України проявляється в явищі Запорозької Січі. У пізній творчості П. Куліш зауважував, що внаслідок руйнівного та антисоціального характеру козацтва розколоте війнами і повстаннями українське суспільство втратило месіанський потенціал [4, 183-184].

Образ «межі» між європейським та азійським світами П. Куліша відсилає до більш пізнього концепту «форпосту» як одного із ключових

викликів у концепції «виклику — відгуку» англійського філософа історії А. Тойнбі. Він не згадує Україну у переліку «форпостів» для західного світу, але виділяє польсько-литовський союз проти московії. В сучасних українських дослідженнях із посиланням на позицію А. Тойнбі часто акцентують на ролі України як «форпосту» на шляху агресивної експансії росії проти Європи [5]. Проте такий підхід, на нашу думку, не враховує кількох важливих моментів.

По-перше, А. Тойнбі схильний ідеалізувати відповідь московії на дії польсько-литовського союзу, а згодом і Швеції як нового «форпосту», вважаючи, що вони підштовхнули царя Петра Першого до політичної і технологічної модернізації імперії, відомої як «пробивання вікна в Європу».

По-друге, виклик «форпосту» не можна в повній мірі вважати позитивною історичною місією, оскільки відповідь на нього вимагає від народів значного напруження сил та енергії задля протидії наступу ворожих цивілізацій, що звужує можливості творчої самореалізації в історії. Україна внаслідок повномасштабного російського вторгнення виконує роль «форпосту», проте, на нашу думку, роль «оборонця Європи» не може бути єдиною історичною місією у довшій перспективі без зміни підходів Євросоюзу та Північноатлантичного альянсу до спільної безпекової політики, яка могла б реалізуватися шляхом створення «поясу форпостів» на східному флангу.

Цікавою у контексті дослідження історичного месіанізму також є історіософська концепція «азійського ренесансу» М. Хвильового. В ній Європа мислиться як психологічна категорія і певний тип культурного фактору в історичному процесі, а орієнтація України на Європу означає відродження української, суто європейської, на відміну від російської, культури. М. Хвильовий пророкує «азіатський ренесанс», чия місія не руйнування Європи, а активування її досягнень і цінностей [4, 336].

Як зазначає В. Кириленко, зробити це здатні тільки нового типу східні (за М. Хвильовим читай: українські) «відважні конкістадори», «сильні та цільні» люди, які йдуть у культурному авангарді подій і ведуть за собою маси» [1, 47]. При цьому російський комунізм, у розумінні М. Хвильового, не може бути рушієм нового мислення, позаяк історично обтяжений імперським месіанізмом, який не дозволяє московським інтелектуалам повному поглянути на реальність.

В контексті нашого дослідження варто згадати проєкт геополітичної модернізації України Ю. Липи, відомої як «чорноморська доктрина». Історична місія України, за Ю. Липою, полягає у формуванні та очоленні «по світі англосаксонським, римським, германським» «світу четвертої великої раси в Європі, понтійської, української раси». Вона має освоїти (насамперед духовно) простір між Балтикою, Уралом, Кавказом та Чорним морем. Створення такого простору, «моральної осі» дає можливість вільного розвитку та поступу «будь-якій, малій чи великій, расі» [4, 196].

Протягом часів незалежності з 1991 року тривали пошуки месіанської ролі України в історії. Один із концептів — образ мосту між Сходом (читай: росією) і Заходом. Цей концепт ліг в основу так званої «політики багатовекторності», яка проводилася українськими політичними елітами з 1990-х років. Російське повномасштабне вторгнення довело хибність положень «мостової» історичної місії України, єдиною альтернативою «мосту» або «межі» між Сходом і Заходом є євроатлантична інтеграція, або місія «остаточного повернення до Європи».

ДЖЕРЕЛА

1. Кириленко В. А. Микола Хвильовий як продовжувач української філософії національної ідеї в УРСР у 1920-х роках. Магістеріум. Історико-філософські студії. 2012. Вип. 47. С. 46-49. URL : <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/6245f894-3157-4b18-a817-1cec15b0808f/content> (дата звернення: 15.05.2026 р.).

2. Пасічник І. Д., Кралюк П. М. Український месіанізм. Монографія. Острогоз : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. 220 с.

3. Список «Книги буття українського народу» М. І. Костомарова, що був вилучений у М. І. Гулака під час обшуку в Олексіївському раверліні 2 квітня 1847 р. URL : <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm> (дата звернення: 15.05.2026 р.).

4. Філософія історії: енциклопедичний словник-довідник / за заг. ред. В. о, Огнев'юка. К. : Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2023. 416 с.

5. Чупрій Л. В., Богдановський І. В., Льовкіна О. Г. Цивілізаційна роль України у сучасному глобалізованому світі. Регіональні студії, 2021. С. 170-175. URL : <https://regionalstudies.uzhnu.uz.ua/archive/24/26.pdf> (дата звернення: 15.05.2026 р.).

6. Shevelov G. Y. Not for children. Essays on Modern Ukrainian Literature. 875 West End Avenue, New York, N.Y. Prolog, Inc. 1964. P. 415.

ВІД «Я-ВОНО» ДО «Я-ТИ»: ОНТОЛОГІЧНІ БАР'ЄРИ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКИХ ВІДНОСИН У СВІТЛІ ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА БУБЕРА

Галина Тимофєєва, доктор філософії, молодший науковий співробітник бібліотеки, викладач кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Сьогодні, коли російсько-українська війна стала центральним викликом для світової безпеки, в глобальному інформаційному просторі ми спостерігаємо кризу не лише політичну, а й смислову. Дедалі частіше

лунають опінії (особливо в російськомовному сегменті Інтернету), що зводять трагедію до «невиконання умов» або «небажання домовлятися». Такі твердження ґрунтуються на хибному розумінні природи комунікації, коли діалог розглядається лише як механічний компроміс чи технічне узгодження інтересів. Саме тому звернення до спадщини Мартіна Бубера – фундатора «філософії діалогу» – є критично актуальним. Його концептуальна дихотомія «Я-Ти» та «Я-Воно» дозволяє вийти за межі дескриптивної політології та зазірнути в онтологічне коріння конфлікту.

Актуальність теми зумовлена необхідністю розвінчання двох небезпечних міфів: твердження, що Україна «спровокувала» агресію, ігноруючи вимоги РФ, та капітулятивної пропозиції «пристати на умови» агресора заради припинення вогню. Крізь призму буберівської антропології стає очевидним: російсько-український конфлікт – це не наслідок «невдалої дипломатії», а результат глибокої онтологічної прірви, де одна сторона системно відмовляє іншій у самому праві бути суб'єктом, тобто «Ти». Опір України в цьому контексті є не просто актом фізичного самозахисту, а ствердженням людської суб'єктності проти тотальної об'єктивації.

У своїй засадничій праці «Я і Ти» (1923), філософ-екзистенціаліст та релігійний мислитель Мартін Бубер здійснив антропологічний переворот, стверджуючи, що людина не є ізольованою монадою; її буття визначається стосунками. Ці стосунки розвиваються за двома векторами: Я-Ти та Я-Воно. У відносинах Я-Воно людина сприймає світ як сукупність об'єктів для використання чи аналізу, тобто сама людина відокремлена від об'єкта, розглядає його як «засіб» або «ресурс» і шукає можливості його застосування на основі свого попереднього досвіду. Натомість відносини Я-Ти – це сфера діалогу або справжньої зустрічі, панує взаємність без дистанції користі. Аналізуючи ці два типи зв'язку, Бубер наголошує, що без «Воно» людина вижити не може (бо потрібно задовольняти базові потреби, вивчати факти, винаходити нові пристрої тощо), але той, хто живе лише у світі «Воно», перестає бути людиною. Далі ця ідея екстраполюється дослідником на сучасний йому світ, і він в своєму аналізі доходить висновку, що цей світ дедалі більше перетворюється на простір «Я-Воно», де люди стають гвинтиками системи, а справжній діалог зникає.

Цікавими є міркування дослідника про можливості діалогу (тобто розгортання відносин Я-Ти) в політиці та конфліктах. Так, в роботі «Я і Ти» він пише, що більшість конфліктів у політиці виникають через те, що сторони сприймають одна одну як «Воно» – як перешкоду, об'єкт маніпуляції або статистичну одиницю. Бубер наголошує на катастрофічності такого стану: «Там, де людина говорить "Воно", вона не вступає у стосунки, а лише об'єктивує світ. Якщо ж вона переносить це на іншу людину, та перестає бути для неї живою присутністю і стає річчю серед речей, сумою характеристик або засобом для досягнення мети. Світ "Воно" – це світ минулого і застиглого, де немає місця для справжньої

зустрічі» [1, с. 13]. Справжній діалог, на думку дослідника, починається лише тоді, коли одна сторона визнає за іншою стороною її власну правду, навіть якщо я з нею категорично не згодна. Діалог – це не згода, а визнання правомірності існування іншого [1, с. 90-94].

У політичних конфліктах Бубер розрізняв правову вину (яку вирішує суд – сфера «Воно») та екзистенційну вину, про що він детально пише у своїй роботі «Провина і почуття провини» (1957). Екзистенційна вина, на його думку, виникає, коли ми пошкодили тканину міжлюдських стосунків, відмовившись бачити в іншому «Ти». І виправлення ситуації можливе не через підписання паперів, а через «прорив» до іншого, через щирі розмову, яка вивіщує спільну людяність над політичними кордонами [2].

У есе «Елементи міжлюдського» Мартін Бубер чітко розрізняє поняття пропаганди та діалогу. Він визначає, що пропаганда намагається нав'язати свою думку, маніпулюючи іншим (ставлення до людей як до об'єктів – «Воно»), натомість діалог намагається розкрити істину, яка народжується «між» двома людьми [2, с. 82-88].

Отже, за Бубером, коли політика перестає бути лише боротьбою за владу і стає простором для встановлення справедливості, то навіть найтемніші конфлікти можуть бути розв'язані завдяки «миттєвому діалогу», який може змінити хід історії. «Ми повинні почати з себе, але не повинні закінчувати собою» [2, с. 225] – цей принцип Бубера, висловлений ним в есе «Шлях людини за хасидським вченням» (1948), підкреслює, що шлях до миру лежить через внутрішнє самоствердження та відповідальність особистості перед світом. Саме ця вимога «почати з себе» – тобто знайти власну ідентичність і цілісність – стає фундаментом для виходу назустріч Іншому, проте вона категорично виключає пасивне прийняття несправедливості.

Накладаючи філософію Мартіна Бубера на ситуацію російсько-української війни, важливо розуміти: Бубер не був пацифістом, який закликав «просто миритися». Він був філософом справедливості, для якого справжня «зустріч» можлива лише між двома вільними суб'єктами, а не між агресором та об'єктом його маніпуляцій. Спробуймо подивитися на можливості й труднощі російсько-українського діалогу крізь призму його концепцій.

За Бубером, діалог можливий лише тоді, коли обидві сторони визнають одна одну як «Ти», тобто як самоцінну, незалежну сутність. Оцінюючи позиції росії та України і їх ставлення до самоцінності та суб'єктності одна одної, слід зазначити, що російський дискурс протягом десятиліть (або й століть) будувався на запереченні української суб'єктності. Україна сприймалася як «Воно» – як територія, як буферна зона, як «частина себе», яку треба повернути. Це онтологічний монолог, де іншого просто не існує. Українське ж суспільство до 2014 року (і частково до 2022-го) було максимально відкритим до діалогу. Ми споживали

спільний культурний продукт, мали родинні зв'язки та спільний інформаційний простір.

Філософ міг би сказати, що тривалий час ми перебували в «ілюзорному діалозі». Ми зверталися до Росії як до «Ти», не помічаючи, що на тому боці нас сприймають лише як об'єкт («Воно»). Помилка була не у відмові від діалогу, а у спробі вести його з тим, хто принципово на нього не здатний у цій системі координат.

У післямові до роботи «Я і Ти» (1954) Бубер писав, що іноді ми змушені ставитися до іншого як до «Воно», щоб вижити [2, с. 153-175]. Коли на вас нападають, агресор сам розриває дистанцію «Я-Ти» і перетворює себе на смертоносну силу. Перебуваючи в епіцентрі арабо-ізраїльського конфлікту¹, він підтримував право єврейського народу на самозахист, адже на власні очі бачив створення держави та війни, знав, що таке боротьба за виживання. Він розумів, що якщо одна сторона намагається знищити іншу, вона виходить за межі людського діалогу. Але сьогоднішня відмова України від розмов із ворогом іде не від «небажання чути», а є реакцією на те, що ворог повністю перейшов у сферу «Воно», використовуючи лише мову сили, маніпуляцій та дегуманізації.

Але є момент, де Бубер міг би застерегти українців. Його головна пересторога для тих, хто бореться зі злом: не стати подібним до того, з ким борешся. З точки зору Бубера, небезпека для нас сьогодні полягає в наступному:

- коли ми починаємо сприймати кожного представника ворожої сторони лише як «біологічну одиницю» або «функцію зла», ми самі занурюємося у світ «Воно». Бубер вважав це великою трагедією для душі того, хто ненавидить;

- війна вимагає єдності, але вона часто душить критичне мислення та внутрішню дискусію в суспільстві. Для Бубера це шлях до «колективного егоїзму», де держава стає ідолом.

М. Бубер вірив, що діалог неможливий без «повороту» (Umkehr). Щоб Україна і Росія могли говорити, Росія мала б пройти через акт екзистенційного каяття – визнання України як повноцінного, окремого «Ти». Оскільки цього повороту не відбулося, «діалог» у розумінні Бубера був технічно неможливим.

Чи можна сказати, що українці не бачили можливості для діалогу? Навпаки, ми надто довго намагалися його бачити там, де його не було. Але зараз, за Бубером, головне завдання українців – зберегти своє «Ти» всередині країни. Щоб після перемоги ми залишилися спільнотою вільних особистостей, а не перетворилися на дзеркальну копію структури «Воно», яка на нас напала.

¹ Мартін Бубер переїхав до Єрусалима в 1938 році, рятуючись від нацистського режиму в Німеччині, і прожив там до самої смерті у 1965 році.

Таким чином, накладання концепції Бубера на сучасну ситуацію дає нам змогу зрозуміти: те, що часто називають «дипломатичною безкомпромісністю України», насправді є захистом самої можливості людського існування, де «Я» не може існувати без вільного «Ти».

ДЖЕРЕЛА

1. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Пер.з нім В.Терлецького. Київ: Дух і Літера, 272 с.

2. Buber, M. Schuld und Schuldgefühle. In: M. Buber, Werke. Band 1: Schriften zur Philosophie (Herausgegeben von P. Schäfer). Gütersloher Verlagshaus.

ПРОЄКТ СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ОБ'ЄКТИВНОГО ПІЗНАННЯ ЛЮДИНИ ЯК ТЕОРЕТИЧНО- ОСНОВНА ТЕМА РАНИХ РОБІТ ЕРІХА ФРОММА

Віталій Брижнік, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Інтелектуальне становлення Еріха Фромма, знаного німецького соціального мислителя, психолога й психоаналітика, бере свій початок у надзвичайно важкому для Німеччини історичному часі. Зазнавши поразки в Першій світовій війні, що спричинило сукупність катастрофічних наслідків, у першу чергу зовнішньополітичного й економічного характеру, тодішня Німеччина занурилася в хаос внутрішньополітичних конфліктів, активну участь у яких брали прибічники посутньо протилежних політичних ідеологій. За тієї доби увагу освіченої німецької молоді передусім привертають роботи К. Маркса, засновника теорії історичного матеріалізму, дослідження З. Фрейда, фундатора теорії психоаналізу; не останнє місце серед тих інтелектуальних уподобань займають твори видатного німецького філософа-ірраціоналіста Ф. Ніцше. Цей ідейний спадок, окрім іншого, тоді здійснився як актуальний для представників молодого покоління повоєнної Німеччини, як таке знання, у якому вони намагалися знайти правдиві відповіді на свої особисті запити.

У тих соціально-політичних обставинах молодий Фромм розпочинає навчання в університеті свого рідного міста Франкфурта на Майні, потім вчиться в Гайдельберзькому університеті, орієнтовний насамперед на вивчення психології, філософії та соціології. У двадцять два роки Фромм здобуває ступінь доктора філософії, захистивши дисертацію під науковим керівництвом А. Вебера (1922). Поглиблення його освіти відбулося вже в Берлінському інституті психоаналізу, що мало характер ретельного

опрацювання виданих у світ текстів З. Фрейда. Тоді молодий німецький учений, маючи єврейське походження, оприлюднив невеликі за змістом ранні теоретичні роботи «Традиційне єврейство і сионізм» (1920), «Куди прямує шлях» (1922), «Тривалі наслідки помилок у вихованні» (1926), «Шабат» (1926). По завершенні теоретично-дослідницької праці Фромм залучається до клінічної практики психотерапевта (1925). Від 1930 р. розпочинається період його активної співпраці з Інститутом соціальних досліджень, що функціонував під егідою Франкфуртського університету.

Дослідницьку працю названого дослідницького закладу, чий теоретичний наробок пізніше отримав назву соціальної філософії Франкфуртської школи неомарксизму, того 1930 р. очолив Макс Горькаймер, авторитетний німецький дослідник Марксового спадку. Теоретичні результати досліджень цього інституту, орієнтованого на науково-об'єктивний аналіз і критику культури та ідеології тодішнього німецького суспільства як буржуазного, було заплановано видавати у друкованому органі інституту, у «Часописі соціальних досліджень». У першому числі часопису Фромм публікує спочатку статтю «Про метод і завдання аналітичної соціальної психології» (1932), а потім інший твір – «Психологічну характерологію та її значення для соціальної психології», які можна зрозуміти як теоретично засадничі роботи щодо його проекту методології соціально-психологічного пізнання. Завданням цієї методології, у теоретичних межах якої відбулося поєднання, з одного боку, емансипаційної суті критики Маркса ідеології буржуазного суспільства та, з іншого боку, елементів Фрейдового вчення про людську психіку, було охарактеризоване здобуття нового науково-об'єктивного знання про психіку окремої людини як родової, або соціальної особи, чия практична діяльність у суспільстві та особисте активне пізнання останнього є чинником історичних змін.

Окрім оригінального наукового бачення природності взаємин індивідуума і суспільства, у проєкті також присутня онтологічна складова, що було зумовлено інтелектуальним контекстом тодішніх філософських пошуків першооснов буття, чим переймалися такі автори онтологічних проєктів, як М. Шелер, М. Гайдеггер, пізніше до яких залучився Н. Гартман.

Названим статтям передували дві інші роботи з цієї проблематики – невеликий за змістом нарис «Психологія і соціологія» (1929) та наступна стаття «Політика і психоаналіз» (1931), що була опублікована два роки потому. Загалом ті чотири твори Фромма потрібно вбачати основними текстами його теоретичного проєкту, метою якого є впровадження в суспільство такого дійсного соціально-психологічного знання про індивідуума, що ідейно елімінує в суспільстві ідеологічно зумовлене розуміння окремої людини і ставлення до її суті. Цілком збагненим є намір молодого вченого, який прагнув і діалектично поєднати методологію

психоаналізу Фрейда та методи пізнання попередньої соціології, та водночас і подолати окремішність їхніх розумінь об'єктів свого пізнання.

Текст першого твору, статтю «Психологія і соціологія», Фромм пише як доповідь у Психоаналітичного інституту Франкфурта, яка, за задумом, має стати вступною лекцією до його лекційного курсу «Застосування психоаналізу в соціології й релігієзнавстві». Дослідник у роботі запропонував до уваги загалу своє бачення соціальної генези окремої людини, психіка якої представляє її внутрішній світ. Як така, психіка індивідуума, актуалізуючись у суспільстві засобом його діяльності, властиво визначає буття соціокультурного простору. Такого конкретного індивідуума, з його особистим «душевеним апаратом», на переконання автора, потрібно розуміти як цілком відмінного від абстрактного члена масового загалу, з усіма належними складовими його інтеграції. Однак, цей індивідуум не може існувати поза своїм природним середовищем, яким є соціальне буття. Він не може бути таким собі сучасним «психологічним Робінзоном». Його психіка, себто, його внутрішній світ, вільний простір свого розвитку знаходить у суспільство, яке, за свого боку, має дійсну можливість скористатися душевною енергією такого індивідуума як умовою реалізації своїх історичних перетворень – соціокультурних змін [1].

Наприкінці нарису Фромм посилається на уривок із першої частини Марксового твору «Вступ до історичного матеріалізму» (1856), у якому ідеться про суть історичного поступу, який, за Марксом, не можна вбачати як щось осібне, окреме від живої людини, «яка робить усе, живе й бореться» [1, 4]. За Фроммом, психіка окремої людини, уособлення її душі (Ψυχή), природно спрямовує рух історії суспільства, якщо в буттєвому просторі якого окрема людина матиме можливість вільно взаємодіяти з іншими людьми – такими, як і вона, індивідуумами.

Наступна робота з методологічного циклу – Фроммова стаття «Політика і психоаналіз» – була опублікована два роки потому, після оприлюднення короткого есею «Держава як вихователь» (1930), у якому була виражена інтелектуальна підтримка філософа внутрішній, соціальній політиці тодішньої Німеччини як демократичної країни.

У тій статті Фромм, уже явно поєднавши теоретичні здобутки досліджень Фрейда психіки індивідуума та основні засади соціальної теорії Маркса, виконав ґрунтовний аналіз взаємин внутрішнього світу (психіки) окремої людини як особистості і зовнішнього світу як простору соціокультурних зв'язків людей, серед яких важливе місце займають і політичні стосунки. На переконання філософа, достоту соціальне середовище життя окремої людини являє собою первопричину виникнення її невротичних реагувань на зовнішні подразники. Ідейно спираючись на засади економічної теорії марксизму, філософ назвав економічні умови чинниками виникнення в тодішньому масовому суспільстві не лише певних соціально-політичних фактів, але й політичної ідеології, уявлень та ілюзій

ідеологічного характеру. – У своїх пізніших соціально-психологічних дослідженнях Фромм, як і інші представники критичної теорії, критично аналізуючи фальшувальну суть впливу владної ідеології на життя й особисте пізнання окремої людини, присутньої в масовому суспільстві, виразив особисте негативне ставлення до ідеології будь-якого авторитарно-масового характеру. На його переконання, скасування реагувань людини, психічно негативних для її свідомості, зможе відбутися в суспільстві завдяки політичній ліквідації небезпечних подразників, а ідейну підтримку цій елімінації мусить дійово надавати нова соціально-психологічна теорія. Таке теоретичне знання, запропонувавши «офіційним органам суспільства» – його «службовцям од науки» – об'єктивне, посутньо антиідеологічне розуміння взаємин душі й життя індивідуума та буття суспільства, спроможне у дійсний спосіб впливати на позитивний характер змін різних складових останнього, зокрема й на його політичну сферу [2, 35].

Жодним чином не відмовляючись од виправданого використання засад Фройдової теорії психоаналізу, Фромм у статті «Про метод і завдання аналітичної соціальної психології», у якій відбувся виклад основного змісту його методології, постулював психоаналіз науково-теоретичним засобом викриття «приватних і колективних» ідеології. Філософ виокремив дійсність теоретичної позиції Фрейда щодо життєвого періоду дитинства індивідуума як визначального моменту його життя, із меж якого бере свій початок процес формування «принципу задоволення» – властиво той психологічний чинник, який зумовлює собою зв'язок індивідуума з об'єктивною реальністю суспільства, усупільнюючи його природним чином. З іншого боку, свою теоретичну цінність, на думку вченого, має й історичний матеріалізм, який, на відміну від психоаналізу, що виокремлює у свідомості окремої людини несвідоме, потяг, у людській свідомості вбачає «вираз суспільного буття». Разом ці позиції аж ніяк не суперечать одна одній. Ба більше – вони здатні ідейно доповнювати одне одне, поєднуючись разом як ціннісне знання про людину [3].

Поєднавши в собі обидва погляди на людину, нова соціальна психологія, як зазначає автор, повинна пояснювати загальні, як соціально значущі, душевні ставлення та ідеології, передусім їхнє коріння в несвідомому, які виникають під впливом економічних умов на лібідінозні прагнення індивідуума. Після того, як було ще раз зазначено зумовленість руху історичного процесу зумовленою потребами працею людей, франкфуртський філософ виокремив у діяльності буржуазної людини, як впливове, інстинкт придбання й такі побічні його аспекти, як нарцисичні імпульси та потреби. Фромм сполучив розуміння Фрейда цих психічних аспектів із думкою Маркса, за якою свідомість людина є нічим іншим, як її свідомим буття, і являє собою її реальний життєвий процес, розуміння якого сфальшоване ідеологією буржуазної суспільності. На переконання філософа, зазнавши ідеологічного впливу, свідомість людини отримує

перевернуте зображення соціального буття, до чого залучена соціальна раціоналізація у формі владної ідеології, обумовлена в суспільстві такими складовими людського несвідомого, як ірраціональні бажання, потяги, інтереси, потреби. Отож, Марксовий історичний матеріалізм і Фройдівий психоаналіз здатні ідейно здійснитися в суспільстві разом як теорія аналітичної психології, яка пропонує об'єктивне розуміння походження ідеологічного впливу, що дається взнаки вільному рухові історичного процесу. Відтак вона актуалізується й дійовим засобом ідейної елімінації дії ідеології, пояснюючи її як результат «взаємодії апарату душевних потягів та соціально-економічних умов» [3, 56].

У статті «Психоаналітична характерологія та її значення для соціальної психології» Фромм поглибив свою позицію щодо психічного походження ідеології буржуазного суспільства. Філософ у тій роботі постулював засади своєї психоаналітичної характеристичної психології, відповідно до яких вона має розглядати «певні риси характеру як сублімацію, або реакційне утворення певних сексуальних потягів, або як продовження певних об'єктивних відносин», координованих цими потягами в дитинстві, теоретично доповнив свою позицію щодо значущості в житті людини психічних складових «принципу задоволення».

Франкфуртський вчений, спираючись на доробок Фройда, запропонував убачати життєвий процес психічного становлення людини як рух від життєво первинних чуттєвих задоволень, з їхнім потягом немовляти до несвідомого привласнення свого (анальний еротизм), до ірраціонального потягу у зрілому віці до оволодіння як матеріальними речами, так і іншими живими людьми (генітальна сексуальність), що має нарцисичний та садистський характер. Було зауважено й соціальне й моральне значення сімейного виховання, важливого щодо становлення рис характеру окремої людини, які, названі основою «ідеологічної надбудови», на переконання вченого, змінюються повільніше за «економічну підструктуру» [4, 69].

Фромм визначив психологічну основу буржуазного суспільства першопричиною виникнення «духу» капіталізму, взявши до уваги книжку В. Зомбарта «Буржуа» (1913), однак, поставився стримано скептично до бачення її автора названого «духа» як умови соціально-економічних зрушень. На його думку, «протестантська етика» М. Вебера, з яким полемізував Зомбарт, з її буржуазним аскетизмом та особистими обмеженнями буржуазної людини, що дається взнаки щирим людським стосункам у суспільстві, не може відбутися в суспільстві чинником утворення людяної, гуманістичної моралі; а отже не спроможне й дійово згуртовувати людей [4, 74]. Альтернативою такому знанню, відповідно до ідейної суті розглянутої соціально-психологічної методології франкфуртського вченого, у суспільстві має здійснитися така об'єктивна теорія, яка здатна «зрозуміти лібідозні сили, що виражаються в характері, у їхній ролі як чинників, які або рухають соціальний розвиток, або

перешкоджають йому з точки погляду розгортання продуктивних сил» [4, 76].

ДЖЕРЕЛА

1. Fromm E. Psychoanalyse und Soziologie. Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden / hrsg. von R. Funk. München : DVA ; Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Bd. I. S. 3–5.

2. Fromm E. Politik und Psychoanalyse. Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden / hrsg. von R. Funk. München : DVA ; Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Bd. I. S. 31–36.

3. Fromm E. Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden / hrsg. von R. Funk. München : DVA ; Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Bd. I. S. 37–57.

4. Fromm E. Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden / hrsg. von R. Funk. München : DVA ; Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. Bd. I. S. 59–77.

РЕЦЕПЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ ЯК МАРКЕР СВІТОГЛЯДНОЇ РЕЗИЛЬЄНТНОСТІ В УМОВАХ ВІЙНИ

Тетяна Кожушко, старший викладач кафедри соціальних і гуманітарних наук Уманського національного університету

Друга половина ХХ ст. демонструє радикально нові соціокультурні контексти, які обґрунтовують зміни в інтелектуальному ландшафті, де класичні настанови, що тривалий час слугували непохитним фундаментом гуманітарного знання, поступаються дискурсу постмодерну. У межах нової парадигми все гучніше домінує теза про неможливість безпосереднього контакту з реальністю, згідно з якою будь-який досвід, і особливо травматичний, неминуче опосередковується репрезентаціями. Відтак у просторі тотального семіозису панують плюральність, мінливість та інтертекстуальна дифузія, які в умовах війни трансформувались в потужний ресурс світоглядної гнучкості. Вказану ситуацію Ж. Дерріда концептуалізує у метафорі «світ — це текст». Філософ мислить текст як самостійну реальність, де автор втрачає монополію на істину, перетворюючись на функцію дискурсу [2].

Сьогодні в Україні, в період воєнної деструкції «текстуалізація» буття, на наш погляд, виконує роль (розумного) захисного екрану, який містить специфічний інтелектуальний фільтр, здатний трансформувати пасивне страждання в активну інтенцію до деконструкції. Тому хаос

тривалої війни крізь герменевтичний екран постмодерної рецепції, втрачає свою метафізичну фатальність: замість того, щоб бути розчавленим абсурдом смерті, декодування активує іронічні алюзії, перетворюючи травму на інтелектуальне маніпулювання. Таким чином, постмодерна стилістика пастишу перефразовує формат естетичної гри у стратегію виживання, цим самим майстерно кодує екзистенційну бронь, специфічний семіотичний фронтір, де гумор суттєво знижує рівень афективної напруги – крізь призму мемів, цифрових колажів, лінгвістичних диверсій відбувається зміна онтологічних акцентів: образ ворога пом'якшує демонічну винятковість. Зрештою, символ агресора, переходячи у площину гротеску, перетворюється на симулякр, позбавлений реальної влади над свідомістю. Яскравим втіленням цієї стратегії вважаємо іронічне декодування образу ворога. Звернемось до конкретних прикладів, які сьогодні переполюють цифровий простір. У загальному, відзначаємо тенденцію навмисної деформації мовних структур, серед яких підміна офіційних назв гротескними лексемами на кшталт «орки», «чмоні», «свинособаки».

Перелік доповнюють мовні диверсії, спрямовані на деконструкцію мілітарної потужності агресора, зокрема, прикладом є вживання іронізмів «аналоговнет», «адіннарод», «іхтамнет», які висміюють претензії на технологічну винятковість ворога.

Показовою, на наш погляд, є також запозичення абсурдних пропагандистських штампів: прийняття ігрових ідентичностей «бойових комарів» чи «гусаків», у такий спосіб гротеск нівелює ідеологічний тиск.

Крім того, використання офіційних евфемізмів ворога у зворотному контексті – як-от «жест доброї волі» для означення відступу чи «негативне виривання» для опису втрат.

Вважаємо, що така семантична експансія чудово дегуманізує джерело загрози, понижує рівень страху. Таким чином, трагічна подія (вибух чи обстріл) переноситься у площину лінгвістичної гри, симулює реальність жаху в реальність абсурду та деконструкції. Аналогічно, використання еклектики у військовій графіці, де образи класичної культури (святих чи античних героїв) поєднуються з сучасними ПТРК, розсіюють страх перед технологічною перевагою агресора, наділяючи зброю ознаками іронічного артефакту. Цікаво, що такі новоутворення у цифровому просторі долають межі суто лінгвістичних експлікацій і набувають світоглядного навантаження: кодують ідею колективної солідарності, єдності, незламності закладають основи нових соціокультурних смислів.

Повертаючись до ролі деконструкції, підкреслимо ідею Ж. Дерріда про рухливість сенсів [2]. У контексті нашого міркування вихідним твердженням постає думка філософа про те, що проголосивши децентрування структури та відсутність єдиного джерела істини, Дерріда фактично легітимізував заміну класичного знаку ідеєю «сліду» та

нескінченної «гри відмінностей». З огляду на це, ворожий наратив втрачає статус непохитної істини та перетворюється на множину вразливих фрагментів, доступних для іронічного переписування. Тому лінгвістична диверсія завдяки семіотичному ресурсу досягає рівня інтелектуального спротиву.

Сьогодні такий алгоритм деконструкції смислу розуміємо як спосіб збереження власної суб'єктності перед обличчям дегуманізуючої реальності. Мовою Бодрієра, розпізнаючи реальність у форматі тексту вмикається тотальна симуляція дійсності. У постмодерному вимірі війна перестає бути лише зіткненням фізичних сил, перетворюється у тиражування симулякрів. В момент, коли медійна репрезентація події стає реальнішою за саму подію (ефект «гіперреальності»), суб'єкт опиняється в полоні знаків, що втратили зв'язок із референтом [1]. Вихід за межі мовних пасток імплікує усвідомлення штучності будь-якого накиненого ззовні «великого сенсу». Водночас, створюється ситуація онтологічної безвиході, де віра в обґрунтованість сенсу здається неможливою. Проте саме тут закладається фундамент резильєнтності – у мужності прийняти «необґрунтованість» як простір граничної свободи. Наслідком тези про те, що сенс не є даністю уможливорює творче конструювання.

З позиції постмодернізму, мова ґрунтується на демонстративній імітації та перекомбінуванні частин уже існуючих текстів, у яких індивідуальне самоздійснення синхронізується з механізмами інтертекстуальності, де власні смисли відкриваються лише через діалог з іншими текстами.

В українському соціокультурному просторі в умовах війни визріла палітра ризоматичних, за Дельозом, варіацій спротиву. Прикладами сказаного вважаємо популяризацію мем-культури та пастишу, які успішно імплементують локальний воєнний досвід у глобальний контекст боротьби за суб'єктність.

Мережеву самоорганізацію смислів логічно доповнити цифровою фольклоризацією, сутність якої полягає у заміні реальних подій універсальними міфологеми, інтернаціональною мовою.

Важливою складовою стає візуальна мова ілюстрації, яка, використовуючи лаконічні коди, конвертує колективну травму у символ сили. Крім того, креативний фандрейзинг та мережевий активізм трансформують волонтерство у своєрідний соціальний перформанс, залучаючи глобальну аудиторію до прямої співучасті. Така багатовекторність не лише деконструє нав'язані ззовні наративи, а й утверджує Україну як активного творця нових сенсів, де кожен прояв культури – від дотепного мему до тактичної моди – стає інструментом утвердження політичної та культурної самостійності. І у цій ситуації важливо, що індивідуальна резильєнтність підсилюється включеністю у

спільний інтертекст, де акт творчості чи опору читається як новий код у моделі виживання.

Отже, ми прийшли до висновку, що рецепція постмодерної парадигми в умовах сучасної екзистенційної загрози здатна не лише оголювати порожнечу агресивних наративів, а й модулювати теоретичну «смерть суб'єкта» у його нове народження, яке передбачає вміння оперувати множинними контекстами та формувати фундамент світоглядної резильєнтності.

Екзистенційна декструкція уможливила відсутність жорстких смислових опор, яку класичний дискурс тлумачив як інтелектуальну безвихідь і парадоксально постала точкою опору, адже здатність сприймати світ як складну систему текстів і репрезентацій дозволила суб'єкту під тиском тотальних міфів зберігати автономність мислення, стати підґрунтям для адаптивності та інтелектуального спротиву, перетворюючи постмодерну скептичність на інструмент виживання та збереження сенсу в умовах деструкції реальності.

ДЖЕРЕЛА

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
2. Дерріда Ж. Письмо та відмінність / пер. з фр. Київ : Основи, 2004. 602 с.

ВОЛЯ ДО САМОЗАПЕРЕЧЕННЯ: РАДИКАЛІЗАЦІЯ ПЕСИМІЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ФІЛІППА МАЙНЛЕНДЕРА

Віталій Палагнюк, аспірант спеціальності «Філософія» кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Філіпп Майнлендер не надто відомий аматорам історії філософії, однак фахівці знають про цю постать та її внесок, хоч навіть у фаховій літературі, особливо українській, досліджень його ідей — мало, і вони не системні. А проте сама радикальність його мислення робить цю постать співзвучною нашій добі нестабільності і тривоги. Попри очевидну смислову спорідненість із традицією Артура Шопенгавера, концепція не зводиться до продовження волюнтаристської метафізики, а отримує посилене трагічне забарвлення. Воля перестає бути вічною та самототожною онтологічною основою світу, натомість набуває ознак фатальної скінченності. Як свого часу Шопенгавер інтегрував у власну систему ідеї Платона як перший рівень об'єктивації, так і Майнлендер, послуговуючись спостереженнями засновника волюнтаризму, використав ідею вчителя у власному

специфічному ключі: «...Філософія звільнення є продовженням доктрин Канта та Шопенгавера, а також підтвердженням буддизму та чистого християнства. Вона вносить зміни та доповнює ці філософські системи, а також примиряє ці релігії з наукою...» [1, с. 16].

В основі Майнлендерової метафізики перебуває своєрідна космогонічна візія, згідно з якою первісна абсолютна єдність руйнує саму себе, породжуючи множинність фактичного та феноменального буття. Світ у цій перспективі не є закономірним етапом розвитку духу як у Гегеля, чи дуальною вічною єдністю сформульованою Шопенгавером; навпаки, він постає як фантасмагорія розпорошених форм, приречених на поступове виснаження. Якщо класичний німецький ідеалізм намагався віднайти у процесі становлення конструктивний, прогресистський смисл, то Майнлендер фактично руйнує саму можливість такої телеології. Історія не має внутрішнього виправдання, феноменальний світ не приховує за собою жодної остаточної гармонії, а продовження роду — злочин через неминуче настання подальшого дужчого розчарування [1, с. 179].

Існування виявляється фундаментально суперечливим: будь-яка форма наявного містить у собі нестачу, напругу та приреченість. І хімічні процеси, і всі інші ланки неорганічної та органічної «еволюції» — аж до внутрішнього світу конкретної особистості — просякнуті фундаментальним прагненням до «ніщо», або висловлюючись метафорою автора «розкладання Бога». Саме тому Воля, яка в Шопенгавера зберігала характер вічного метафізичного імпульсу, у Майнлендера набуває протилежного спрямування — до усунення, долання самої себе. У цьому аспекті його система є однією з найрадикальніших форм волюнтаризму, адже волюнтарні сили світу спрямовуються не до самоствердження, а до самоскасування [1, с. 331].

Особливої уваги заслуговує гносеологія презентована в основному трактаті «Філософія звільнення» (англ.: «The Philosophy of Redemption»). Людська свідомість не відкриває позитивного сенсу реальності, а поступово усвідомлює беззмістовність самовідтворення за допомогою наукових методів і винаходів. Пізнання не виконує примирювальної функції, як у багатьох ідеалістичних системах, а стає способом осягнення хтонічної природи світу: визволення, спасіння чи подолання страждання означають не перехід до вищого рівня буття, а зникнення самого об'єкту існування [1, с. 219].

Тож небуття перестає мислитися як суто негативна категорія. Воно стає своєрідним фінальним пунктом космічного процесу, у якому здійснюється остаточне згасання напруги. Важливо, що йдеться не про циклічну модель світу. Virізняючись з-поміж численної кількості релігійних або натурфілософських концепцій, його система не передбачає нового космогенезу. Всесвіт поступово виснажує власну онтологічну енергію, прямуючи до абсолютного небуття. Саме ця фінальність робить

теоретизацію любомудра такою крайньою: небуття не потребує феноменального підтвердження або переживання; воно уявляється як завершення процесу, що лежить поза межами будь-якого можливого людського осягнення. Це така собі секуляризована есхатологія, де зберігається структура спасіння, але цілком усувається будь-який позитивний образ потойбічного.

Загалом же філософська система Філіппа Майнлендера демонструє доволі цікавий синтез скепсису щодо попередньої метафізики, апеляції до тогочасного природничого знання та використання волонтарної платформи як своєї основи. І хоч існує тенденція пояснювати в філософській літературі негати́йні ідеї філософа наявністю власних життєвих драм, однак сам напрямок виходить за межі індивідуально-досвідної, емоційно-психологічної вкоріненості і є певним передчуттям глобальних катастроф, що їх принесе ХХ ст.

ДЖЕРЕЛА

1. Mainländer Ph. Die Philosophie der Erlösung. Berlin : Theobald Grieben, 1876. 636 S. URL: <https://ia803208.us.archive.org/17/items/DiePhilosophieDerErlsung/DiePhilosophieDerErlsung.pdf> (дата звернення: 19.04.2026).

ФІЛОСОФСЬКІ ТА НАУКОВІ МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІОГРАФІЇ ІСТОРІЇ ОСВІТИ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ В СЕРЕДИНІ ХVІІІ – НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Максим Гранченко, аспірант кафедри історії Навчально-наукового педагогічного інституту імені В. О. Сухомлинського Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова, науковий співробітник відділу фондів Миколаївського обласного краєзнавчого музею

Людмила Хрящевська, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії Навчально-наукового педагогічного інституту імені В. О. Сухомлинського Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Актуальність теми зумовлена потребою визначення чіткої методологічної основи досліджень історіографії історії освіти в контексті багатоетнічного простору Півдня України, а також імперського періоду розвитку регіону, який у сучасних умовах підлягає активному переосмисленню.

Метою цієї роботи є визначення та обґрунтування комплексу необхідних методів для здійснення історіографічних досліджень історії освіти імперської доби.

Дослідження історіографії історії освіти потребує застосування широкого спектра філософських і наукових методів, які забезпечують об'єктивність, чіткість предметного окреслення, надійність, адекватність, відтворюваність, валідність і релевантність отриманих результатів.

Історіографія історії освіти потребує застосування широкого комплексу методів, що забезпечують всебічне й глибоке розкриття проблематики. Насамперед дослідження мають спиратися на філософські та загальнонаукові методи. Використання аналізу дає змогу структурувати історіографічний масив за окремими історичними періодами – імперським, радянським і сучасним, – а також за тематичними напрямками, зокрема економічними, соціальними й політичними передумовами розвитку освіти, історією створення та функціонування закладів початкової, середньої й вищої освіти, дослідженням окремих освітніх установ і біографій діячів освітньої сфери. Індуктивний підхід уможлиблює формування узагальнень щодо провідних історіографічних тенденцій на основі опрацювання широкого кола праць, опублікованих у різні історичні епохи, тоді як дедукція передбачає врахування загальноісторичних умов, що впливали на характер і масштаби наукової діяльності, зокрема рівня грамотності населення, цензурних обмежень імперської доби, ідеологічного контролю радянського часу чи трансформацій, пов'язаних із проголошенням Незалежності України. Важливим є також застосування класифікації, що дозволяє систематизувати праці за типами та видами, а поєднання кількісного й якісного аналізу сприяє не лише підрахунку кількості досліджень у різні періоди, а й визначенню їх наукової ваги, глибини та репрезентативності.

Поряд із загальнонауковими підходами доцільним є використання спеціальних історичних методів. Історико-генетичний метод дає можливість простежити еволюцію наукових поглядів і зміну парадигм упродовж різних історичних періодів, з'ясувати причини та наслідки трансформацій у підходах до вивчення історії освіти. Проблемно-хронологічний метод забезпечує послідовний аналіз праць у часовій динаміці з одночасним акцентуванням на ключових проблемах і тематичних напрямках дослідження. Обов'язковим складником є класифікація та критика джерел, що передбачає залучення широкого спектра письмових матеріалів – від публіцистичних текстів до фундаментальних наукових праць – і їх оцінювання за критеріями повноти джерельної бази, рівня аргументованості, об'єктивності та наукової новизни. Хронологічний аналіз дозволяє розглядати праці в контексті доби їх створення, а порівняльно-історичний метод – зіставляти інтерпретації та висновки різних авторів. Водночас кількісний аналіз сприяє виявленню динаміки історіографічних тенденцій, тоді як контекстуалізація забезпечує інтерпретацію досліджень у межах конкретних суспільно-політичних і культурних умов. Важливе значення має також залучення мемуаристики –

праць і спогадів безпосередніх учасників освітнього процесу, які дозволяють глибше реконструювати освітню практику та особливості її осмислення в досліджуваний період.

Отже, залучення широкого спектра філософських і наукових методів сприяє забезпеченню комплексного та об'єктивного вивчення історіографії історії освіти Півдня України середини XVIII – початку XX століття з урахуванням регіональних, етнічних, гендерних, соціальних, політичних, правових, економічних та інших чинників.

РОЗВИТОК НЕКЛАСИЧНОЇ НАУКИ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XX СТ.

Ілля Серго, студент навчально-наукового інституту автоматики та електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

У статті розглядається становлення неklasичної науки у першій половині XX століття та її вплив на трансформацію наукового мислення. Проаналізовано основні риси переходу від класичної до неklasичної наукової картини світу, що проявився у фізиці, біології, соціальних і гуманітарних науках. Особлива увага приділяється змінам методології дослідження, зокрема появі ймовірнісного підходу, нових об'єктів пізнання та міждисциплінарних методів. Показано, що наукові революції початку XX століття сприяли формуванню нових принципів наукової раціональності та розширенню сфери наукового аналізу.

Розвиток науки у першій половині XX століття супроводжувався глибокими змінами у способах наукового мислення та методах дослідження. У цей період сформувався новий етап розвитку наукового знання, який у філософії науки отримав назву неklasичної науки. Його поява була пов'язана з кризою класичної наукової картини світу, що ґрунтувалася на принципах детермінізму, об'єктивності спостереження та абсолютності простору й часу.

Класична наука, сформована в епоху Нового часу, передбачала існування незалежної від дослідника реальності, яку можна описати за допомогою універсальних законів природи. Проте наприкінці XIX – на початку XX століття низка фундаментальних відкриттів у фізиці, біології та соціальних науках поставила під сумнів ці уявлення. Виникла потреба у нових теоретичних підходах і методологічних принципах, що дозволили б пояснити складні процеси мікросвіту, соціальних структур та психічної

діяльності людини. Саме тому дослідження формування неklasичної науки є важливим для розуміння еволюції наукового знання.

Метою статті є аналіз особливостей становлення неklasичної науки у першій половині ХХ століття та визначення її основних методологічних і світоглядних характеристик.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю осмислення історичних етапів розвитку науки та змін у науковій картині світу. Поява неklasичної науки стала результатом масштабної наукової революції, яка радикально змінила уявлення про природу реальності, методи наукового пізнання та роль дослідника у процесі дослідження.

Філософи науки підкреслюють, що наукові революції призводять не лише до накопичення нових знань, але й до зміни самих принципів наукового мислення. Так, американський історик науки Томас Кун зазначав, що розвиток науки відбувається через зміну наукових парадигм, які визначають способи постановки та вирішення наукових проблем [1]. У цьому контексті перехід від класичної до неklasичної науки можна розглядати як одну з найбільш значущих трансформацій у історії наукового знання.

Найбільш виразно становлення неklasичної науки проявилось у фізиці. Створення теорії відносності та квантової механіки призвело до радикального перегляду фундаментальних уявлень про простір, час і матерію. Теорія відносності, запропонована Альбертом Ейнштейном, довела, що простір і час не є абсолютними величинами, а залежать від системи відліку та швидкості руху об'єкта [2].

Подальший розвиток фізики був пов'язаний із формуванням квантової механіки, у межах якої мікросвіт описується не детермінованими законами, а ймовірнісними залежностями. Німецький фізик Вернер Гейзенберг сформулював принцип невизначеності, який показав, що одночасне визначення певних параметрів частинки є принципово неможливим [3]. Це означало, що сам процес спостереження впливає на результат експерименту, що стало однією з ключових характеристик неklasичної науки.

Важливу роль у філософському осмисленні нових наукових підходів відіграв французький філософ науки Гастон Башляр, який розглядав розвиток науки як послідовність епістемологічних розривів із попередніми формами знання [4]. На його думку, нова наука не просто продовжує класичну традицію, а частково заперечує її, формуючи нові принципи наукової раціональності.

Поширення неklasичних ідей відбулося не лише у природничих, а й у соціальних і гуманітарних науках. Значний вплив на розвиток психології мав Зигмунд Фрейд, який запропонував новий об'єкт дослідження — сферу несвідомого. Його психоаналітична теорія стала спробою пояснити

поведінку людини через складну систему психічних процесів, значна частина яких не усвідомлюється [5].

У соціології важливим кроком у формуванні наукового підходу до дослідження суспільства стали праці Еміля Дюркгейма, який розглядав соціальні явища як об'єктивні факти, що підлягають науковому аналізу. Він підкреслював необхідність застосування спеціальних методів дослідження соціальної реальності, аналогічних методам природничих наук [6].

У історичній науці значні методологічні зміни пов'язані з діяльністю представників французької школи «Анналів», серед яких Марк Блок, Люсьєн Февр та Фернан Бродель. Вони відійшли від традиційної політичної історії та запропонували комплексний підхід до дослідження історичних процесів, що враховував економічні, соціальні та культурні фактори [7].

У гуманітарних науках початку XX століття також виникли нові методи аналізу культури. Зокрема, розвиток структурної лінгвістики та літературознавства був пов'язаний із працями Фердинанда де Соссюра, який запропонував розглядати мову як систему взаємопов'язаних елементів [8]. Його ідеї стали основою подальшого розвитку структурного аналізу у гуманітарних дисциплінах.

Таким чином, неklasична наука сформувалася як результат глибоких змін у різних галузях знання. Вона характеризується новими підходами до дослідження реальності, зокрема визнанням ролі спостерігача, використанням ймовірнісних методів та міждисциплінарністю досліджень.

Отже, становлення неklasичної науки у першій половині XX століття стало результатом масштабної наукової революції, що охопила природничі, соціальні та гуманітарні дисципліни. Основними ознаками цього етапу розвитку науки стали відмова від жорсткого детермінізму, визнання залежності результатів дослідження від умов спостереження та поява нових методологічних підходів.

Неklasична наука суттєво змінила наукову картину світу та розширила межі наукового пізнання. Вона заклала підґрунтя для подальшого розвитку міждисциплінарних досліджень і формування сучасної наукової методології. Саме ці процеси визначили подальший розвиток науки у другій половині XX та на початку XXI століття.

ДЖЕРЕЛА

1. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. 4th ed. Chicago : University of Chicago Press, 2012. 264 p.
2. Einstein A. Relativity: The Special and the General Theory. London : Routledge, 2001. 176 p.
3. Heisenberg W. Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science. London : Penguin Classics, 2000. 176 p.

4. Bachelard G. The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge / transl. by M. McAllester Jones. Manchester : Clinamen Press, 2002. 267 p.

5. Freud S. Introductory Lectures on Psychoanalysis. London : Penguin Classics, 2002. 544 p.

6. Durkheim E. The Rules of Sociological Method / ed. by S. Lukes ; transl. by W. D. Halls. New York : Free Press, 1982. 264 p.

7. Burke P. The French Historical Revolution: The Annales School, 1929–1989. Stanford : Stanford University Press, 1990. 152 p.

8. Saussure F. de. Course in General Linguistics / transl. by R. Harris. London : Duckworth, 1983. 236 p.

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ГЕНЕЗИ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ГЕНЕТИЧНО-СТРУКТУРНИЙ АНАЛІЗ

Дмитро Швецов, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У науковому дискурсі відбувся принциповий методологічний зсув від лінійно-еволюціоністської парадигми цивілізаційного розвитку до парадигми множинності. Просвітницька традиція, представлена Вольтером і Гізо, трактувала цивілізаційний поступ як єдиний висхідний рух із Заходом в авангарді, фактично слугуючи ідеологічним обґрунтуванням колоніальної практики «цивілізаторської місії». Натомість циклічні концепції Шпенглера і Тойнбі запропонували образ рівноцінних і самодостатніх культурно-історичних утворень, хоча й наражалися на критику через відсутність верифікованих критеріїв ідентифікації меж між ними [8; 9].

Жодна з провідних теоретичних традицій не є самодостатньою для пояснення механізмів цивілізаційного поступу. Формаційна теорія Маркса, при всій аналітичній потужності каузально-структурної моделі, страждає на тенденцію до редукування культурного виміру до надбудовного відображення матеріального базису [3]. Світосистемний аналіз Валлерстайна здійснив радикальне методологічне переоснащення, показавши, що «розвиток» і «відсталість» є не паралельними, а взаємно конститууючими процесами в межах єдиної системи нерівного обміну між центром, напівпериферією і периферією [10]. Це обумовлює необхідність інтегративного підходу, що поєднує матеріальні, інституційні та культурно-ціннісні чинники як взаємно конститууючі рівні аналізу.

Генеza капіталізму в Європі не може бути пояснена жодною моноказуальною схемою. Вона розгорталася через взаємодію щонайменше

трьох взаємообумовлених процесів: структурного розкладу системи позаекономічного примусу під дією товарно-грошових відносин, формування надтериторіальної системи поділу праці з ієрархією «ядро — периферія» та інституційної перебудови державності. Норт показав, що головна функція інститутів, зниження трансакційних витрат і надійний захист прав власності як структурна умова відтворення капіталістичної динаміки [5], а Аджемоглу і Робінсон довели, що саме «інклюзивні інститути» є вирішальним чинником довгострокового зростання [1]. Цивілізаційний досвід країн Східної Азії радикально спростовує тезу про універсальність ліберальної моделі автономного ринку. Японська, корейська і китайська «держава розвитку» реалізувала успішну індустріалізацію через свідому адаптацію успадкованої державоцентричної логіки до завдань стратегічного конструювання промислових потужностей, а не через відтворення ліберальної траєкторії [2].

Деіндустріалізація технологічно складних секторів, структурна аграрна залежність і масштабне руйнування людського капіталу в Україні є не паралельними явищами, а взаємопов'язаними проявами єдиного механізму «грабіжницької приватизації». Частка промисловості у ВВП скоротилася з 44% у 1991 р. до 20% у 2021 р. [7], причому скорочення зосередилося саме в машинобудуванні та авіабудуванні при відносному збереженні первинних сировинних секторів. У термінах Валлерстайна це означало зміщення України від напівпериферії до структурних характеристик периферії внаслідок конкретних інституційних виборів, а не об'єктивних ресурсних обмежень.

Подолання периферійного статусу України вимагає свідомого інституційного проекту, що охоплює три взаємообумовлені виміри. Інвестиційний передбачає перехід до моделі «держави-підприємця» за Мадзукато, яка бере на себе ризики технологічно невизначених ринків [4], оскільки неоліберальна «мінімальна держава» є верифіковано неспроможною для подолання напівпериферійної пастки. Інтелектуальний вимір охоплює реінтеграцію системи виробництва знань із виробничою системою. Правовий вимір вимагає незалежної судової системи з елементами прецедентної логіки як арбітражного фундаменту всіх інших реформ, без якого жоден із попередніх вимірів не набуває інституційної стійкості. Специфічним каталізатором технологічного стрибка України є воєнна необхідність. Концепція технологічних «вікон можливостей» Карлоти Перес показує, що шоста технологічна хвиля ще лише розгортається, й Україна теоретично зберігає можливість стрибкоподібного переходу [6]. Оборонна необхідність формує первинний ринок для інновацій і надає активній ролі держави в економіці максимальну суспільну легітимність, відкриваючи унікальне «вікно можливостей» для цивілізаційного піднесення.

ДЖЕРЕЛА

1. Аджемоглу Д., Робінсон Д. Чому нації занепадають походження влади, багатства і бідності. Київ: Наш Формат, 2017. 504 с.
2. Johnson C. MITI and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy, 1925–1975. Stanford : Stanford University Press, 1982. 393 p.
3. Marx K. A Contribution to the Critique of Political Economy. London : Lawrence & Wishart, 1971. 264 p.
4. Mazzucato M. The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths. London : Anthem Press, 2013. 266 p.
5. North D. C. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge : Cambridge University Press, 1990. 152 p.
6. Perez C. Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages. Cheltenham : Edward Elgar Publishing, 2002. 198 p.
7. Share of industry in GDP | Ukraine. URL: <https://statbase.org/data/ukr-industry-value-added-share/> (дата звернення: 11.05.2026).
8. Spengler O. The Decline of the West : in 2 vol. London : George Allen & Unwin Ltd., 1926. Vol. 1 : Form and Actuality. 492 p.
9. Toynbee A. A Study of History : Abridgement of Vol. I–VI. New York : Dell Publishing Co., 1974. 690 p.
10. Wallerstein I. World-Systems Analysis : An Introduction. London : Duke University Press, 2004. 109 p.

МІФ В ОБ'ЄКТ-ОРІЄНТОВАНІЙ ОНТОЛОГІЇ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Андрій Вітов, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Поняття міфу в історії філософії отримало різностороннє тлумачення. Спершу міф виступав як примітивне знання, далі як протонаукова форма сприйняття, опісля його почали зводити до соціальних функцій, структурних та семантичних систем. Усі аналізи міфу характеризувалися антропоцентричним розглядом, вони представлялися виключно як кореляційна модель між людиною та власне міфом. Але в жодному із підходів не розглядається міф як на онтологічний об'єкт, що не зводиться до своїх компонент і до своїх впливів.

Метою дослідження є обґрунтування онтологічного статусу міфу в системі об'єктно-орієнтованої онтології (ООО) Грема Гармана. Спираючись на його розрізнення між реальним і чуттєвим об'єктом, а також на поняття відступання (withdrawal), дослідження доводить, що міфологема є реальним

об'єктом, який ніколи не вичерпується жодним конкретним переказом чи культурним контекстом, тоді як конкретний міф є чуттєвим об'єктом, що існує лише у відношенні до того, хто його сприймає. Окремо вводиться концепт “анте-фактум” (як антонім до “пост-фактум”) для позначення специфіки відступання міфу. На відміну від більшості об'єктів, міф тематизує власну невичерпність як структурний зміст, і ця невичерпність є апіорною умовою будь-якої взаємодії з ним. Виклад основного матеріалу. Для реалізації поставленої мети розглянемо бачення міфу у філософії спекулятивного реалізму. Цей напрям виник у квітні 2007 року на семінарі в Голдсміт-коледжі Лондонського університету, де зустрілися Квентін Меясу, Рей Брасьє, Іейн Гемілтон Грант і Грем Гарман. Їхня спільна відправна точка — критика того, що Меясу назвав кореляціонізмом. Кореляціонізм — це переконання, що філософія завжди має справу лише з кореляцією між мисленням і буттям, але ніколи з жодним окремо [2, 41]. Гарман, однак, радикалізує цю критику в специфічний спосіб. Там, де Меясу прагне відновити доступ до речей через математику, Гарман робить реверс до Іммануїла Канта і вказує протилежне до Меясу, ніби жоден об'єкт ніколи повністю не присутній у жодному відношенні, ані для людини, ані для будь-якого іншого об'єкта [3, 44]. Ця теза відкриває нові горизонти для осмислення міфу.

В концепції ООО кожен об'єкт існує у чотирьох видах: реальний об'єкт (RO) — автономний, відступаючий, принципово невичерпний; чуттєвий об'єкт (SO) — об'єкт у конкретній взаємодії; реальні якості (RQ) і чуттєві якості (SQ) [1, 139-180; 3, 47-78; 4]. Відступання констатує онтологічну рису будь-якого об'єкта, а не епістемічне обмеження суб'єкта, змінюючи акцент властивості речі-в-собі з суб'єкта на об'єкт. Гарман іде вслід за Бруно Латуром і використовує “пласку онтологію”, де суб'єкт більше не займає половину всієї філософії і “знімається” як привілейований. До того ж, Гарман трактує навіть очевидно вигадані предмети як все одно існуючі і дійсні об'єкти. Об'єкт для Гармана це будь-що (і явище в тому числі), що не можна редукувати «ні вниз, ні вгору» [1, 49], і завжди має якийсь надлишок, більший за свої стосунки. Ця рамка дозволяє поставити питання, яке традиційні дослідження міфу оминали: якщо міф є об'єктом, яким є його спосіб існування незалежно від того, що він робить або із чого складається?

Традиційні підходи до міфу можна систематизувати через гарманівські поняття підважування (undermining) і надважування (overmining). Еволюціоністи, як-от Е. Тайлор і Дж. Фрезер, зводять міф до когнітивних операцій примітивного мислення, тобто підважують його. Міф є лише поверхнею більш фундаментальних психологічних механізмів. Р. Барт, Е. Кассіерер і Г. Блюменберг хоч і широко розкривають міф як такий, але все одно залишаються в системі кореляціонізму, чи-то це семантична або онтологічна систематизація міфу. Функціоналісти (Б. Маліновський, Е.

Дюркгайм) надважують міф, вичерпуючи його соціальними функціями легітимізації та інтеграції дії чи особи. Структуралізм К. Леві-Строса здійснює підважування іншого роду, зводячи міф до системи бінарних опозицій, які є “більш реальними” за сам міф [6]. В обох підходах він, як реальний об’єкт, зникає – або розчиняється у компонентах, або вичерпується ефектами.

Тут принципово важливою є традиція К. Керенї і К. Г. Юнга. Карл Керенї ввів поняття міфологеми як автономного оповідного матеріалу, що передує конкретним переказам і зберігається крізь них. Міфологема є субстанцією, з якої ліпляться сюжети, а не навпаки [5, 45]. К. Г. Юнг зібрав величезний емпіричний матеріал про повторюваність міфологічних структур у культурах без контакту між ними і пояснив це через колективне несвідоме. Ці спостереження є онтологічно цінними як фіксація реального феномену, як деякої наявної емпірії. Проте їхнє теоретичне оформлення залишається антропоцентричним, міфологема пояснюється через структури психіки, і питання про її власний буттєвий статус залишається відкритим. У термінах ООО, Юнг описує чуттєвий об’єкт (SO) міфологеми, але приймає його за реальний об’єкт (RO).

Розглянемо конкретний приклад. Образ Прометея, титана, що викрадає вогонь у богів і платить за це вічним покаранням, з’являється в Есхіла, у П. Б. Шеллі, у Т. Шевченка («Кавказ»), у різних культурах без прямого запозичення. Кожна епоха тлумачить його по-своєму: для романтиків він бунтівник проти тиранії, для Т. Шевченка він являє алегорію колоніального поневолення, для модерністів — трагічну самотність творця. Якби міфологема Прометея була вичерпним SO, вона б зупинилась на якомусь одному тлумаченні. Натомість кожне нове звернення нібито відкриває інший смисловий пласт, не виключаючи попередніх. Саме це є онтологічним свідченням реального об’єкта, ніби міфологема відступає від кожного конкретного переказу, і саме тому відтворюється знову і знову. Важливо зазначити, що з самою міфологемою ми ніколи не стикаємося напряду, позаяк за Гарманом, реальні об’єкти недоступні, але ми можемо через метафору (центральна онтологічна операція в ООО) зіштовхнутися з реальними якостями міфологеми через конкретний міф, як чуттєвим об’єктом, замінивши реальний об’єкт собою.

Звідси центральний концепт дослідження — анте-фактум. У Гармана відступання є онтологічним принципом, але для більшості об’єктів воно відкривається пост-фактум: ми виявляємо, що об’єкт нас перевищує лише після взаємодії з ним. Міф влаштований інакше. Він структурно говорить про власну невичерпність ще до того, як будь-яка конкретна взаємодія відбулася, через суцільну метафоричність, наративну відкритість, через конституційну відмову від дискурсивної мови. Відступання міфологеми є анте-фактум, апріорною умовою взаємодії.

Тут виникає питання, яке створює водночас місце для доповнення Гармана і його критики. У стандартній гарманівській схемі ініціатива каузальності йде від об'єкта, що входить у чуттєвий простір іншого, тобто людина як RO «замінює» RO міфологеми через SO. Проте міф має означену специфіку апіорної прихованості, міфологема як RO попередньо обумовлює структуру чуттєвого простору, в який людина входить. Людина ініціює каузальність, але умову цієї ініціативи встановила міфологема. Анте-фактум, таким чином, є не лише часовою характеристикою стосунку міфологеми, а й онтологічною, де міфологема створює можливість власного сприйняття ще до того, як сприйняття відбувається.

Висновки. Застосування апарату ООО до феномену міфу дозволяє зробити кілька взаємопов'язаних висновків. По-перше, міф як об'єкт не зводиться до жодного зі своїх конкретних переказів, адже між міфологемою і конкретним міфом пролягає онтологічна прірва, аналогічна гарманівській межі між RO і SO.

По-друге, крос-культурна рекурентність міфу є онтологічним, а не виключно психологічним феноменом. Міфологема відтворюється саме тому, що відступає від кожної своєї конкретної форми.

По-третє, міф є привілейованим об'єктом у системі ООО, тому що він є об'єктом, де відступання тематизується як власний зміст — анте-фактум. Ця специфіка відкриває перспективи для подальшого аналізу відмінності між міфологемою та ідеологією як сенсуальним об'єктом, що мімікрує під реальний.

ДЖЕРЕЛА

1. Гарман Г. Об'єктно-орієнтована онтологія. Нова теорія всього / пер. з англ. Р. Черевко. Львів : Контур, 2025. 288 с.
2. Harman G. *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge : Polity Press, 2018. 189 p.
3. Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago : Open Court, 2005. 280 p.
4. Harman G. *The Quadruple Object*. Winchester : Zero Books, 2011. 140 p.
5. Kerényi K., Jung C. G. *Essays on a Science of Mythology* / transl. by R. F. C. Hull. Princeton : Princeton University Press, 1969. 289 p.
6. Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*. 1955. Vol. 68, No. 270. P. 428–444. DOI: 10.2307/536768.
7. Segal R. A. *Jung on Mythology. Theorizing about Myth*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1999. P. 67–97.

ОБҐРУНТУВАННЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ: ТЕОРЕТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ ТА ІСТОРИЧНІ ВЕРСІЇ

Нікіта Верецинський, студент спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Проблема справедливості належить до числа фундаментальних проблем соціальної філософії та політичної думки. У різні історичні періоди поняття справедливості змінювалося залежно від особливостей суспільного розвитку, політичного устрою та уявлень про людину і державу. Водночас справедливість завжди залишалася важливим критерієм оцінки суспільних відносин, діяльності влади та рівня соціальної рівності.

Актуальність теми полягає в тому, що в сучасних умовах проблема справедливості безпосередньо пов'язана із соціальною нерівністю, кризою довіри до державних інституцій та процесами соціального розшарування.

Метою дослідження є аналіз історичних і теоретичних підходів до розуміння справедливості, а також визначення ролі соціальної держави у забезпеченні соціальної рівності та стабільності суспільства.

У межах античної філософії справедливість розглядалася як одна з основних чеснот людини та держави. Платон пов'язував справедливість із гармонією суспільства та внутрішнім порядком особистості. На його думку, справедливий суспільний устрій можливий лише тоді, коли кожна соціальна група виконує власну функцію та не втручається у сферу діяльності інших [1, с. 35]. Аристотель запропонував більш практичне розуміння справедливості та визначав її як принцип пропорційності й рівноваги у суспільних відносинах. Він розрізняв розподільчу та вирівнювальну справедливість, підкреслюючи значення рівності перед законом і справедливого розподілу благ [2, с. 91].

У середньовічній філософії справедливість набула релігійно-морального змісту. Аврелій Августин вважав, що справедливість неможлива без морального добра та божественного порядку. Тома Аквінський поєднав християнське вчення з елементами античної філософії та сформував концепцію природного права, відповідно до якої людські закони повинні відповідати моральним принципам [3, с. 117].

У Новий час відбулося переосмислення справедливості через ідеї природних прав людини, свободи та суспільного договору. Джон Локк обґрунтовував необхідність захисту прав людини та обмеження державної влади, а Жан-Жак Руссо пов'язував справедливість із волею народу та громадянською рівністю [4, с. 74]. Саме в цей період були сформовані основи сучасного розуміння правової держави та громадянського суспільства.

У сучасних умовах проблема справедливості безпосередньо пов'язується з функціонуванням соціальної держави.

Соціальна держава спрямована не лише на захист прав громадян, а й на забезпечення гідного рівня життя, підтримку соціально вразливих груп населення та створення рівних можливостей для розвитку особистості. Соціальна справедливість у цьому контексті передбачає доступність освіти, медицини, соціального захисту та справедливий розподіл суспільних ресурсів [5, с. 203].

Особливої актуальності проблема соціальної справедливості набуває в сучасній Україні. Соціальне розшарування, економічна нестабільність та нерівний доступ до соціальних благ негативно впливають на рівень суспільної довіри та стабільності держави. Саме тому ефективна соціальна політика та підтримка принципів соціальної держави залишаються необхідними умовами подолання соціальної нерівності.

Отже, справедливість є не лише філософською категорією, а важливим принципом організації суспільства та діяльності держави. Історичний розвиток уявлень про справедливість свідчить про поступове розширення її змісту: від моральної чесноти та гармонії до принципу соціальної рівності, прав людини та відповідальності держави перед суспільством.

ДЖЕРЕЛА

1. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ : Основи, 2000. 355 с.
2. Аристотель. Нікомахова етика / пер. з давньогр. В. Ставнюк. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
3. Тома Аквінський. Сума теології [пер. з латин. П. Содомора]. Л. : Сполом, 2010. 520 с.
4. Локк Дж. Два трактати про врядування / пер. з англ. О. Терех, Р. Димирець. Київ : Основи, 2001. 265 с.
5. Роулз Дж. Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ : Основи, 2001. 822 с.

ОНТОЛОГІЯ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Даніло Коновал, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Сучасний світ переживає глибоку кризу ідентичності, цінностей і смислів, яка проявляється у процесах глобалізації, секуляризації та фрагментації культурних кодів. У цьому контексті традиціоналізм постає як спроба переосмислення онтологічних основ буття, відновлення

метафізичного виміру людини й суспільства. Ідейно традиціоналізм найточніше сформований в працях Рене Генона, Фрітьофа Шуона та Ананди Кумарасвами, апелює до повернення та індивідуації людини, соціуму в примордіальну першопочаткову основу світу, яка відображена в традиціях; а також традиціоналізм займається пошуком традиції та розвінчанням тих обрядів і ритуалів, що виникли в умовах модерну, найкритикованішого традиціоналістичною школою з усіх епох; таким чином в умовах метамодерну традиціоналізм стає альтернативою бачення світу.

У традиціоналізмі простір постає не джерелом розміщення матерії, а певною живою структурою, що впорядковує життя в циклах: соціальному, індивідуальному та всецілому (космічному). Ця структура визначає початок центру, властивості периферії та значення ритуалів і символів надаючих сенсу все навкруги [1]. *«Відкриття чи проєктування фіксованої точки – центру – еквівалентне створенню світу»* [1, с. 10].

Узагальнюючи: простір в традиціоналізмі – символ упорядкованості, де центр є точкою осмислення, а периферія має значення у відношенні до центру; мистецтво, закон та ритуал – ключі, що надають доступ до пізнання сенсу буття [3]. Такий образ світу – ідеалістичний і цілісний – показує, як через символи центру і втілення сакрального у просторові форми виникає стабільний культурний ландшафт, що надає людям відчуття належності, сенсу й тривалості [2, с. 10-90].

Традиційне уявлення соціального простору полягає в дихотомії профанного простору та сакрального центру. М. Еліаде підкреслює, що в священному просторі має бути фіксована точка, абсолют, тоді як профанний світ в своїй суті є безжиттєвим. *«Для релігійної людини простір не є однорідним; існують якісно відмінні частини простору»* [4, с. 17]. У такому сенсі трон чи храм стають ідеальним осередком впорядкованості (вісь світу), тоді як натовп – аморфною масою без чіткої внутрішньої ієрархії [4].

У традиціоналістській перспективі соціальний час усвідомлюється не як одномірний лінійний потік, а як поділ на сакральний (міфічний) і профанний (буденний). Як відзначає М. Еліаде, релігійна людина не розділяє часу та простору та не сприймає його ні однорідним, ні безперервним [1]. З одного боку, є сакральний час із обрядами, які є способом реактивувати міфічні події центральні для світотворення, а з іншого – повсякденне секулярне сприйняття часу. Наприклад, сучасні дослідження порівнюють «традиційну» історію (циклічну) з «модерною» (лінійною): *«традиційна» історія є циклічною, тоді як «модерна» – лінійною й профанною «"traditional" political history is cyclical, whereas "modern" political history tends to be linear and progressive, emphasizing change over repetition»* («традиційна» політична історія є циклічною, тоді як модерна історія має тенденцію бути лінійною та прогресивною, підкреслюючи

зміни, а не повторення) [5]. М. Еліаде підкреслює: у традиційній свідомості людина відчуває себе невід'ємною частиною космічних ритмів, тоді як у сучасному світогляді – лише історії [1, с. 48-50].

Вічність та її трактування є центральною темою проблематики традиціоналізму, оскільки саме вона відповідає за існування сакрального «іншого» світу всередині профанного буття. У традиціоналістській перспективі вічність не є нескінченною тривалістю часу, а радше принциповою відсутністю часових вимірів. Сакральне буття не «перебуває» у часі, а радше час виникає як його вторинна, знижена проєкція. Це протистоїть модерним поглядам на природу буття, де час є категорією реальності. Час, розглянутий як незалежна реальність, належить лише до сфери проявленого. Принципальний порядок повністю перебуває поза часовою послідовністю; він не розгортається, а просто є. Те, що для проявленої істоти виглядає як тривалість, є лише наслідком обмеження і поділу. У принципальному стані немає ні «до», ні «після», а існує одночасна цілісність. Таким чином, вічність не слід плутати з невизначеною тривалістю, адже вона є радше повною відсутністю часу [6].

У повсякденному житті прагнення сакрального порядку проявляється не в абстрактних схемах, а в людському прагненні мати опору. Люди тримаються за друзів, родинні традиції, релігію, певний порядок дій при виконанні роботи, бо це допомагає не загубитися серед змін світу. Саме тому традиціоналістська думка про рух до центру та до Традиції може бути зрозуміла не лише як метафізика, а і як спроба пояснити людську потребу в стабільності, повторюваності та сенсовій зібраності.

Традиціоналістська ідея елітарного доступу до сакрального знання може виглядати привабливою на рівні теорії, але в побуті вона часто перетворюється на недовіру до звичайної людини. Якщо сенс і глибина доступні лише небагатьом, то більшість опиняється в ролі тих, хто просто має підкорятися чужому баченню. Це вже викликає питання: чи справді така модель підносить людину, чи радше ділить людей на тих, хто «знає», і тих, хто лише має слухати.

Так само варто зазначити, що у щоденному житті людина рідко мислить себе як окрему одиницю поза ширшим порядком. Навіть поза філософськими термінами вона все одно шукає щось, що упорядковує існування: мораль, спільноту, вчення. У цьому сенсі традиція – це спадщина, спосіб не втратити життя, відриваючись від цілого. Тобто сакральний порядок у щоденному вимірі постає як потреба не в абстрактній вічності, а в зрозумілому і нехаотичному житті.

ДЖЕРЕЛА

1. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні

уподобання / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 591 с.

2. Генон Р. Криза сучасного світу / пер. з фр. І. Калюга ; за наук. ред. Ю. Завгороднього. Київ : Пломінь, 2020. 212 с.

3. Eliade M. A History of Religious Ideas. Vol. 1 : From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries / transl. by W. R. Trask. Chicago : University of Chicago Press, 1978. 508 p.

4. Eliade M. The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History. Princeton : Princeton University Press, 2005. 232 p.

5. Weston L. Cyclical History and the Politics of Mysticism. ACS Forum. URL: <https://acsforum.org/cyclical-history-and-the-politics-of-mysticism/> (дата звернення: 15.04.2026).

6. Guénon R. The Reign of Quantity and the Signs of the Times. 2nd ed. New Delhi : Munshiram Manoharlal, 2000. 363 p.

СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ВИМІРАХ XX–XXI СТОЛІТЬ

Павло Логунков, студент спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Осягнення того, ким є людина за своєю глибинною природою, становить одну з наскрізних інтелектуальних задач, що не втрачає своєї вагомості від античних часів до сьогодення. Минуле та нинішнє століття загострили цю проблему до граничних меж: катастрофи тоталітаризму, дві глобальні збройні конфронтації, стрімкий науково-технологічний поступ, а згодом і процеси всесвітньої інтеграції та оцифровування буденності докорінно переформатували погляд мислителів на індивіда. Відбувся помітний зсув від статичних моделей, що фіксували раз і назавжди задану метафізичну натуру особи, до рухливих теоретичних конструкцій екзистенційного, феноменологічного й постструктуралістського ґатунку, котрі наголошують на плинності, незавершеності та ситуаційній детермінованості індивідуального існування. Метою пропонованих тез є відстеження провідних зрушень у тлумаченні того, що визначає людську істоту, упродовж останнього сторіччя, а також з'ясування тих випробувань, із якими має справу філософсько-антропологічна думка в добу масштабних технічних та гуманітарних перетворень.

Перші десятиліття XX сторіччя ознаменувалися тим, що запит на пізнання людської натури набув систематичного дисциплінарного втілення завдяки зусиллям М. Шелера, Г. Плеснера й А. Гелена, котрі перетворили філософське вчення про людину на окрему наукову царину. Н. Хамітов,

розглядаючи становлення цієї сфери у міжнародному та вітчизняному вимірах, підкреслює, що предметне поле філософської антропології охоплює напруженість між сутнісними та екзистенціальними характеристиками особи, загадковість її внутрішнього світу [9, с. 82]. Шелер обстоював ідею духовної самодетермінації як визначальної риси індивіда, Плеснер увів поняття ексцентричної позиціональності, що пояснює здатність особи дистанціюватися від власної тілесності, а Гелен обґрунтовував думку про біологічну незахищеність людського організму, яка спонукає до побудови інституційних та культурних механізмів. Зазначені теоретичні побудови окреслили простір досліджень, у якому антропологічне запитання перестало бути суто умоглядним і перемістилося у площину конкретних життєвих обставин.

Потужний переворот у трактуванні людської натури здійснила філософія існування, висунувши принцип первинності екзистенції щодо будь-яких апріорних сутнісних характеристик. В. Стеценко, вивчаючи екзистенціалізм у ролі специфічної антропологічної доктрини минулого сторіччя, відзначає, що саме ця інтелектуальна течія вперше перемістила фокус із родових ознак людства на неповторність окремого індивідуального переживання та його внутрішніх структур [7, с. 45]. Ж.-П. Сартр обстоював переконання, що індивід спершу опиняється у світі й лише через свої дії та обрані лінії поведінки формує власну визначеність. М. Гайдеггер трансформував антропологічне запитання у площину фундаментальної онтології, витлумачуючи людське перебування як *Dasein* – буття-у-світі, завжди вже вписане у певне коло передрозуміння. Філософія існування продемонструвала, що спроба дати раз і назавжди усталену дефініцію людини суперечить самій природі індивіда як незавершеного, відкритого до майбутнього задуму [7, с. 52].

Зламом XX та XXI століть розпочалася якісно інша фаза осягнення індивіда, зумовлена утвердженням інформаційного типу цивілізації. О. Данильян спільно з О. Дзьобанем вивчають труднощі збереження моральної самототожності особи за обставин, коли потужні інформаційні потоки розхитують ціннісні орієнтири, породжуючи множинність ідентифікаційних масок та дестабілізуючи культурно-соціальне середовище [4, с. 12]. Усталене уявлення про індивіда як раціонально автономного суб'єкта виявляє свою обмеженість, позаяк у мережєвих реаліях самовизначення відбувається за іншими, нелінійними траєкторіями. Н. Шанідзе, розглядаючи різноманітні теоретичні моделі інформаційного ладу крізь філософсько-антропологічну оптику, констатує, що особистість доби цифрових комунікацій постає надзвичайно неоднозначним об'єктом, який вимагає оновленого методологічного інструментарію для свого осмислення [10, с. 68].

Самостійним вектором філософського аналізу останніх років стало питання «цифрової людини» як принципово нової форми буття індивіда.

О. Дзьобань інтерпретує цю категорію як черговий щабель еволюції *Homo sapiens*, на якому здатність опрацьовувати дані перетворюється на засіб конструювання небачених раніше інформаційних реальностей і зв'язків [5, с. 11]. Оцифровування охоплює не лише матеріально-побутовий вимір, а й глибинні механізми самоідентифікації: уявлення особи про себе щоразу більше залежить від взаємодії реального і віртуального середовищ. В. Воронкова, В. Нікітенко та Н. Метеленко виводять практичні підстави для концептуалізації цифрового індивіда, акцентуючи, що спроможність особистості інтегруватися в технологізований простір перетворюється на вирішальну умову суспільного прогресу [3, с. 14]. А. Тормахова, досліджуючи роль цифрових інструментів у становленні Digital Anthropology, наголошує, що віртуальне середовище стає ареною трансформацій, котрі докорінно переосмислюють і комунікативні практики, і саме розуміння того, що означає бути людиною [8, с. 199].

Нинішнє сторіччя висунуло перед наукою про людину безпрецедентні випробування, детерміновані експансією біоінженерії й систем штучного інтелекту. І. Кобзева, вивчаючи трансгуманізм у його світоглядних вимірах, показує, що ця ідеологія передбачає докорінну модифікацію біологічної основи індивіда, чим розмиває демаркаційну лінію між власне людським і постлюдським горизонтами. Вона доходить висновку, що трансгуманістичний проєкт загрожує знищенням саме тих ознак – переживання, здатності до страждання й радості, – котрі здавна вважалися серцевиною людської натури [6, с. 48]. Альтернативою цьому редукціонізму виступає парадигма цифрового гуманізму. В. Воронкова, О. Кивлюк, В. Нікітенко та І. Коломоець осмислюють її як новий методологічний каркас для гуманітарного знання, спрямований на збалансування технологічної автоматизації з принципами людяності [2, с. 15]. Вибудовування аксіологічних опор для суспільства доби цифри, як наголошують В. Воронкова, Ю. Каганов та Н. Метеленко, нерозривно пов'язане з утриманням ключових гуманістичних орієнтирів попри натиск четвертої індустріальної хвилі [1, с. 20].

Вітчизняна мисленнєва спадщина зберігає потужні антропологічні імпульси, витoki яких пов'язані з кордоцентризмом Г. Сковороди та персоналістичними інтуїціями П. Юркевича. Н. Хамітов акцентує увагу на тому, що українська філософія людини послідовно розвивала персоналістичний підхід, прокладаючи шлях від Київської світоглядно-антропологічної школи до задуму метаантропології – вчення про розгортання людського потенціалу в екзистенціальних горизонтах буття [9, с. 90]. За теперішніх обставин воєнного лихоліття та суспільних потрясінь дослідники з України інтенсивно опрацьовують тематику гуманітарної захищеності й внутрішньої стійкості духу, що наповнює антропологічну рефлексію небаченою раніше екзистенціальною глибиною. Переживання війни оголює тендітність людського існування, проте одночасно розкриває

ті етичні й духовні ресурси, які утворюють незнищенну серцевину людської гідності.

Отже, розгортання соціально-філософської думки щодо природи індивіда впродовж минулого та поточного століть фіксує послідовне відхилення від спроб закріпити незмінну есенціальну формулу на користь динамічного, ситуаційно зумовленого й принципово незавершеного погляду на людське перебування у світі. Траєкторія від антропологічних розвідок Шелера через екзистенціальні пошуки Сартра і Гайдеггера до актуальних теорій цифрового індивіда та цифрового гуманізму переконує, що запитання «Чим є людина?» залишається принципово відкритим і не допускає вичерпної відповіді. Воно виступає рушієм невпинного самопізнання, потреба в якому зростає пропорційно масштабу технічних, суспільних та екзистенціальних перетворень, що охоплюють людство. Покликання сучасної філософської антропології полягає не у встановленні остаточної дефініції, а у виробленні здатності вловлювати рухливі обриси людського існування, не випускаючи з поля зору етичну перспективу відповідальності за прийдешнє.

ДЖЕРЕЛА

1. Воронкова В. Г., Каганов Ю. О., Метеленко Н. Г. Формування цінностей цифрового суспільства і цифрової людини в умовах глобалізації та Industry 4.0. *Humanities Studies*. 2022. Вип. 11 (88). С. 16–25. URL: <http://humstudies.com.ua/article/view/261854> (дата звернення: 25.04.2026).

2. Воронкова В. Г., Кивлюк О. П., Нікітенко В. О., Коломоець І. В. Цифровий гуманізм як нова парадигма розвитку сучасних гуманітарних наук. *Humanities Studies*. 2025. Вип. 21 (98). С. 9–26. URL: <http://humstudies.com.ua/article/view/325089> (дата звернення: 25.04.2026).

3. Воронкова В. Г., Нікітенко В. О., Метеленко Н. Г. Праксеологічні засади впровадження концепції цифрової людини та цифрового суспільства в контексті глобальних змін. *Humanities Studies*. 2024. Вип. 20 (97). С. 9–26. URL: <http://humstudies.com.ua/article/view/321815> (дата звернення: 25.04.2026).

4. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Людина в інформаційному суспільстві: проблема моральної ідентифікації. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2019. № 2. С. 8–21. URL: <http://fil.nlu.edu.ua/article/view/155746> (дата звернення: 25.04.2026).

5. Дзьобань О. П. Цифрова людина як філософська проблема. *Інформація і право*. 2021. № 2 (37). С. 9–19. URL: <http://il.ippi.org.ua/article/view/238330> (дата звернення: 25.04.2026).

6. Кобзєва І. О. Трансгуманізм і майбутнє людини: спроба філософсько-антропологічного осмислення. *Мультиверсум*. Філософський

альманах. 2019. Вип. 3–4 (169–170). С. 38–55. URL: <https://www.researchgate.net/publication/336885593> (дата звернення: 25.04.2026).

7. Стеценко В. Екзистенціалізм як «філософія людини» XX сторіччя. Соціогуманітарні проблеми людини. 2010. № 4. С. 44–54. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/27409> (дата звернення: 25.04.2026).

8. Тормахова А. Цифрові технології як основа формування Digital Anthropology. Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. 2023. Т. 47. С. 198–204. URL: <https://zbirnyky.rshu.edu.ua/index.php/ucpmk/article/view/721> (дата звернення: 25.04.2026).

9. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти. Вісник Національної академії наук України. 2021. № 5. С. 81–94. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/180286> (дата звернення: 25.04.2026).

10. Шанідзе Н. О. Концепції інформаційного суспільства: філософсько-антропологічний аналіз. Humanities Studies. 2024. Вип. 17 (94). С. 64–76. URL: <https://humstudies.com.ua/article/view/299854> (дата звернення: 25.04.2026).

ЕВОЛЮЦІЯ НЕОМАРКСИЗМУ: ВІД КЛАСИКИ ДО СУЧАСНОСТІ

Євгеній Снопок, студент спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Останні десятиліття свідчать про те, що марксизм залишається одним з провідних концептів сучасності і продовжує зберігати суттєвий вплив на соціальні та політичні процеси. Йдеться про соціально-філософську та економічну теорію, яка була сформована у середині XIX століття і спрямована на обґрунтування закономірностей розвитку капіталістичного суспільства. Фокус дослідження був сконцентрований на осмисленні базових суперечностей між провідними класами, невідповідності ліберальних ринкових механізмів вимогам справедливості в умовах індустріального суспільства. Теоретичні засновники марксизму не просто стали «свідками» стрімкої індустріалізації Європи, але й започаткували найбільш масовий проект соціальної трансформації старого політичного порядку. В межах своєї реформаторської соціальної візії К. Маркс відштовхувався, зокрема, від ідей класиків політичної економії Адама Сміта і Д. Рікардо, які передбачали, що розвиток буржуазного суспільства сприяє загостренню конкуренції між робітниками та призводить до зменшення робочих місць на виробництві. В умовах посилення соціальних

конфліктів, марксизм наполягав на необхідності вирішення важливих для XIX століття проблем соціального добробуту, набуття соціальних прав тими суспільними групами, які суттєво потерпали від соціального приниження та експлуатації. Можемо констатувати, що марксизм як теорія подолання соціальної нерівності став важливим фактором соціального добробуту в європейських суспільствах, інтелектуальною та світоглядною передумовою для легітимізації в світі ідей егалітаризму та соціальної справедливості.

Фундатори марксизму справедливо відзначали, що промислова революція не тільки спричинила різке технологічне зростання, але й різке загострення суспільної нерівності, яка стала ключовою передумовою соціальної нестабільності у всьому світі.

В контексті осмислення марксизму однією з найбільш значимих проблем є суперечність між ідеями «молодого Маркса», який фокусував увагу на емансипаторських вимірах свободи людини і зрілою візією філософа, яка передбачає підпорядкування індивідуальних вимірів людини колективним вимогам, потребам та інтересам, які стають практичним інструментом для соціальних змін.

В контексті першого підходу варто відзначити, що на якісно новому інтелектуальному рівні була «актуалізована» проблематика «відчуженої праці» при капіталізмі. Марксом було обґрунтовано, що «відчуження» є наслідком об'єктивних соціальних процесів, обумовлено вимірами викривленої соціальності і пов'язане з тотальною експлуатацією, дегуманізацією суспільних відносин. Наслідком такої тенденції було посилення процесів соціальної маргіналізації, формування «одновимірної людини».

Межі іншого підходу стають очевидними протягом історії XX століття. В цьому часовому діапазоні марксизм органічно перетворився на практику революційних соціальних змін. Володимир Ленін на практичному рівні «адаптував» ідеї Маркса для Росії, Лев Троцький втілював в практичне життя ідею «перманентної революції», де ідея пролетарської революції стає рушійною силою політичних змін. Продовженням практичного втілення ідей Маркса став кубинський соціалізм Ф. Кастро, який намагався поєднати марксизм з втіленням національної ідеї. Втім, попри певні успіхи марксизму в різних частинах світу маємо звернути увагу на те, що марксизм як політична практика, політична ідеологема в XX столітті зазнав поразки.

Понад те, став теоретичною передумовою тоталітаризму. Імплементация в суспільне життя вимірів економічного детермінізму, класового насильства, історичного холізму на практиці не призвело до позитивних соціальних змін. Вкрай небезпечним, в контексті сучасного демократичного сьогодення, є нехтування Марксом ідеї громадянських і політичних прав, законодавчого забезпечення прав людини. Наслідки цих

теоретичних ідей ми спостерігали в XX столітті в колишніх соціалістичних країнах, де сфера приватного життя була підпорядкована адміністративній системі

Попри критику, варто відзначити, що ідеї Маркса продовжують досить активно використовуватися в межах філософії і соціальної теорії. Зокрема, Марксове поняття практики як базової константи соціального життя активного використовується Ю. Габермасом та Е. Гіденсом. Йдеться вже не про трудову діяльність, яка локалізована в сфері економіки, а про поняття «практики» як послідовності рутинних дій в повсякденному житті. Важливі набутки марксизму використовує «соціальна критична теорія», яка, відмовившись від ортодоксальної марксистської інтерпретації революційних потенцій робітничого класу, фокусує увагу на ролі комплексного емансипаторського проекту, який має бути пов'язаним з посиленням ролі публічної сфери, критичного мислення як запоруки подолання непродуктивних ієрархічних форм підлеглості.

ДЖЕРЕЛА

1. Адорно Т. Теорія естетики / пер. з нім. П. Таращук. Київ : Основи, 2002. 518 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілий. Київ : Наш Формат, 2018. 216 с.
3. Вегеш І. М. Теорія «Одномірної людини» Герберта Маркузе. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/33133> (дата звернення: 26.06.2026).
4. Козакевич І. О. Франкфуртська школа критичної теорії та її вплив на розвиток світової політико-філософської думки : дис. ... канд. політ. наук : 23.00.01. Київ, 2017. 228 с.
5. Лок Д. Два трактати про правління / пер. з англ. П. Содомора. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с.
6. Рюс Ж. На околицях марксизму: Франкфуртська школа. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Основи, 1998. С. 165–184.
7. Фромм Е. Втеча від свободи / пер. з англ. М. Яковлєва. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2019. 288 с.
8. Шипунов Г. В. Неомарксизм та ідейно-інституційна еволюція лівого політичного руху. Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. 2018. Вип. 19. С. 194–203.
9. Horkheimer M. Traditional and Critical Theory. Critical Theory: Selected Essays. New York : Continuum, 1982. P. 188–243.
10. Horkheimer M., Adorno T. W. Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments / trans. E. Jephcott. Stanford : Stanford University Press, 2002. 282 p.

ОБҐРУНТУВАННЯ АКТУАЛЬНОСТІ ДИСКУРСІВ СЕРЕНА К'ЕРКЕГОРА Й АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА У СВІТЛІ СЬОГОДЕННЯ

*Олексій Кондратюк, студент спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка*

Актуальність дискурсів полягає у впливі на формування шкіл екзистенціалізму та песимізму першими представниками яких є Серен К'еркегор та Артур Шопенгауер. В умовах глобалізації та суспільства споживання людина піддається нескінченному потоку інформації та втрачає власне «Я» переслідуючи моментні задоволення та уникаючи нудьги за будь-яку ціну. Цьому процесу всяко сприяють сучасні медіа, реклама, цифровізація та культура споживання. Подібне існування призводить до зростання тривоги, незадоволеності та відчуття неповноти, що відображається у зростанні психологічних проблем та психічних захворювань. Проблематику такого стилю життя була розглянута великою кількістю філософів пов'язаних з екзистенціалізмом: «Остання людина» Ніцше, «Das Man» Гайдеггера, «Дурна Віра» Сартра, «Абсурд» Камю, «Втеча від Граничних ситуацій» Карла Ясперса, «Відчай» Габрієля Марселя і так далі. Всі ці ідеї так чи інакше описують людину, що закривається від повноти буття підкорюючись загальним тенденціям та тимчасовому/дешевому задоволенню. Важливим у даному випадку є факт приблизно однакового вихідного положення на якому першим ґрунтовно сфокусував свою увагу саме Серен К'еркегор назвавши це першим естетичним рівнем буття людини. У філософії Артура Шопенгауера в свою чергу подібний спосіб життя можна порівняти з абсолютною покірністю проявам Абсолютної волі.

Актуальність філософії Серена К'еркегора у 21 столітті полягає у вихідних поняттях та проблематиці, що перекликається з сучасним напрямком екзистенційної психології. Естетичний рівень буття людини за К'еркегором проявляється у сучасній культурі споживання як безкінечній гонитві за моментними враженнями та емоціями, униканням нудьги та відповідальності. Подібне існування призводить до свідомої або ж несвідомої зустрічі з вічними атрибутами буття людини на кшталт свободи, смертності, сенсу. Усвідомлення пустоти подібного стилю життя призводить людину до екзистенційної тривоги перед вічним та в порівнянні власної скінченності з вічним. Подібна постановка проблеми відтворюється в екзистенційній психології у вигляді п'яти причин екзистенційної тривоги:

1. Смерть як конфлікт між бажанням продовження існування та усвідомлення неможливості існувати вічно.

2. Ізоляція як бажання зв'язку з іншими та розуміння неможливості в повній мірі поділитися власним суб'єктивним досвідом.

3. Автентичності як прагнення конкретної відповіді на питання «Хто я?» та конфлікту між різними аспектами особистості, розмиті межі між «я» та «не-я» або обмежене самоусвідомлення.

4. Свобода як необмежений абсолют в конфлікті з відповідальністю за власні вчинки.

5. Сенс як прагнення вірити в змістовність та цілісність життя в конфлікті з випадковістю та абсурдністю світу [4].

В цьому напрямку фокус йде на прийняття цих джерел тривоги через безпосередній діалог з психологом. Попри це актуальним залишається вихід запропонований самим К'єркегором, а саме стрибок віри до буття етичного, яке вже в свою чергу є змістовним, довготривалим, автентичним. Саме цей стрибок віри вбачається неможливим у 21 столітті де привалює науковий метод, адже віри базується на ірраціональному і не може бути доведе емпірично, тож саме цей момент є актуальним, свідомий акт віри в етичний рівень буття. Довготривала тривала турбота про соціальні зв'язки в епоху гіперсоціалізації. Вибір та взяття відповідальності за власне життя, формування власного автентичного «Я» з твердими переконаннями та цілями. Саме цієї довготривалої відданості певній справі або людині не вистачає сучасній людині як яскравому представнику естетичного існування.

Артур Шопенгауер в свою чергу більшою мірою причетний саме до формування течії екзистенціалізму посередньо, через Фрідріха Ніцше, який переосмислив його Абсолютну волю, але його ідеї аскетизму та ролі мистецтва в житті людини набувають нової актуальності в сучасності як один з варіантів протистояння культурі споживання на противагу радикальному стрибку віри К'єркегора чи іншим способам досягнення автентичного буття. Він як першопроходець філософії песимізму вбачав вихід у запереченні проявів абсолютної волі, але не припускав можливість повністю її подолати й відповідно позбавитися кола страждань, що складається з нудьги й незадоволених бажань як результату прояву ірраціональної волі в людині.

Велику увагу у своїй роботі «Світ як воля і уявлення» Артур Шопенгауер приділяє саме мистецтву як способу придушення волі. Саме в акті естетичного споглядання людина здатна пізнати сутність і справжню ідею об'єкта і в цей момент людина перетворюється на чистий суб'єкт пізнання без бажань, на дзеркало ідеальної ідеї об'єкта пізнання в Платонівському сенсі. У своїй статті Рафаель Лусіан розглядає цей стан з точки зору маркетингології. Він стверджує, що утилітарне та гедоністичне споживання продукції веде до страждання та невдоволення споживача як і прояв абсолютної волі в бажаннях, так і подібне споживання є циклом досягнення, нудьги та страждання від прагнення нового. В ній же він

доводить збільшення продажів естетично прекрасних продуктів та вплив естетичної краси продукту на споживача, посиляючись на Шопенгауера він доводить, що подібний естетично прекрасний продукт має довший період використання та приносить більше насолоди споживачеві, окрім просто збільшення попиту на подібний продукт. Тож він робить висновок, що завданням сучасного маркетолога є створити продукт естетичної цінності, що приніс би насолоду подібного ґатунку споживачеві [1]. Саме в цій статті та ідеях Лусіана відображається ставлення до сучасної людини та до мистецтва й естетично прекрасного у 21 столітті. З кожним роком культура споживання комодифікує все більше аспектів людського життя у зв'язку з постійною необхідністю зростання прибутків та виробництва. Розглядаючи конкретно приклад комодифікації мистецтва, окрім приватизації витворів мистецтва задля зберігання капіталу та обходу оподаткування, цей процес відбувається і на рівні повсякденного життя людей, стрімінгові сервіси, телебачення, соцмережі перетворюють музику, картину, фільми, скульптури та інші форми мистецтва з естетично прекрасного на ще один вид розваги який розчиняється у безкінечному потоці інформації. Навіть сама освіченість в історії чи формах мистецтва перетворюється на ще одну характеристику особистості яку можна продати у соціальних мережах в угоду створення власного нереалістичного образу «Я» в них же. Таким чином культура споживання розширює свій вплив і на мистецтво також перетворюючи його на ще один товар, що унеможливорює справжню насолоду ним же. Тут і полягає актуальність Шопенгауера, як у ставленні до мистецтва, так і в аскезі в момент коли мистецтво через власну комодифікацію перетворюється на ще один прояв абсолютної волі єдине, що залишається людині це свідомо відмовитися від своїх бажань.

Важливим моментом даного дискурсу є критика тогочасної університетської спільноти та Гегеля. Окрім критики відсутності достатньої уваги до індивіда та його переживань на фоні загальної системи діалектичного розвитку Абсолютного Духу та претензії на завершену й ідеальну філософську систему. Актуальним для 21 століття та української університетської спільноти буде критика самої академічної спільноти та системи тих часів, яка базувалася на тому, що діяльність державного філософа на кшталт Гегеля через той факт, що сама вона є джерелом його доходу та його роботою призводить до формування софістики в університетських колах задля підтримання власного іміджу та посади. Тобто діяльність відбувається не заради досягнення істини, а задля симуляції діяльності.

Проводячи паралелі з сучасністю працівник закладу вищої освіти попри відсутність чіткої вимоги до кількості публікації на рік має провадити наукову діяльність, що припускає публікацію статей або матеріалів які в свою чергу в теорії мають провадити певну новизну[5, 6] це

може призводити до ситуацій коли наукова діяльність з прагнення до істини перетворюються на софістику задля звітності. Ще однією причиною формування подібної ситуації може стати індекс Гріша за яким формується рейтинг закладів вищої освіти та працівників, тобто мотивацією може виступати банальне прагнення авторитету та визнання, а не істинності чи практичності ідей. Попри беззаперечний розвиток технологій та освітньої системи з часів 19 століття, критика тогочасної академічної спільноти й на сьогодні може служити мотивацією задля покращення системи освіти.

У **висновку** як і безліч ідей та філософських концепцій минулого дискурс Артура Шопенгауера та Серена К'єркегора залишається актуальним та практичним як в контексті історії розвитку філософської думки, екзистенціалізму, філософії песимізму, так і з чисто повсякденного практичного розуміння та застосування їх концептів на фоні проблематики людини в сучасному суспільстві, особливо враховуючи вплив культури споживання проти якої ще до її чіткого появлення виступали обидва філософи.

ДЖЕРЕЛА

1. Lucian R. Consumption as a Lifestyle: A Reflection on the Schopenhauer Perspective. *International Business Research*. 2015. Vol. 8, No. 6. P. 45–53. DOI: 10.5539/ibr.v8n6p45.

2. Стеценко В. Екзистенціалізм як «філософія людини» XX сторіччя. *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2010. № 4. С. 44–54. URL: <https://nasplib.isoftware.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/d253932c-da72-4f30-8f9e-5f2f9c0741b1/content> (дата звернення: 30.04.2026).

3. Schopenhauer A. *The World as Will and Representation* / trans. E. F. J. Payne. New York : Dover Publications, 1969. Vol. 1. 534 p.

4. Koole S. L. *Existential Psychology*. Corsini Encyclopedia of Psychology / ed. I. B. Weiner, W. E. Craighead. Hoboken : Wiley, 2010. DOI: 10.1002/9780470479216.corpsy0329.

5. Закон України «Про вищу освіту» : Закон України від 01.07.2014 № 1556-VII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18> (дата звернення: 30.04.2026).

6. Закон України «Про наукову і науково-технічну діяльність» : Закон України від 26.11.2015 № 848-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/848-19> (дата звернення: 30.04.2026).

ТРАНСГУМАНІЗМ ЯК СУЧАСНА УТОПІЯ

Вероніка Кайряк, студентка спеціальності «Філософія» Факультет суспільно-гуманітарних наук, Київський столичний університет імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Класичний гуманізм наголошував на вихованні, освіті, правових реформах, у той час як трансгуманізм відкидає їх як недостатні. Його теза: «головною перепорою на шляху людського поступу є саме біологічні обмеження». Трансформувати потрібно не лише соціальні інституції, а й саму людину – її тілесність, її мозок, її генетичний апарат. Homo sapiens – просто проміжна ланка, лише рання фаза в історії розуму – це твердження фіксує радикальний розрив трансгуманізму із гуманістичною традицією.

Песимістичний погляд на трансгуманізм акцентує на тому, що в разі, коли технології стануть доступні лише багатим, нерівність стане не соціальною, а біологічною. А якщо хтось вирішуватиме, які риси покращувати – це нова форма евгеніки.

Тож ключове питання формулюється гранично гостро: якщо ми ліквідуємо страждання, подолаємо старіння та знімемо когнітивні обмеження, чи збережеться те, що ми звикли називати людською ідентичністю. Емпатія та солідарність тримаються на усвідомленні «спільної вразливості» та «спільній смертності».

Ще одна проблема: трансгуманізм ризикує перетворитися на ідеологію технологічного елітизму. Наслідок – не постлюдство для всіх, а радикальний біологічний розрив між класами, де багаті стають «іншим біологічним видом» (здоровішим, розумнішим, потенційно безсмертним).

Мета дослідження – здійснити критичний аналіз трансгуманізму як сучасної утопії, виявити його концептуальне ядро та дослідити антиутопічний потенціал, закладений у саму основу проєкту.

Виклад основного матеріалу. Трансгуманістична утопія тримається на трьох стовпах, які називаються «три супер»: супердовголіття, суперінтелект, суперблагополуччя». Супердовголіття – виклик табу смерті. Старіння трактується не як неминуча природна фаза онтогенезу, а як складне біологічне захворювання, яке потребує лікування. Обіцянка – суб'єкт житиме стільки, скільки сам забажає.

Суперінтелект – подолання когнітивних бар'єрів людського мозку. Нейрокомп'ютерні інтерфейси дозволять підключатися до глобальних баз даних безпосередньо», а пам'ять стане «практично безмежною.

Суперблагополуччя – перебудова емоційної архітектури людини. Мета: ліквідувати страждання, які, з позицій трансгуманізму, не виконують жодної конструктивної ролі в життєдіяльності організму. Пропонується

«градієнт щастя» – фоновий рівень благополуччя, який не потребує зовнішніх стимулів для свого підтримання.

Нік Бостром у праці «A History of Transhumanist Thought» стверджує: трансгуманізм має глибоке коріння в раціоналізмі та гуманізмі. «Трансгуманізм – це спосіб мислення про майбутнє, заснований на припущенні, що людський вид у його теперішній формі не є завершенням розвитку, а радше його порівняно ранньою стадією» [1, с. 2]. Ядро – етика «динамічного оптимізму»: моральне право «використовувати науку для розширення людських можливостей» [1, с. 12]. Перехід, який фіксує Бостром – від Utopia (місце, якого немає) до U-body (тіло, якого ще немає). Не ідеальна політична структура, а «ідеальна біологічна та цифрова архітектура».

Розі Брайдотті («Posthuman») розмежовує трансгуманізм і постгуманізм. Вона вважає, що трансгуманізм залишається в полоні антропоцентризму, у той час як «постгуманізм критикує традиційне гуманістичне уявлення про автономного, універсального суб'єкта, деконструючи його як продукт конкретних історичних та владних відносин» [2, с. 37]. Брайдотті пропонує «етику становлення» замість технологічної «броні»: «Людське більше не є мірою всіх речей; ми є частиною складного, динамічного взаємозв'язку матеріальних та віртуальних сил» [2, с. 99].

Антиутопічний потенціал трансгуманізму, за Грегорі Клейсом («Dystopia: A Natural History», 2017), – не побічний ефект, а «внутрішня властивість». Він зазначає: «Дистопія виникає в той момент, коли мрія про ідеальний порядок перетворюється на кошмар всеохопного контролю» [3, с. 366]. Клейс попереджає: будь-яка спроба біологічної стандартизації призводить до виключення «іншого» та створення «жорсткої біополітичної ієрархії». На його думку, «дистопії – це насамперед попередження, а не пророцтва; вони вказують на те, чого ми повинні уникати» [3, с. 289].

Трансформація соціальної нерівності в біологічну – перший і найочевидніший аспект антиутопії. Другий вектор – нейроінтерфейси. Вони створюють умови для тотального контролю. У класичних антиутопіях сфера думок залишалася вільною. Тепер думки стають даними, вони підпадають під нагляд. Формується колективний «розум-вулик», де індивідуальність приноситься в жертву ефективності. Це «тиха» антиутопія. Примус замінюється майже непомітними алгоритмами

Третя загроза – дегуманізація через радикальний прагматизм. Людина розуміється як набір функцій. Існує ризик створення світу «щасливих автоматів»: істот, позбавлених здатності до глибокої емпатії, катарсису та автентичного смислопокладання. Життя без ризику та скінченності – це «нескінченне споживання стимулів», де «відсутність виклику веде до стагнації духу».

На нашу думку, справжня сила людини полягає не в подоланні біологічних обмежень як таких, а в моральній відповідальності – у здатності зберегти людське в людині, навіть коли технології пропонують спокусливу можливість від цього людського відмовитися. Тож трансгуманізм – це своєрідний іспит людства на зрілість, шанс перейти до відповідального проектування суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. Journal of Evolution and Technology. 2005. Vol. 14, No. 1. P. 1–25.
2. Braidotti R. The Posthuman. Cambridge : Polity Press, 2013. 180 p.
3. Claeys G. Dystopia: A Natural History. Oxford : Oxford University Press, 2017. 556 p.

ОСВІТНІ РЕФОРМИ ВІЛЬГЕЛЬМА ФОН ГУМБОЛЬДТА ТА ЇХ ВПЛИВ НА СУЧАСНУ СИСТЕМУ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

Вероніка Полулях, студентка спеціальності «Історія та археологія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Постать Вільгельма фон Гумбольдта стала визначальною для формування модерної європейської системи освіти XIX ст. Його концепція ґрунтувалася на ідеї гармонійного розвитку особистості, поєднання науки, культури та морального виховання.

Освітні реформи Гумбольдта були реалізовані у Пруссії на початку XIX ст., особливо після 1809 р., коли він очолив відомство освіти. Основною метою реформ стало створення цілісної державної системи навчання.

Центральним принципом гумбольдтівської моделі стала академічна свобода – свобода викладання для професора та свобода навчання для студента. Саме цей підхід заклав основи автономії університетів у Європі. Важливим елементом реформ стало поєднання наукових досліджень із процесом навчання. Університет мав бути не лише місцем передачі знань, а й осередком створення нових наукових ідей.

У 1810 р. було засновано Берлінський університет, який став зразком класичного дослідницького університету та моделлю для багатьох закладів вищої освіти світу.

Гумбольдт наголошував на необхідності гуманітарної освіти, розвитку критичного мислення, самостійності студентів і виховання духовно зрілої особистості. Освіта розглядалася не лише як професійна підготовка, а як засіб формування громадянина.

Сучасна система освіти України значною мірою спирається на принципи гумбольдтівської моделі. Це проявляється у впровадженні університетської автономії, академічної мобільності, свободи наукових досліджень та інтеграції освіти й науки. Важливий вплив на реформування української освіти мав Болонський процес, до якого Україна приєдналася у 2005 р. Його принципи багато в чому перегукуються з ідеями Гумбольдта щодо єдності науки, освіти та академічної свободи.

Законодавчі зміни у сфері освіти України, зокрема закони «Про освіту» 2017 р. [1] та «Про вищу освіту» 2014 р. [2], передбачають розширення автономії університетів, розвиток дослідницької діяльності та орієнтацію на європейські освітні стандарти.

Попри позитивні зміни, сучасна українська освіта стикається з проблемами недостатнього фінансування науки, бюрократизації освітнього процесу та часткової формалізації академічної свободи. Це ускладнює повноцінне втілення гумбольдтівських принципів. Освітня концепція Гумбольдта залишається актуальною і у XXI ст., оскільки орієнтує систему освіти на розвиток творчої, критично мислячої та інтелектуально незалежної особистості. Досвід гумбольдтівських реформ є важливим для подальшої модернізації української освіти, інтеграції до європейського освітнього простору та формування конкурентоспроможної системи вищої освіти.

ДЖЕРЕЛА

1. Про освіту : Закон України від 05.09.2017 № 2145-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19> (дата звернення: 26.04.2026).
2. Про вищу освіту : Закон України від 01.07.2014 № 1556-VII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18> (дата звернення: 26.04.2026).

ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІЗМУ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ: АНТРОПОЦЕНТРИЧНИЙ ПОВОРІТ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ДУМЦІ

Людмила Вегера, студентка спеціальності «Образотворче мистецтво»
Факультету образотворчого мистецтва і дизайну Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6154-5372>

Науковий керівник – *Світлана Хрипко*, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9426-4549>

У статті досліджено філософію гуманізму епохи Відродження як ключовий світоглядний переворот у європейській інтелектуальній традиції.

Проаналізовано основні цінності, напрями та акценти ренесансного гуманізму, його антропоцентричний характер та роль у формуванні нового розуміння людини, природи та суспільства. Розглянуто внесок провідних мислителів епохи – від Ніколая Кузанського та Джордано Бруно до Еразма Роттердамського та Мішеля Монтеня. Особливу увагу приділено метафізичним, гносеологічним, етичним та соціально-політичним аспектам ренесансної філософії. Визначено суперечливий характер епохи, що поєднував відродження античних ідеалів із християнською традицією, схоластичну методологію з новими науковими підходами, оптимістичний погляд на людину з усвідомленням її обмеженості. Окреслено вплив філософії гуманізму на становлення новоєвропейської наукової та філософської думки.

Вступ. Актуальність теми дослідження зумовлена непересічним значенням епохи Відродження для формування сучасної європейської цивілізації та системи цінностей. Філософія гуманізму XIV-XVI століть ознаменувала радикальний поворот від теоцентричного середньовічного світогляду до антропоцентричного бачення світу, заклавши основи новоєвропейської культури, науки та соціально-політичної думки.

У сучасному світі, позначеному кризою гуманістичних ідеалів та пошуком нових ціннісних орієнтирів, звернення до ренесансної філософії набуває особливої актуальності. Ідеї гідності людини, свободи волі, цінності освіти та творчості, які були центральними для мислителів Відродження, продовжують визначати дискусії про природу людини та її місце у світі.

Мета дослідження – комплексний аналіз філософії гуманізму епохи Відродження, виявлення її основних цінностей, напрямів та акцентів, а також визначення її внеску в розвиток європейської філософської традиції.

Завдання дослідження:

- охарактеризувати суперечливий характер епохи Відродження та основні передумови виникнення ренесансного гуманізму;
- проаналізувати провідні напрями філософії Відродження: гуманізм, антропоцентризм, неоплатонізм, пантеїзм та натурфілософію;
- розглянути метафізичні та гносеологічні концепції провідних мислителів епохи;
- дослідити етичні та соціально-політичні теорії ренесансних філософів;
- визначити вплив філософії гуманізму на становлення новоєвропейської науки та філософії;
- окреслити сучасне значення ідей ренесансного гуманізму.

Об'єкт дослідження – філософія епохи Відродження XIV-XVI століть.

Предмет дослідження – гуманістичні цінності, ідеї та концепції у філософській думці епохи Відродження.

Методологічна основа дослідження – історико-філософський підхід, герменевтичний метод, компаративний аналіз, а також контекстуальний підхід до вивчення філософських текстів у зв'язку з культурно-історичними реаліями епохи.

Основний зміст.

1. Суперечливий характер епохи Відродження.

Епоха Відродження (XIV-XVI ст.) характеризується глибокими суперечностями, що відображають перехідний характер цього періоду від Середньовіччя до Нового часу. З одного боку, це час відродження інтересу до античної культури, мистецтва та філософії, з іншого – епоха залишається глибоко пов'язаною з християнською традицією. Оптимістична віра в людські можливості співіснує з усвідомленням трагічності людського існування. Прагнення до індивідуальної свободи поєднується з жорстокістю політичного життя та релігійних конфліктів.

Ренесанс не був простим поверненням до античності, а творчим переосмисленням античної спадщини у світлі християнського досвіду. Ця синтетична природа ренесансної культури визначила її унікальність та багатогранність.

2. Ренесансний гуманізм та антропоцентризм.

Гуманізм як провідний напрям філософії Відродження характеризується зосередженістю на людині, її гідності, здібностях та можливостях. На противагу середньовічному теоцентризму, ренесансна філософія утверджує антропоцентричний світогляд, ставлячи людину в центр філософської рефлексії.

Ключовими цінностями гуманізму стають: людська гідність (*dignitas hominis*), свобода волі, творчість, освіта (*studia humanitatis*), активне життя (*vita activa*). Гуманісти підкреслювали здатність людини до самовдосконалення, моральну автономію особистості та значення індивідуального досвіду.

Джованні Піко делла Мірандола у своїй знаменитій “Промові про гідність людини” сформулював ключову ідею ренесансного гуманізму: людина є творцем самої себе, вона не має фіксованої природи, а може формувати себе за власною волею. Ця концепція радикально відрізнялася від середньовічного розуміння людини як творіння з чітко визначеним місцем у божественній ієрархії.

3. Неоплатонізм у філософії Відродження.

Неоплатонізм став однією з найвпливовіших філософських традицій епохи Відродження. Флорентійська академія під керівництвом Марсіліо Фічіно здійснила переклади та коментарі творів Платона та Плотіна, що сприяло поширенню неоплатонічних ідей у ренесансній культурі.

Ренесансний неоплатонізм розвивав вчення про ієрархію буття, про світову душу як посередника між божественним та матеріальним світами, про любов як космічну силу, що єднає всі рівні реальності. Особливого

значення набула концепція краси як відображення божественної досконалості у матеріальному світі, що легітимізувало мистецьке зображення людської краси та природи.

4. Метафізика та гносеологія Ніколая Кузанського.

Ніколай Кузанський (1401-1464) розробив оригінальну метафізичну систему, що поєднувала елементи неоплатонізму, християнської теології та математичного мислення. У трактаті “Про вчене незнання” (*De docta ignorantia*) він сформулював концепцію пізнання, згідно з якою людський розум є принципово обмеженим у пізнанні нескінченного Бога.

Вчення про «вчене незнання» стверджує, що найвища мудрість полягає в усвідомленні меж людського пізнання. Бог як «максимум» (*maximum*) та нескінченність є недосяжним для точного раціонального пізнання, але може бути досягнутий через символи, аналогії та інтуїцію. Кузанський використовував математичні метафори (зокрема, образ кола з нескінченим радіусом) для ілюстрації співвідношення між скінченим та нескінченим.

У вченні про людину Кузанський розвивав ідею «людини-мікрокосму», яка поєднує в собі всі рівні буття і тому здатна пізнавати світ. Людина виступає як «друге Бог» (*secundus deus*), творець культури та пізнавач природи.

5. Пантеїзм та натурфілософія Джордано Бруно.

Джордано Бруно (1548-1600) розвинув радикальну пантеїстичну філософію, що ототожнювала Бога з природою. Його вчення про нескінченність Всесвіту руйнувало традиційну космологію з її ієрархічною структурою та протиставленням земного і небесного світів.

Бруно стверджував існування безлічі світів, кожен з яких є центром Всесвіту. Ця космологічна революція мала глибокі філософські наслідки, руйнуючи уявлення про привілейоване положення Землі та людства у Всесвіті. У трактаті «Про причину, принцип і єдине» Бруно розвивав монічну онтологію, згідно з якою все існуюче є модифікаціями єдиної божественної субстанції.

Теорія пізнання Бруно базувалася на концепції «героїчного ентузіазму» – особливого стану духу, в якому людина здатна до інтелектуального досягнення нескінченного. Це містичне за своєю природою пізнання поєднувало раціональні та інтуїтивні елементи.

6. Природознавчі досягнення та їх філософське значення.

Революція у природознавстві, здійснена Ніколаєм Коперніком (1473-1543), мала фундаментальне філософське значення. Геліоцентрична система світу, викладена у трактаті «Про обертання небесних сфер», не лише змінила астрономічні уявлення, але й поставила під сумнів традиційну картину світу з її чітким розділенням на земну та небесну сфери.

Йоганн Кеплер (1571-1630) продовжив цю революцію, відкривши закони руху планет та обґрунтувавши математичний підхід до вивчення

природи. Його переконання, що «книга природи написана мовою математики», вплинуло на формування новоєвропейської наукової методології.

Парацельс (1493-1541) розвивав алхімічну та медичну натурфілософію, яка, попри містичні елементи, містила важливі емпіричні спостереження та наголошувала на необхідності експериментального вивчення природи.

7. Християнський гуманізм Еразма Роттердамського.

Еразм Роттердамський (1466-1536) втілював синтез класичної освіченості та християнської духовності. У сатиричному творі «Похвала Глупоті» (*Moriae encomium*) він піддав критиці схоластичну теологію, церковні зловживання та суспільні вади свого часу.

Християнський гуманізм Еразма наголошував на етичному ядрі християнства, протиставляючи «філософію Христа» (*philosophia Christi*) догматизму та формалізму офіційної церкви. Він відстоював ідеали толерантності, освіченості та морального самовдосконалення, закликаючи до повернення до джерел християнства через критичне вивчення Святого Письма.

8. Соціально-політичні утопії та теорії.

Томас Мор (1478-1535) у творі «Утопія» створив модель ідеального суспільства, що базувалося на принципах спільної власності, раціональної організації та соціальної справедливості. Його критика сучасного йому суспільства та проект альтернативного соціального устрою заклали традицію утопічного мислення у європейській філософії.

Томмазо Кампанелла (1568-1639) у трактаті «Місто Сонця» розвинув ідеї соціальної утопії, поєднуючи комуністичні принципи організації суспільства з астрологічними та натурфілософськими уявленнями. Його теократична утопія відображала прагнення до гармонійного поєднання віри, знання та соціальної справедливості.

Ніколо Макіавеллі (1469-1527) у трактаті «Державець» (*Il Principe*) сформулював реалістичну теорію політики, що відокремлювала політичну сферу від моралі та релігії. Його концепція політичної необхідності (*necessità*) та фортуни обґрунтовувала автономію політичної дії та раціональний підхід до здобуття і утримання влади. Хоча вчення Макіавеллі часто інтерпретувалося як цинічне виправдання аморальної політики, насправді воно відображало прагнення зрозуміти реальні механізми влади та створити умови для політичної стабільності.

9. Скептицизм Мішеля Монтеня.

Мішель Монтень (1533-1592) у своїх «Дослідах» (*Essais*) розвинув філософський скептицизм, що ставив під сумнів можливість досягнення абсолютної істини. Його знаменитий девіз «*Que sais-je?*» («Що я знаю?») виражав критичне ставлення до догматичних претензій на володіння істиною.

Скептицизм Монтеня не був нігілістичним запереченням можливості пізнання, а радше закликом до інтелектуальної скромності, терпимості та уважного вивчення конкретного людського досвіду. Його аналіз людської природи, звичаїв та цінностей різних народів сприяв розвитку релятивістського та антропологічного підходу до вивчення культури.

10. Утвердження науки як основної засади вивчення людини та природи.

Епоха Відродження заклала основи новоєвропейської науки через поєднання математичного підходу, емпіричного спостереження та експериментального методу. Поступове звільнення від схоластичної методології та звернення до безпосереднього вивчення природи створило передумови для наукової революції XVII століття.

Ренесансні мислителі утверджували цінність раціонального пізнання та досвідного знання, хоча їхні підходи часто поєднували наукові елементи з магічними та окультними уявленнями. Ця синкретична природа ренесансного знання відображала перехідний характер епохи, коли старі та нові форми мислення співіснували та взаємодіяли.

У результаті дослідження філософії гуманізму епохи Відродження можна зробити такі **висновки**:

1. Ренесансний гуманізм здійснив радикальний світоглядний поворот, утвердивши антропоцентричну перспективу та цінність людської особистості. Ідеї людської гідності, свободи волі та творчих можливостей людини стали фундаментом новоєвропейської культури.

2. Філософія Відродження характеризувалася суперечливим поєднанням різних традицій: античної філософії та християнської теології, раціоналізму та містицизму, оптимізму та скептицизму. Ця синтетична природа забезпечила багатство та плідність ренесансної думки.

3. Провідні напрями філософії епохи – неоплатонізм, пантеїзм, натурфілософія – створили концептуальні рамки для переосмислення відношень між Богом, природою та людиною, підготувавши ґрунт для секуляризації філософії та науки.

4. Метафізичні та гносеологічні концепції Ніколая Кузанського та Джордано Бруно висунули ідеї, що передбачили розвиток новоєвропейської філософії: вчення про нескінченність світу, про відносність людського пізнання, про творчу природу людини.

5. Соціально-політичні теорії ренесансних мислителів – від утопій Мора і Кампанелли до реалістичної політології Макіавеллі – заклали основи сучасного політичного мислення, яке прагне раціонально осмислити принципи організації суспільства.

6. Християнський гуманізм Еразма Роттердамського продемонстрував можливість поєднання релігійної віри з критичним мисленням, толерантністю та прагненням до морального самовдосконалення.

7. Скептицизм Монтеня підкреслив важливість критичного мислення, інтелектуальної скромності та уваги до конкретного людського досвіду, що залишається актуальним для сучасної філософії.

8. Утвердження науки як основної засади вивчення природи стало одним з найважливіших досягнень епохи, що визначило подальший розвиток європейської цивілізації.

9. Філософія гуманізму Відродження зберігає свою актуальність для сучасності, пропонуючи цінності та ідеї, які можуть допомогти у вирішенні сучасних проблем: питань людської гідності, соціальної справедливості, толерантності та діалогу культур.

ДЖЕРЕЛА

1. Макіавеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець / пер. з іт. А. Перепадя. Київ : Основи, 1998. 492 с.

2. Монтень М. Проби : у 3 кн. / пер. з фр. А. Перепадя. Київ : Дух і Літера, 2005. Кн. 1. 365 с.

3. Мор Т. Утопія / пер. з лат. Й. Кобів // Мор Т., Кампанелла Т. Утопія. Місто Сонця. Київ : Дніпро, 1988. С. 16–114.

4. Роттердамський Е. Похвала Глупоті. Домашні бесіди / пер. з лат. В. Литвинов. Київ : Основи, 1993. 320 с.

5. Рассел Б. Історія західної філософії / пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. Київ : Основи, 1995. 759 с.

6. Табачковський В. Г. Людина – Екзистенція – Історія. Київ : [б. в.], 1996. 123 с.

7. Garin E. Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance. Oxford : Blackwell, 1965. 227 p.

8. Kristeller P. O. Renaissance Thought and Its Sources. New York : Columbia University Press, 1979.

9. Nauert C. G. Humanism and the Culture of Renaissance Europe. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

10. Rummel E. The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation. Cambridge : Harvard University Press, 2000.

11. Singer D. W. Giordano Bruno: His Life and Thought. New York : Schuman, 1950.

12. Skinner Q. Visions of Politics. Vol. II : Renaissance Virtues. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

ФІЛОСОФІЯ ВІЛЛАРДА КВАЙНА. КРАХ ЕМПІРИЧНИХ ДОГМ

Давид Алам, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Віллард Ван Орман Квайн – величезна постать в аналітичній філософії яку оминають із-за певної складності його статей або із-за так званої неактуальності його робіт. Я вважаю що Квайн повинен бути більш відомий, не тільки в англomовній традиції, а й сучасному європейському контексті.

Його стаття під назвою «Дві догми емпіризму» проголошує переглянути свої постулати щодо суджень як таких. Ми можемо довго сперечатись, щодо його постулатів в бік Віденського кола, та їх критику, але беззаперечність та сильну аргументативну базу яку він продемонстрував у своїй роботі – не можливо. Тому перше на що треба звернути увагу, так це на те, що Квайн дуже ретельно підбирає судження для створення логічного ланцюжка своїх аргументів, із-за цього і виникають певні труднощі в розумінні його текстів, де кожне речення – це ціла конструкція думок

Квайн розділяє догми на два типи: аналітичні та синтетичні, де аналітична істина – це істина яка ґрунтується на незалежних від фактів значеннях, а синтетична це та яка ґрунтується на фактах. Друга ж догма – це редукціонізм, де будь-яке осмислене висловлювання еквівалентне певній логічній конструкції, які мають стосунок до безпосереднього досвіду.

Що стосовно аналітичної істини яка начебто очевидна, Квайн наводить приклад першого такого судження: Жоден неодружений чоловік не є одруженим, істинність цього судження очевидна і залежить тільки від його логічних часток. Друге таке судження наведене до прикладу Квайном: Жоден холостяк не є одруженим. Щоб довести його аналітичність, нам потрібно замінити слово «холостяк» на його синонім «неодружений чоловік», тим самим зводячи його до висловлювання першого типу. Але тут Квайн ставить фундаментальне питання: на чому саме ґрунтується ця синонімія?

Квайн слушно заперечить: лексикограф лише фіксує вже існуючу синонімію в мові, він її не створює. Словник є наслідком синонімії, а не її причиною. Якщо ж ми спробуємо пояснити синонімію через взаємозамінність слів без зміни істинності висловлювання (*salva veritate*), ми неминуче потрапляємо в логічне коло. Адже для того, щоб взаємозамінність гарантувала смислову тотожність, нам потрібно спиратися на поняття «необхідності», яке само по собі є прихованою формою аналітичності. Таким чином, Квайн дає зрозуміти що розділення

істин – це лише ілюзія, чіткої циркуляції між аналітичними та синтетичними істинами не існує.

Друга догма – редукціонізм – саме і полягає у вірі, що будь-яке осмислене речення можна перекласти мовою безпосереднього чуттєвого досвіду. Квайн радикально заперечує таку атомістичну перспективу: окреме висловлювання просто не має власного, ізолюваного від інших емпіричного змісту, який можна було б верифікувати чи фальсифікувати.

З краху цих двох догм народжується одна з найвпливовіших ідей сучасної філософії – епістемологічний холізм. Оскільки ми не можемо перевіряти твердження по одному, він стверджує, що наші знання про зовнішній світ постають перед «трибуналом чуттєвого досвіду» не поодиноці, а виключно як єдина корпорація (corporate body).

Квайн пропонує метафору: уся наша наука та сукупність знань – це певне силове поле, або ж «павутина вірувань» (web of belief), яка стикається з досвідом лише на своїх краях. Якщо на периферії виникає конфлікт – тобто з'являються нові емпіричні дані, що суперечать нашим очікуванням, — ми змушені переглянути внутрішню структуру павутини. Ми самі обираємо, які саме твердження змінити, щоб відновити логічну рівновагу.

І найголовніший, найбільш революційний наслідок цього підходу полягає в тому, що жодне твердження не є абсолютно захищеним від перегляду. Навіть закони логіки чи онтологічні постулати, які знаходяться в самісінькому центрі нашої концептуальної схеми, можуть бути змінені з прагматичних міркувань, якщо це допоможе краще впорядкувати потік нашого досвіду.

Тож, повертаючись до моєї початкової тези, я наполягаю на тому, що Віллард Квайн сьогодні актуальний як ніколи, і його ідеї потребують значно глибшої інтеграції в сучасний європейський контекст. Його концепція «павутини вірувань» — це ідеальна епістемологічна модель для нашої епохи. У світі, де інформаційне поле вкрай фрагментоване, а суспільство часто чіпляється за ізолювані, догматичні «істини», він нагадує нам про фундаментальну системність та гнучкість будь-якого знання.

Квайн вчить нас інтелектуальній сміливості, готовності переглядати навіть найглибші, центральні переконання під тиском нового досвіду, але робити це свідомо, зберігаючи загальну цілісність нашого світогляду. Квайн здається складним не тому, що його стиль заплутаний, а тому, що він відмовляється спрощувати реальність до ізолюваних фактів. І подолавши цей початковий поріг складності, ми отримуємо потужний аналітичний інструмент, здатний критично оцінювати будь-які сучасні системи знань та ідеологій.

ДЖЕРЕЛА

1. Quine W. V. O. Word and Object / foreword P. S. Churchland ; preface D. Føllesdal. New ed. Cambridge, MA : MIT Press, 2013. 308 p.

Секція III. Соціальні та політичні трансформації: аналітика процесів, ризиків і викликів гуманітарної безпеки

ДИНАМІКА ГАБІТУАЛЬНИХ ПРАКТИК УКРАЇНСЬКИХ БІЖЕНЦІВ

Данило Додонов, кандидат політичних наук, асистент кафедри менеджменту охорони здоров'я Навчально-наукового інституту громадського здоров'я та профілактичної медицини Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

Віра Додонova, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та міжнародної комунікації Національного університету біоресурсів і природокористування України

Важливість вивчення габітуальних практик сучасних українців пов'язана з багатьма факторами, головним з яких є війна, що вимусила покинути свій дім багатьох наших співвітчизників. Переїхавши до інших країн та отримавши статус біженців, українцям прийшлося опанувати навички орієнтації в новому для них соціокультурному оточенні, використовуючи наявний у них досвід, який був сформований вдома. Цей процес не є простим, часто є дуже травматичним, оскільки маємо різні умови соціалізації людей, різні соціальні практики, різні культурні коди, які впливають на сприйняття світу та себе в ньому.

Слід зазначити, що габітус закріплюється в тілі людини, в її психічних структурах. Відповідно, до габітуальних практик, у широкому сенсі слова, зараховуються стійкі побутові звички, пов'язані з формуванням і підтриманням зовнішнього вигляду суб'єкта: його охайність, одяг, використання прикрас, косметики, увага до власної статури – до спорту та здорового способу життя, харчування.. Якщо соціально детерміновані звички свідомості та поведінки «осідають» у зовнішньому вигляді індивіду, то інколи одного погляду на людину достатньо для того, щоб зробити висновок про її професійну належність, соціальний статус, освітній рівень, тим більше – про належність до певної субкультури.

Зміни габітуальних практик українців-біженців аналізувались в межах НДР «Міжкультурна комунікація як фактор формування цивілізаційної ідентичності українців в повоєнний період» (№0124U001461), яку досліджує кафедра філософії та міжнародної комунікації НУБіП України. Під час фокусованого інтерв'ю належну увагу було приділено питанням сприйняття українцями зовнішнього вигляду іноземців під час міжкультурної комунікації. Багато хто з опитаних наголошує, що одяг у Європі практичний, функціональний, і далеко не завжди є маркером статусу. В Україні навпаки – одяг має більш символічне

значення, підкреслює статус, і звідси – увага до брендів, яскравого одягу тощо. Українці помічають, що глобалізаційні процеси у великих містах спричинили знеособлення стилю, тому габітуальні практики стають все більш універсальними.

До прикладу наведемо декілька відповідей. Так, респондентка з Іспанії (Кастельон-де-ла- Плана, жін., 37 років, за кордоном 7 місяців) наголошує, що *«в цьому місті Іспанії працівники дістаються робочих місць в уніформах, тому легко зрозуміти де працює людина»* [1, с. 25]. А респондентка з Німеччини (Мюнхен, жін., 55 років, юрист за освітою, за кордоном 3 роки) зазначає, що *«в Німеччині, як і в інших країнах, зовнішній вигляд часто відображає певну ідентичність чи соціальний статус, але це менш помітно порівняно з Україною, де одяг може мати більшу символічну роль у визначенні статусу чи належності до певної групи. Наприклад, в Україні часто за зовнішнім виглядом можна зрозуміти, чи людина має високий соціальний статус чи належить до певної професії (наприклад, строгий діловий костюм для бізнесмена чи чиновника). В Німеччині на цьому акцент не робиться так сильно – люди здебільшого одягаються практично, зручніше і з меншою увагою до брендів чи статусних символів. Так, зовнішній вигляд дійсно може відображати ідентичність, соціальний статус та професійну належність людини»* [1, с. 25].

Респондент з Великої Британії (Лондон, чол., 35 років, освіта вища біологічна, за кордоном 1,5 роки) вказує: *«Так, у деяких людях можна було помітити їх професійну приналежність, але зазвичай це люди робочих професій або працівники сфери обслуговування. У сфері науки, у спільноті студентів та викладачів університету професійну приналежність помітити майже неможливо, через повсякденний стиль одягу. Те саме стосується й пересічних людей, побачених на вулиці. Щодо соціального статусу, то це теж дуже важко відрізнити, за винятком крайніх випадків»* [1, с. 25–26]. В узагальненому вигляді відповіді респондентів можна подати в табличному вигляді:

Таблиця 1. Культурні відмінності в стилі та догляді за собою

Аспект	Україна	Іспанія	Німеччина / Польща
Фокус уваги	«Обгортка»: манікюр, нарощені вії, «тюнінговані» губи/брови, статусний одяг.	Гармонія: доглянуті, але природні нігті, популярні салонні процедури для всіх.	Здоров'я тіла: спорт, правильне харчування, практичність та комфорт у одязі.
Сервіс	Високоякісний сервіс краси. Має велике значення.	Простіші та доступніші побутові послуги.	Менше значення для статусу; одяг не сигналізує про соціальне становище.
Чому немає?	-	Надмірна символіка та агітація може викликати зворотну реакцію.	Все впирається в тотальну економію ресурсів і коштів.

З габітуальними практиками безпосередньо пов'язана культура харчування, оскільки зовнішній вигляд індивіда напряму пов'язаний з кількістю та якістю спожитої їжі. Українські переселенці відзначають доступ в Європі до якісних овочів і фруктів, і водночас констатують зміну структури харчування, вони менше споживання делікатесів, ніж це було в Україні. У відповідях на питання інтерв'ю фіксується більш свідомий вибір їжі, зміни на користь здоровішого способу життя, або на користь адаптації під місцеву «не дуже здорову» їжу. Деякі з співрозмовників зізналися, що вони стали більш дисциплінованими щодо режиму харчування, дотримуються дієти, періодично практикують голодування. Якщо ж кулінарна ностальгія бере верх, то поласувати делікатесами української кухні можливо завдяки наявності в Європі етнічних ресторанів та магазинів.

Таблиця 2 Повсякденні звички: харчування, активність, побут

Категорія	Іспанія	Німеччина / Європа	Україна (після 24.02.2022)
Харчування	Помірність, доступні свіжі овочі/фрукти. Пиво вранці.	Здорове харчування, сортування сміття.	Більш прості та доступні продукти. Відмова від надлишків.
Активність	Спорт гармонійно вплетений у життя: зали, бігові доріжки, веломаршрути.	Велосипед як основний транспорт, піші прогулянки, спорт для зняття стресу.	Стабільні заняття спортом для боротьби тривожністю та ПТСР.
Побут	Чай – рідкість. Взуття / одяг не ділиться на вуличне та домашнє.	Економія ресурсів, сортування сміття, ввічливість з сусідами.	Чітке розділення домашнього / вуличного одягу, миття рук при вході.

Динаміка габітуальних практик пов'язана з дотриманням українськими переселенцями побутових звичок, ритуалів чи відмовою від них, до прикладу миття рук, одяг для дому тощо. З іншого боку, за кордоном переселенці неодмінно запозичують нові соціокультурні норми в процесі адаптації. До нових звичок можна віднести такі, що вказала респондентка з Німеччини (Мюльхайм на Рурі, жін., 58 років, освіта вища, за кордоном 3 роки): *«Не накопичувати речей. Не готувати багато їжі. Жити сьогоднішнім днем. Сортувати сміття. Посміхатись людям. Вітатися з незнайомими людьми. Вчасно реагувати на листи з різних інстанцій. Бути чесними з державними органами, бо вони нас захищають. Намагатися бути більш уважними до комфорту сусідів»* [1, с. 30].

Респондентка з Франції (Страсбург, жін., 22 роки, освіта вища філологічна, за кордоном 7 місяців) констатує: *«У Франції розвинута*

культура парфумерії та догляду за шкірою, велика увага до натуральної косметики. Спорт та правильне харчування мені допомагає переживати стрес» [1, с. 30].

Великий вплив на українців мають такі побутові практики, як дисципліна та економність. Респондентка з Італії (Мачерата, жін., 21 рік, за кордоном 1 рік) називає серед них *«сорткування сміття, використання велосипедів, менше фастфуду, капучино на сніданок, пунктуальність, чіткий розклад» [1, с. 30].*

Підсумовуючи матеріал, слід зазначити, що результати фокусованого інтерв'ю свідчать про відносно стійкий набір габітуальних практик українців за кордоном. Вочевидь, відповіді опитаних відображають складний досвід адаптації до нової культури й одночасного збереження власних звичок, цінностей та ритуалів, що залишилися у спадок від життя до війни. Для українських вимушених біженців вкрай необхідними є навички розпізнавання й адекватного реагування на соціокультурні відмінності, з якими вони стикаються за кордоном. Тому їм потрібно навчитися чутливості до інших культур, що, в свою чергу, передбачає вміння слухати й чути співрозмовника, ставитися до його культурного контексту без упереджень і стереотипів. Габітуальні практики не лише допомагають репрезентувати себе співрозмовнику ще до початку комунікативного акту, але й сприяють розвитку міжкультурної чутливості, гнучкості й толерантності у спілкуванні.

ДЖЕРЕЛА

1. Аналітичний звіт за результатами фокусованого інтерв'ю «Українці за кордоном: міжкультурна комунікація в соціальних практиках як фактор формування цивілізаційної ідентичності українців у повоєнний період». Автор-укладач Додонова В.І. Київ: НУБіП України, 2026. 72 с.

2. Додонова В.І. Українці за кордоном: ідентифікаційні практики українських переселенців. Українознавство. 2026. № 1 (98).

3. Михайлишина Д., Самойлюк М., Томіліна М. Біженці з України: хто вони, скільки їх та як їх повернути? Фінальний звіт. Київ, Центр економічної стратегії, 2023. 120 с.

4. Настояща К.В. Трансформація повсякденних практик в сучасному суспільстві. Дис. ... доктора соціології: 054 Соціологія. КНУ імені Тараса Шевченка, Київ, 2024. 541 с.

BLACK SEA REGION AS A RESILIENT AREA ABOVE THE TIME AND SEA LEVEL

Tetiana Kostiuk, Doctor of Public Administration, Assoc. Prof.
Professor of the Chair of Political and Social Sciences
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University

Historically, the region situated between the Baltic, Black, and Adriatic Seas has served as a pivotal arena of rivalry between great empires. It is a territory where ideas of cooperation, rooted in economic and trade intentions and bolstered by cultural expansion, have long shaped political contexts and geopolitical aspirations. Civilizational and geospatial intentions, often multiplied by complexes of imperial superiority or the historical perceived inferiority of the region's peoples, have historically formed chronic security challenges. These challenges manifested through territorial encroachments and the «subjugation of peoples», occurring as frequently at sea as on land.

Such thalassocratic priorities and the existential necessity to guarantee total integrity and well-being have prompted states to seek unity both within the region and beyond. The «Intermarium» project (Międzymorze), encompassing the space between the three seas, is not merely a geographical concept but a project involving deep civilizational, economic, and security aspects. To understand its modern dynamics and resilience potential, it is essential to consider Intermarium comprehensively, particularly in light of the «urgent actualization» triggered by the Russian-Ukrainian war and renewed aspirations for maritime dominance [1].

Our study represents a contextual analysis of the Black Sea region's significance, highlighting factors that determine the transition of Intermarium from a passive «sanitary cordon» to an active agent of strategic resilience. In the contemporary era (2022–2025), resilience is defined not only by the ability to withstand external shocks but by the capacity for adaptive transformation in the face of hybrid threats. This resilience manifests across four critical dimensions: security, energy-infrastructure, socio-cultural, and institutional [5].

Security Resilience: Countering Revisionism and Maritime Challenges.

The security of the Intermarium region depends on its ability to neutralize the «imperial superiority» complexes of revisionist powers through collective defense mechanisms. The ongoing Russo-Ukrainian war has shifted the paradigm

from reliance on external guarantees to the synchronization of internal regional potentials.

- asymmetric maritime power: the successful use of maritime drones and asymmetric tactics by Ukraine against the Black Sea Fleet has set a new global standard for «thalassocratic resilience».

- horizontal integration: countries like Poland, the Baltic States, and Ukraine are forging a new type of resilience based on horizontal intelligence sharing and joint defense production, effectively overcoming historical vulnerabilities to land-based continental empires (tellurocracies).

Energy and Infrastructural Autonomy.

For decades, energy dependence was a primary tool of manipulation and propaganda used by the Russian Federation [4]. Today, Intermarium's resilience is measured by the speed of its decoupling from Russian fossil fuels.

- the energy triangle: the integration of LNG terminals in Poland (Świnoujście), Lithuania (Klaipėda), and Croatia (Krk) has created a vertical axis of energy security. This «Three Seas» energy corridor ensures that the regional economy can function independently of Eurasian energy blackmail [3].

- logistical flexibility: projects such as Via Carpathia and Rail Baltica provide the necessary logistical «redundancy», ensuring that supply chains remain functional even when traditional maritime routes in the Black Sea are contested or blocked [2].

Socio-Cultural Resilience and the Battle of Narratives.

A significant challenge to regional stability is the dissemination of «thin» ideologies and revisionist ideas that exploit historical traumas. Resilience in this context is the societal «immunity» to disinformation [2].

- combating information warfare: Russian propaganda has historically utilized the «failed state» narrative and manipulated historical grievances (such as Polish-Ukrainian tensions) to prevent regional integration. Modern resilience involves the creation of a shared information space that prioritizes democratic values over imperial myths.

- the human factor: the mobilization of civil society and volunteer networks in Ukraine has demonstrated that «social capital» is as vital as military hardware. This shared experience is forging a new Intermarium identity – one that views regional cooperation as a path to sovereignty rather than a loss of it.

Digital Resilience and Cyber Defense.

In the age of hybrid warfare, the Baltic-Black Sea conglomeration has become the world's frontline for cyber defense. Resilience here is expressed through the ability to maintain the continuity of governance under digital siege. Estonia's «e-government» expertise and Ukraine's practical experience in repelling attacks on critical infrastructure provide a blueprint for a collective regional cyber-shield [2].

To wrap up we would like to stress that the Black Sea region is a potentially powerful actor in international relations, and has long history of trials to set the

peace between countries of the region, to bridge different regions within the security paradigm able to umbrella other spheres of cooperation. Thus, we propose to explore modern ways to establish Intermarium as a potentially powerful new actor in international security and defence dialogue. By avoiding a simplified understanding of the region and focusing on the revision of security issues, we reveal a potential that transcends traditional geopolitics.

The degree of revisionist ideas dissemination in national security discourses remains a threat, but the «urgent actualization» of the Intermarium concept suggests a move toward a more sustainable, integrated, and resilient future. Intermarium is no longer a historical romanticism; it is a pragmatic necessity. As the region navigates the slowdown of global integration trends, its internal cultural, economic, and recreational sustainability will depend on its ability to transform from a territory of «rivalry between empires» into a unified bastion of international stability.

REFERENCES

1. Chodakiewicz M. J. Intermarium: The Land between the Black and Baltic Seas. New York ; London : Routledge, 2017. 614 p.
2. Three Seas Initiative: Mapping National Perspectives / eds. A. Sprūds, M. Vargulis. Riga : Latvian Institute of International Affairs, 2022. URL: https://www.aies.at/download/2022/Three_Seas_Initiative_2022.pdf (accessed 05.05.2026).
3. Optimizing LNG Infrastructure in the Three Seas Initiative Region. New Frontier Foundation, 2025. URL: <https://newfrontier-foundation.org/new-analysis-highlights-strategic-role-of-u-s-lng-in-the-three-seas-initiative-region/> (accessed 03.05.2026).
4. Umland A., Rotaru V., Fedorenko K. The Intermarium Idea in the Post-Soviet Period: Ideas and Institutions for a Security Alliance between the Baltic and Black Seas // Ukraine in Central and Eastern Europe / ed. S. Schäffer. Stuttgart : ibidem-Verlag, 2022. P. 285–305.
5. Zaluzhny V. Speech at the London Defence Conference, May 9, 2025. Ukrainska Pravda. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2025/05/9/7511519/> (accessed 03.05.2026).
6. The given research is conducted within the Black Sea QR Code project funded by the Center for Governance and Culture in Europe, University of St. Gallen.

ПІДТРИМКА КАТОЛИЦЬКИМИ ГРОМАДАМИ РЕСПУБЛІКИ ХОРВАТІЯ БІЖЕНЦІВ З УКРАЇНИ

Галина Саган, доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Нині не існує точного числа українців, які формують діаспору. За даними різних джерел її обсяги становлять від 12-ти до 20-ти мільйонів. Авторитетна міжнародна організація Світовий Конгрес Українців свідчить, що вона об'єднує 20 млн українців у 133 країнах світу [8].

Повномасштабне вторгнення Росії в Україну 24 лютого 2022 р. було боляче прийнято діаспорянами і принесло низку викликів для українських громад у світі. Насамперед діаспори почали активно організовувати допомогу і прийняття біженців з України, які масово полишали країну. Велика частина організаційної роботи припадала на релігійні організації греко-католиків Хорватії, які активно включилися у підтримку біженців та постачання гуманітарної допомоги в Україну. Насамперед це були громади, прихожанами яких були представники старої української та русинської діаспори.

Українці та русини Хорватії є давньою українською діаспорою. Русини на цій території переселилися наприкінці XVIII ст.[12], а та частина діаспори, яка називає себе українцями, проживає на землях Хорватії вже понад 120 років [14]. Сьогодні в Хорватії живе 1 343 українців і 1 905 русинів [13]. З перших днів повномасштабного нападу РФ на нашу державу українці Хорватії, разом з іншими громадяни цієї країни, почали організовувати антивоєнні протести й активно долучаються до підтримки України. Упродовж 24 і 27 лютого 2022 р. у Загребі відбулися акції, учасники яких висловили свою солідарність з Україною, закликали світ зупинити агресію Путіна і припинити війну в Україні. Люди вийшли з синьо-жовтими стягами, а також із плакатами, на яких були заклики: «Stop war», «Stop Putin», «Close the sky in Ukraine», «Хочемо миру», «Hands off Ukraine. Stop aggressor» та ін. [15].

Перші біженці з України прибули до Хорватії вже 25 лютого 2022 року, і до 1 липня 2022 року загалом в'їхало 20 456 осіб (жінок – 10258 (50,1%), чоловіків – 3292 (16,1%), дітей – 6906 (33,8 %)). Також із загальної кількості прибулих з України 113 осіб були громадянами третіх країн [11]. На 10 жовтня 2022 року до Республіки Хорватія загалом прибуло 21 895 переміщених осіб з України, з них – 10 911 (49,9%) жінок, 3678 (16,7%) чоловіків та 7306 дітей (33,4%). Станом на 25 лютого 2022 року Управлінням цивільного захисту передано в користування 46 об'єктів обслуговування переселенців. У колективне житло розміщено 1581 особа та 20314 особи - в індивідуальне [6].

Основними організаторами облаштування біженців в Республіці Хорватія, звичайно, були державні інституції. Зокрема, з 25 лютого 2022 року активну турботу про українських біженців розпочало Управління цивільного захисту. Станом на 1 липня 2022 року в приватних помешканнях було зареєстровано 18 722 особи, а до 30 червня 2022 року, за формою Хорватського Червоного Хреста, зареєструвалося загалом 12 367 переселенців з України. Окрім цього, Хорватія виділяла фінансову допомогу для України. Так, 2 березня 2022 року до України було надіслано допомогу на суму 9 105 866 кун, а 20 квітня 2022 року – 1 339 090 кун [4].

З 20 березня 2022 року почав працювати веб-сайт, на якому розмішувалася вся необхідна інформація та дані про шляхи реалізації прав біженців з України в Республіці Хорватія <https://hrvatskazaukrajinu.gov.hr> [4].

Велику роботу з підтримки біженців в Хорватії проводили греко-католицькі священники Крижевської єпархії. Окрім матеріальної підтримки, українські священники розуміли, що біженці несуть із собою психологічні травми від війни, свідками якої вони стали і яка змусила їх залишити свої домівки, членів сім'ї в Україні, подекуди, на місцях самих зіткнень з армією РФ. Священники відразу почали надавати біженцям духовну розраду та душпастирську опіку. Враховуючи те, що біженці знаходилися в різних містах Хорватії, служителі Церкви їздили у місця скупчення українських переселенців. У Славонському Броді, у греко-католицькій парафії Святого Хреста, парох о. Олександр Гміль регулярно збирає українців на богослужіння та відвідує біженців [10].

Крижевська єпархія у співпраці з Карітасом з квітня 2022 року свою діяльність почала спрямовувати і на допомогу українцям, які залишилися в Україні. Зокрема, одна із перших акцій була спрямована на допомогу лікарням у Львові та Ужгороді, яку Карітас проводив разом з Асоціацією «Добро-добрим» («До-До») з Великої Гориці. Роботу в рамках цього проекту координували керівники згаданих інституцій: Ненад Крайчич – директор Карітасу, Сенад Паліч – президент Асоціації «До-До» і Радован Зебец – віце-президент Асоціації. Разом вони організували відправлення медичної допомоги, ліків і обладнання для лікарень Ужгорода та Львова. Своїми внесками до фонду Карітасу долучилися співробітники Католицького богословського факультету в Загребі, а також різні компанії, такі як «Jasenska d.o.o», середні та початкові школи. Так, раз на тиждень Карітасу вдавалося доставляти допомогу на мікроавтобусах і вантажівках у вищезгадані лікарні та Василіанський монастир у Львові, де перебувала велика кількість біженців зі Сходу України. Зокрема, 11 червня 2022 року до України прибула 56-та гуманітарна допомога з продуктами харчування, гігієни та медикаментами [5].

Коли російські ракети стали нищити і руйнувати об'єкти української енергетики, і з'явилася потреба в джерелах генерації електрики, Карітас при

Крижевській єпархії та Асоціація «Добро-добрим» 28 грудня 2022 року відправили в Україну гуманітарний вантаж, до якого входило 38 генераторів. Волонтери у Славонському Броді оперативно організували завантаження допомоги у два українські буксири, наданих хорватським Карітасом [9].

Упродовж чотирьох років повномасштабної російсько-української війни допомоги біженцям з України з боку католицьких організацій Хорватії не припиняється, а навпаки її обсяги і напрями зростають і розширюються. Кількість українських біженців на початок 2026 р. зросла вже до 30 тисяч. Поміж вже згадуваних релігійних організацій, активну підтримку в Республіці Хорватія біженцям розгорнула Jesuit Refugee Service у Загребі (JRS). «Єзуїтська служба для біженців» — це міжнародна католицька гуманітарна організація, представлена більш ніж у 50 країнах світу. У Хорватії вона діє ще з часів Вітчизняної війни. Основна місія JRS полягає в тому, щоб спостерігати, служити та захищати потреби й права біженців та інших вимушено переміщених осіб, сприяючи їхній інтеграції та надаючи можливість самостійно визначати своє майбутнє [7].

Звичайно, лідером допомоги залишається Крижевацька єпархія. І про це знають по за межами Хорватії. На початку жовтня 2025 року Єпископ Крижевецької єпархії Мілан Стіпіч мав аудієнцію у Папи Лева XIV у Ватикані [3]. Після відвідин Святого Престолу, владика Мілан Стіпіч разом з вірянами Крижевацької єпархії, відвідав українську греко-католицьку церкву Святої Мудрості (Софії) в Римі, де єпископ Мілан відслужив архієрейську літургію святого Івана Златоуста. Церква Святої Софії була збудована українським греко-католицьким кардиналом Йосипом Сліпим (1892 -1984) у 1960-х роках і сьогодні є важливим місцем зібрання для українців та інших греко-католиків у Римі. Парафіяльний священик, на знак вдячності за турботу Крижевецької дієцезії про біженців з України, вручив Мілану медаль із зображенням кардинала Сліпого [1]. А вже наприкінці жовтня 2025 року єпископ Мілан Стіпіч особисто відправився до України аби доставити гуманітарну допомогу до дитячого садка Василянського монастиря у місті Івано-Франківськ. Єпископ у супроводі отця Анте Юрковича, богослова Івана Дельмате Біліча та інших доставив навчальне обладнання та інтерактивні столи для дитячого садка та будинку для дітей, які перебувають під опікою, при монастирі Святого Йосипа Сестер Василянок, на чолі з сестрою Веронікою Галатан. Допомога є подарунком від Карітас Крижевецької єпархії та Асоціації «Добро добрим» з Великої Гориці. Також єпископ Стіпіч відслужив архієрейську літургію з нагоди титулярного свята у греко-католицькій церкві Христа Царя [2].

Отже, діяльність католицьких організацій Республіки Хорватія у підтримці українських біженців є важливим прикладом гуманітарної солідарності в умовах сучасної війни. Допомога Крижевської єпархії, Карітасу та Jesuit Refugee Service стала вагомим чинником підтримки

українських переселенців, їхньої інтеграції та психологічного відновлення. Досвід Хорватії демонструє ефективність співпраці державних структур, релігійних інституцій та громадянського суспільства у подоланні гуманітарних криз і підтримці людей, які постраждали від війни.

ДЖЕРЕЛА

1. Владика Крижевацької єпархії Мілан Стіпіч з паломниками відвідав Українську греко-католицьку церкву святої Софії в Римі. Слово Кобзаря. 2025. № 16. С. 15.

2. Владика Мілан Стіпіч доставив гуманітарну допомогу та очолював святкування Христа Царя в Івано-Франківську. Слово Кобзаря. 2025. № 16. С. 20.

3. Єпископ Мілан Стіпіч та паломники з Крижевецької єпархії привітали Святого Отця на площі Святого Петра. Слово Кобзаря. 2025. № 16. С. 15.

4. Звіт міжвідомчої робочої групи станом на 30.06.2022 року. Slovo Kobzara tromjesečnik UKPD Kobzar Zagreb. Zagreb, 2022. № 2. С. 31.

5. Карітас Крижевацької єпархії організував допомогу лікарям Львова та Ужгорода. Slovo Kobzara tromjesečnik UKPD Kobzar Zagreb. Zagreb, 2022. № 2. С. 5.

6. Новини в цифрах. Slovo Kobzara tromjesečnik UKPD Kobzar Zagreb. Zagreb, 2022. № 3. С. 23–24.

7. Роль організації «Єзуїтська служба для біженців» в житті українців Загреба. Слово Кобзаря. 2025. № 16. С. 12–13.

8. 50 років СКУ: українці світу закликали побороти імперського агресора та відзискати свою територію. URL: <https://web.archive.org/web/20170827125748/https://uazmi.org/news/post/ba3ustePP9Dr8jVCZ074LK> (дата звернення: 10.04.2026).

9. В Україну відправлено два буксири з силовими установками. Slovo Kobzara tromjesečnik UKPD Kobzar Zagreb. Zagreb, 2022. № 4. С. 27.

10. Греко-католицькі священики духовно піклуються про багатьох українських біженців. Slovo Kobzara tromjesečnik UKPD Kobzar Zagreb. Zagreb, 2022. № 2. С. 3.

11. Звіт міжвідомчої робочої групи станом на 30.06.2022 року. Slovo Kobzara tromjesečnik UKPD Kobzar Zagreb. Zagreb, 2022. № 2. С. 31.

12. Левченко О. М. Найбільш давня українська діаспора живе в Хорватії. Форум національних меншин. 2011. Грудень. URL:

<https://croatia.mfa.gov.ua/news/303-najbilysh-davnya-ukrajinsyka-diaspora-zhive-v-khorvatiji> (дата звернення: 10.04.2026).

13. Основна інформація з інтеграції іноземців у хорватське суспільство. URL: https://ljudskaprava.gov.hr/UserDocsImages//dokumenti//Vodi%C4%8D%20kroz%20integraciju_UKRAJINSKI.pdf (дата звернення: 10.04.2026).

14. Саган Г. В. Історія становлення та сучасні тенденції релігійного життя українців Хорватії. Київські історичні студії. 2022. № 1 (14). С. 56–62.

15. Яців А. Діаспора України. Хорватія. URL: <https://miok.lviv.ua/?p=20560> (дата звернення: 10.04.2026).

ВТРАТА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО ВИМІРУ КОНЦЕПТУ ПРАВ ЛЮДИНИ ЯК ЗАГРОЗА ГУМАНІТАРНО-ПРАВОВОМУ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВИ І СУСПІЛЬСТВА

Олег Туренко, доктор філософських наук, професор, професор кафедри загальноправових дисциплін Донецького державного університету внутрішніх справ, м. Кропивницький

Гене́за західноєвропейського права характеризується постійною трансформацією гуманістичних принципів і смислів. Цей історичний процес поєднував епохи інтелектуального піднесення з періодами духовної та правової деградації. Водночас розвиток правової думки породжував поліморфізм понять і категорій, які з часом могли втрачати свій первісний зміст, перетворюючись на нормативно-декларативні конструкції. Однією з таких категорій у сучасну епоху дедалі більше постає концепт прав людини (далі – *концепт*).

Первісно права людини формувалися як категорія природного права, що мала наддержавний і трансцендентний характер. Їх джерело вбачалося не у волі держави, а у вищому моральному порядку, який наділяв людину невідчужуваною гідністю та свободою. Однак у процесі розвитку модерного етатизму *концепт* поступово переміщується у сферу позитивістського конструювання, де їх зміст дедалі більше визначається державною владою та політичною доцільністю. Така трансформація позбавляє права людини трансцендентного виміру й статусу вищої цінності, передаючи державі монополію на визначення меж свободи, справедливості та гідності. За умов домінування етатистської логіки права людини набувають політико-інструментального характеру, тоді як їх фундаментальні ознаки – наддержавність, невідчужуваність і універсальність – ризикують перетворитися на засоби конституційно-правової риторики. Унаслідок цього людина дедалі частіше сприймається

бюрократичним апаратом не як самодостатня духовна цінність, а як об'єкт нормативно-дисциплінарного регулювання. Подібна тенденція формує ризики дегуманізації права та адміністративних практик, руйнуючи гуманітарні основи конституціоналізму і водночас уповільнюючи цивілізаційний розвиток суспільства та держави.

У західноєвропейській традиції трансцендентна природа прав людини історично пов'язана з християнським концептом «вільної волі». Раннє християнство утверджувало уявлення про те, що людина створена Богом як вільна духовна істота, наділена свободою вибору та рівною гідністю перед Творцем. Саме ця свобода мислилася як невідчужуваний дар, якого не може позбавити жодна земна влада. Завдяки цьому виникала ідея рівності людей та їх здатності до творчої співучасті у формуванні суспільного порядку. Показовою у цьому контексті є думка Х. Арендт, яка зазначала, що людина є вільною саме тому, що вона є «початком», здатним привносити у світ нову реальність. У такому розумінні свобода постає не лише правом вибору, але й онтологічною здатністю людини започатковувати нові форми соціального буття [1, с. 176]. Відтак ранньохристиянська традиція сформувала уявлення про людину як вищу духовну цінність, що володіє гідністю, свободою та правом самостійно творити власне життя. Однак у Середньовіччі концепт «вільної волі» набув складних теологічних інтерпретацій, які через концепти гріхопадіння та Божої благодаті послабили його соціально-політичний потенціал.

Ситуація змінилась в добу раннього модерна. В цей час концепт «вільної волі» відродився у світській формі мистецького титанізму який з'єднується з двома напрямками деїзму. Перший: «провіденціальний деїзм» проголошував, що Бог є першопричиною утворення Всесвіту, в який Творець безпосередньо не втручається. Тому людині надано право самостійно вирішувати питання гармонізації суспільних і природних процесів. Другий напрям – ідея існування першого безособового порядку – він є ідеальним станом взаємовідношення Бога і людства. Бог співвідноситься з людством через первісний порядок речей, моральний обрис якого люди можуть збагнути [2, с. 353]. Під впливом теорії деїзму і практик Ренесансу виникло індивідуалістичне уявленням що розумна й добродісна людина може керувати Всесвітом. Такий тип індивідуалізму мав уяву, що людина володіє необмеженою свободою, яка не залежить від суспільних процесів. Це уявлення загрожувало єдності суспільного порядку і потребував свого дисциплінарного обмеження.

Легітимне право обмежувати свободу індивідів здобув абсолютний монарх – символ ні чим необмеженої вільної волі, творець нового політичного простору. Використовуючи доктрини деїзму монархи легітимізували своє право на абсолютну владу. Отриманою владою вони відроджували первісний Божий порядку, той провіденційний лад який є благом для всіх і вміщує в собі трансцендентні елементи. В цій уявленій

конструкції природне право тлумачилось як органічний елемент Його задуму, що розвертається в історії людства, і надає рівні права кожному – право на гідне життя, свободу тощо. Одним з таких прав було право формувати політичний простір – нову форму держави, яка уявлялась як органічна цілісність вільних індивідів, що існує як єдине тіло благого порядку (Левіафан).

Абсолютні монархії визнавали природні права людини як символ правових гарантій держави. На них посилались паризький парламент, Людовик XV й Людовик XVI [3]. Визнаючи природне право людини, як елемент Божого закону і провіденційного порядку, володарі держав нормалізували смисли природного права і моралі і визначали, що є справедливим і що є несправедливим, що слід робити і від чого слід утримуватися. Суспільство трактуватися ними як сфера двох прошарків. Перший – уявлявся особистості, які здатні в публічному житті керувати собою і мати раціональну здібність укладати справедливую угоду, знаходити злагоду між подібними себе, а також мати якості управляти тими хто духовно нижче. Другий – «недосвідчені», що поринули в пристрасті, «темні ідеї» і тому потребують опіки. Цей поділ привів до того, що в XVIII ст. концепція прав людини стала обмеженою. Ідея прав доби Просвітництва обмежувалася жменькою власників, за винятком жінок, дітей, тих, хто не володів власністю [4, р. 7].

Саме в добу Просвітництва концепти Божого закону і провіденційного порядку трансформувалися до наукового поняття «природні закони», а межах яких передбачалось існування прав людини. Утвердилось переконання, що природні закони можна розкрити, а недосконалість природи можна виправити. Сповненні цим переконанням правителі XVIII-XIX ст. проводили реформи з метою покращення недосконалої природи недосвідчених. Це відбувалось за допомогою позитивного права, яке отримало статус єдино вірного засобу, що впроваджує утилітарні способи соціальних відносин. В цьому процесі концепт людини отримав прагматичний характер, що існував в сфері волі держави. В цих умовах концепт прав людини (крім англо-американського світу) втратив свою трансцендентну ознаку, став засобом легітимації авторитарного етатизму.

Втім, Французька революція відтермінувала тенденцію позбавлення *концепту* трансцендентних основ. Декларація прав людини і громадянина проголошує наступні ідеї: природний стан індивідів з якого випливають невідчужувані права та свободи передують формуванню держави; держава що оснований завдяки громадському договору має бути організоване для збереження зазначених прав; принцип легітимності єдиного та неподільного національного представництва, який мусить сформувати демократичний уряд. Тобто, концепт прав людини отримав статус вищої цінності і теоретично став першоосновою демократичної держави.

Саме на цих ідеалах перші три революційні Конституції Франції організовували свою правову систему. Втім, вже в Конституції 1799 р. принципи Декларації були відсутні замість них запроваджується поняття «рівність перед законом». Такий конституційний принцип зберігався у Франції до 1946 р. коли Конституція IV республіки проголосила, що «будь-яка людська істота, незалежно від раси, релігії й віросповідання, має невід'ємні і священні права» [5, с. 71]. Ще більш значущім для повернення трансцендентної ознаки концепту було проголошення мети ООН: «знову утвердити віру в основні права людини, у гідність і цінність людської особистості».

Відтак, на протязі полуторна століття в більшості країн Європи панувала воля держави, яка легітимізувала своє право на справедливий примус раціонально обґрунтованими концептами загального блага чи історично обумовленими інтересами нації або класу. В цьому етатичному дискурсі індивід ставав нікчемною річчю, а державний принцип гуманізму перетворювався в концепт соціальної користі. І хоча *концепт* в цей час масштабувався і поширювався, його сутність залишалася старою – людина вважалася природно-соціальною істотою, хибну природу якої має виправляти держава. Дегуманізація і десакралізація *концепту* була однією з причин світових війн, де держави реалізовували свої проєкти загального блага.

Затверджена міжнародними нормами ідея невідчужуваної людської гідності повернув концепту прав людини трансцендентні ознаки. В сучасному конституціоналізмі існування держав виправдано її обов'язком захищати права і свободи людини. Втім, на початку XXI ст. під впливом глобалізму, ерозії індивідуальних цінностей, хиб ліберальної демократії та відмова авторитарних режимів виконувати норми міжнародного права знов трансформують *концепт* демагогічний засіб необмеженої влади державної бюрократії.

Сучасна криза концепту прав людини полягає не у запереченні їх нормативного існування, а у втраті їх трансцендентного джерела. У такій ситуації права людини ризикують перетворитися з універсального критерію обмеження влади на інструмент її політичної легітимації. Саме тому збереження гуманітарних основ конституціоналізму потребує повернення до розуміння людської гідності як невідчужуваної цінності, що передусє будь-якому позитивному правопорядку.

ДЖЕРЕЛА

1. Арендт Х. Що таке свобода? // Між минулим і майбутнім / пер. з англ. В. Черняк. Київ : Дух і Літера, 2002. С. 151–181.
2. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / пер. з англ. О. Панич. Київ : Дух і Літера, 2013. 664 с.

3. Alvear Téllez J. La crítica conservadora al discurso de los derechos humanos de la "Declaración" francesa de 1789. Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. 2015. Vol. XLV, No. 2. P. 341–371. DOI: 10.4067/S0718-68512015000200013.

4. Osiatyński W. Human Rights and Their Limits. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 262 p.

5. Конституції зарубіжних країн : навч. посіб. / авт.-упоряд. В. О. Серьогін, Ю. М. Коломієць, О. В. Марцеляк та ін. ; за заг. ред. В. О. Серьогіна. Харків : ФІНН, 2009. 664 с.

ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Микола Стадник, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4264-8054>

З періоду незалежності України в умовах військової агресії рф стратегічно важливим постає питання щодо розвитку українського суспільства. Як свідчить практика, реформи запропоновані МВФ, СБ не стали ефективними в усіх сферах суспільного життя, зокрема економічного й соціального поступу. А тому, у цьому процесі постає питання яким шляхом має відбуватися суспільний розвиток, якими керуватися механізмами та пріоритетами? Як свідчить досвід розвитку Китайської Народної Республіки, ідея «вільного ринку» або ж «лібертаріарства» є не ефективною, оскільки мінімізована регуляторна політика держави. У краях з високим темпами розвитку, регуляторна державна політика побудована на ученні відомого українського вченого-економіста Туган-Барановського. У його основі, організація кооперативного підприємництва, яке є єдиною формою господарської організації що виникла в результаті свідомої діяльності певних соціальних груп причетних до різних форм організації виробничого процесу і різних форм власності. Впровадження такої форми організації має на меті вдосконалення наявної системи господарювання. Сутнісні пріоритети розвитку соціального процесу мають бути спрямовані на забезпечення загальнолюдських цінностей, зокрема: потреб у праці, потреб у засобах праці, потреб у суспільних відносинах, потреб у суспільній творчості, це ті цінності на які мають бути спрямовані соціальні реформи в т. ч. й економічні [3]. Вони забезпечать сталий розвиток суспільства під яким розуміють задоволення соціальних потреб соціуму, не ставлячи під загрозу здатність послідовних поколінь задовольняти свої власні потреби. У цьому контексті економічні реформи передбачають значні перетворення, зміни в системі ведення господарства,

організації виробництва і управління економікою, грошово-фінансовою, соціальною і екологічною сферами, які стосуються співвідношення між різними формами власності, між державним регулюванням і ринковим саморегулюванням, між лібералізацією і протекціонізмом, між відкритістю та закритістю суспільства, між рівністю і свободою, між глобалізацією і самодостатністю економіки, між інтеграцією і національними інтересами. Економічні реформи, як об'єктивна необхідність, проводяться тоді, коли виявляється низька ефективність економічної системи, виникають економічні кризи, економіка недостатньо задовольняє потреби людей, країна відстає в своєму розвитку від інших країн. На певному проміжку часу їх змушені проводити всі країни світу. Так, економічні реформи у другій половині XX століття відбувалися за двома моделями. Перша – модель Чиказької неоконсервативної школи на базі монетаристської теорії Фрідмана, яку впроваджували в життя МВФ і СБ в латиноамериканських і в постсоціалістичних країнах за єдиною програмою «шокової терапії», незважаючи на абсолютно різні стартові умови цих країн як за географічним положенням, природними ресурсами, менталітетом народів, так і за науково-технічним і освітнім рівнем населення цих країн. Друга – це модель реформ Китайської Народної Республіки, що базувалася на інноваційній теорії в основі якої кооперативна форма організації суспільного виробництва.

Реформи за першою моделлю виявились надзвичайно затратними і руйнівними. Зокрема, Україна за роки подібних реформ втратила понад 75% свого економічного потенціалу, що майже в два рази більше, ніж за роки другої світової війни. Із першої десятки найбільш розвинутих країн світу, в науково-технічному відношенні, Україна нині відкинута далеко за соте місце. Китай же за період реформ мав щорічний приріст ВВП на рівні 8-12% з паралельним зростанням добробуту свого населення. За цей час Китай створив більш як 300 мільйонів робочих місць високої кваліфікації, а Україна втратила майже 10 мільйонів робочих місць кваліфікованої праці. Китай створив 15 нових наукоємних промислових галузей. Україна – втратила близько восьми. Головним здобутком реформ України стало те, що економіка доведена до «незворотньої точки» щодо можливості державного регулювання [2]. Для того, щоб зрозуміти, яким шляхом йти Україні, куди і до чого може призвести незмінність курсу реформ, потрібно враховувати проблеми геоекономіки та геополітики в системі сталого розвитку [4]. В умовах військової агресії РФ управлінські пріоритети щодо сталого розвитку суспільства мають бути орієнтовані на запровадженні регульованої, з боку держави, ринкової економіки. Пріоритетним щодо стратегій реформ мають стати економічні реформи, які передбачають управлінські зміни в системі ведення господарства. Зокрема, організації виробництва й управління економікою, грошово-фінансовою, соціальною і екологічною сферами, які стосуються співвідношення між різними

формами власності, а також державним регулюванням і саморегулюванням. Детермінуючою в стратегії сталого розвитку суспільства має стати змішана економіка, яка передбачає поєднання приватної, колективної (акціонерної) та державної форм власності, плану та ринку, проведення інституційно-соціальних реформ з метою побудови більш прогресивного устрою порівняно із ринковим фундаменталізмом [1]. Отже, управлінські пріоритети орієнтовані на загальнолюдські цінності в законодавчій парламентській практиці - надзвичайно важлива та невід’ємна складова успішного сталого розвитку українського суспільства особливо в період військової агресії РФ.

ДЖЕРЕЛА

1. Левелін Х. Роквелл Чому австрійська економічна школа має значення? Австрійська економічна школа українською : веб-сайт. URL: <http://mises.org.ua/articles/38-lew-rockwell/8-why-austrian-economics-matters.html>.

2. Либертарианство: плюсы и минусы. Автономное действие : веб-сайт. URL: <https://avtonom.org/news/libertarianstvo-plyusy-i-minusy>

3. Horban O., Stadnyk M., Martych R., Mishchuk A., Mishchuk M. The role of higher education in the formation of humanitarian security of the state. *Conhecimento & Diversidade*, Niterói, 2024, v. 16, n. 43, 302-321. DOI: <https://doi.org/10.18316/rcd.v16i43.11850>

РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКА ВІЙНА ЯК ТРАВМАТИЧНА ПОДІЯ

Юрій Борецько, доктор філософських наук, професор, професор кафедри політології та публічного управління Волинського національного університету імені Лесі Українки

Російсько-українська війна зумовила трагічний спосіб екзистенціювання, що виявляється, з одного боку, в мобілізації внутрішніх і зовнішніх ресурсів для виживання, з іншого – в пошуку індивідуального смислу життя. Людині доводиться ухвалювати рішення, визначатися з ідентичністю, солідаризуватися з іншими в умовах війни. Війна – це ситуація небуття, адже вбивство як модель поведінки не передбачає місця для буття. Війна нагадує про смертність конкретної людини, тобто через ідею смертності війна змінює реальність. Для осмислення поточного контексту життя вагома роль належить рефлексіям, які надають смислу переживанням, оскільки тривога і відчай зумовлюють стресогенний характер ситуації.

Мета дослідження полягає у з’ясуванні впливу війни як травматичної події на трансформацію уявлень про структуру світу та модифікацію розуміння соціальної реальності.

Поняття «подія» трактується вченими як буттєве перетворення, що не відповідає звичному розумінню усталеної дійсності, призводить до розриву суспільних порядків та структур і перебуває у взаємозалежності з повсякденністю, яка є полем вияву події та розгортання її наслідків. Неочікувана зміна звичного перебігу життя внаслідок події є для людини травматичним зіткненням з іншою реальністю, що може супроводжуватися відкриттям нових смислів [1, 47].

Будь-яка подія виявляється в дії, яка може руйнувати і створювати порядки та структури соціуму, формувати новий баланс стабільності і турбулентності. Розгортання події характеризується певними циклами – досягненням максимуму, згасанням і наслідками. Оскільки подія модифікує соціальні відносини, вона виступає конститутивною ознакою порушеного стану справ у суспільстві і виявляється в сукупності ефектів та реакцій на соціальному й особистісному рівнях.

Російсько-українська війна як масштабна подія стала генератором і контекстом наступних, пов'язаних з нею подій, що викликали кризові явища в різних сферах суспільства. Під час війни спостерігається каскад криз, які настають одна за одною, охоплюючи всю соціальну реальність. Наявність виокремлених С. Волбі різновидів кризи з певними поправками на національно-історичні особливості можна констатувати в українському суспільстві, зокрема щодо формування економічної, політичної, соціально-структурної та ціннісно-нормативної сфер. Йдеться про фінансову, економічну кризу (реcesія), фіскальну кризу (режим економії, зниження рівня добробуту), політичну кризу (криза партійної системи), кризу демократії (поява для влади шансу нехтувати демократичними цінностями, правами і свободами), теоретичну кризу (брак концептів, здатних адекватно описати природу кризи) [4].

Аналізуючи ступінь спричинених війною страждань, дослідники використовують поняття досвід війни (war exposure), досвід насильства (exposure to violence), віктимізація (victimization) [2]. За допомогою означених концептів на різних рівнях агрегації, тобто узагальнення даних, вивчається вплив досвіду війни на установки та поведінку людей під час війни. На найвищому рівні агрегації війна розглядається як подія, що сприймається людиною, що проживає в країні в стані війни. Найвищий рівень агрегації дає змогу охопити широке коло пов'язаних з війною явищ, однак обмежує в можливості отримання достатньої кількості інформації щодо індивідуальних особливостей досвіду війни [3].

Для вивчення досвіду війни вчені пропонують й інші виміри, зокрема первинну віктимізацію (primary victimization) – досвід, набутий внаслідок поранення, тортур, сексуального насильства, вимушеного переміщення, втрати житла тощо. Вторинна віктимізація (secondary victimization) зумовлюється шкодою не людині, а її рідним, близьким, друзям. Нарешті контекстний вплив (contextual exposure) виявляється в умовах проживання

на території бойових дій, що супроводжується відчуттям загальної небезпеки і страху, причому не обов'язково передбачає безпосереднє фізичне насильство [2].

Отже, війна є фактором формування соціальної реальності, тобто контекстів, пов'язаних не лише з ситуацією війни. Зміни у свідомості виявляється в модифікації розуміння структури світу, тоді як травматичний досвід війни обумовлює трансформацію моделей бачення як фізичного світу, так і сакральної сфери.

ДЖЕРЕЛА

1. Boreiko Y. Event as a transformation of everyday life modus of social being. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2018. No. 14. P. 42–49.

2. Yaylacı Ş., Price C. G. Exposure to Violence as Explanatory Variable: Meaning, Measurement, and Theoretical Implications of Different Indicators. *International Studies Review*. 2023. Vol. 25, No. 1. DOI: 10.1093/isr/viac066.

3. Karakai D., Moskotina R. Existential upheavals: Tracing war's immediate effect on individual religiosity in Ukraine. *Social Compass*. 2025. Vol. 72, No. 1. P. 66–85. DOI: 10.1177/00377686241311421.

4. Walby S. *Crisis*. Cambridge : Polity Press, 2015. 224 p.

КАР'ЄРА В УМОВАХ ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ В УКРАЇНІ: СОЦІАЛЬНІ ТА ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Олена Льовкіна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри психології, педагогіки та суспільних дисциплін Державного податкового університету, м. Ірпінь, Україна

Повномасштабна військова агресія проти України спричинила значні трансформації у соціальній, економічній та професійній сферах життя населення. В умовах воєнного стану особливої актуальності набуває проблема професійної реалізації особистості, збереження трудового потенціалу та адаптації до нових умов праці. Війна суттєво вплинула на можливості кар'єрного розвитку, змінила структуру ринку праці, професійні пріоритети та психологічний стан працівників. **Актуальність теми** зумовлена необхідністю дослідження соціальних і психологічних детермінант розвитку кар'єри в умовах військової агресії та визначення механізмів підтримки професійної стійкості особистості [1, с. 38]. **Метою** доповіді є аналіз соціальних і психологічних чинників, що впливають на розвиток кар'єри особистості в умовах військової агресії в Україні.

Кар'єрний розвиток є складним багатофакторним процесом, який залежить від соціально-економічних умов, особистісних характеристик, професійної мотивації та психологічної адаптивності людини. В умовах війни особливого значення набувають такі соціальні чинники, як рівень економічної стабільності, доступність робочих місць, внутрішня міграція населення та трансформація професійної структури ринку праці [2, с. 74].

Одним із провідних соціальних чинників є економічна нестабільність, що супроводжується скороченням робочих місць, зміною умов праці та вимушеною професійною переорієнтацією населення. Значна частина громадян змушена адаптуватися до нових форм зайнятості, дистанційної роботи або перекваліфікації. Це, у свою чергу, підвищує вимоги до професійної мобільності та гнучкості особистості [3].

Суттєвий вплив на розвиток кар'єри мають психологічні фактори. Постійний стрес, тривожність, невизначеність майбутнього та емоційне виснаження негативно впливають на професійну мотивацію та продуктивність праці. Водночас важливими психологічними ресурсами стають стресостійкість, адаптивність, внутрішня мотивація та здатність до саморозвитку [4, с. 89].

В умовах війни особливого значення набуває проблема професійного вигорання. Постійне емоційне напруження, поєднання професійних і сімейних труднощів, а також необхідність функціонування в умовах небезпеки можуть призводити до зниження ефективності праці та втрати професійної мотивації. Саме тому психологічна підтримка працівників та формування програм розвитку психологічної стійкості є важливими напрямками сучасної кадрової політики [5, с. 250].

Крім того, війна сприяла переосмисленню цінностей та професійних орієнтирів особистості. Для багатьох громадян професійна діяльність стала не лише засобом матеріального забезпечення, а й формою соціальної відповідальності та внеску у стійкість держави. Це сприяє формуванню нових моделей кар'єрного розвитку, заснованих на соціальній значущості праці та громадянській активності [2].

Отже, розвиток кар'єри в умовах військової агресії визначається комплексом соціальних і психологічних детермінант. Забезпечення професійної реалізації особистості в умовах війни потребує поєднання державної підтримки зайнятості, розвитку психологічної допомоги та створення умов для професійної адаптації населення. Це сприятиме зміцненню трудового потенціалу країни та підвищенню психологічної стійкості суспільства в умовах сучасних викликів.

ДЖЕРЕЛА

1. Максименко С. Д. Інформаційно-психологічні засади ментального протистояння російської агресії в гібридній війні. Київ : Вид-во Людмила, 2024. 91 с.
2. Помиткін Е. О. Психологія духовного розвитку особистості : монографія. Київ : Наш час, 2007. 280 с.
3. Відновлення ринку праці в Україні в умовах війни: регіональні аспекти. Національний інститут стратегічних досліджень. 2024. URL: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/sotsialna-polityka/vidnovlennya-rynku-pratsi-v-ukrayini-v-umovakh-viyny-rehionalni> (дата звернення: 07.04.2026).
4. Титаренко Т. М. Психологічне здоров'я особистості: засоби самодопомоги в умовах тривалої травматизації : монографія. Кропивницький : Імекс-ЛТД, 2018. 160 с.
5. Карамушка Л. Обґрунтування управлінських рішень щодо забезпечення психологічного здоров'я персоналу організацій під час російсько-української війни. Вчені записки Університету «КРОК». 2024. № 2 (74). С. 250–264. DOI: 10.31732/2663-2209-2024-74-250-264.

ГУМАНІСТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД В УКРАЇНІ ПІД ВПЛИВОМ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Леонід Панасюк, доктор політичних наук, доцент, доцент кафедри політології та соціології Факультету суспільно-гуманітарних наук
Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Військово-політична агресія Російської Федерації від 2014 року, а, особливо, – активізація гібридної війни від 2022 року, – що поєднує використання Росією новітніх інформаційних технологій, економічного, дипломатичного, культурного впливу та передових методів і засобів ведення війни конвенційної, – вимагає переосмислення фундаментальних засад гуманістичного світогляду в Україні, трансформації світоглядних підвалин українського суспільства загалом і молоді зокрема; політичної, ідеологічної, інформаційної та культурної мобілізації з метою ефективного протистояння агресії, формування та посилення суспільно-політичної стійкості, зростання індивідуального та загальносуспільного спротиву.

Гуманістичний світогляд як система поглядів, що ставить людину, її життя, свободу та гідність найвищою цінністю, – є найвищим рівнем морально-етичного розвитку людства, – в умовах війни зазнає

катастрофічного деструктивного впливу внаслідок безпосереднього психологічного «тиску війни», інформаційної агресії за допомогою Інтернету, соціальних медіа, преси і телебачення. Пропагандистська машина РФ обґрунтовує удари по містах і підприємствам, залізничним шляхам і вузлам, мостам та енергетичній інфраструктурі України, підживлюючи дегуманізацію українського суспільства, що вже привело до загрози гуманітарної катастрофи в складний зимовий період.

Варто зауважити на повному запереченні та недотриманні Російською Федерацією основних гуманітарних принципів вирішення міжнародних конфліктів, порушення міжнародних і двосторонніх договорів з Україною, зокрема Статуту ООН, Женевських конвенцій 1949 р., Гельсінських угод (Заключний акт НБСЄ 1975 р.), Будапештського меморандуму 1994 р., Договору про дружбу, співробітництво і партнерство між Україною та РФ 1997 р., Договору про державний кордон 2003 р. та угод щодо Азовського моря/Керченської протоки і багатьох інших.

Окремо потрібно відмітити антигуманні дії окупантів безпосередньо під час військових зіткнень (наприклад, катування військових та пересічних громадян, вбивство полоненого Олександра Мацієвського за гасло «Слава Україні», випалення на тілі українського полоненого Андрія Переверзева слів «Слава Росії» російськими хірургами у тимчасово окупованому Донецьку тощо), нелюдське ставлення до мирного населення у захоплених українських містах і селах (Бородянка, Буча, Гостомель, Ірпінь, Маріуполь), жахливі наслідки російського «сафарі» на мирне населення прифронтових областей України – Херсонської, Дніпропетровської, Запорізької, Сумської та Харківської областей.

Натомість, Україна, розуміючи (а почасти й відчуючи) цю агресію як екзистенційну загрозу самому існуванню українства та української держави, шукає внутрішніх резервів збереження власного потенціалу спротиву, емоційної стійкості, психологічної рівноваги, формування інтелектуальних важелів протистояння, шляхів військово-економічного зростання, суспільної мобілізації, політичних, економічних, інформаційних та культурних інновацій.

Одним з чинників таких внутрішніх якісних перетворень українського суспільства залишається гуманістичний світогляд, – передусім, як засіб та механізм протиставлення та протистояння антигуманістичним діям та інформаційному впливові Російської Федерації. Формування «дієвого гуманізму», що має нульову толерантність до будь-яких антигуманних дій з боку російських окупантів, готовність давати симетричну відсіч ворогу, захищати фундаментальні гуманістичні принципи та цінності, виявляти прихильність до них у своїй активній громадянській та військово-професійній діяльності [1, с. 84-86], має обґрунтовуватись і підкріплюватись етичними засадами патріотичного виховання, зокрема:

- надання пріоритету цінностям «дієвого гуманізму» – виховання патріотизму має ґрунтуватися на любові до своєї землі, свого народу та готовності до активного захисту Батьківщини;

- разом з тим, – поважати гідність кожної людини, толерувати й підтримувати національне, культурне та релігійне розмаїття України;

- патріотичне виховання повинно боротись з ворожою пропагандою, ґрунтуючись на достовірних історичних фактах та критичному аналізу подій;

- героїзація минулого та історичних фігур, політичних, військових, освітніх та релігійних лідерів, спираючись на патріотично-ціннісні засади їхньої діяльності, моральні якості, гідність, жертвовність в ім'я Батьківщини;

- підтримувати і продукувати рівність усіх захисників України, не зважаючи на колір шкіри, етнонаціональну ідентичність, державу походження, економічний та соціальний статус.

Розкриваючи себе на морально-етичних засадах гуманізму як екзистенційному протиставленні російському антигуманізму, неоімперській ідеології та шовінізму, українство, розвиваючись на засадах «дієвого гуманізму», отримує одну з найпотужніших підвалин суспільного спротиву окупації, інформаційній агресії, психологічному тиску з боку ворога, стаючи не лише захисником власної Батьківщини, а й беручи на себе тягар захисту Європи та цивілізованого світу від авторитаризму. Україна стає глобальним суб'єктом у боротьбі за демократичний світовий порядок, що є важливим складником створення умов для успішного виживання та цивілізаційного розвитку на засадах гуманістичних інновацій [2, с. 35-36].

ДЖЕРЕЛА

1. Вітченко А. О. Дієвий гуманізм захисників України як протипага рашизму. Духовність особистості: методологія, теорія і практика. 2022. Т. 1, № 1(103). С. 78–90. DOI: 10.33216/2220-6310-2022-103-1-78-90.

2. Хамітов Н.В., Любимий Я.В. Збереження і розвиток цивілізаційної суб'єктності України: шлях гуманістичних інновацій. Збереження і розвиток України в умовах війни та миру: національна доповідь / ред. кол. С.І. Пирожков, Н.В. Хамітов, Є.І. Головаха та ін. Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. Київ, 2024. С. 27-39.

СТАНОВЛЕННЯ МІЖНАРОДНИХ ЗВ'ЯЗКІВ, ПРИРОДА ДИПЛОМАТІЇ УКРАЇНИ – РУСІ НА ШЛЯХУ ДО ЄВРОПИ

Леонід Кравчук, доктор історичних наук, професор кафедри педагогіки вищої школи та суспільних дисциплін Тернопільського національного медичного університету імені І. Я. Горбачевського

Оксана Тулай, доктор економічних наук, професор, завідувач кафедри міжнародних відносин та дипломатії Західноукраїнського національного університету

Наталія Карпишин, кандидат економічних наук, доцент, доцент кафедри міжнародних відносин та дипломатії Західноукраїнського національного університету

Велич народу формується з різних чинників, але в основному зводиться до його розумової й моральної сили. Ні багаточисельність населення, ні обширність території, ні потужність армій не дають самі по собі жодної величі й не приносять суспільству дійсної сили. Так, певною мірою, навчає історія.

Прекрасним і могутнім є те, що носить у собі силу духу, багатство творчості генія, яке керується розумом, де панує чіткість, порядок і демократичність необхідної діяльності та вираження думок і поглядів чи переконань. Народи і країни, котрі намагались виявити свою силу тільки завоюваннями і руйнуванням, прийшли в історію метеоритами, і жодна чисельність, жодна армія не врятували їх від швидкої загибелі або повернення до попереднього жалюгідного існування. І навпаки, ті народи, які шукали своєї величі у прагненні до ідеалу, виявляючи свою гордість у розумовому розвитку упродовж багатьох віків служили для людства взірцем вищого життя і не перестануть бути такими ще цілі тисячоліття.

Найбільше джерело могутності народу – освіта. Вона дає розумну владу людині над природою і над іншими людьми, нарешті, владу над самим собою, розвиває її природні здібності, збільшує їх, дає їм правильний напрямок, сприяє їх гармонійному розвитку. Немає величі й краси народу без освіти. Неосвічене суспільство – слабе, духовно кволе, приречене на жалюгідне існування. [1, с. 3] Так, певною мірою навчає історія. Прадавня українська земля яка була переповнена багатющим рослинним і тваринним світом зроджувала духовно сильних і обдарованих, культурно вдосконалених людей, що залишаються зразком і прикладом для нащадків.

Першим відомим в історії княжої України дипломатичним візитом можна вважати візит київського князя Кия до столиці Візантії – Цар-города – у 527 році, який припадає на часи активного переходу слов'ян на Балкани, тобто на часи правління Юстиніана [2, с. 14].

До першої половини IX ст. належать відомості про спільне посольство Візантії та Русі до Франкської держави – Інгельгейму – в 838–839 роках,

коли там на престолі перебував імператор Людовік Благочестивий. Місія цього спільного посольства, окрім підтвердження намірів «дружніх стосунків», переслідувала головну мету – організувати християнські народи на боротьбу проти Арабського халіфату [2, с. 14].

Напр. VIII чи на самому початку IX ст. київська рать під проводом князя Бравліна штурмом була візантійське місто Сурож (нинішній Судак) у Криму, інша рать, ім'я проводиря якої невідоме, між 825-м і 842 рр заволоділа іншим візантійським містом Амастридою на узбережжі Чорного моря. Тоді ж Київське князіє вийшло на міжнародну арену. 839 р. руське посольство відвідало імператора франків Людовіка Благочестивого з пропозицією дружби. Характерно, що послы називали князя русів хозарським словом «каган» (цар). [3, с. 17].

З другої половини IX ст. до нас дійшли відомості про дипломатичну делегацію до Царгорода для підписання у 860 році, після успішного походу русичів на Візантію, першого відомого в нашій історії договору «миру і любові» з Візантією, який став своєрідним дипломатичним визнанням Київської Русі, встановлював між цими державами мирні відносини, передбачав допуск на Русь християнської місії, хрещення частини русичів, а також військову допомогу Візантії з боку Русі, ознаменував її вихід на широку світову арену [2, с. 14]. Давньоруська держава займала, перш за все, вигідне географічне положення, межуючи зі Сходом і Європою. Через її територію пролягали торговельні шляхи із «варягів у греки»; Дніпро, Буг та інші ріки сприяли розвитку торгівлі, розширенню та пожвавленню внутрішнього ринку, покращували зв'язки як всередині між територіями, так і з сусідніми країнами, це сприяло розбудові міст та концентрації населення. Велику роль у Русі відіграли вже перші князі: Аскольд, що звільнив слов'ян від зовнішньої залежності; авторитет держави підняв Олег (882-912 рр.), якого за мудрість і хитрість народ прозвав Віщим, а також через його успішний похід на Константинополь; Ігор (912-945 рр.) [4, с. 17].

Упродовж X ст. Київська Русь уклала кілька нових договорів з Візантією (907, 911, 944, 971 роки), які базувалися на традиційних засадах того часу «миру і любові», визначали статус руських посольських та торгових місій, передбачали виплату імперією данини Русі. Особливе місце серед них займає договір 911 року, який засвідчує, що вже на той час Київська Русь розпочала освоєння вершин тодішньої дипломатії – підготовку письмових двосторонніх міждержавних угод (договорів), які охоплювали політичні, економічні (торгові), військові та юридичні питання. Договір 911 року, крім загальних, включав також конкретні статті, які присвячувались конкретним торговельним, військово-союзним, юридичним та іншим питанням.

Робота над підготовкою цього договору відбувалась у Константинополі (Царгороді). З візантійської сторони переговори вів сам імператор Лев VI, а Київське посольство у Візантії «приймали згідно з

установленими правилами, які поширювалися тоді й на інші закордонні місії» [3, с. 14]. Свою роль відіграли письмовий договір 944 року про військовий союз Візантії та Київської Русі; договір 971 року, за яким сторони підтверджували свою вірність договорам 911 та 944 років, а князь Святослав зобов'язувався не нападати на візантійські володіння.

Упродовж X ст. Київська Русь стабілізувала свої відносини з Візантією, Хазарією, Болгарією, з угорцями, печенігами, варягами (вікінгами), встановила мирні відносини з Германією. Договори, що укладалися в той час, фіксувались у відповідних грамотах, оригінали яких готувалися обома сторонами рідною мовою, а копії – мовою іншої сторони; відбувався обмін оригіналами і копіями, а процедура їхнього підписання та клятвенного підтвердження свідчила про вироблення досить чіткої дипломатичної системи. Дипломатичні договори IX–X ст. були яскравим свідченням того, що на великих просторах Східної Європи постала могутня, освічена, а разом з тим і милітаризована держава – Київська Русь, до якої ставилися із застереженнями, але її поважали; яку поза очі називали «варварською», але шукали з нею дипломатичних і військових контактів. На новий рівень вийшла дипломатія в часи розквіту Київської Русі за правління Володимира Великого, межі держави якого поширювалися до Польщі, Угорщини, Чехії, Германії – на Заході і до Волзьких Болгар – на Сході, яка була тісно пов'язана торговельними, дипломатичними та військовими контактами з усім культурним світом тієї доби [3, с. 15]. На період князювання Володимира Великого припадає активізація дипломатичних відносин з Візантією та Римом, пов'язана з проблемою хрещення Руси-України.

Міжнародні договори та союзи Київської Русі дуже часто підкріплювалися династичними зв'язками. Міждинастичні шлюби руських князів беруть свій початок від Володимира Великого, який уперше одружився з чеською князівною, і фіксуються впродовж одинадцяти поколінь, аж до правнуків короля Данила Галицького, що охоплює майже чотири з половиною століття, а загальний список цих шлюбів перевищує 100. Так, Володимир Великий був також одружений із сестрою візантійського імператора Анною, його старший син Святополк – з дочкою польського короля Болеслава Хороброго, Ярослав – з дочкою короля Швеції Олафа – Інгігердою, дочка Пермислава була дружиною короля Угорщини Ласло Лисого, друга – чеського короля Болеслава Рудого, третя — Марія Доброніга – короля Польщі Казимира Обновителя [3, с. 15]. Цю практику продовжували і наступні київські князі, вінчаючись із дворами Західної Європи та Скандинавії.

З середини XIV ст. українські землі, роздроблені та ослаблені золотоординським ігом, стали об'єктом експансії й опинилися під пануванням різних держав, насамперед Польщі та Литви, а також Угорщини, Молдавії, Московії, Кримського ханства та Туреччини.

Більшість із них – Галичина, Холмщина, Волинь, Поділля, Брацлавщина, Київщина, Підляшшя, Берестейщина, Пінщина – знаходилися у складі Польщі та Литви, які до Люблінської унії 1569 року існували як дві самостійні держави. Буковина спочатку відійшла до Молдавії, а потім – до Туреччини; Закарпаття – до Угорщини, значна частина Лівобережної України - до Московії [3, с. 17].

Контакти між європейськими державами того часу, а особливо між сусідніми, були досить активними, бо політична ситуація як правило, відзначалася напруженістю, і вимагали нагального обговорення та вирішення проблем війни і миру. Розвиток української дипломатії на сучасному етапі не може здійснюватись успішно без вивчення та узагальнення історичного досвіду міжнародної діяльності України, її дипломатичної служби [5, с. 5].

ДЖЕРЕЛА

1. Кравчук Л. В. Культура і освіта в Українській державі за часів гетьмана П. Скоропадського. Кременець, 1998. 52 с.
2. Сагайдак О. П. Дипломатичний протокол та етикет : підручник. 2-ге вид., випр. Київ : Знання, 2012. 262 с.
3. М . Котляр .С. Кульчицький. Шляхами віків. Довідник з історії України. Київ. 1993. 379 с.
4. Кравчук Л. В. Історія України. Семінар для студентів медиків / Л. В. Кравчук, Т.. Б. Кадобний. Тернопіль : Укрмедкнига, 2023. 185 с.
5. Дацків Б. Дипломатія українських державних утворень у захисті національних інтересів 1917–1923 рр. Тернопіль : Астон, 2009. 519 с.

СТРАТЕГІЧНА РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ УКРАЇНИ І КРИЗОВА ДИПЛОМАТІЯ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН: ГЕОПЛІТИЧНИЙ І ГЕОСТРАТЕГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Вячеслав Ціватий, кандидат історичних наук, доцент кафедри міжнародних організацій та дипломатичної служби, Заслужений працівник освіти України Навчально-науковий інститут міжнародних відносин, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, дійсний член (академік) Української академії геополітики та геостратегії
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1505-7483>

Геополітика та геостратегія в ХХІ столітті набувають особливої актуальності. Адже пошук відповідей на невідкладні питання у сфері

міжнародних відносин, ефективна реакція на нові виклики й загрози сьогодення – можуть бути успішними саме через інструментарій сучасної дипломатії та інноваційних підходів у галузевій дипломатії [3, с. 338-348].

Стратегічна стійкість (або резильєнтність) України – це комплексна здатність держави й суспільства ефективно протистояти зовнішнім і внутрішнім загрозам, адаптуватися до швидких змін безпекового середовища та швидко відновлюватися. Вона охоплює політико-дипломатичну, військову, економічну, соціальну, енергетичну та кібербезпекову сфери [11].

До факторів стійкості та ключових елементів резильєнтності українського соціуму варто віднести першочергово наступне: консолідація суспільства в умовах війни, міжнародна підтримка, енергетична стійкість, фінансування та банківська сфера, військова адаптація та реформування у сфері безпеки та національної оборони, кібербезпека та інновації, технологічні пріоритети, ефективне стратегічне планування. Українська стійкість – це не випадковість, а результат цілеспрямованих реформ та надзвичайних зусиль українського народу, підкріплених підтримкою міжнародних партнерів [4, с. 27-30; 11].

Проблеми забезпечення та ефективного функціонування системи регіональної безпеки та системи національної безпеки держави на сьогодні є вельми актуальними для більшості держав світу в умовах поліцентричного світоустрою XXI століття. В умовах зростання міжнародно-політичної нестабільності у світі, підвищеної політичної конфліктогенності у світовому геополітичному просторі та повномасштабного вторгнення росії в Україну – постають нові виклики й загрози міжнародній безпеці в енергетичній, інформаційній, а особливо – у війсьній сферах [14].

Стратегічна резильєнтність (стійкість) України та кризова дипломатія XXI століття є взаємодоповнювальними елементами національної безпеки, що дозволяють державі не лише протистояти гібридним та війсьним загрозам, а й активно формувати міжнародний порядок денний. Стратегічна резильєнтність України – це здатність держави, суспільства та систем життєзабезпечення швидко адаптуватися до шоків, зберігати функціональність під час криз та відновлюватися після них. Система стресостійкості функціонально спирається на основні кластери: інституціональна стійкість; суспільно-політична солідарність; психологічна і когнітивна гнучкість.

Інституціональна стійкість – це трансформація управлінських моделей і соціальних послуг під вимоги воєнного часу. Суспільно-політична солідарність – це базис національної стійкості, що ґрунтується на єдності громадян, діяльності державних інститутів, народній самоорганізації та громадській дипломатії. Психологічна й когнітивна гнучкість – це здатність

населення чинити опір інформаційним операціям, фейкам та дезінформації, що є критичним у XXI столітті.

Кризова дипломатія у XXI столітті набуває особливої конгруентності та гнучкості. В умовах повномасштабної війни дипломатія трансформувалася з протокольного інструменту на активний засіб спротиву та забезпечення армії. В умовах геостратегічних змін, актуалізувалося питання дипломатії спротиву. Дипломатія спротиву фокусується на мобілізації міжнародної підтримки, отриманні озброєння та санкційному тиску на агресора. Цифрова та комунікаційна дипломатія сьогодення спрямована на використання ІІІ та стратегічних комунікацій для проактивного виявлення загроз в інформаційному полі та поширенні та просуванні позитивного іміджу держави.

Культурна дипломатія в умовах геополітичних змін – це інструмент деокупації та протидії російській пропаганді, що роз'яснює світові суть української боротьби через мистецтво та культурні заходи. Експертна дипломатія XXI століття – це залучення аналітичних центрів та науковців для розробки стратегічних рішень та адвокації інтересів України на міжнародних майданчиках. Ефективність українських сил оборони безпосередньо корелюється з успіхами дипломатії, яка забезпечує зовнішній ресурс для внутрішньої стійкості. Стратегічна дипломатія спрямована на посилення довгострокової стійкості через інтеграцію до європейських та євроатлантичних структур.

Виклики безпеки, що виходять із зовнішньополітичного та політико-дипломатичного оточення, потребують науково-методологічного забезпечення, розробки та реалізації певної державної політики та її нового політико-дипломатичного інструментарію у сфері безпеки, яка б забезпечувала захищеність суспільства і держави від воєнних загроз. Таку політику прийнято називати політикою національної безпеки.

Вона визначається діяльністю держави та її інститутів щодо запобігання і нейтралізації загроз національним інтересам України у сфері безпеки. Ця діяльність здійснюється шляхом реалізації відповідних доктрин, стратегій, концепцій і програм у різних сферах національної безпеки відповідно до чинного законодавства.

Діяльність держави у воєнній сфері національної безпеки прийнято називати воєнною політикою держави. Воєнна політика держави є складовою загальної державної політики, безпосередньо пов'язаною із створенням Воєнної організації, її підготовкою та застосуванням для досягнення політичних цілей. Воєнна організація держави – це сукупність органів державної влади, військових формувань, утворених відповідно до законів України, діяльність яких перебуває під демократичним цивільним контролем з боку суспільства і безпосередньо спрямована на захист національних інтересів України від зовнішніх та внутрішніх загроз [6, с. 851-862; 12].

Воєнна доктрина є основою для підготовки та прийняття воєнно-політичних, воєнно-дипломатичних, геостратегічних, воєнно-стратегічних, воєнно-економічних і військово-технічних рішень, розроблення відповідних концепцій і програм. Власне воєнна доктрина є ідейним стрижнем усієї воєнно-політичної та воєнно-дипломатичної діяльності держави (воєнної політики) як одного із напрямів загальної політики держави, політичних партій, громадських організацій та інституцій. Вона стосується інтересів суспільства і всіх державних структур.

Політичні цілі є втіленням нових політичних інтересів. У даному контексті інтерес являє собою певний синтез об'єктивних потреб у застосуванні воєнної сили для забезпечення функціонування влади на певній території чи в певних сферах життєдіяльності. У сфері воєнної політики такий інтерес визначається як воєнно-політичний інтерес. Такі інтереси, як правило, мають загальнонаціональну значимість і відносяться до пріоритетних національних інтересів.

Воєнно-політичні цілі – сукупність поглядів і намірів, що виражають потреби та інтереси учасників воєнно-політичної діяльності. Найчастіше виділяють цілі двох типів – довгострокові, ідеальні (goals), які ще інколи називають стратегічними, і короткострокові, конкретні (objectives), які називають оперативними [12].

Кожна держава має власні воєнно-політичні та воєнно-дипломатичні цілі і визначає їх у різних умовах воєнно-політичної обстановки. Для аналізу і нормування ефективної стратегії воєнної безпеки необхідно максимально повно і об'єктивно оцінювати всю сукупність зовнішніх і внутрішніх чинників, що впливають на її створення й реалізацію. Сучасна війна є складним суспільно-політичним явищем, що інституціоналізується складовою частиною в загальний політичний і політико-дипломатичний процес, який складається із сукупності взаємозв'язаних періодів, що характеризуються новими геостратегіями і певним геополітичним масштабом (глобальним, регіональним, локальним) і використанням широкого спектра засобів досягнення тих або інших політичних цілей (гібридна війна) [12].

Проте не завжди і не всі політичні цілі можуть бути досягнуті за допомогою «м'яких» невоєнних засобів. Може наступити момент, коли для їх досягнення міжнародні актори продовжують свою політику іншими засобами – агресивною політикою. Це служить причиною переходу мирної співпраці в якісно новий стан – війну та озброєне протиборство, коли політика і дипломатія починає здійснюватися іншими, жорсткими невоєнними засобами і засобами війни [13].

Нові умови кризових ситуацій і міжнародно-політичних конфліктів – відповідно й нові підходи та інструменти. В їх основі – методи вивчення та практичного впровадження математичних, кібернетичних, імітаційних моделей тощо. Міжнародно-політичні конфлікти XXI століття – це

інституціональний кластер, це соціальні конфлікти в глобалізованому соціумі й публічному просторі [10, с. 73-88].

Правомірно зазначає проф. Г.П. Ситник, що «...Загрози державній безпеці зумовлені різними факторами, для системної активізації яких існують різні методи, які передбачають використання інформаційних технологій та масових комунікацій й мають своїм кінцевим наслідком генерування критичних (надзвичайних) ситуацій, особливістю яких є стрімке зростання напруженості між суб'єктами соціальних взаємодій, що призводить до трансформації потенційних небезпек державній безпеці у реальні» [2, с. 327-339].

Disaster diplomacy (кризова дипломатія) та її роль у дипломатичних системах держав XXI століття – це інноваційна науково-дослідна проблематика для історичних, політичних і правових досліджень. Зазначена вище проблематика потребує оновленого інструментарію для застосування системного аналізу та відповідної термінології, яка необхідна для виконання наукових завдань.

Кризова дипломатія (*disaster diplomacy*) – є специфічною галуззю дипломатії та одним із нових напрямів у теорії дипломатії та теорії міжнародних відносин. Кризова дипломатія (*disaster diplomacy*) – є фактором інституціоналізації політичної конфліктології та одним із об'єднавчих інституціональних векторів у світовій політиці і процесах трансформації сучасної системи міжнародних відносин. Концепт «кризова дипломатія» – це засіб нейтралізації та врегулювання міжнародних конфліктів, воєн і політичних криз XXI століття [1, с. 270-283; 5, с. 99-106; 7, с. 109-130; 8, с. 118-134; 9, с. 34-46; 15, с. 33-39].

Отже, в умовах повномасштабного вторгнення росії в Україну та захисту свого суверенітету – Україна визначає свої національні інтереси і пріоритети, шукає шляхи їх захисту, визначає своє місце і роль у регіоні та поліцентричному світі в цілому. У 2026 році геостратегічні цілі України зосереджені на досягненні військової переваги для завершення війни на вигідних умовах, інтеграції в західні структури безпеки та економічному відновленні в умовах глобальних трансформацій.

Геостратегія держави – це комплексна довгострокова політика, що визначає методи досягнення геополітичних цілей, забезпечення національної безпеки, зміцнення економічної та військової могутності з урахуванням географічного положення. Вона поєднує інтереси держави з просторовими, історичними та ресурсними факторами, виступаючи інструментом реалізації національної стратегії на міжнародній арені.

Вирішення цих проблем неможливе без постійного виявлення та аналізу чинників, які впливають на національну безпеку держави і боротьбу з міжнародним актором-загарбником. До основних складових національної

безпеки України відноситься воєнна безпека, переговорні практики і кризова дипломатія.

ДЖЕРЕЛА

1. Марутян Р. Р. Воєнна фантастика як гуманітарна технологія гібридної війни. Інформаційно-комунікаційна безпека: сучасні тренди : монографія / О. О. Бровко, О. В. Курбан, А. Л. Лісневська, Р. Р. Марутян. Київ : Київський університет імені Б. Грінченка, 2022. С. 270–283.

2. Ситник Г. П. Інформаційна компонента критичних (надзвичайних) ситуацій у контексті забезпечення державної безпеки. Науковий вісник: Державне управління. 2020. № 2 (4). С. 327–339.

3. Ціватий В. Г. Дипломатичний протокол і етикет міжнародної ввічливості в умовах мондіалізованого світоустрою XXI століття: теоретико-методологічний і практичний дискурси наукової та освітньої дипломатії. Сучасне суспільство : кол. монографія. Харків : СГ НТМ «Новий курс», 2022. Розд. 3.12. С. 338–348.

4. Ціватий В. Г. Системний аналіз і моделювання в дипломатичних, управлінських і соціально-економічних процесах: міждисциплінарний, інституціональний і теоретико-методологічний дискурси. Системний аналіз в управлінні: міжгалузеві дослідження : зб. наук. праць / Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ : Ореол-Сервіс, 2022. Вип. IV (4). С. 27–30.

5. Ціватий В. Г. Дипломат і кризова дипломатія в умовах трансформації сучасної системи міжнародних відносин: теоретико-методологічний і практико-орієнтований дискурси. Україна і світ: теоретичні та практичні аспекти діяльності у сфері міжнародних відносин. Київ : Вид. центр КНУКіМ, 2024. С. 99–106.

6. Ціватий В. Г. Стратегічне планування та інституціональний розвиток моделей дипломатії XXI століття. Україна дипломатична : наук. щорічник. Київ : ГДП, 2024. Вип. 25 (XXV). С. 851–862.

7. Ціватий В. Г. Геополітична шахівниця в Центральній Азії XXI століття: дипломатія та азійський вектор зовнішньої політики провідних держав світу (теоретико-методологічний, геостратегічний та міжнародно-регіональний дискурси). Теоретико-методологічні засади сучасних наукових досліджень : кол. монографія. Харків : СГ НТМ «Новий курс», 2026. Розд. 4.1. С. 109–130.

8. Ціватий В. Г. Дипломатія та міжнародні відносини в умовах соціально-гуманітарних трансформацій: особливості національної ідентичності й парадигми розвитку сучасного соціуму (історико-ретроспективний, кроскультуральний, протокольно-етикетний і зовнішньополітичний дискурси). Соціально-гуманітарні дослідження:

теоретичні основи та прикладні аспекти : кол. монографія. Харків : СГ НТМ «Новий курс», 2025. Розд. 4.4. С. 118–134.

9. Ціватий В. Г. Культурні, кроскультурні та креативні індустрії як інноваційна складова сучасного публічного простору, колективної ідентичності й міжнародної комунікації: політико-дипломатичний і соціологічний аспекти. Креативні підходи у сучасних наукових дослідженнях : монографія. Харків : СГ НТМ «Новий курс», 2026. С. 34–46.

10. Ціватий В. Г. Публічна дипломатія в Україні та світі: соціально-гуманітарний, міжнародно-політичний і практичний виміри зовнішньої політики у сфері культури (1991–2025 рр.). Соціально-гуманітарні відносини в сучасній Україні: виклики та перспективи : кол. монографія. Харків : СГ НТМ «Новий курс», 2025. С. 73–88.

11. Carbó-Catalan E., Roig-Sanz D. Culture as Soft Power: Bridging Cultural Relations, Intellectual Cooperation, and Cultural Diplomacy. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. 399 p. DOI: 10.1515/9783110744552.

12. Chekalenko L. D. Foreign policy of Ukraine / ed. by V. G. Tsivaty. Kyiv : LAT&K, 2016. 294 p.

13. Kapitonenko M. International Relations Theory. Abingdon ; New York : Routledge, 2022. 196 p. ISBN 978-0-367-67772-5.

14. Modern Diplomacy in Practice / ed. by R. Hutchings, J. Suri. Cham : Palgrave Macmillan, 2020. DOI: 10.1007/978-3-030-26933-3.

15. Tsivaty V. The Transformation of the World Order in the 21st Century and its Impact on the Life of Ukrainian Society: International Political, Geopolitical and Diplomatic Aspects. Трансформація світового порядку в ХХІ столітті та її вплив на життя українського суспільства : зб. наук. праць. Харків : Право, 2025. С. 33–39.

ДІАЛЕКТИКА МІГРАЦІЙНИХ ОСВІТНІХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Тетяна Купрій, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

«Не треба думати, що президент, прем'єр, Папа римський зможуть сказати, як це треба робити. Я знаю, що сьогодні дуже багато фахівців у міжнародних структурах працюють над тим, яку економіку треба будувати в Україні після війни. Чому це роблять зараз? Тому що ми всі розуміємо: якщо не робитимемо це зараз, після війни залишимося біля розбитого корита».

Елла Лібанова

Соціальний та особистісний капітал у різні часи набував дієвої цінності як джерело. Будівництва та розвиток суспільства та держави якраз і

відбувається у парадигмі як кількісної, так і якісної компоненти людських ресурсів. І чим цього ресурсу буде більше для вкладу у майбутнє, тим матимемо більші шанси на існування та розвиток. Мобільність у широкому контексті ми бачимо як детермінанту сучасної культури та суспільного розвитку, вагому складову онтології сучасного життя людини в інформаційному світі. Аксіологічний підхід як методологічна база дослідження проблем мобільності воєнного часу дозволяє охарактеризувати освітню мобільність, визначити її особливості, специфіку тощо.

Бути мобільним означає бути вільним у виборі і можливості полишити одне місце і прибути на інше. Якщо виводити у систему координат Еміграція – Імміграція, то жодна зі сторін не знаходиться у виграшному стані і мусить адаптуватися з викликами, ризиками та небезпеками. Звісно початок повномасштабного вторгнення викликав багатомільйонну хвилю наших біженців, які тимчасово полишали країну з намірами повернення. Опитування Центру Разумкова, проведеного на пунктах пропуску через державний кордон України протягом 15 березня – 01 квітня 2022 року свідчать, що лише 10% респондентів з числа біженців не планували повертатися до України після закінчення війни, 11% опитаних – ще не визначилися. Тоді як у липні 2024 року бажання повернутися виявляли 61% українських біженців, а у грудні 2025 року – лише 49%. За оцінкою Центру економічної стратегії, станом на січень 2026 року за кордоном залишається 5,6 млн українських біженців і тільки третина з них може повернутися в Україну. За песимістичним сценарієм, який утверджується з кожним днем війни, та за досвідом інших воєн, кількість повернень може бути 10-15%. І ось це буде шоком для України по закінченню війни, бо у березні 2022 року 90% українців мали намір повернутися, а тепер цифри змінилися обернено пропорційно.

За результатами соціологічного опитування, проведеного у грудні 2025 – січні 2026 року дослідницькою агенцією Info Sapiens на замовлення ЦЕС при підтримці Міжнародного Фонду «Відродження» отримано дані, які свідчать, що молодь більш прихильна виїжджати за кордон без повернення на батьківщину. Дві третини – 66% – українських біженців це працездатне населення віком 18-65 років. Молодь – люди віком до 35 років – становлять понад половину всіх українських біженців (56%). У 2022 році частка українських студентів за кордоном зросла до 11,9% (у порівнянні з 9% до повномасштабної війни). І тому освітня мобільність в умовах війни має певну специфіку та особливості, які дозволяють зробити висновок про її деяку відмінність від такої ж мобільності, але мирного часу чи мобільності інших вікових чи гендерних категорій.

Академічна освітня мобільність є незамінним фактором підвищення якості освіти та необхідною умовою інтернаціоналізації освітньої та наукової професійної підготовки студентів, аспірантів, викладачів.

Реалізуюючи право на забезпечення академічної свободи та інституційної автономії, взаємне визнання документів про освіту, а також зростання мобільності здобувачів освіти та науково-педагогічних працівників система вищої освіти України навіть у воєнний час дотримується своїх зобов'язань і проводить процедуру обмінів.

Якщо аналізувати процес академічної мобільності до повномасштабного вторгнення 2022 року, за даними Державної служби статистики України, на початку 2020/2021 навчального року кількість студентів-іноземців в Україні складала 67327 осіб, а на початку 2021/2022 навчального року 73626 осіб. Найбільше іноземних студентів у останній рік перед повномасштабним наступом перебували в Україні з Індії, Марокко, Азербайджану, Китаю, та росії. Проте, на початку 2022/2023 року, кількість таких студентів в Україні склала 49999 осіб. Тобто зазначаємо, що досить велика кількість іноземних студентів в 2022 році полишили територію України. Їх частка в Україні зменшилась на ~30%.

Якщо крім цього факту, також врахувати, що разом з іноземними студентами, Україну також покинула достатньо велика кількість українських студентів і частина з них продовжила навчання вже в вищих навчальних закладах інших країн, тобто вони згідно критеріям стали міжнародно мобільними студентами, що виїхали на навчання з України, то



Рис. 1. Чистий потік мобільних студентів в Україні за період 2010 – 2021 рр.

можна припустити, що показник чистого потоку міжнародно мобільних студентів різко прийняв набагато менших від'ємних значень, ніж ті, що були наведені за 2021-й рік на Рис. 1.

Статистичні дані академічної мобільності між 2022 та 2026 роками, вірніше їх фрагментарність, свідчать, що питання є складним і остаточно підрахувати абсолютні показники практично не можливо. Чутливість проблеми надають умови воєнного стану і неможливість безперешкодно полишати територію України студентам чоловічої статі призовного віку. На

вільний виїзд існує цілий алгоритм завірений МОНУ, який не всім вдається подолати із-за різних причин, проте цей факт принципово не впливає на загальну картину.

Міносвіти України надало дозвіл для деяких студентів-чоловіків перетинати кордон. Йдеться про студентів-учасників програм академічної мобільності для навчання за кордоном віком від 18 до 22 років, які навчаються на бакалавраті або магістратурі медичного, фармацевтичного або ветеринарного спрямування терміном на один семестр. На один навчальний семестр в закордонному закладі освіти. У різних країнах його тривалість різна. Наприклад, у Польщі семестр налічує 15 тижнів, у Великобританії – 8–10 тижнів, у Німеччині – 24 тижні. Підтвердження тривалості є однією з обов'язкових умов для перетину кордону.

Можемо тільки апелювати цифрами, які відомі у мас-медійному полі через заяви, свідчення чи замітки урядових посадовців. Так, коментар глави Міносвіти Оксена Лісового, який він надав у січні 2025 року, свідчить, що з-за кордону повертаються практично усі студенти й це відображає якісну роботу навчальних закладів, які займаються цими питаннями. Його слова підтвердив і його заступник Михайло Винницький на момент інтерв'ю, який зазначив, що за останні два роки Міністерство освіти і науки України надало понад 4 тисячі дозволів на академічну мобільність. При цьому випадків неповернення було зафіксовано всього 8, що є вкрай низьким показником. Він відзначив, що наші викладачі підвищують кваліфікацію, зростають у професії, регулярно спілкуються очно зі своїми західними колегами, обмінюються досвідом. Це підвищує якість нашої освіти і наших наукових досліджень.

У квітні того ж таки року Михайло Винницький, в «Укрінформ» повідомив дещо інші цифри, які не дуже корелювалися із попередніми. І, на жаль, вони ніяк не були прокоментовані. Екс-чиновник зазначив, що суттєва частина хлопців віком 18-22 роки, які навчаються на бакалавраті, а це 15-17% тих, які поїхали на академічну мобільність не повернулись вчасно. Ми не можемо повноцінно проаналізувати ці цифри, бо не розуміємо у кількісному відношенні і відповідно – частку від загальної кількості всіх студентів, які виїхали. За словами М. Винницького поки що такі цифри не були критичними, аби скасовувати можливості для виїзду студентів. По деяких університетах статистика є дуже високою, по інших – фактично усі повертаються. У цій ситуації МОН буде рекомендувати ректорам наших університетів, які є частиною консорціумів Еразмусу+, щоб їхні комісії уважніше відбирали тих, хто буде їхати на мобільність. І проривом у сфері академічної мобільності стало введення дозволу у вищій приватній школі.

Ситуація з серпня 2025 року кардинально змінилася, бо згадані вище категорії студентів-чоловіків можуть вільно перетинати кордон і не думати про дозволи МОНУ. Приходять інші побоювання, але вони точно не

пов'язані з академічною освітньою мобільністю. Ми сподіваємося, що відсутність бюрократичного тиску та можливість планувати власну освітню чи наукову траєкторію принесуть тільки позитивне у даний кластер освітньої системи.

ДЖЕРЕЛА

1. Свириденко Д. Б. Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації : монографія. Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2014. 279 с.

2. В Україну вчасно не повернулися до 17% хлопців, які виїхали за програмою обміну студентів. Укрінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3978329-v-ukrainu-vcasno-ne-povernulisa-do-17-hlopciv-aki-viihali-za-programou-obminu-studentiv.html> (дата звернення: 23.04.2026).

3. Державна служба статистики України. <https://data.gov.ua/organization/derzhavna-sluzhba-statystyky-ukrayiny> (дата звернення: 23.04.2026).

4. Інститут статистики ЮНЕСКО. База даних. <http://data.uis.unesco.org/> (дата звернення: 23.04.2026).

5. Іпполітова І, Колесніченко Н., Охріменко Я., Левченко Є, Кошущька М., Ховрак О. Українські біженці після чотирьох років за кордоном. П'ята хвиля дослідження. Центр економічної стратегії. <https://ces.org.ua/ukrainian-refugees-fifth-wave/> (дата звернення: 23.04.2026).

6. Статистична інформація державної служби статистики України. Державна служба статистики України. <https://www.ukrstat.gov.ua/> (дата звернення: 23.04.2026).

ON THE QUESTION OF THE METAPHYSICS OF SECURITY

Pavlo Kretov, Candidate of Philosophical Sciences (PhD),
Associate Professor at the Department of Philosophical,
Political and Psychological Studies,
Cherkasy State Technological University

Olena Kretova, Candidate of Pedagogical Sciences (PhD),
Associate Professor at the Department of Slavic Philology, Foreign Literature
and Teaching Methodology, Educational and Scientific Institute of Foreign
Languages, Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

Problem Statement. The idea of absolute security, interpreted as the complete absence of change and development, stands in contradiction to the concept of freedom – the fundamental principle of the Western philosophical tradition – already expressed in aphoristic form in the well-known paradoxical

metaphor of Anacharsis, a Scythian and at the same time one of the Seven Sages of Greece: «Safe ships are ships drawn up on shore».

Relevance of the Study. Hence arises the necessity of distinguishing between security that enables progress and security that engenders stagnation. In this context, the paternalistic ideologemes of authoritarian systems are indicative, wherein the social contract is deformed into an exchange of rights and freedoms for minimal guarantees of survival. **The aim** of the paper is to problematise the philosophical category of security from a metatheoretical perspective.

Main Body of the Study. In the Encyclopaedia Britannica, security is defined as a state of protection, that is, the absence of harm, which refers back to the ancient opposition between good and evil. This combination of Platonic ethical essentialism and the Aristotelian principle of the mean reveals security as a cognitive structure – the awareness of the boundary between threat and good within a given context [3]. The Encyclopedia of Security and Emergency Management emphasises the dynamic nature of the concept, distinguishing between «security from» (protection against danger) and «security for» (the creation of conditions for development). This dichotomy indicates the existence of two models: a closed one oriented towards stability and an open one directed towards progress [2]. The Ukrainian scholar V. Horlynskyi underscores the axiological contexts of security [1], from which follows a dynamic connection between this complex of meanings and the concept of development, illustrating the striving for the good as a fundamental value, as well as for justice and freedom, interpreted as categories of the social. Thus, within the Western philosophical tradition, security appears as a dialectical phenomenon combining protection and development, stasis and dynamism. It possesses an ontological dimension, insofar as it encompasses both causal and teleological aspects of human existence and social organisation. Today, security has become one of the central categories of contemporary philosophy, its «quiet matrix» (David Welch), through which politics, morality, technology, and the very concept of life are interpreted. It permeates all levels – from global politics to everyday decision-making, from artificial intelligence algorithms to survival instincts. At the same time, security remains an analytical philosophical problem: what precisely do we mean when we say that we «feel secure»?

The metaphysics of security emerges as an attempt to conceptualise security not merely as a political category but as a profound ontological structure of social being that determines the limits of the possible for social action, communication, and historical development. In this context, security is not simply a state of protection or stability but a primary metaphysical principle that ensures the possibility of coexistence and human orientation in the world. The metaphysics of security is not confined to functional or technical parameters; rather, it considers security as a condition of being, as *archē* (recalling Milesian natural philosophy) – a first principle, an origin, and simultaneously, in Aristotelian terms, a teleological end of socio-political action. If action without

orientation towards security may lead to chaos or the destruction of social bonds, then security, as a metaphysical principle, orders the space of action, establishing frameworks of meaning, norms, and goals, and thereby structuring socio-political action. Within this vision, security is not a consequence but a motive of action. This requires a reconsideration of the metaphysical foundations of the social: action appears as the realisation of meaning in a world where threat is a permanent condition of existence. Here, security performs the function of a regulative idea, enabling the integration of rational, ethical, and existential dimensions of being. Accordingly, socio-political action oriented towards security is not merely instrumental or technical; it is ontologically motivated, as it is directed towards preserving the integrity of human coexistence. The metaphysics of security as a metatheory also makes it possible to better understand the intersection between securitisation and ontological security. If securitisation is a discursive-political regime that, by instrumentalising exception, transforms an issue into a threat, then ontological security is an existential-narrative regime that sustains identity through habitual forms of everyday routine. Together, they form a «double spiral» of contemporary action: we securitise that which threatens our routinised forms of life and our sense of self, while simultaneously adhering to these very frameworks, which may themselves reproduce conflict by providing determinacy. In the example of «attachment to conflict» (J. Mitzen), danger becomes «home» because it clarifies who we are; exiting conflict threatens the dissolution of identity and is therefore «dangerous» in a deeper sense than shelling or blockade.

For this reason, the metaphysics of security must include instruments of desecuritisation – the shifting of issues from the register of exception to that of normal politics – and the re-narrativisation of identities, that is, the development of new stable frameworks capable of providing ontological security without dependence on enmity. In the context of Ukraine and Europe as a whole, this metaphysical tension is particularly evident. Internal and external securitisation, intensified after 2014 and radicalised after 2022, constitutes a necessary means of survival; yet it simultaneously raises the question of how, in the long term, a society may be preserved without fixing its identity exclusively in opposition to the aggressor.

It is precisely here that narratives of a «superhero army» and a «sacred land» reveal their ambivalence: they strengthen resistance, yet may also entrench the «state of exception» as a norm. Consequently, they must be complemented by inclusive practices of grievability and an ethics of precarity, which recognises the multilayered nature of loss and the dignity of various «others» – internal and external, civilian and military, citizens and refugees. Otherwise, ontological security risks transforming into a «fortress» incapable of sustaining a return to normal politics. At the same time, institutional forms of exception must be reconsidered: how to prevent the prolongation of emergency conditions that erode the separation of powers and normalise extra-legal practices which ultimately

undermine what they were intended to protect – the rule of law and human dignity. This constitutes a metaphysical question concerning the limits of what the state may legitimately do «in the name of security». The metatheoretical perspective also alters our approach to the referent objects of security. The Copenhagen School insists that these may include not only states but also societies, economies, and the environment. Accordingly, both in Ukraine and across Europe, the task lies in balancing sectors: military defence without societal resilience (social, informational, energy) is a victory without a home; economic security without political inclusion is stability without solidarity; ecological security without energy sovereignty is a green world without reliability. The metaphysics of security reminds us that all these dimensions are not merely adjacent but ontologically interpenetrating; they constitute a shared «lifeworld» that is primary with respect to individual strategies and plans. Another crucial component of the metaphysics of security is the problem of temporality. A. Giddens emphasised that late modernity «colonises the future» while simultaneously existing within a «risk culture», in which no expert system can provide ultimate certainty. Consequently, ontological security is possible only as a «reflexive project» of the self – and of society – that continuously rewrites its biography in light of new knowledge and crises without losing its fundamental integrity. This constitutes a task for memory politics, transitional justice, and inclusive national narratives, which construct a durable identity capable of withstanding change without descending into chaos. In practice, this means that security strategies must incorporate mechanisms of «reprogramming» – institutions which, under normal conditions, reduce the temptation of exception, and, conversely, in conditions of danger, allow for the rapid concentration of resources without loss of legitimacy. In this regard, the decisive role of the institution of education appears evident. The balance between these temporal regimes – routinised everyday life and exception – constitutes the metaphysical axis of the problem of security.

At the level of the epistemology of security, a philosophical approach necessarily encompasses analytical methodology, metaphysics, ethics, epistemology, and logic; thus, from the question «what is security?» we inevitably proceed to «how do we know this?» and «what ought we to do?». Without such reflection, societies remain in a «security deficit», failing to understand their own first principles and thereby reproducing threats in the form of blind political practices. This emphasis is also crucial in the Ukrainian context: war is not only about weapons, but also about knowledge – its circulation, trust in expert systems, and public communication. Without an adequate logic of argumentation, demonstration of causality, and verification of claims, society becomes vulnerable to «info-exceptions», wherein any assertion may be securitised without evidential grounding.

Conclusions. In conclusion, it should be emphasised that the metaphysics of security must hold together positivist formalism and ethical foundations,

avoiding both manipulation of law and cynical pseudo-realism (business as usual) in politics. In international politics, this manifests as a dilemma between the «law of exception» (urgent sanctions, embargoes, «red lines») and the «law of normality» (gradual institutional normalisation); the metatheoretical criterion lies in asking whether «protection» does not destroy that which it seeks to protect – that is, whether the means are compatible with long-term ends.

REFERENCES

1. Horlynskyi V. V. Philosophy of Security and Sustainable Human Development: Axiological Dimension [Electronic resource] : Monograph. Kyiv : PARAPAN. 2011. 390 p.
2. Meerts C. A. Security : Concepts and definitions. Encyclopedia of Security and Emergency Management. Ed. by L. R. Shapiro, M.-H. Maras (Living ed., pp. 1–3). Springer, 2018.
3. Security. The Britannica Dictionary. URL: <https://www.britannica.com/dictionary/security> (date of access: 19.04.2026).

ІДЕЙНІ ПЕРЕКОНАННЯ ПРЕМ'ЄР-МІНІСТРА ЯПОНІЇ САНАЕ ТАКАЇЧІ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА ПОЛІТИЧНІ РІШЕННЯ

Наталя Баранова, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри міжнародних відносин Факультету права та міжнародних відносин Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Анна Кушнір, студентка Факультету права та міжнародних відносин Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Після Другої світової війни Ліберально-демократична партія домінувала політичним ландшафтом Японської держави, а її лідери протягом десятків років очолювали країну. Вибори жовтня 2025 року не стали винятком, проте водночас ознаменувалися історичною зміною: вперше на посаду прем'єр-міністра Японії була обрана жінка – Санае Такаїчі.

Хоча її стаття привернула увагу світових ЗМІ [1], не менш важливим є її рішучі дії у сфері зовнішньої та внутрішньої політики. Поява нового актора на політичній та дипломатичній арені викликала неоднозначну реакцію як серед японських громадян, так і серед іноземних партнерів.

З огляду на це, для розуміння рішень прем'єр-міністра важливо звернутись до певних аспектів її політичної кар'єри, а також до зв'язків, що сформували її переконання й стали ключовим чинником сучасного внутрішньо-зовнішньополітичного курсу.

Метою цього дослідження є аналіз ідейних переконань прем'єр-міністра Японії крізь призму її політичного минулого та внутрішньо-зовнішньополітичних рішень.

Об'єктом дослідження, результати якого презентовані у цих тезах, є ідеологічний чинник японського лідера та його вплив на внутрішню та зовнішню політику Японії.

Предметом дослідження стали ключові ідейні засади Санае Такаїчі та їх відображення на основних напрямках внутрішньо-зовнішньополітичного курсу Японії.

Аналіз біографічних матеріалів та офіційної риторики прем'єр-міністра Такаїчі дозволив окреслити основні ідеї, їх зародження та вплив на дії Японії серед міжнародної спільноти.

Ультраконсервативні та націоналістичні погляди прем'єр-міністра Такаїчі є визначальним чинником її політичного шляху: вперше обрана до парламенту в 1993 році, вона згодом обіймала посаду міністра внутрішніх справ та комунікацій, а пізніше – державного міністра з питань економічної безпеки [1]. Незважаючи на широкий спектр обійманих посад та досвід співпраці в різноманітних структурах, можливо виділити три ключових фактори формування її ідейних переконань: тісна співпраця з колишнім покійним міністром Шінзо Абе, участь в націоналістичній організації «Nippon Kaigi» та захоплення колишнім прем'єр-міністром Великої Британії Маргарет Тетчер.

Наразі Такаїчі вважається ідеологічною спадкоємицею та найвідданішою соратницею колишнього прем'єр-міністра Шінзо Абе, під керівництвом якого працювала протягом його двох каденцій 2006-2007 рр. та 2012-2020 рр. [2]. Продовжуючи правий курс свого наставника, Такаїчі займає тверду позицію щодо нарощування військової могутності країни. Наприклад, у програмній промові 24 жовтня 2025 року вона проголосила необхідність посилення оборонного потенціалу та поставила за мету підняти оборонні витрати до 2% ВВП в поточному фінансовому році [3, пункт 10].

Окрім того, у лютому 2026 року після історичної переконливої перемоги на дострокових парламентських виборах, за результатами якої провладна коаліція ЛДП здобула 347 місць із 465 у нижній палаті парламенту [4], Такаїчі заявила про наміри переглянути національну оборонну стратегію та відповідні документи, апелюючи до спадщини Абе: «Цього року виповнюється 10 років з того часу, як прем'єр-міністр Сіндзо Абе виступив за створення вільного та відкритого Індो-Тихоокеанського регіону», – заявила Такаїчі на прес-конференції. «Я маю намір розвивати цю концепцію» [5].

Загалом, прем'єр-міністр продовжує сповідувати ідейну рамку, якої притримувався Абе – формування доктрини на відродженні концепції епохи Мейджі «fukoku kyōhei», що значить «багата країна, сильна армія».

Ця концепція розглядає внутрішню політику Японії та відносини з іншими державами, особливо США, РФ, Південною та Північною Кореєю, КНР [6, с. 1].

Спільною для обох політиків є також прихильність до перегляду Конституції 1947 року [3, пункт 11], зокрема статті 9, яка закріплює відмову від війни та забороняє утримання сухопутних, морських та повітряних збройних сил [7, розділ 2, стаття 9]. Саме цей аспект підводить до наступного ключового фактора у формуванні ідейних переконань прем'єр-міністра – її участь в організації «Nippon Kaigi».

«Nippon Kaigi» – це найбільша та найвпливовіша консервативна неурядова лобістська організація Японії, що об'єднує мережу політичних діячів, підприємців, синтоїстських священиків та науковців, об'єднаних ідеєю відродженню національної гордості [8]. Простежуючи паралелі між цілями організаціями та діями прем'єр-міністра Такаїчі, можливо виявити вагомий вплив «Nippon Kaigi» в ідейних переконаннях лідерки Японії:

1. Організація підтримує перегляд пацифістської Конституції 1947 року, позиціонуючи статтю 9 як принизливий пережиток минулого та обмеження суверенного права на утримання потужних збройних сил для самооборони [8]. Здобувши конституційну більшість у нижній палаті парламенту Японії в лютому 2026 року, як було згадано вище, Такаїчі отримала справжню можливість реалізувати цю мету;

2. Організація просуває неоднозначне трактування історії, зокрема в освітньому процесі, прагнучи змістити акцент з іміджу Японії як держави-агресора, що програла у Другій світовій війні, на наголошення могутності та розвитку [8]. Такаїчі поділяє цей погляд, однак з обережністю: відвідує храм Ясукуні, який вшановує японських загиблих у Другій світовій війні, включаючи військових злочинців класу А [9].

Останній менші значущий, але символічний чинник у формуванні світоглядних установок Такаїчі є її відкрита прихильність до образу колишньої прем'єр-міністра Великої Британії Маргарет Тетчер «Залізної Леді». Ця ідентифікація є досить доречною, консолідуючи образ та ідеї Санае Такаїчі, націоналістки в плані соціальних та історичних поглядів, а також адепти жорсткої лінії в питаннях оборони та безпекової політики [1].

Підбиваючи **підсумки**, прихід до влади такої персоналії, як Санае Такаїчі, привернув увагу до її ідеологічних засад, витоків цих переконань та їхнього впливу на політичні рішення, зокрема у сфері безпеки та міжнародної співпраці. Політичний курс прем'єр-міністра Такаїчі наслідуює позиції її наставника, колишнього прем'єр-міністра Японії Шінзо Абе. Крім того, неможливо проігнорувати зв'язки глави уряду з організацією «Nippon Kaigi», ідеї котрої чітко прослідковуються в урядових рішеннях Такаїчі.

Обидва фактори формування її світогляду, вплив Абе та членство в «Nippon Kaigi», знаходять своє відображення передусім у питаннях

оборони і безпеки, а також внесення змін до післявоєнної Конституції. Ці кроки безпосередньо визначають характер і зовнішньополітичної взаємодії Японії з іншими державами, зокрема США і КНР.

Нарешті, в іміджі Такаїчі проглядається натхнення образом «Залізної Леді», що органічно вписується в загальну логіку її лідерства.

ДЖЕРЕЛА

1. Saari S. With Sanae Takaichi, Japan Gets Its First-ever Female Prime Minister – What to Expect? International Centre for Defence and Security. 27.10.2025. URL: <https://icds.ee/en/with-sanae-takaichi-japan-gets-its-first-ever-female-prime-minister-what-to-expect/> (дата звернення: 29.04.2026).

2. Mrózek M. Takaichi Sanae Set to Become Japan's Prime Minister. Polish Institute of International Affairs (*PISM*). 07.10.2025. URL: <https://pism.pl/publications/takaichi-sanae-set-to-become-japans-prime-minister> (дата звернення: 29.04.2026).

3. National Diet. Prime Minister of Japan and His Cabinet. 24.10.2025. URL: <https://japan.kantei.go.jp/104/statement/202510/24shoshinhyomei.html> (дата звернення: 29.04.2026).

4. Вибори в Японії: партія Такаїчі історично перемогла. Кореспондент. 09.02.2026. URL: <https://ua.korrespondent.net/world/4853512-vybory-v-yaponii-partiia-takaichi-istorychno-peremohla> (дата звернення: 29.04.2026).

5. Sekiguchi H., Kawamura N. Japan's Takaichi to Pursue Conservative Agenda after Election Landslide. *NPR*. 09.02.2026. URL: <https://www.npr.org/2026/02/09/nx-s1-5706602/japan-takaichi-conservative-agenda-election-landslide> (дата звернення: 29.04.2026).

6. Obispo J. Japan's Fukoku Kyohei: A Continuous Pursuit of Economic and Military Powers. *Ugong*. 2017. Vol. 9. URL: <https://www.researchgate.net/publication/329642934> (дата звернення: 29.04.2026).

7. Constitution of Japan. House of Representatives of Japan. URL: https://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_english.nsf/html/statics/english/constitution_e.htm (дата звернення: 29.04.2026).

8. Crowley J. Understanding Nippon Kaigi. *Global Order*. URL: <https://www.globalorder.live/post/understanding-nippon-kaigi> (дата звернення: 29.04.2026).

9. Takaichi Sanae and the Rise of Conservative Populism in Japan [Електронний ресурс] // *The Diplomat*. – URL: <https://thediplomat.com/2025/10/takaichi-sanae-and-the-rise-of-conservative-populism-in-japan/> (дата звернення: 29.04.2026).

МОВНІ СТРАТЕГІЇ МАНІПУЛЯЦІЇ В АНГЛОМОВНОМУ МЕДІАДИСКУРСІ: СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНИЙ ВИМІР

Алла Іщук, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри германських мов і міжкультурної комунікації Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

Мова не лише передає інформацію – вона конструює смисли, формує інтерпретації та розподіляє соціальну відповідальність. У сучасному медіадискурсі цей процес набуває особливої значущості. Будучи інституційним за своєю природою, медіадискурс не просто відображає дійсність, а активно її конструює – через відбір фактів, лексичний вибір та метафоричне переосмислення подій. Маніпуляція як соціально-комунікативне явище залишається недостатньо осмисленою: акцент нерідко робиться на описі окремих стилістичних прийомів, тоді як їх функція у відтворенні владних відносин через мову потребує глибшого теоретичного осмислення.

Метою дослідження є виявлення та аналіз основних мовних стратегій маніпуляції в англomовному медіадискурсі та визначення їх ролі у формуванні соціальних інтерпретацій дійсності. Матеріалом дослідження слугують автентичні англomовні тексти публічного дискурсу, зокрема інавгураційні та парламентські виступи Д. Трампа [5; 6], а також пресконференція голови ЄЦБ К. Лагард [7].

Маніпуляція в дискурсі – це прихований вплив на когнітивні структури реципієнта [3]. На відміну від відкритого переконання, маніпуляція діє на рівні передумов: вона формує інтерпретаційну рамку ще до того, як відбувається явна оцінка.

Центральним механізмом прихованої маніпуляції є концептуальна метафора – пізнавальна структура, що організує розуміння одного явища через призму іншого [1]. На відміну від риторичних метафор, концептуальні метафори діють непомітно: вони не прикрашають мову, а перебудовують логіку сприйняття ще до моменту оцінки. Так, метафора ІМІГРАЦІЯ – ЦЕ ВТОРГНЕННЯ (*repel the disastrous invasion, troops to the southern border* [5]) не описує рух людей – вона заздалегідь переводить дискусію в площину воєнної загрози, унеможливаючи нейтральне трактування міграційного питання. Метафора ЕКОНОМІКА – ЦЕ ЖИВА ІСТОТА (*the roaring economy, a dead country* [6]) перетворює результати людських рішень на природні стани, що не потребують пояснення. Аналогічно функціонує і евфемізація: нейтралізуючи негативні конотації через вибір «м'якшого» слова чи конструкції, вона не просто приховує смисл, а пропонує альтернативну інтерпретаційну рамку як саме собою зрозумілу.

Принципово важливим і, на наш погляд, недостатньо відрефлексованим у лінгвістичній літературі є те, що маніпулятивні

стратегії не мають єдиного механізму: вони можуть діяти у протилежних напрямках залежно від комунікативної мети мовця [4]. Аналіз англomовного публічного дискурсу дозволяє виокремити два полюси того, що можна позначити як спектр розподілу агентивності. На одному полюсі – гіперагентивна стратегія: мовець називає конкретних винуватців соціальних проблем за допомогою метафор крадіжки та пограбування (*they extracted power and wealth from our citizens* [5], *they ripped us off, plundering America* [6]). Аудиторія позиціонується як жертва, а опонент як злочинець: звинувачення закладене в саму метафору ще до будь-якої аргументації. На протилежному полюсі – стратегія усунення агентивності: *headwinds, drag on the economy, demand has cooled* [7] – відсутні діяч і відповідальність. Економічна криза постає як стихійне лихо, а не наслідок людських рішень. Обидві стратегії є маніпулятивними, але через протилежні механізми: перша мобілізує через звинувачення, друга знімає відповідальність через натуралізацію.

Саме в цьому полягає соціально-комунікативний вимір маніпуляції. Мовні стратегії є не лише індивідуальними риторичними прийомами, а інструментом відтворення соціального порядку через дискурс [2]. Розподіляючи або знімаючи агентивність, метафора визначає, хто несе відповідальність за стан суспільства. Вона формує не лише оцінки, а й рамки можливого мислення: маніпуляція реалізується не там, де є явна неправда, а там, де певні інтерпретаційні схеми нав'язуються як само собою зрозумілі. Визнання цього факту робить критичне сприйняття медіатексту не лише академічним завданням, а й умовою осмисленої участі в публічному дискурсі.

Висновки. Мовні стратегії маніпуляції в англomовному медіадискурсі є системним явищем, що реалізується на рівні концептуальних метафор, евфемізації та аксіологічно навантаженого лексичного вибору. Їх спільна функція полягає у тому, щоб структурувати інтерпретацію ще до явної оцінки. При цьому маніпуляція може діяти в протилежних напрямках: через гіперагентивне звинувачення або через стратегічне усунення будь-якого агента – залежно від комунікативної мети. Розуміння цього спектру дозволяє розглядати медіадискурс не як нейтральне відображення реальності, а як простір конструювання смислів і відтворення владних відносин через мову.

ДЖЕРЕЛА

1. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980. 242 p.
2. Fairclough N. *Language and Power*. London : Longman, 1989. 259 p.
3. Van Dijk T. A. *Discourse and Manipulation*. *Discourse & Society*. 2006. Vol. 17, No. 3. P. 359–383.

4. Charteris-Black J. Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2004. 263 p.

5. Trump D. J. The Inaugural Address. The White House. Washington, D.C., January 20, 2025. URL: <https://www.whitehouse.gov/remarks/2025/01/the-inaugural-address/> (дата звернення: 03.05.2026).

6. Trump D. J. Address Before a Joint Session of the Congress. Washington, D.C., February 24, 2026. URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-before-joint-session-the-congress-the-state-the-union-31> (дата звернення: 03.05.2026).

7. Lagarde C. Monetary Policy Statement. Press Conference. European Central Bank. Florence, October 30, 2025. URL: https://www.ecb.europa.eu/press/press_conference/monetary-policy-statement/2025/html/ecb.is251030~4f74dde15e.en.html (дата звернення: 03.05.2026).

ТІНЬОВА ЕКОНОМІКА ЯК ЗАГРОЗА ГУМАНІТАРНІЙ БЕЗПЕЦІ В УМОВАХ ВІЙНИ

Михайло Іщук, старший викладач кафедри митної справи та товарознавства Державного податкового університету, м. Ірпінь

Постановка проблеми. Війна не лише руйнує інфраструктуру – вона деформує саму логіку економічної поведінки. У таких умовах тіньова економіка не просто зростає, а набуває рис системної загрози, виходячи за межі фіскального виміру. Під тіньовою економікою у цьому дослідженні розуміється сукупність економічних практик, що здійснюються поза правовим регулюванням. Попри значний масив досліджень цього явища, його вплив на гуманітарну безпеку залишається недостатньо осмисленим: тіньова економіка традиційно розглядається як суто економічна проблема, тоді як її деструктивний потенціал у соціальному та гуманітарному вимірах досі не отримав належного теоретичного опрацювання. Таким чином, постає необхідність аналізу тіньової економіки не лише як економічного, а й як соціально-філософського явища, що безпосередньо загрожує гуманітарній безпеці суспільства.

Метою наукової розвідки є аналіз тіньової економіки як чинника загрози гуманітарній безпеці в умовах збройного конфлікту та виявлення основних механізмів її деструктивного впливу на суспільство.

Виклад основного матеріалу. Структурно тіньова економіка охоплює три основні складові: нелегальну (кримінальну) діяльність, неформальний сектор і приховану економіку [1]. Найпоширенішими її проявами є ухилення від сплати податків, неформальна зайнятість (праця

без офіційного оформлення трудових відносин), а також контрабанда та інші митні порушення.

Особливого значення в цих умовах набувають саме митні порушення. Війна змінює логістичні маршрути, послаблює прикордонний і митний контроль та формує так звані «сірі зони» руху товарів і капіталу. У результаті може створюватися сприятливе середовище для розширення контрабандних практик, зокрема незаконного переміщення підакцизних товарів та інших категорій вантажів підвищеного ризику. Такі порушення мають подвійний ефект: з одного боку, вони зменшують бюджетні надходження, з іншого – сприяють формуванню паралельних економічних мереж, пов'язаних із корупцією та організованою злочинністю. Дослідження Шнайдера та ін. фіксують, що в країнах з інституційною нестабільністю тіньовий сектор суттєво впливає на загальну економічну динаміку, і збройний конфлікт лише посилює цю тенденцію [2]. Ослаблення інституційного контролю, вимушена міграція, руйнування підприємств і зростання невизначеності створюють умови, за яких частина економічних суб'єктів переходить у тінь як вимушено, так і свідомо.

Важливим є зв'язок між тіньовою економікою та економічною основою гуманітарної безпеки. Гуманітарна безпека передбачає захист людини від загроз її життю, гідності та добробуту [3] і безпосередньо залежить від спроможності держави виконувати соціальні зобов'язання. Тіньова економіка підриває цю спроможність через скорочення бюджетних надходжень: ухилення від податків, контрабанда та неформальна зайнятість звужують фіскальну базу. У результаті обмежуються можливості фінансування соціальних програм, медицини та освіти – сфер, від яких безпосередньо залежить гуманітарне становище населення. Отже, гуманітарна безпека прямо залежить від фіскальної спроможності держави, тоді як тіньовий сектор системно її підриває.

Поряд із фіскальними наслідками тіньова економіка поступово деформує нормативну структуру суспільства. Вона сприяє зниженню довіри до держави: поширення безкарних тіньових практик і корупції поступово підриває легітимність інститутів. Паралельно формується толерантність до порушень, оскільки «обхід правил» дедалі частіше сприймається як прийнятна поведінка. У результаті неформальні практики інтегруються в повсякденне життя, а людина перестає ідентифікувати такі дії як правопорушення. Це призводить до розмивання межі між легітимним і нелегітимним, послаблення соціальної солідарності та відчуття спільної відповідальності – чинників, критично важливих у період збройного протистояння.

Сукупний вплив тіньової економіки на гуманітарну безпеку є багатовимірним. Тіньова економіка діє одразу на кількох рівнях: матеріальному (через скорочення ресурсів для соціальної підтримки) та ціннісному (через поступову нормалізацію поведінки поза правовим

полем). Саме це поєднання робить її загрозою не лише економічною, а й соціально-нормативною, що підриває самі підвалини суспільної довіри. Найбільш уразливими залишаються групи населення, які вже перебувають у складному становищі: вимушені переселенці, люди з інвалідністю, пенсіонери, родини загиблих військових. За таких умов тіньова економіка системно ускладнює надання їм необхідної підтримки.

Висновки. Тіньова економіка є комплексним феноменом, деструктивний вплив якого в умовах збройного конфлікту виходить за межі суто економічної сфери. Вона підриває ресурсну базу держави, необхідну для забезпечення гуманітарних потреб населення, а також негативно впливає на соціальні норми, сприяє поширенню корупції та деформації суспільної свідомості. У цьому сенсі подолання тіньової економіки – це не лише фіскальне завдання, а й умова відновлення логіки суспільного життя, деформованої війною.

ДЖЕРЕЛА

1. Schneider F., Enste D. H. Shadow Economies: Size, Causes, and Consequences. *Journal of Economic Literature*. 2000. Vol. 38, No. 1. P. 77–114. DOI: 10.1257/jel.38.1.77
2. Schneider F., Buehn A., Montenegro C. E. Shadow Economies All over the World: New Estimates for 162 Countries from 1999 to 2007. *World Bank Policy Research Working Paper No. 5356*. Washington, D.C.: World Bank, 2010. 54 p.
3. United Nations General Assembly. Resolution 66/290 «Follow-up to paragraph 143 on human security of the 2005 World Summit Outcome». A/RES/66/290. 2012. URL: <https://digitallibrary.un.org/record/737105?v=pdf> (дата звернення: 03.05.2026).

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ВІДМІННОСТІ В КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ПОНЯТЬ «КУЛЬТУРИ ВІЙНИ» ТА «КУЛЬТУРИ МИРУ»

Тарас Тимошенко, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

*...у нас з нашими ворогами нема нічого схожого,
і ми воюємо не за однакове.
Фукідід*

Розуміння війни та миру мають особливе значення у глобалізованому світі, де межі переходу цих феноменів доволі неоднозначна і набуває все більших гібридних форм. Війна і мир це безумовно фундаментальні

екзистенційні категорії, через які і завдяки яким людина осмислює не лише історичні події, а й переосмислює свої уявлення про світ, сенс життя, смерть, ціннісні критерії, мораль, власну поведінку та сенс свого існування. Ці категорії набувають особливої ваги саме через тривалий та складний історичний шлях і непростий досвід боротьби за збереження власної землі, своєї свободи, державності, волі та національної ідентичності. Мир – його розуміння у суспільній свідомості, був віковичною мрією, предметом важких роздумів мислителів та займав важливе місце у бажаннях політичних діячів і простих людей. Побудова стабільної світової архітектури складається не лише з зовнішньо-обумовлених факторів, а головним чином в її основі закладена власна життєва позиція та незаангажованість. Їй безумовно також у рівні критичного мислення, яке має повернути людство у гуманістичний світогляд та через яке має акцентуватись увага щодо загрози війни.

Складність осмислення миру в його соціальному контексті чудово пояснюється німецьким філософом Гегелем, в його філософії права. Де філософ надає зрозуміти, що право достатньо легко досліджується оскільки держава має своє вчення, а установи держави та важливе для держави розкривається у питаннях самого права, державного устрою саме, як і закон який існує у формі думки. Адже таке трактування нелегко використовувати до пояснення миру, оскільки світ весь час знаходиться в динаміці та постійному процесі певного оновлення видозміни свого змісту – від стану, позбавленого соціального насильства, до стану озброєного миру, який власне – є лише черговим етапом в історії та підготовкою до чергових збройних конфліктів. Не менш гострою постає проблема невирішеності мікроконфліктів, що в свою чергу призводить як правило до збройного протистояння більшого масштабу. І тому саме, актуальності набувають також вивчення й розуміння культурної обумовленості природи війни, що надасть можливість запобігти подібним загрозам

На сьогодні певне об'єднання війни і миру в одній дослідницькій парадигмі не є безпідставним оскільки, практика людського життя доводить нам, що певна сполученість таких явищ, як війна і мир – є цілком очевидною та реальною. Проте на рівні фахових безпекових досліджень картина змінюється. Постає ряд питань, а саме: чим зумовлене і в якій мірі є виправданим теоретичне нівелювання усталеного зв'язку між миром і війною, що відбувається за рахунок відокремлення проблематики миру від питань війни?

Гібридні війни продемонстрували наочно, що кордони війни і миру не мають чітких контурів й змішуються між собою і відбувається це все внаслідок нестабільності та перехідного періоду з стану конфлікту різної інтенсивності, або ж при переході конфлікту у стан замороженого. Гібридна війна впливає й на такі дихотомії, як статуси держав учасників через конвенційні та іррегулярні бойові дії. Іншими словами відбувається

фактично поєднання, взаємопроникнення базових аспектів війни. Природа миру відносна оскільки мир та його зміст є різні для сторін воєнного зіткнення і залежать від їхньої перемоги або поразки. Тому мир виступає в якості похідного чинника від природи війни. Таке розуміння миру є притаманним повсякденній свідомості.

Іншими словами мир – це відсутність війни. Концептуальне розуміння сенсу війни та миру – як важливого фактору, дозволить вибудувати практичне підґрунтя вирішення проблем діалогу культур, визначить категоріальну дихотомію усучаснених понять «культура війни» та «культура миру», а також визначить їх взаємозв'язок із філософськими, соціологічними та політичними чинниками не виключаючи при цьому увагу на комплексі мирних практик, які мають змінити парадигму «культури війни». «Культура війни» передбачає заміщення загальносоціальних переконань і цінностей у необхідних напрямках засобами пропаганди з метою легітимізації сили та впровадження мілітаризованого світогляду. Концептуалізація поняття війни відбувалась у: філософському вимірі – війна як цивілізаційне явище, завдяки якому утворюється архітектура світового порядку; соціально-культурному – війна як ситуація соціального конфлікту (суспільний діалог, розгляд соціальних змін тощо); військово-політичному (війна як спосіб досягнення політичних цілей); психологічному – війна як вроджена агресивність людини, формування дихотомії «свій-чужий», «герой-ворог» і нарешті технічному вимірі де війна розуміється – як використання технічних потужностей. «Культура миру» насамперед це – концепція, в якій мир розглядається як динамічний баланс, який охоплює не тільки соціальні, а й політичні і культурні фактори. Тому «культура миру» не може бути нав'язана, а є процесом, що розвивається на основі переконань і дій кожного окремого члена соціуму, процесом в якому головним стає «внутрішній мир» суспільства – як стану, суспільства яке позбавлене не лише збройного, а й інших форм насильства.

Глобальна криза етико-моральних цінностей і, як наслідок втрата гуманності визначає собою актуальність переосмислення проблеми воєнного та мирного, а також окреслення мирних сенсів на протигагу поширенню мілітаризованої складової в культурі. Мир у сучасній міжнародній безпековій практиці постає швидше, як спосіб завершення війни (використання фрейму конфлікту – врегулювання), а не як визнання перемоги та капітуляції. Тобто відбувається трансформація мети війни якою виступає перемога над противником і встановлення миру за її наслідками, а ні як не досягнення певного компромісу. Наслідком такої невідповідності є комунікативні непорозуміння, які в свою чергу призводять до політичних маніпуляцій. Тому, як приклад мета України у протидії російській агресії є досягнення миру саме внаслідок перемоги як

на рівні когнітивному: невиконання політичних вимог противника, так і на відновлювальному рівні: територіальна державна цілісність.

ДЖЕРЕЛА

1. Boulding E. Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World. New York : Teachers College Press, 1988. 192 p.
2. Van Creveld M. The Transformation of War: The Most Radical Reinterpretation of Armed Conflict Since Clausewitz. New York : Free Press, 1991. 254 p.
3. Lynn J. A. Battle: A History of Combat and Culture From Ancient Greece to Modern America. Boulder : Westview Press, 2003. 399 p.

СТАНОВЛЕННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ УКРАЇНИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Олена Готра, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри психології, педагогіки та суспільних дисциплін Державного податкового університету, м. Ірпінь

Проблема становлення України як суб'єкта міжнародних відносин в умовах глобальних викликів є сьогодні надзвичайно важливою. В умовах війни відповідь на це питання наближує нас до перемоги.

Становлення України як повноправного суб'єкта міжнародних відносин відбувалося в складному історичному контексті – від здобуття незалежності у 1991 році до сучасного етапу війни, економічних криз і глобальної нестабільності. Проблема набуває особливої актуальності на тлі міжнародних викликів, які ставлять під загрозу суверенітет, безпеку й ефективну інтеграцію України в європейський та світовий простір.

Угода про асоціацію з ЄС і прагнення до членства в НАТО стали чітким зовнішньополітичним орієнтиром. Анексія Криму та війна на сході України продемонстрували вразливість до агресії та потребують нової міжнародної безпеки. Кіберзагрози, енергетична залежність, інформаційні війни ускладнили процеси інтеграції й міжнародного діалогу.

Становлення України як суб'єкта міжнародних відносин – це тривалий, суперечливий процес, що вимагає як внутрішньої трансформації, так і зовнішньої підтримки. В умовах глобальних викликів – військових, економічних, гуманітарних – роль України як активного міжнародного гравця залежить від здатності мобілізувати власні ресурси, зберегти єдність суспільства та будувати стратегічні союзи. Формування сильної, демократичної держави з проєвропейським вектором – ключ до успішного входження України в глобальний політичний простір.

Цивілізаційна суб'єктність України – це така якість її соціального буття, коли вона є не об'єктом впливу «сильних світу цього», а зусиллями своєї політичної, наукової, мистецької й релігійної еліти конструює власне цивілізаційне майбутнє, спосіб життя, цінності та національні інтереси [1, с. 331].

Ця цитата є влучним концептуальним визначенням одного з ключових викликів сучасного українського державотворення – утвердження цивілізаційної суб'єктності. У ній відображено усвідомлення того, що реальна незалежність держави не зводиться лише до політичного суверенітету чи міжнародного визнання, а вимагає активної здатності формувати власну систему смислів, цінностей і стратегій розвитку.

Автори влучно наголошують, що справжня суб'єктність України визначається не відсутністю зовнішнього тиску, а наявністю внутрішньої сили еліт – політичних, інтелектуальних, культурних і духовних – які здатні мислити і діяти з урахуванням довготривалих інтересів нації. У цьому сенсі цитата містить глибоку філософську та практичну складову, адже відображає необхідність переходу від реактивного до проактивного способу буття в глобальному світі.

Окремої уваги заслуговує визнання ціннісного виміру цивілізаційної суб'єктності: йдеться не лише про зовнішню політику чи оборонну здатність, а про формування культурного коду, моделі життя, що здатна конкурувати у світовому просторі ідей.

Для успіху на шляху інтеграції до простору європейської цивілізації та її інституціонального закріплення Україні потрібно виконати низку завдань. Зокрема, умовами вступу до НАТО, поряд з прискоренням впровадження стандартів Альянсу у військовій сфері, українське суспільство на чолі з урядом повинно: запровадити стійку, засновану на сталих інституціях, демократію; значно знизити рівень корупції. Дорожньою картою євроінтеграційного треку передбачено остаточне здійснення українською владою семи блоків реформ: завершення судової та антикорупційної реформи; приведення національного законодавства про боротьбу з відмиванням коштів у відповідність до стандартів FATF та реформування правоохоронних органів; завершення реформи законодавства про нацменшини тощо [2, с. 131].

Науковці влучно узагальнили ключові вимоги до України в контексті її руху до повноцінної інтеграції у європейську і євроатлантичну спільноту. Автори чітко вказують на двовекторний характер реформ: по-перше, інституційна модернізація відповідно до стандартів НАТО і ЄС, по-друге, внутрішня трансформація політико-правової системи.

Особливо важливим є акцент на якісну демократію, засновану на сталих інституціях. Це вказує на необхідність не лише технічного або декларативного впровадження норм, а на глибинну зміну суспільного

устрою, що включає ефективне правосуддя, прозору державну владу та верховенство права.

На думку українських вчених в умовах повномасштабної агресії РФ перед Україною постала невідкладна робота з посилення свого нормативно-інституціонального статусу як суб'єкту міжнародних відносин, що передбачає активізацію співпраці з міжнародними організаціями, перед усім у напрямку європейської та євроатлантичної інтеграції. Це шлях створення безпекового середовища для України, Європи і всього світу у прогресивному цивілізаційному розвитку.

Таким чином одна з ключових стратегічних реалій сучасної України – необхідність посилення міжнародної суб'єктності в умовах збройної агресії. Автори влучно наголошують, що відповідь на виклики війни не лише у військовій обороні, а й у структурному переосмисленні місця України в міжнародному правопорядку.

Особливу цінність становить вказівка на те, що співпраця з міжнародними організаціями – зокрема в межах євроінтеграційного та євроатлантичного курсів – є не лише політичним вектором, а засобом створення довготривалої системи безпеки. Такий підхід є цілісним і відповідає сучасним уявленням про цивілізаційний поступ як взаємозалежний розвиток національної та глобальної безпеки.

Геополітичні виклики, зокрема агресія Росії та гібридні загрози, безумовно впливають на геополітичну суб'єктність України. Однак саме через стратегічну співпрацю з міжнародними партнерами Україна здатна протистояти цим викликам, зберігати свою територіальну цілісність та стабільність, а також зміцнювати свої позиції на міжнародній арені. Інтеграція в міжнародні структури, посилення дипломатичних і військових зв'язків, економічна взаємодія з іншими країнами є основними інструментами, які дозволяють Україні підтримувати і посилювати свою геополітичну суб'єктність [3, с. 6].

Один із центральних викликів української сучасності – збереження і посилення геополітичної суб'єктності в умовах зовнішньої агресії та гібридної війни. Важливим аналітичним акцентом є розгляд міжнародної співпраці не лише як безпекового ресурсу, а і як комплексного механізму – дипломатичного, економічного та військово-політичного – що дозволяє зберігати стабільність і просувати національні інтереси.

Таким чином, з моменту проголошення незалежності у 1991 році Україна почала складний, але закономірний шлях до утвердження себе як незалежного і повноправного учасника міжнародного співтовариства. У перші роки незалежності зовнішня політика України була орієнтована на багатовекторність. Держава намагалася налагодити відносини як із Заходом, так і зі Сходом, зберігаючи нейтральний статус. Проте така позиція часто призводила до втрати зовнішньополітичної чіткості та сприяла впливу росії.

Поступово, особливо після Помаранчевої революції 2004 року, а згодом – Революції Гідності 2013–2014 років, курс на європейську інтеграцію став основним пріоритетом. Підписання Угоди про асоціацію з ЄС, реформи у сферах правосуддя, економіки, освіти та децентралізації стали свідченням глибоких змін у зовнішньому та внутрішньому курсі держави.

Однак глобальні виклики не оминули Україну. Агресія Російської Федерації – анексія Криму у 2014 році, війна на Донбасі, а з 2022 року – повномасштабне вторгнення – стали найбільшим випробуванням не лише для нашої державності, а й для міжнародної системи безпеки загалом. У цих умовах Україна не лише зберегла суб'єктність, але й посилила її. Наша держава стала символом боротьби за свободу, демократію та право на самовизначення.

Сьогодні Україна активно співпрацює з Організацією Об'єднаних Націй, Радою Європи, ОБСЄ, посилює стратегічне партнерство з США, Великобританією, Польщею, країнами Балтії. Ініціативи на кшталт «Кримської платформи» чи «Люблінського трикутника» демонструють здатність України виступати не лише як об'єкт, але і як ініціатор міжнародних процесів.

Водночас на шляху до повноцінної інтеграції у світову спільноту Україна стикається з внутрішніми викликами: корупцією, проблемами верховенства права, необхідністю послідовних реформ. Вирішення цих проблем – ключ до зміцнення міжнародної суб'єктності.

У підсумку хочемо підкреслити: становлення України як суб'єкта міжнародних відносин – це процес не лише геополітичного вибору, а й цивілізаційної зрілості. Сьогодні українці щодня доводять, що готові бути частиною об'єднаної Європи та глобального демократичного світу. І наше завдання – як громадян, науковців, майбутніх фахівців – зміцнювати цю суб'єктність знанням, дією та відповідальністю.

ДЖЕРЕЛА

1. Україна як цивілізаційний суб'єкт історії та сучасності: національна доповідь / ред. кол. С. І. Пирожков, В. А.Смолій, Г.В.Боряк, Я.В.Верменич, С.С. Дембіцький, О. М. Майборода, С.В.Стоєцький, Н.В.Хамітов, Л. Д. Якубова, О.В. Ясь. Інститут історії України НАН України. Київ: Ніка-Центр, 2020. 356 с. https://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?C21COM=2&I21DBN=ELIB&P21DBN=ELIB&Image_file_name=book/0015740.pdf&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=0 (дата звернення: 21.04.2026).

2. Мамонтова Е. В., Кормич А. І. Співпраця України з міжнародними організаціями в умовах російської агресії: проблеми, напрямки, завдання. Актуальні проблеми політики: зб. наук. пр. НУ «ОЮА». Одеса : НУ «ОЮА»,

2024. Вип. 73. С. 126-133 <http://app.nuoua.od.ua/73-2024> (дата звернення: 21.04.2026).

3. Бандрівський Б., Кіщун А. Геополітична суб'єктність України в умовах стратегічної співпраці з міжнародними партнерами: виклики, можливості та перспективи. *Дослідження та інновації*. 2024. Т. 1, № 2 (2). С. 4–12. URL : Дослідження та інновації <https://rni.com.ua/index.php/ri/article/view/17/15> (дата звернення: 21.04.2026).

СТРАТЕГІЯ США «AMERICA FIRST» І МАЙБУТНЄ ЄВРОАТЛАНТИЧНОЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ

Сергій Авер'янов, кандидат політичних наук, асистент кафедри міжнародних організацій та дипломатичної служби Навчально-наукового інституту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Актуальність. Сучасна міжнародна архітектура безпеки перебуває у стані глибокої деструкції та тектонічної трансформації, каталізатором якої стали події збройної агресії РФ на Україну в 2022 році, що виявили неспроможність попередніх моделей стримування та вичерпаність постбіполярного світового порядку. Цей процес отримав своє офіційне концептуальне закріплення в оновленій Стратегії національної безпеки США (2025) [1], яка проголошує радикальний розрив із ліберальним інтернаціоналізмом минулих десятиліть і визнає, що попередня політика еліт щодо «глобального домінування» підірвала американську міць.

Документ фіксує рішучий перехід офіційного Вашингтона до прагматичного курсу «America First» та «гнучкого реалізму», де зовнішня політика США більше не будується на чужому «списку бажань» або власному ідеологічному месіанстві, а базується на конкретному, реалістичному плані поєднання цілей та наявних засобів [1, с. 8-15].

У межах цієї нової конфігурації Україна опинилася в самому епіцентрі трансформації трансатлантичного простору, перетворюючись із пасивного об'єкта підтримки на активного стратегічного суб'єкта та «фронтір» західної цивілізації.

Сьогодні Україна виступає потужним «донором безпеки», чий унікальний бойовий досвід та технологічний розвиток змушують західні інституції докорінно змінювати внутрішню логіку розширення: від політики «відкритих дверей» до вимог регіональної самодостатності та реального розподілу відповідальності (Burden-sharing) [1, с. 12].

Таким чином, український кейс стає ключовим фактором, що спонукає Європу до пошуку «стратегічної автономії» та функціонування у

форматі, де безпека забезпечується власними силами союзників без постійної прямої залежності від США в рамках НАТО.

Метою роботи є проведення комплексного аналізу перспектив інтеграції України до НАТО та ЄС через призму зіткнення двох стратегічних векторів: американського прагматизму («America First») та європейського прагнення до стратегічної автономії.

Дослідження виходить із гіпотези, що в умовах «заморожування» політичного розширення НАТО, Україна здатна забезпечити свою суб'єктність через глибоку військово-промислову та технологічну синергію із Заходом, фактично ставши незамінним елементом майбутньої архітектури безпеки ще до офіційного приєднання до міжнародних організацій на кшталт НАТО чи ЄС.

Основний матеріал. Аналіз оновленої Стратегії національної безпеки США 2025 року та поточного стану відносин України з міжнародними інституціями дозволив прийти до ряду висновків.

По-перше, дослідження підтвердило відхід США від політики «відкритих дверей» НАТО на користь «заморожування» розширення Альянсу. Це спричинено неоізоляціонстською позицією нинішньої республіканської адміністрації США [2]. Замість формального членства Україна інтегрується за моделлю членства через функціональну участь, що передбачає повну оперативну сумісність, модернізацію логістики та впровадження новітніх методів ведення бойових дій. Україна де-факто стала частиною безпекового простору Заходу, виконуючи роль донора безпеки та фронтира цивілізації, попри відсутність захисту за Статтею 5 Північноатлантичного Альянсу.

По-друге, аналіз трансатлантичних відносин виявляє розбіжність між матеріальним лідерством США та нормативним лідерством ЄС. Штати просувають інноваційну свободу та саморегуляцію ринку, тоді як ЄС апелює до жорстких стандартів захисту даних (GDPR) та штучного інтелекту (AI Act) [3]. Україна має потенціал стати мостом між цими двома моделями, адаптуючи американський технологічний прагматизм до європейської нормативної рамки.

По-третє, проаналізовано перспективи України в якості ключового регіонального секторального партнера ЄС за допомогою інструментів «цифрової м'якої сили». Україна продемонструвала найшвидші темпи інтеграції у цифровому секторі, здобувши статус «цифрового тигра Європи» [4, с. 1]. Застосунок «Дія» визнано глобальним еталоном, що дозволяє країні інтегруватися до європейських стандартів випереджаючими темпами. Також зафіксовано глибоку військово-промислову синергію: через формат «Рамштайн» та проєкти PESCO Україна інтегрується в оборонно-промисловий комплекс Європи ще до офіційного вступу в Союз.

По-четверте, досліджено та проаналізовано принцип «Burden-sharing». Згідно з новою доктриною США, підтримка союзників тепер

прямо залежить від їхньої спроможності умовно бути багатими та сильними. Встановлено новий глобальний стандарт оборонних витрат — 5% ВВП [1, с. 12], що є обов'язковою умовою для країн, які прагнуть отримати статус пріоритетних партнерів Вашингтона. США поступово переходять до такої моделі архітектури безпеки в Європі, що базуватиметься на принципах регіональної самодостатності.

По-п'яте, у результаті аналізу виявлено доцільність створення альтернативних безпекових конфігурацій. Наприклад, Альянсу Східної Європи у складі регіональних географічних сусідів України, таких як Польща, країни Балтії, Чехія, Румунія. Подібне міжнародне об'єднання може виступити як повноцінний континентальний військовий блок з власним оборонним бюджетом, цілями та завданнями. Створення альтернативної регіональної оборонної структури розглядається як екзистенційно необхідний механізм у разі затягування офіційних процедур вступу до ЄС та НАТО.

По-шосте, визначено та проаналізовано внутрішні інституційні бар'єри на шляху до європейської та євроатлантичної інтеграції України. Попри військові успіхи, критичними факторами, що гальмують інтеграцію, залишаються низька довіра до судової системи, корупція та олігархічний вплив. Існує реальний ризик «турецького сценарію» — тривалого перебування у статусі кандидата без реального прогресу у разі відсутності реформ у сфері верховенства права та незалежності антикорупційних органів (НАБУ, САП). Нещодавні офіційні заяви представників ЄС, зокрема Німеччини та Франції, з пропозицією проміжних форматів інтеграції, які передбачають поступове наближення України до членства в ЄС без повноцінних прав. Це модель «асоційованого членства», за якої Україна зможе брати участь у засіданнях міністрів і самітах лідерів ЄС, однак без права голосу та автоматичного доступу до спільного бюджету [5].

Висновки. Отримані результати свідчать про виникнення унікального геополітичного феномену: Україна досягає глибокого рівня інтеграції в безпековий простір Заходу через «функціональну участь», водночас залишаючись поза юридичним полем колективної оборони. Ця ситуація створює стратегічну неоднозначність: з одного боку, Україна виступає потужним «донором безпеки» з унікальним бойовим досвідом, а з іншого — позбавлена «парасолькового захисту» Статті 5 НАТО через пріоритет США щодо «стратегічної стабільності» з РФ. Такий розрив між фактичною роллю та формальним статусом несе ризики тривалого перебування у «сірій зоні» безпеки.

Аналіз виявляє суттєву розбіжність між підходами США та ЄС. Нова американська доктрина «America First» базується на виключному прагматизмі та відмові від ідеологічного месіанства, що відкриває шлях до співпраці з режимами на основі геополітичної доцільності. Натомість ЄС продовжує наполягати на принципі «Fundamentals first», вимагаючи

інституційних реформ у сфері верховенства права. Для України це означає необхідність балансування: адаптації до американського «матеріального лідерства» в галузі технологій та військової сили при одночасному дотриманні європейських нормативних стандартів у сфері етики та правил поведінки.

Встановлення Вашингтоном стандарту оборонних витрат докорінно змінює правила гри для європейських союзників. Це змушує Європу переходити до стратегічної автономії та самостійного забезпечення регіональної стабільності. У цьому контексті Україна стає незамінним партнером, оскільки її військова міць та незамінний практичний досвід ведення війни на сучасному театрі бойових дій дозволяє Європі функціонувати стабільно без постійної американської допомоги. Проте це також вимагає від України швидкої економічної трансформації, адже за новою логікою США, союзник повинен бути не лише сильним, але й економічно самодостатнім.

Існує обґрунтоване побоювання, що затяжна «втома від розширення» у поєднанні з внутрішніми проблемами України може призвести до «замороження» процесу інтеграції на десятиліття, за прикладом Туреччини. У такому разі створення альтернативних виключно європейських безпекових механізмів повністю відповідає американському прагненню до регіональної самодостатності.

Таким чином, Україна крок за кроком перестає бути просто одностороннім отримувачем зовнішньої допомоги та поступово, але неухильно стає своєрідним драйвером та каталізатором реформ всередині інституцій самого колективного Заходу як такого, поступово інтегруючись в європейську архітектуру безпеки *de facto*. Основною умовою успіху залишається здатність офіційного Києва трансформувати свій бойовий потенціал у сталий інституційний та економічний розвиток.

ДЖЕРЕЛА

1. National Security Strategy of the United States of America (November 2025). URL: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/12/2025-National-Security-Strategy.pdf> (дата звернення: 20.05.2026).

2. Куш О. Доктрина Монро 2.0. Інтерв'ю на YouTube каналі «Yuriy Romanenko». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CgDW5JISviE> (дата звернення: 20.05.2026).

3. EU Artificial Intelligence Act від 13.06.2024. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:32024R1689> (дата звернення: 20.05.2026).

4. DIGITAL TIGER: the Power of Ukrainian IT research for 2023. URL: https://itukraine.org.ua/files/ITU_GT.pdf (дата звернення: 20.05.2026).

5. Німеччина та Франція запропонували «символічне» членство в ЄС для України – FT. Forbes. URL: <https://forbes.ua/news/nimechchina-ta-frantsiya-zaproponuvali-simvolichne-chlenstvo-v-es-dlya-ukraini-ft-20042026-38121> (дата звернення: 20.05.2026).

СПРАВЕДЛИВІСТЬ/НЕСПРАВЕДЛИВІСТЬ В МЕЖАХ СОЦІАЛЬНОЇ НЕРІВНОСТІ В УМОВАХ ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ

Борис Стадник, аспірант кафедри філософії та міжнародної комунікації Національного університету біоресурсів і природокористування

Постановка проблеми. Військова агресія, як крайній прояв міждержавного або внутрішнього конфлікту, радикально змінює умови функціонування суспільства. Як результат, в суспільстві посилюються кризові процеси, конфліктогенність, зростає соціальна напруга тощо. В сукупності під час кризи загострюються різні чинники соціального процесу. В умовах війни, з метою мінімізації суспільних викликів, актуалізується питання справедливості, яка постає фундаментом морально-етичної, соціальної та правової цінності.

Мета роботи полягає в концептуалізації справедливості/несправедливості в межах соціальної нерівності в умовах військової агресії.

Виклад основного матеріалу. Військова агресія призводить до непоправимих втрат в соціальному розвитку суспільства, запроваджуються обмеження прав, зростання ролі примусу та підвищення соціальної напруги, що ставить під сумнів традиційні уявлення про справедливий порядок. З іншого боку війна як граничний соціально-історичний досвід радикально трансформує не лише політичні та економічні інститути, але й фундаментальні уявлення про справедливість, рівність і моральну відповідальність. У філософському сенсі війна призводить до «нормативного зламу», в якому класичні моделі соціальної справедливості зазнають сутнісних випробувань, а інколи, у значній мірі, потребується їх перегляд або доповнень. Оскільки соціальна нерівність, у цих умовах, перестає бути абстрактною теоретичною проблемою й набуває екзистенційного виміру, що безпосередньо пов'язується з шансами на виживання, безпеки, збереження людської гідності та територіальної цілісності. Як результат, у період військової агресії справедливість, для прикладу, в економічній сфері пов'язана з розподілом обмежених ресурсів між потребами оборони та цивільного сектору. Вона передбачає недопущення зловживань, корупції та збагачення на війні. Як приклад

корупційного вияву, НАБУ повідомило про «масштабну операцію» з викриття різних схем у сфері оборони, енергетики тощо [1].

У такому вимірі соціальна несправедливість в кризовому суспільстві посилює нерівність, а в умовах війни остання набуває не лише економічного чи соціального, а й онтологічного виміру. Оскільки різні групи населення опиняються у принципово різних модусах буття, від відносної захищеності до «оголеного життя» (bare life) позбавленого політичного голосу й реальних гарантій існування. Саме в онтологічному вимірі під час кризи та радикальної нестабільності актуалізується питання соціальної справедливості. У першу чергу питання щодо умов життєдіяльності соціуму, морально-етичних цінностей та меж людської гідності.

Війна постає не лише як політичною подією чи військовим конфліктом, а є граничною (екзистенційною) формою соціальної реальності, що оголює приховані підвалини суспільного порядку. У цьому сенсі вона функціонує як «радикальний тест» для розуміння соціальної справедливості, рівності та легітимності, виявляючи їхню історичну умовність і водночас нормативну необхідність спрямовану на гармонізацію суспільних відносин. Континентальна філософська традиція розглядає війну не як зовнішній «збій соціальної системи», а як момент «істини», в якому стає видимою напруга між нормою і винятком, правом і насильством, солідарністю і виключенням. У такому вираженні війна в кризовому суспільстві актуалізує світоглядні, морально-етичні, ціннісні виміри справедливості/несправедливості, які розкриваються через категорії «норма» і «виняток» тощо. У цих межах війна часто розуміється як стан «винятку», у якому звичайні правові та морально-етичні норми та цінності або призупиняються, або функціонують у реформованому вигляді. Соціальна несправедливість постає не як побічний ефект війни, а як деструктивний чинник соціального процесу. Подібно на окупованих територіях рф посилюються різні репресивні чинники, які носять характер екзистенції. З іншого боку, проблема полягає не лише у факті несправедливості, яка породжує соціальну нерівність, а й способі, формі її легітимації. Так, війна з одного боку, створює в соціальному просторі моральну напругу, з іншого, поглиблює конфлікт і загострює кризові тенденції щодо «нерівномірного розподілу» ресурсів, соціальних ризиків і в цілому людських втрат тощо. Для прикладу, агресивна політика рф шляхом логічних маніпуляцій, на основі софізмів і паралогізмів «обґрунтовує» й «виправдовує необхідність захисту» російсько-мовного населення або актуалізує питання щодо «забезпечення безпеки рф» від НАТО тощо. Однак, саме в такій формі постає ключове питання: чи може апеляція до «винятковості» соціального процесу скасовувати політику рф побудовану на соціальних вимірах несправедливості побудованих на порушенні морально-етичних, нормативно-правових цінностей та

міжнародному праві, чи, навпаки, робить їх ще більш актуальними? Так, незважаючи на те, що теорія Дж. Ролза формувалася в контексті стабільних ліберальних демократій, її філософський, морально-етичний і нормативний потенціал залишається важливим для аналізу військової агресії рф. У «Теорії справедливості» Ролз, розкриваючи два принципи справедливості, подібно Платону, зазначає, що соціальна та економічна нерівність «має бути впорядкована» таким чином, щоб була «на користь кожному» і, зокрема, «приносила найбільшу вигоду найменш захищеним верствам суспільства» [2, с. 102]. У воєнному контексті цей принцип набуває більш глибокого суспільного значення. Оскільки війна неминуче «продукує» нерівність, то філософське питання полягає в тому, чи спрямована ця нерівність на захист найбільш вразливих верств суспільства або ж навпаки, відтворює соціальні привілеї під «прикриттям надзвичайного стану». Ролзівська «завіса незнання» у цьому сенсі може бути зрозуміла не як практичний інструмент, а як критично екзистенційний горизонт, що дозволяє оцінювати моральну «допустимість» воєнної соціальної політики [3]. А тому, соціальна справедливість у воєнний час постає як етика направлена на «мінімізацію людських можливостей», без яких сама ідея гідного життя стає неможливою. Критичний аналіз соціальної несправедливості в умовах війни неможливий без осмислення «реального насильства». У воєнний час, для прикладу в рф ця логіка посилюється у формі соціальної ієрархії, яка виправдовується мовою патріотизму, жертовністю мовою необхідності а виключення із морально-етичних та норм права мовою безпеки. Як результат, війна руйнує соціальну структуру або ж кризові процеси в суспільстві, а й часто консервує або навіть посилює існуючі форми детермінацій.

В умовах війни актуалізується проблема публічності та солідарності, відкритості, єдності. Соціальна несправедливість у цьому контексті пов'язана з поневоленням різних форм демократичного вибору. Як результат, певні групи населення перестають бути суб'єктами політичної дії й перетворюються на об'єкти опіки або контролю. В умовах війни руйнуються умови симетричної комунікації та її ціннісні виміри, а отже, підривається сама можливість дискурсивного й справедливого обґрунтування актуальних питань. Це означає, що проблема нерівності в умовах війни є не лише соціальною чи політичною, але й комунікативною, оскільки нерівним стає доступ до участі в публічному визначенні того, що вважається справедливим. З іншого боку, війна актуалізує як післявоєнний «горизонт» справедливості, мінімізує місце і роль соціальної держави та формує довготривалі наслідки для соціального процесу [4]. Те, як суспільство розподіляє тягар війни, визначає легітимність післявоєнного порядку. Соціальна держава в цьому сенсі постає не лише як інституційний механізм перерозподілу, а як «моральний проект» відновлення єдності та подолання несправедливості, що стане основою до соціальної, політичної,

економічної рівності та чинником розвитку однакових можливостей реалізації сутнісних сил суб'єкта в соціальному процесі.

ДЖЕРЕЛА

1. Операція «Мідас»: викриття «масштабної корупції» в енергетиці, і обшук у Міндіча. Це пов'язано? <https://www.radiosvoboda.org/a/news-nabuk-enerhetyka-koruptsia/33585981.html> (дата звернення: 20.04.2026).
2. Ролз, Джон. Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольський. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 822 с.
3. Horban O., Martych R. Conceptualising the Value of Life in Bioethical Discourse: Sanctity vs Quality of Life. *Studia Warmińskie*. 2023. No. 60. P. 61–70. DOI: 10.31648/sw.9563 (дата звернення: 20.04.2026).
4. Стадник Б. Справедливість/несправедливість в ринкових перетвореннях. Науково-теоретичний альманах «Грані». 2025. Т. 28, № 5. С. 170–178. DOI: 10.15421/172615.

МІЖНАРОДНИЙ ДОСВІД ТА ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ У СФЕРІ ОХОРОНИ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Дмитро Перов, аспірант Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова

Вже давно позаду залишилися ті часи, коли охорона культурної спадщини була справою лише археологів чи реставраторів. Сьогодні культурна спадщина дедалі частіше стає предметом філософського вивчення, оскільки ставить перед філософією завдання саме такого кшталту. Європейська інтеграція, з її прагненням до єдності в різноманітності, пропонує унікальний контекст для цих питань, спираючись на міжнародний досвід, що сягає корінням повоєнної Європи.

Міжнародна спільнота тривалий час визнає, що *культурна спадщина* – це далеко не приватна власність націй, а *спільне надбання людства*. Конвенція ЮНЕСКО 1972 року про охорону всесвітньої культурної та природної спадщини стала маніфестом цієї ідеї, проголосивши, що деякі об'єкти мають «видатну універсальну цінність». Проте ця універсальність одразу ж викликала низку дилем, які потребують розв'язання. Мислителі, як-от Вальтер Беньямін та П'єр Нора, нагадують нам, що пам'ять завжди селективна, а «місця пам'яті» часто стають ареною боротьби за інтерпретацію. У цьому сенсі міжнародний досвід вчить того, що спадщина є процесом перегукування між епохами, а не доведенням першості тощо.

Європа, зі своїм трагічним і величним минулим, зробила охорону спадщини наріжним каменем свого проекту примирення. Гранадська конвенція 1985 року про охорону архітектурної спадщини Європи,

Валлеттська конвенція 1992 року про охорону археологічної спадщини, а особливо Рамкова конвенція Ради Європи 2005 року про значення культурної спадщини для суспільства, так звана Фарська конвенція, змінили саму парадигму розуміння та сприйняття спадщини. Якщо раніше на спадщину дивилися як на колекцію об'єктів, то тепер вона постає живим середовищем, в якому люди творять свою ідентичність. Фарська конвенція особливо наголошує на праві громадян брати участь у визначенні та управлінні спадщиною. Це не лише вияв демократії в дії, а визнання того, що пам'ять без участі людини стає мертвою. У контексті євроінтеграції цей підхід набуває особливого значення, адже саме завдяки цьому, країни вчаться бачити свою історію крізь призму європейських цінностей: толерантності, діалогу, поваги до різноманіття тощо. Європейський Союз, зі свого боку, інтегрує спадщину в значно ширші політики. Європейський лейбл спадщини / European Heritage Label, започаткований у 2013 році, відзначає місця, що символізують європейську історію та інтеграцію, наприклад, замок Гамбаш, де народжувалася німецька демократія, чи місця Вестфальського миру тощо. Програма «Креативна Європа» підтримує проекти, що поєднують консервацію з сучасним мистецтвом. Тут ми бачимо, як євроінтеграція не стирає національні особливості, а створює простір для їхнього взаємозбагачення.

Проте цей шлях прокладається не без викликів. У добу масового туризму спадщина часто стає жертвою комодифікації, коли «аура» твору, про яку писав ще В. Беньямін [1], зникає під тиском селфі та масового споживання. Мистецькі практики стають справжньою лабораторією для переосмислення спадщини. Наприклад, у Центральній Європі проект InduCult2.0 сприяв тому, щоб занедбані промислові об'єкти стали просторами для фестивалів, перформансів та «індустріального туризму», тут робітниче минуле оживає через сучасне мистецтво і участь місцевих громад. Або в Німеччині ініціативи на кшталт «Мистецтво пам'яті» запрошують художників переосмислювати місця Другої світової війни як живі арени діалогу про відповідальність і примирення. В Італії після землетрусів відновлення історичних церков, як-от базиліка в Норчі, поєднує реставрацію з новими художніми інтервенціями, роблячи спадщину частиною повсякденного життя громади, а не віддаленим експонатом. У Нідерландах «Нова голландська водна лінія» / Nieuwe Hollandse Waterlinie перетворює стару оборонну систему на ландшафтний парк із сучасними арт-інсталяціями в якому спадщина стає не лише об'єктом охорони, а й простором для екологічного та естетичного переосмислення. Ці практики ілюструють ключову істину: охорона спадщини – це творчий акт. Вона вимагає того, що Г.-Г Гадамер називав «злиттям горизонтів», діалогу між минулим і теперішнім.

У європейському контексті це особливо актуально, оскільки інтеграція сприяє створенню поліфонії, у якій кожен голос звучить у

гармонії. Для країн, що інтегруються, це також шанс переосмислити власну травматичну спадщину у світлі європейських цінностей діалогу й примирення. Цифрові проекти, такі як от «Europeana», роблять спадщину доступною для мільйонів, але й ставлять питання про те, чи не втрачаємо ми досвід присутності, коли пам'ять стає лише пікселями на екрані. Тут знову повертаємося до В. Беньяміна, який стверджував, що техніка може знищити ауру, але вона ж може створити нові форми аури – аури спільного переживання, аури цифрового паломництва [1]. Мистецькі практики в цьому сенсі виступають посередниками, які не просто зберігають, а й переосмислюють. Перформанси на історичних руїнах Балкан після воєн, коли молоді художники використовують уламки як сцену для розповідей про втрату й відродження, чи адаптивне повторне використання старих фабрик у Румунії чи Польщі під арт-резиденції усе це приклади того, як спадщина стає ресурсом для творчості.

Зрештою, міжнародний досвід та євроінтеграція у сфері охорони культурної спадщини нагадують нам, що культура – це не розкіш, а основа людського співбуття. У часи, коли війни знову загрожують знищити не лише людей, а й їхні символи, захист спадщини стає актом опору забуттю. Це філософія надії, адже зберігаючи минуле, ми творимо простір для майбутнього, у якому Європа є не лише локацією на географічній мапі, а й етичним проектом, заснованим на пам'яті, діалозі та турботі про спільний дім. І в цьому проекті кожен із нас постає співтворець, який закладає основи нового майбутнього.

ДЖЕРЕЛА

1. Беньямін В. Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності. Вибране. Львів : Літопис, 2002. С. 53–91.
2. Нагорна Л. П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 328 с.
3. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / пер. з франц. А. Репа. Київ : Кліо, 2014. 272 с.

ФЕНОМЕН ЯПОНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕКОСТРУКЦІЯ

Ольга Галяс, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Метою роботи є здійснення комплексної історико-філософської реконструкції феномену японської політичної філософії, виявлення її засадничих категорій та простеження їхньої еволюції від

ранньосередньовічних державотворчих актів до сучасних політико-економічних стратегій.

Концепція «Кокутай» (тіло держави) – це ідея національної ідентичності і політичного ладу Японії. В її основі лежить сакралізація статусу імператора як сполучної ланки між божествами та матеріальним світом, що забезпечує легітимність та безперервність правлячої династії. Сама система була сформована на ідеї об'єднанні релігійних вірувань та етичних норм, де інтегрується синтоїстський культ предків з принципами ієрархії, які походять з конфуціанства, перетворюючи їх на основу державного устрою.

Японська нація сприймається як велика родина, де імператор виступає як батько і прямим нащадком богині сонця Амата-расу, а піддані – його дітьми. З цього випливає, що відносини між ними формуються на шанобливості (ко) та вірності (тю). Кокутай розглядає країну як живий організм, який функцію при умові, що окремих індивід має сенс лише як частина цілого [3, с. 166].

«Конституція сімнадцяти статей» (604р.) принца Шьотоку стала поворотом у японській історії, трансформувавши клановий устрій у монархію китайського зразка. В основу цього документу покладено поєднання буддизму та конфуціанства, де категорія гармонії (ва) виступала основним інструментом жорсткої стабілізації суспільства. Державна модель базувалась на тому, що правитель ототожнювався з Небом, а піддані – із Землею. Порушення цієї дистанції мало сприйматися як загроза природному існуванню речей, що веде до суспільної кризи, тому що в країні не може бути «двох господарів» водночас. Стаття 1 проголошує гармонію (ва) не як відсутність конфлікту, а як основу стабільності, де нижчі не суперечать вищим заради збереження цілісності суспільства [3].

В епоху самурайського правління політична філософія опиралась на військову дисципліну та етику служіння. Наприклад, Етичний кодекс самураїв Бусідо тісно пов'язаний із концепцією «кокутай» через ідею абсолютної відданості. Центральною філософською ідеєю Бусідо є специфічне розуміння смерті, найбільш яскраво описана в трактаті «Хагакуре»: воїн має «жити так, ніби він уже мертвий», що робить його вільним від егоїстичних страхів і дозволяє діяти з максимальною етичністю. У політичному та соціальному контексті цей кодекс перетворював насильство у високе мистецтво самоконтролю та служіння, тому що сама дисципліна тіла була пов'язана з дисципліною духу. Звідси випливає, що держава існувала як структура, де стабільність тримається на особистій відданості васала сюзерену.

У праці «Теорія цивілізації» (1875) Фукудзава Юкічі обґрунтував процес модернізації як єдиний та головний спосіб збереження суверенітету Японії перед заходом. «Дух незалежності» – це концепція, де існування національної свободи неможлива без індивідуальної свободи громадян та

їхньої активності. Фукудзава стверджував, що Японія перебуває на «напіврозвиненому» етапі, де люди є «рабами звичаїв», і тому закликав перейти до «освіченого» стану, запозичивши з технологіями заходу також і їхній інтелектуальний дух. [2]

Кіотська школа, яку очолював Кітаро Нішіда, розробила концепцію «Ніщо» як філософський синтез дзен-буддизму та європейської метафізики, аби протиставити її західному індивідуалізму. Японське «ніщо» являється джерелом творчого самопробудження. Особистість тут визначається як «соціальний індивід», який існує в просторі міжлюдських зв'язків. Така ідентичність формується з трьох складових: басьо – «місце» або контекст, що передує виникненню індивіда, де особистість не є ізольованою, а вона формується через сам контекст; фудо – це вплив природного середовища, який його оточує, на структуру мислення; та мідзукара – спонтанність, яка дозволяє особистості діяти в гармонії з цілим, не втрачаючи себе. Ця філософія намагалася стверджувати первинність простору та суспільства над індивідом [5, с. 169].

Японська політична модель базується на пріоритеті спільноти (від селища до корпорації), де колективізм є головною умовою буття. Феномен *takotsubo seikatsu* («життя в горщику») забезпечує особливу стабільність і здатність до мобілізації під час криз, проте разом з тим породжує деструктивний секціоналізм. У такій системі лідер постає як прагматичний «будівельник мереж» (за прикладом Токутави Іеясу), чия сила полягає в здатності маневрувати в середині жорсткої вертикальної ієрархії, що структурує все японське суспільство.

Антрополог Тіе Накане описував Японію як «вертикальне суспільство», де людські відносини формуються на нерівності статусу. Підґрунтям цієї структури є модель оябун-кобун, що імітує родинні зв'язки «батько-дитина». У великих партіях, як-от Ліберально-демократична партія Японії, ці фіктивні родинні зв'язки забезпечують лояльність, яку не може дати жодна ідеологія.

В основі японської політичної культури лежить принцип *Wa* (гармонії), що здійснюється через певну систему – *nemawashi*, яка характеризується як неформальні попередні консультації. Тому замість відкритої дискусії японці використовують стратегію «підготовки ґрунту», де офіційні збори є лише формальними, бо уже до цього було досягнутого консенсусу. Цей процес виконує важливу захисну функцію, бо він оберігає самоповагу кожного учасника та унеможливорює розкол групи, тому що кожен є залученим до прийняття важливих рішень [2].

Японська ідеологія пройшла шлях від філософії Кокутаку та школи Міто, які першими почали просувати ідею про «божественність» японців, до реальної державної доктрини. Крутим поворотом стала діяльність Іноуе Тецудзіро, бо він взяв старі конфуціанські правила і через коментарі до імператорського рескрипту 1890 року фактично зробив з них державну

ідеологію. Згодом це вилилося в концепт «Кокутай но хонгі», де політику остаточно поєднали з ідеєю «біологічної єдності». Тому держава стала сприйматися як одна велика родина, де божественний статус імператора гарантує вічність нації, а звичайна людина знаходить сенс життя лише через тотальну самопожертву та відданість.

Кітаро Нішіда розробив концепції «логіки місця» та «абсолютного ніщо» не лише як абстрактні теорії, бо це була спроба вибудувати автентичний японський світогляд, який був би здатний подолати західний дуалізм і запропонувати альтернативну модель суспільного устрою. Замість відкритого конфлікту з імперською владою 1930-х років, він обрав шлях «внутрішньої трансформації» державних ідей. Центральною ідеєю у його підході став розрив із західною політичною логікою, де держава є суб'єктом, що підпорядковує собі громадянина як об'єкта. Нішіда протиставив цьому концепцію держави як «логіки місця» (басьо), у якому індивід не розчиняється в масі, а здобуває істинну цілісність через рівновагу з цілим [5, с. 78]. Він переосмислив політику як сферу духовного досвіду, тобто спираючись на ідеї буддизму Махаяни, він трактував особисте «пробудження» як найвищий акт громадянського опору. У його версії весь японський шлях мав вести не до агресивної експансії, а до створення простору, де моральна свобода людини є сильнішою за інституційне насильство.

Переломний 2009 рік став крахом «системи 1955 року», коли прихід ДПЯ змінив роль держави, а саме від бюрократичного домінування (ЛДП) до пріоритету прав індивіда. Це був саме філософський перехід від консервативної стабільності до ідеї, що «люди на першому місці». Криза 2008 року довела непридатність західного неолібералізму для Японії через ігнорування її соціальної специфіки. Реакцією на цю кризу стала «Абеноміка», яка поєднала ринок із державним втручанням, повернувши Японії статус унікального економічного суб'єкта.

Висновок. Японська політична філософія – це особливий синтез сакральної традиції та прагматичної модернізації. Її основою є концепція Кокутай, що розглядає державу як єдиний живий організм-родину, де імператор є духовним центром, а гармонія (Ва) та вірність (Тю) переважають над індивідуалізмом.

Еволюція японської думки пройшла шлях від конфуціанської ієрархії та етики самурайського служіння до спроб Кіотської школи подолати західний дуалізм через ідею «Ніщо» та пріоритет контексту (Басьо) над суб'єктом.

Антропологічно система тримається на «вертикальному суспільстві» та культурі консенсусу, що зменшує конфлікти. Сучасний етап розвитку підтверджує те, що Японія відкидає повне копіювання західного

неолібералізму, адаптуючи ринкові та демократичні інструменти до своєї традиційної колективістської схеми.

ДЖЕРЕЛА

1. Anderson E. (ed.). *Belief and Practice in Imperial Japan and Colonial Korea*. Singapore : Palgrave Macmillan, 2017.
2. Antoni K. *Kokutai – Political Shintō from Early-Modern to Contemporary Japan*. Tübingen : Universitätsbibliothek Tübingen (Tobias-lib), 2016. DOI: 10.15496/publikation-10278.
3. Yutaka Komagata. *Ingenuity of Prince Shotoku who made an Article 17 constitution // Japanese*, 2020.
4. Nishitani K. *Religion and Nothingness*. Berkeley : University of California Press, 1982.
5. Nishida K. *An Inquiry into the Good*. New Haven : Yale University Press, 1992.
6. Tanabe H. *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley : University of California Press, 1986.
7. Ямамото Цунетомо, Міямото Мусасі, Дайдодзі Юдзан. *Бусідо. Кодекс самурая*. Київ : Видавничий дім «Сварог», 2024. 272 с.
8. Fukuzawa Y. *An Outline of a Theory of Civilization*. New York : Columbia University Press, 2009.

РЕЗИЛЬЄНТНИЙ ПОТЕНЦІАЛ БАЛТО-ЧОРНОМОРСЬКОГО ПОЯСУ В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ У ЦСЄ ВІД 2014 РОКУ

Юрій Шиян, магістрант спеціальності «Політологія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Дослідження присвячено впливу політико-оборонного потенціалу Балто-Чорноморського поясу на трансформацію регіонального порядку у Центральній та Східній Європі (ЦСЄ) після 2014 року. Проаналізовано передумови формування нових форматів безпекової співпраці в умовах російської агресії проти України та загострення геополітичної конкуренції. Визначено роль ключових держав регіону у зміцненні оборонної взаємодії та розвитку інституційних механізмів координації. Особливу увагу приділено впливу регіональних ініціатив та взаємодії з НАТО, ЄС і США на формування нової архітектури безпеки. Доведено, що Балто-

Чорноморський пояс поступово перетворюється на важливий елемент регіональної системи безпеки та фактор стабілізації у Європі.

Після 2014 року безпекова ситуація у Центральній та Східній Європі зазнала глибоких змін, що були спричинені російською агресією проти України. Це призвело до кризи традиційної системи європейської безпеки та актуалізувало необхідність формування нових регіональних механізмів оборонної взаємодії.

Балто-Чорноморський пояс у сучасних умовах розглядається як стратегічний геополітичний простір, що об'єднує держави між Балтійським і Чорним морями та відіграє ключову роль у формуванні нової регіональної архітектури безпеки. Його значення полягає у здатності консолідувати політичні та військові ресурси держав регіону для протидії сучасним загрозам.

Важливим чинником розвитку політико-оборонного потенціалу регіону є активізація співпраці між ключовими державами, зокрема Польщею, Україною, країнами Балтії та Румунією. Їхня взаємодія сприяє зміцненню оборонних спроможностей, координації безпекової політики та формуванню спільного стратегічного бачення.

Інституційне оформлення регіональної співпраці здійснюється через такі формати, як Люблінський трикутник, Бухарестська дев'ятка та Ініціатива трьох морів. Ці механізми забезпечують координацію дій держав, розвиток військової сумісності та підвищення ефективності колективної безпеки. Взаємодія держав Балто-Чорноморського поясу з НАТО, Європейським Союзом та Сполученими Штатами Америки є важливим елементом зміцнення регіональної безпеки. Вона сприяє інтеграції регіону у ширшу систему євроатлантичної безпеки та підсилює його стратегічне значення як східного флангу Європи.

Повномасштабне вторгнення Росії у 2022 році стало каталізатором подальшого посилення оборонної співпраці у регіоні. Держави Балто-Чорноморського поясу активізували модернізацію своїх збройних сил, збільшили оборонні витрати та поглибили координацію безпекових стратегій.

Політико-оборонний потенціал регіону впливає на формування нового регіонального порядку, який характеризується зростанням ролі регіональних альянсів, багаторівневою системою безпеки та посиленням взаємозалежності держав.

Водночас розвиток Балто-Чорноморського поясу стикається з низкою викликів, серед яких – асиметрія ресурсів держав, різні зовнішньополітичні пріоритети та залежність від глобальних безпекових акторів.

Отже, Балто-Чорноморський пояс поступово трансформується з геополітичної концепції у реальний інструмент регіональної безпеки, який відіграє важливу роль у формуванні нового порядку у Центральній та Східній Європі та зміцненні стабільності на континенті.

ДЖЕРЕЛА

1. Стародуб Т. Зовнішньополітичні орієнтири України «Актуальні проблеми міжнародних відносин та зовнішньої політики» : матеріали VI Всеукр. наук.-практ. конф. (Львів, 28 берез. 2019 р.). Львів : НУ «Львівська політехніка», 2019. С. 64–67.
2. Європейська інтеграція України в оцінках лідерів українського політикуму, бізнесу та суспільства / ред. О. Сушко, Н. Пархоменко. Київ : Міжнародний фонд «Відродження», 2003.
3. Марценюк Р. Військова співпраця України та країн Балтії (1991–2017). Європейські історичні студії. 2017. № 8. С. 165–220.

ІНТЕГРАЦІЯ ПОЛЬЩІ ТА ЛИТВИ ДО НАТО 1999–2004 РР. В КОНТЕКСТІ ДВОСТОРОННІХ ВІДНОСИН ТА ЗОВНІШНІХ ВИКЛИКІВ

Валерій Бабіч, магістр спеціальності «Історія та археологія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Проблема інтеграції Польщі та Литви до НАТО полягає у необхідності подолання глибоких історичних суперечностей та синхронізації національних стратегій безпеки в умовах обмеженої готовності Заходу до розширення на Схід. Попри спільну мету – вихід із радянської сфери впливу, обидві держави зіштовхнулися з різними вихідними умовами. Польщі було необхідно визнання своєї ролі як регіонального лідера безпеки, тоді як Литва мала довести свою життєздатність як суверенного суб'єкта, здатного інтегруватися до західних структур без провокування масштабної ескалації в регіоні.

Виклад основного матеріалу. Після виведення радянського військового контингенту з територій Центральної Європи на початку 1990-х років, Польща та Литва ініціювали процес реінтеграції до західного політичного та безпекового простору. Проте стратегії досягнення цієї мети суттєво різнилися. Як зазначав тогочасний міністр оборони Польщі Януш Онишкевич, на початковому етапі Північноатлантичний альянс не виявляв готовності до розширення на Схід, з усього військового блоку лише два міністри оборони з Німеччини та Данії підтримували Польщу на її шляху. Це змушувало Варшаву докладати значних дипломатичних зусиль для переконання західних партнерів у необхідності включення польської держави до системи НАТО [2].

Водночас Литва на початковому етапі розглядала альтернативні моделі безпеки, орієнтуючись на досвід скандинавських країн, зокрема

нейтральної Швеції. Такий підхід мав на меті мінімізувати занепокоєння Російської Федерації та забезпечити вступ до Європейського Союзу без обов'язкового членства у військовому блоці. Литовські праві сили акцентували на культурній спорідненості зі Скандинавією також із метою дистанціювання від Варшави, оскільки складний історичний досвід польсько-литовських відносин вважався перешкодою для швидкого порозуміння [3, с. 312-313].

Проте політичне керівництво Литви швидко усвідомило, що регіональна ізоляція та ігнорування польського вектора лише ускладнюють шлях до Європи. Це призвело до стратегічного розвороту, результатом якого стала інтенсифікація діалогу з Польщею. Протягом 1996–1997 років було закладено інституційний фундамент співпраці: підписано угоди про стратегічне партнерство, створено Польсько-литовську парламентську асамблею, Міжурядову раду та Президентський консультативний комітет [7].

Важливим практичним кроком у цьому напрямі стало формування у 1997 році спільного литовсько-польського миротворчого батальйону (LITPOLBAT). До моменту офіційного вступу Литви до НАТО у 2004 році це формування залишалося унікальним прикладом військової співпраці, де держава-член Альянсу (Польща) безпосередньо взаємодіяла з партнером, що не входив до НАТО [1, с. 287]. Фактично для Литви це була спроба продемонструвати спроможність держави залучати своїх військових у миротворчих місіях та готовність приєднатися до захисту колективної безпеки. Подолання історичних протиріч стало необхідною передумовою для спільного руху обох держав до НАТО.

Для Литви та інших країн Балтії шлях до Альянсу був обтяжений геополітичними застереженнями Заходу. Протягом 1990-х років у Вашингтоні панували негативні думки щодо можливості захисту Балтії та небажання провокувати Росію. У 1996 році міністр оборони США Вільям Перрі відверто заявляв про невідповідність країн Балтії стандартам Альянсу. Критика лунала і з боку військових експертів, таких як полковник Кент Мейер, які стверджували, що поширення гарантій статті 5 на цей регіон може підірвати загальну спроможність Альянсу до колективної оборони [4, с. 740]. Ситуація змінилася лише після проголошення Вашингтоном політики «відкритих дверей» для всіх європейських демократій. Це викликало дипломатичний підйом у Вільнюсі, що зрештою призвело до отримання офіційного запрошення у 2002 році.

Динаміка суспільної підтримки в Польщі демонструвала стабільне зростання євроатлантичних симпатій. Опитування 1997 року засвідчило, що 73% респондентів вважали членство в Альянсі оптимальним гарантом національної безпеки. Соціологічний профіль прихильників НАТО корелював із рівнем освіти та політичної активності, тоді як скептицизм залишався властивим мешканцям сільської місцевості та особам з низьким

рівнем доходу [5]. Знаковим став 2000 рік, коли частка поляків, які сприймали НАТО як гарантію незалежності, вперше перевищила кількість тих, хто вбачав у Альянсі загрозу підпорядкування іноземній державі [6]. Навіть через 15 років після вступу (станом на 2014 рік) підтримка залишалася стабільною, хоча сприйняття події дещо трансформувалося від «історичного тріумфу» до сприйняття Альянсу як стабільного інституційного компоненту держави [8].

Висновки. Підсумовуючи, шлях Польщі та Литви до НАТО став результатом складної еволюції від історичної відчуженості до стратегічного партнерства. Литва вчасно усвідомила, що без міцного партнерства з Варшавою вона ризикує залишитися в ізоляції серед тривожних викликів 90-х. Попри початковий скептицизм західних еліт та побоювання щодо ескалації відносин із Російською Федерацією, стабільна суспільна підтримка в обох державах та послідовне реформування оборонних секторів перетворили їх із «споживачів безпеки» на повноправних членів Альянсу. Таким чином, успішний вступ до НАТО не лише зафіксував остаточний розрив із радянським минулим, а й став наочним підтвердженням того, що регіональна солідарність і демократичний консенсус здатні подолати навіть найжорсткіші бар'єри реальної політики великих держав.

ДЖЕРЕЛА

1. Буглай Н. Формування зовнішньополітичної стратегії та реалізація пріоритетних напрямів зовнішньої політики Республіки Польща (1995-2005 рр.) : дис. ... д-ра іст. наук : 07.00.02 всесвітня історія / Інститут історії України НАН України. Київ, 2018. 396 с

2. Волосацька Н. 25 років – під «парасолькою» НАТО. Чи відчувається Польща безпечною сьогодні?. Радіо Свобода. Політика. 12.03.2024. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/nato-polshcha-ukrayina-bezpeka-viyna-valensakvasnyevskyu/32857513.html> (дата звернення: 12.03.2026).

3. Burant S. Overcoming the past: Polish-Lithuanian relations, 1990–1995. *Journal of Baltic Studies*. 1996. Vol. 27, No. 4. pp. 309–329.

4. Kramer M. NATO, the Baltic States and Russia: A Framework for Sustainable Enlargement. *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-). 2002. Т. 78, вип. 4. С. 731-756.

5. Poles and NATO. CBOS bulletin. URL: https://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/1997/07_1997.pdf (дата звернення: 12.03.2026).

6. The Poles, Czechs, and Hungarians on NATO membership. CBOS bulletin. 2000. URL: https://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2000/02_2000.pdf (дата звернення: 12.03.2026).

7. Vaitele T. Red line and turning point – Lithuania's path to joining NATO 20 years ago. LRT.lt. News. 04.01.2024. URL: <https://www.lrt.lt/en/news-in-english/19/2238006/red-line-and-turning-point-lithuania-s-path-to-joining-nato-20-years-ago?hl=uk-UA> (дата звернення: 12.03.2026)

8. 15th Anniversary of NATO accession. CBOS bulletin. URL: https://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2014/03_2014.pdf (дата звернення: 12.03.2026).

СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ПОЛІТИЧНОЇ ПРОПАГАНДИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Марія Шульга, студентка спеціальності «Політологія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У тезах досліджено соціально-етичний вимір політичної пропаганди в умовах російсько-української війни як складного багаторівневого феномену інформаційного впливу. Проаналізовано трансформацію пропаганди від інструменту комунікації до механізму формування колективної свідомості, моральних орієнтирів та соціальної поведінки. Визначено основні пропагандистські стратегії російської федерації, спрямовані на деморалізацію, дегуманізацію та легітимацію агресії, а також окреслено особливості української контрпропагандистської політики як форми інформаційного захисту та суспільної мобілізації. Особливу увагу приділено ролі соціальних мереж, алгоритмічних технологій, бот-мереж і діпфейків як інструментів когнітивного впливу. Доведено, що сучасна пропаганда функціонує не лише як засіб маніпуляції інформацією, а як механізм трансформації моральних норм, соціальної довіри та колективної ідентичності. Обґрунтовано необхідність формування етичних меж інформаційного впливу та підвищення інформаційної стійкості суспільства в умовах війни.

У сучасних умовах російсько-української війни політична пропаганда виходить за межі традиційного інструменту політичної комунікації та перетворюється на системний механізм впливу на свідомість, моральні орієнтири та соціальну поведінку суспільства. Інформаційний простір стає повноцінним полем протистояння, де ключову роль відіграють не лише факти, а й наративи, символи та інтерпретації реальності. У таких умовах пропаганда виступає не просто засобом передачі інформації, а формою конструювання соціальної реальності, здатною змінювати уявлення про війну, ворога, справедливість і допустимість насильства.

Соціально-етичний аспект політичної пропаганди полягає у її здатності трансформувати моральні норми та межі допустимого. У

контексті війни це проявляється у нормалізації жорстокості, дегуманізації противника, виправданні агресії та формуванні поляризованого світогляду. Пропаганда впливає не лише на раціональне сприйняття інформації, а й на емоційний та ціннісний рівні, формуючи відповідні моделі поведінки та колективні ідентичності.

Особливістю російської пропаганди є її комплексний та системний характер. Вона поєднує дезінформацію, маніпуляцію, когнітивні атаки та використання сучасних цифрових технологій з метою деморалізації українського суспільства, підризу довіри до державних інституцій і дестабілізації міжнародної підтримки України. Така пропаганда спрямована не лише на зміну поглядів, а на руйнування здатності до критичного мислення та формування стану інформаційної невизначеності.

Водночас українська інформаційна політика виконує функцію контрпропаганди, спрямованої на захист інформаційного простору, підтримку суспільної єдності та формування національної ідентичності. Вона має переважно мобілізаційний і захисний характер, однак також потребує чіткого дотримання етичних принципів, щоб уникнути маніпулятивних практик і зберегти довіру суспільства.

Сучасна політична пропаганда реалізується через новітні технології, зокрема соціальні мережі, алгоритмічний таргетинг, бот-мережі та діпфейки. Ці інструменти дозволяють здійснювати персоналізований, прихований та масштабований вплив на аудиторію, формуючи індивідуалізовані інформаційні середовища. У результаті відбувається фрагментація суспільної свідомості та посилення когнітивної залежності від інформаційних потоків.

Особливо небезпечним явищем є когнітивні атаки, які спрямовані на дестабілізацію процесу мислення, руйнування довіри до джерел інформації та формування стану інформаційної дезорієнтації. У таких умовах пропаганда перестає бути інструментом переконання і перетворюється на механізм руйнування самої можливості встановлення істини.

Соціально-етичні наслідки політичної пропаганди проявляються у зниженні рівня суспільної довіри, посиленні поляризації, дегуманізації та трансформації моральних норм. Це створює довгострокові ризики для демократичного розвитку суспільства, оскільки підриває основи соціальної солідарності та раціонального суспільного діалогу.

У зв'язку з цим особливого значення набуває питання етичної відповідальності за поширення інформації в умовах війни. Важливим завданням є визначення меж допустимого інформаційного впливу, які дозволяють поєднати ефективну протидію пропаганді з дотриманням демократичних цінностей.

Підвищення інформаційної стійкості суспільства можливе через розвиток медіаграмотності, критичного мислення та формування культури відповідального споживання інформації. Це дозволить не лише ефективно

протидіяти дезінформації, а й зберегти моральну цілісність суспільства в умовах тривалого інформаційного протистояння.

ДЖЕРЕЛА

1. Жадько В. О. Інформаційні війни в історії та сучасності: характерні ознаки новітніх протистоянь // Гібридна війна і журналістика: проблеми інформаційної безпеки / за заг. ред. В. О. Жадька. Київ, 2018. С. 64–95.

2. Жугай В., Тарасюк В. Особливості роботи журналістів в умовах інформаційної війни. Образ. 2018. Вип. 1. С. 128–139.

3. Стадник А. Використання пропаганди в процесі інформаційних війн: її сутність, механізми і технології впливу на громадську думку. Грані. 2017. Т. 20. № 5. С. 10–15.

4. Андрієнко С., Іващенко С. Стратегії боротьби з дезінформацією та пропагандою в контексті гібридної війни. Herald of Khmelnytskyi National University. Economic Sciences. 2023. Vol. 334, No. 5. Pp. 9–13. <https://herald.khmnu.edu.ua/index.php/herald/article/view/512> (дата звернення: 11.01.2026).

ВПЛИВ ПРОПАГАНДИ НА ДЕМОКРАТІЮ СЛОВАЧЧИНІ

Валерія Нор, студентка IV курсу спеціальності «Політологія» Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Науковий керівник – *Іван Ощипок*, доктор філософії з політології, доцент кафедри політології факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність обраної теми обумовлена тим, що в умовах глобалізації інформація перетворилася на стратегічний ресурс, а контроль над нею – на потужний інструмент політичного впливу. Для Словаччини, що має історичний досвід перебування у складі тоталітарного проекту, дослідження механізмів пропаганди є критично важливим для розуміння методів підризу демократичних інститутів та розробки стратегій інформаційної безпеки.

Перш ніж аналізувати вплив політичної пропаганди на демократизацію у Словаччині важливо детермінувати поняття політичної пропаганди. Це цілеспрямована діяльність, спрямована на маніпулювання свідомістю людей за допомогою символів, наративів, емоційних впливів та вибіркового подання фактів. На відміну від звичайної комунікації, вона характеризується навмисністю та прихованим маніпулятивним характером. Жак Еллюль розмежовує політичну та соціологічну пропаганду,

наголошуючи, що остання є особливо небезпечною, бо непомітно звужує простір для вільного мислення [1, с. 301].

Після комуністичного перевороту 1948 року Комуністична партія встановила тотальний контроль над інформаційним простором у тодішній Словаччині. Пропагандистський апарат охоплював усі сфери суспільного життя – освіту, культуру, ЗМІ, мистецтво та трудові колективи. Централізований контроль здійснювався через Міністерство інформації та мережу відділів агітації на всіх рівнях партійної ієрархії. Активно насаджувався культ особистості лідерів, запроваджувалося обов'язкове вивчення марксизму-ленінізму, діяла цензура всіх публікацій, а радіо й телебачення перетворилися на інструменти щоденного ідеологічного впливу. Наслідком для демократії стало формування патерналістської моделі відносин між громадянином і державою, придушення політичного плюралізму та критичного мислення, а також насадження образу. Ця пропагандистська спадщина після 1989 року продовжила впливати на Словаччину через низьку довіру до інститутів, схильність до конспірологічних теорій та підвищену вразливість до зовнішніх інформаційних маніпуляцій.

Вже після 1993 року країна зіткнулася з потужним зовнішнім інформаційним тиском, насамперед з боку Російської Федерації та Угорщини. Словацький медіапростір вирізняється значною кількістю дезінформаційних ресурсів, які активно просувають проросійські наративи, систематично поширюючи антизахідні, антиукраїнські та антиєвропейські меседжі. Чимало таких ресурсів імітують справжні новинні платформи, використовуючи характерні риси журналістики, що значно ускладнює пересічним читачам розпізнавання дезінформації. Словаччина виявилася особливо вразливою до цих впливів через геополітичне розташування, культурно-мовну спорідненість з Росією та наявність значної частки населення з проросійськими настроями – що є прямим наслідком радянської пропагандистської спадщини.

Як зазначає Смазнова І., що протидія інформаційним загрозам здійснюється одночасно на кількох рівнях – через діяльність незалежних медіа, громадянського суспільства та державних інституцій. Незалежні медіа відіграють ключову роль у спростуванні дезінформації, забезпечуючи суспільство достовірною та перевіреною інформацією [2, с. 8].

Вони співпрацюють із громадянськими організаціями, оцифровують свідчення жертв політичних репресій та розкривають архівні матеріали, що сприяє формуванню критичного погляду на пропагандистські наративи. Важливим напрямом протидії є підвищення медіаграмотності населення. Розвиток критичного мислення дозволяє громадянам самостійно розпізнавати маніпулятивні техніки та відрізняти достовірну інформацію від дезінформації. Особливого значення це набуває в епоху цифрових медіа, де алгоритми та мікротаргетинг роблять пропагандистські впливи менш

помітними для суспільства. На інституційному рівні важливу роль відіграє інтеграція Словаччини до Європейського Союзу та НАТО, що забезпечує країну додатковими інструментами інформаційного захисту.

Отже, політична пропаганда стала одним із ключових чинників, що вплинули на формування демократичних процесів у Словаччині. Досвід комуністичного періоду продемонстрував, що систематичний контроль над інформаційним простором здатний не лише обмежувати політичний плюралізм, а й формувати довготривалі моделі суспільної поведінки, засновані на недовірі, пасивності та схильності до маніпуляцій. Пропагандистська спадщина тоталітарного минулого продовжує впливати на сучасне словацьке суспільство, створюючи сприятливі умови для поширення дезінформації та зовнішнього інформаційного впливу.

Після здобуття незалежності Словаччина зіткнулася з новими викликами інформаційної безпеки, зокрема активізацією проросійських та антизахідних наративів у медіапросторі. Значна кількість дезінформаційних ресурсів, розвиток цифрових технологій та використання маніпулятивних інструментів у соціальних мережах посилили ризики для демократичних інститутів і громадянської свідомості. Це засвідчує, що пропаганда в сучасному світі набуває нових форм, стаючи менш помітною, але водночас більш ефективною.

Водночас досвід Словаччини показує, що протидія інформаційним загрозам можлива за умови комплексного підходу. Важливу роль у цьому процесі відіграють незалежні медіа, громадянське суспільство, розвиток медіаграмотності населення та підтримка демократичних цінностей. Інтеграція країни до європейських та євроатлантичних структур також стала важливим чинником зміцнення інформаційної стійкості держави. Таким чином, дослідження впливу політичної пропаганди на демократизацію Словаччини є актуальним не лише для аналізу історичного досвіду, а й для розуміння сучасних інформаційних викликів та пошуку ефективних механізмів захисту демократії.

ДЖЕРЕЛА

1. Еллюль Ж. Пропаганда: формування світогляду чоловіків ; пер. з фр. К. Келлена, Ж. Лернер. Нью-Йорк : Vintage Books, 1973. 320 с.

2. Смазнова І. С. Роль пропаганди у сучасних демократичних державах. «Європейський вибір України, розвиток науки та національна безпека в реаліях масштабної військової агресії та глобальних викликів ХХІ століття» (до 25-річчя Національного університету «Одеська юридична академія» та 175-річчя Одеської школи права) : у 2 т. : матеріали Міжнар.наук.-практ. конф. (м. Одеса, 17 червня 2022 р.) за загальною редакцією С. В. Ківалова. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2022. Т. 1. С. 7-10.

3. Боровець І. І. Словацька держава 1939–1945 рр.: історична генеза та особливості розвитку. Кам'янець-Подільський : ПП «Медобори-2006», 2012. 352 с.

4. Словаччина винятково вразлива до кремлівської дезінформації. Polska Agencja Prasowa. URL: <https://www.pap.pl/ua/ukrainian/news/eksperti-slovachchina-vinyatkovo-vrazлива-do-kremlivskoi-dezinformacii> (дата звернення: 03.03.2026).

5. Ramet S. P. Post-Communist Politics in Central and Eastern Europe. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

РОЗВИТОК ЗАХІДНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ЯК РЕЦЕПЦІЯ КЛАСИЧНОЇ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ У ПРАЦІ НІЛА ФЕРГЮСОНА «ЦИВІЛІЗАЦІЇ, ЯК ЗАХІД СТАВ УСПІШНИМ»

Тимофій Скарженюк, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Науковий керівник – *Ярослав Пасько*, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У сучасному соціально-філософському дискурсі проблема осмислення розвитку західної цивілізації набуває особливої актуальності. У зв'язку з переоцінкою її класичної спадщини, стає все більш зрозумілим, що традиційні підходи до розуміння цивілізації, сформовані в межах класичних теорій, потребують в процесі інституційного розвитку нового осмислення, нових інтерпретацій.

В цьому контексті, особливої актуальності набуває питання, а яким чином відбувається рецепція класичної цивілізаційної спадщини в межах європейської сучасної соціальної теорії. Варто звернути увагу, зокрема, на концепт Ніла Фергюсона. Його праці є вкрай важливими для усвідомлення сучасних цивілізаційних процесів.

Понад те, ідеї філософа дозволяють глибше зрозуміти специфіку співвідношення, між історико-емпіричними та соціально-філософськими підходами до проблематики цивілізаційного розвитку, зрозуміти роль теоретичних підходів дослідника щодо формуванні сучасної західної цивілізації.

Органічна доповненість цих теоретичних інтенцій дозволяє мені краще усвідомити основні фактори, що сприяли становленню Західної цивілізації.

Методологія дослідження. Методологічною основою дослідження є історико-філософські та цивілізаційно-культурні підходи в контексті аналізу соціально-філософського концепту Ніла Фергюсона.

У роботі використані:

- аналіз наукової літератури, який дозволяє осмислити розвиток західної цивілізації у роботі Ніла Фергюсона;
- комплекс основних ідей, які пов'язані з класичною соціально-філософською спадщиною філософа;
- історико-компаративні і емпіричні методи, які сприяють усвідомленню основних положень досліджуваних теорій;
- елементи цивілізаційно-культурного підходу щодо формування сучасних уявлень розвитку Західної цивілізації.

Виклад основного матеріалу. Становлення та розвиток західної цивілізації є тривалим і складним процесом, зумовленим впливом економічних, політичних, соціальних та географічних чинників. Доцільно виокремити ключові фактори, що визначили історичний прогрес і домінування Заходу в період від XVII до XX століття [3; 4].

У праці «Цивілізації. Як Захід став успішним» Ніл Фергюсон виокремлює шість так званих «killer applications», які пояснюють причини стрімкого розвитку західної культури. Серед них: конкуренція, наука, власність, медицина, споживання та праця.

Конкуренція. Науковець фокусує увагу на те, що конкуренція відіграла важливу роль у формуванні міждержавного суперництва в Європі, стимулюючи політичний і економічний розвиток. Вчений, проводячи соціокультурні порівняння, відзначає, що попри домінування Китаю у XV–XVI століттях в країні поступово відбувається згортання морських експедицій та посилення внутрішнього консерватизму, яке призвело до втрати ним потенційного лідерства. Натомість стрімкий розвиток європейської науки призвело до посилення мережевої культури, розширення торговельних зв'язків, накопичення капіталу. Це у свою чергу, дало західним країнам можливість досягти успіху власних амбіціях та діях [1, с.33-89].

Наука. Британський професор виділяє науку, як важливий чинник соціальних трансформацій, який лише підсилює владне соціально-політичне домінування. Йдеться про вплив науки на комплексний розвиток Заходу, поширення знань, винайдення друкарства, що сприяло інтелектуальному і соціальному прогресу цього регіону. Наукова революція обумовила технологічний прогрес Європи та подальший розвиток всієї соціальної, технічної і гуманітарної сфери [1, с.89-143], [5].

Власність. Органічним фактором розвитку цивілізаційних процесів є інститут приватної власності. Інституалізація власності послідовно сприяє раціоналізації політичного життя та економічного розвитку, що природно обґрунтовується в розвідці Фергюсона. У розділі «Власність» дослідник

розповідає про колонізацію Сполучених Штатів Америки. Він стверджує, що вихідці з Великобританії, а саме наймити та наймички у пошуках кращого існування тримають свій курс до теренів північної Америки, пристосовуючись до нового непростого життя. В контексті усвідомлення теоретичної позиції Ніла Фергюсона стає зрозумілим, що в основі творення американських законів, в формуванні правової культури та культури власності вагому інтелектуальну роль зіграв британський філософ Джон Локк. Він визначив свободу - як одну з основних цінностей європейської цивілізації. Обґрунтовуючи поняття свободи, Локк апелював до необхідності формування інституту приватної власності, яка має бути недоторканою. Приватна власність стала фактором, який сприяє посиленню політичної активності та економічної освіченості громадян [1, с. 143-196].

Медицина. Один з шести основних пунктів становлення Заходу є медицина. Від середини ХІХ до середини ХХ сторіччя Захід вже відчуває себе домінуючим регіоном, просуваючи власну колонізацію на терени Африки. Фергюсон відмічає, що в Африці більшість європейських дослідників зіткнулися з однією і тією ж проблемою - хворобами (Африка буквально перетворилась на цвинтар білих людей). Фергюсон впевнений, що колонізація Африки призвела до нових викликів і проблем у сфері охорони здоров'я. Попри суттєві проблеми, в цілому, безпосередні дії європейських країн у сфері медицини глобально вплинули на підвищення рівня життя населення у всьому світі [1, с. 196-261].

Споживання. Не менш важливим є чинник споживання, який є частиною реальності Західного світу. Споживання в першу чергу стосується культури, а саме: одяг (джинси, кросівки і т.д.), музичні платівки, картини, технології. Британський історик виділяє серед інших країн консервативну Японію, яка у 19 сторіччі починає переймати Західний стиль у одязі, роблячи тут суттєві революційні кроки. Споживання масової культури демонструє, що Захід постає на сучасному етапі вже не стільки, як колонізатор, а радше, як промоутер різних культурних індустрій [1, с.261-336]; [5].

Праця. Для професора Фергюсона, у розділі про працю, вагомим орієнтиром є концепт Макса Вебера, який фокусує увагу на протестантську етику, як важливий фактор раціоналізації суспільного життя. Можна погодитись з дослідником, що протестантська етика впливає на формування й накопичення соціального капіталу, сприяє посиленню працездатності. Його аргументи є переконливими. Британський історик демонструє певну статистику, яка свідчить, що спільноти з поширеним атеїзму мають меншу працездатність ніж соціальні групи, які мають певні релігійні передумови для соціального розвитку. Релігійні передумови є визначальним фактором в формуванні соціальної дисципліни, трудової мотивації. Праця постає

останнім з основних факторів у становленні Західної цивілізації [1, с.336-382].

Фергюсон свідомий того, що сучасний світ 21 сторіччя доволі сильно змінився. Якщо Захід протягом попередніх століть був на піку впливу на світ, то зараз ми бачимо процеси посилення конкуренції з багаторічним лідером. Ми спостерігаємо як економічно Китай змагається з Америкою, Японія з Великобританією. Більшість країн переймають Західні моделі політики та економіки, але разом з тим суттєво дистанціюючись від заходу в процесах культурного, цивілізаційного розвитку. В цілому, ми можемо говорити про суперечливі тенденції розвитку Західного світу, проте не є можливим ігнорувати ті досягнення, які подарувала нам Західна цивілізація [1,с.382-419]; [2].

Висновок. Становлення західної цивілізації було зумовлене сукупністю взаємопов'язаних факторів, серед яких ключову роль відіграли конкуренція, розвиток науки, інститут приватної власності, досягнення медицини, культура споживання та трудова етика. Як показує концепція Фергюсона, саме комплексна імплементація цих чинників в суспільне життя забезпечило динамічний розвиток регіону та його домінування у світовому масштабі протягом тривалого історичного періоду.

Водночас у сучасних умовах спостерігається трансформація глобального балансу сил: інші регіони, зокрема країни Сходу, активно переймають західні моделі розвитку, що призводить до зростання конкуренції на світовому рівні. Таким чином, вплив західної цивілізації зберігається, однак вона вже не має однозначно домінуючого характеру, а стає частиною більш складної та багатополлярної системи глобальної взаємодії.

1. Фергюсон Н. Цивілізація. Як Захід став успішним / Н. Фергюсон ; пер. з англ. В. Циба. Київ : Наш Формат, 2017. 488 с.

2. Єрмоленко А. Концепт раціональності в соціології Макса Вебера та його вплив на сучасні соціальні науки / А. Єрмоленко // Філософська думка. 2021. № 1. С. 37-56. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2021.01.037>

3. Cosma Sorinel. Immanuel Wallerstein's World System Theory. Annals of the University of Oradea: Economic Sciences. 2010. Vol. 1, No. 2. P. 220–224.

4. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*. 2000. Vol. 129, No. 1. P. 1–29.

5. Hill C. L. Misreading Provincializing Europe. *Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*. 2020. No. 11. P. 53–61. DOI: [10.48487/pdh.2021.n11.24204](https://doi.org/10.48487/pdh.2021.n11.24204).

СЕК'ЮРИТИЗАЦІЯ ЯК СТРАТЕГІЯ ЛОБІЮВАННЯ ІНТЕРЕСІВ ОБОРОННОЇ ПРОМИСЛОВОСТІ ЄС У КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОЛІТИЧНОГО ПОРЯДКУ ДЕННОГО (2022–2025 РР.)

Ярослав Зайка, студент спеціальності «Політологія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Повномасштабне вторгнення РФ в Україну стало для Європейського Союзу не лише зовнішньополітичним шоком, а й моментом радикальної перебудови політичного порядку денного. Питання оборонної промисловості, яке до 2022 р. розглядалося переважно крізь призму досліджень і розробок, транскордонної кооперації, інновацій та подолання ринкової фрагментації, перейшло до площини «високої політики» – стратегічної автономії, підтримки України, оборонної готовності та безпеки постачання. Відповідно, змінилося й обґрунтування галузевих інтересів: вимоги щодо фінансування, виробничих потужностей, доступу до капіталу й підтримки європейських постачальників почали дедалі частіше подаватися як умови європейської безпеки.

Аналітично цей процес доцільно пояснювати через поєднання моделі множинних потоків (MSF) Дж. Кінгдона та теорії сек'юритизації. MSF пояснює відкриття «вікна можливостей» після 2022 р. через зчеплення трьох потоків: потоку проблем (війна, дефіцит боєприпасів, крихкість ланцюгів постачання); потоку політики (новий консенсус еліт щодо зміцнення оборонно-промислової бази); потоку рішень (уже підготовлені індустрією пропозиції щодо довгострокових замовлень і доступу до капіталу). Теорія сек'юритизації, своєю чергою, пояснює, як ці пропозиції легітимізувалися через дискурс загрози, стійкості, виживання, оборонної готовності й захисту європейського суспільства.

Після 2022 р. інтереси оборонної промисловості ЄС не були сформульовані *ex nihilo*. Значна частина вимог уже перебувала в довоєнному потоці рішень – своєрідному «політичному первісному супі». Ще до повномасштабного вторгнення Асоціація аерокосмічної, безпекової та оборонної промисловості Європи (ASD), Leonardo, Thales та інші актори просували подолання фрагментації оборонного ринку, розширення R&D, транскордонну кооперацію, технологічний суверенітет і недискримінаційний доступ до фінансування [6, с. 52; 7; 9]. Це дозволяє зафіксувати дві ключові знахідки: по-перше, логіка європейської кооперації та консолідації оборонної промисловості просувалася ще до 2022 р.; по-друге, концепти суверенітету й стратегічної автономії оборонно-промислової бази вже були наявні як відповідь на фрагментованість європейського оборонного ринку. Водночас тоді вони виконували

переважно технологічно-промислово, а не мобілізаційно-безпекову функцію.

Війна перетворила попередньо підготовлені індустріальні пропозиції на політично прийнятні відповіді на кризу. Дефіцит боєприпасів та пороху, старіння запасів, обмежені виробничі лінії, залежність від американського ОПК і неспроможність швидко масштабувати виробництво зробили проблеми EDTIB видимими не лише для експертного середовища, а й для політичних еліт. У такому контексті давні вимоги європейського ОПК щодо фінансування, планування, локалізації та підтримки виробників почали виглядати не як корпоративна зацікавленість, а як необхідна відповідь на безпекову кризу.

Сек'юритизаційний поворот проявився передусім у зміні мови, якою галузеві актори обґрунтовували свої позиції. Якщо до 2022 р. домінували аргументи ефективності, інновацій і ринкової раціональності, то після вторгнення РФ ті самі вимоги почали подаватися як умови захисту демократії, європейського способу життя, стійкості та оборонної готовності. Гендиректор Airbus Гійом Форі наголошував, що «європейську демократію необхідно захищати за допомогою жорсткої військової сили» [3]. Rheinmetall позиціонував інвестиції у виробництво пороху як «інвестицію в національну безпеку» [8]. У цьому випадку оборонне виробництво та довгострокові контракти перестали бути суто ринково-промисловими питаннями і стали елементами безпекової інфраструктури.

Першим виміром практичної сек'юритизації стало лобіювання доступу оборонної промисловості до приватного капіталу та зміни підходів Європейського інвестиційного банку. Якщо до 2022 р. вимога не вважати оборонні компанії «несталими» (у межах політики ESG) подавалася як питання недискримінації сектору і можливості отримання інвестицій, банківських кредитів і підтримки [9], то після початку війни асоціація ASD переописала її як умову формування «стійкого та безпечного європейського суспільства» [1]. У 2024 р. ЄІБ дійсно зробив кроки до оновлення визначення товарів подвійного призначення та ширшої фінансової підтримки сектору, хоча не відбулося повного зняття обмежень щодо боєприпасів.

Другим виміром стала сек'юритизація промислових преференцій, узагальнених у підході «Buy European». До 2022 р. ідеї технологічного суверенітету, стратегічної автономії та зменшення залежності від третіх країн мали переважно промислово-економічне значення. Після вторгнення РФ вони артикулювалися через референтні об'єкти сек'юритизації: безпеку постачання, підтримку України, локалізацію виробництва, поповнення запасів і стійкість ланцюгів постачання. Показовою є позиція ASD, згідно з якою агрегація попиту здатна створити економію на масштабі, скоротити терміни виконання й зменшити витрати лише за умови, що нові контракти укладатимуться з європейськими постачальниками [2]. «Європейську

перевагу» просували зокрема Saab та MBDA, пов'язуючи її із запасами стратегічних матеріалів, локалізацією виробництва та віддачею від інвестицій платників податків [5].

Конгруентність цих вимог з інструментами оборонно-промислової політики ЄС простежується на прикладі ASAP, EDIP і SAFE. У межах ASAP було передбачено стимулювання кооперації між державами-членами ЄС; в EDIP закріплено обмеження частки компонентів із неасоційованих країн у кінцевому оборонному продукті; SAFE, зі свого боку, пов'язав доступ до пільгових позик із вимогами щодо походження підрядників, європейської частки вартості продукції та збереження дизайнерської автономії європейських виробників. Отже, вимога спрямовувати європейські кошти до європейських постачальників частково відбилася у протекціоністському підході нових інструментів.

Ефективність сек'юритизації підкріплювалася ресурсною та інституційною мобілізацією ОПК. Лобістські бюджети десяти найбільших європейських оборонних компаній зросли приблизно на 40% між 2022 і 2023 рр. [4]. Більшість ключових акторів наращували кадрові ресурси та організаційну присутність у Брюсселі: фінансовим гегемоном впливу залишався Airbus, головним координаційним хабом індустрії – ASD. Мобілізація акторів також супроводжувалася різким зростанням кількості зустрічей із Європейською комісією та Європейським парламентом.

Емпіричним індикатором сек'юритизації виступає також зміна адресатів лобіювання. У 2022–2024 рр. ключовими точками доступу залишалися кабінет Комісара з питань внутрішнього ринку Тьеррі Бретона та DG DEFIS, для яких оборонна промисловість розглядалася як об'єкт внутрішньоринкової та промислової політики. Після формування другої Комісії Урсули фон дер Ляєн центрами впливу стали Комісар з питань оборони та космосу Андрюс Кубілюс і Комісар з питань промисловості Стефан Сежурне. У Європарламенті подібний зсув проявився в посиленні ролі підкомітету SEDE поряд з ITRE. Відтак, ті самі виробничі, фінансові й регуляторні вимоги просуваються на безпекових майданчиках ухвалення рішень – де вони можуть бути витлумачені як складова оборонної готовності, стратегічної автономії та безпеки постачання.

Таким чином, аналіз дискурсу ключових акторів оборонної промисловості ЄС після 2022 р. засвідчує не формування принципово нових галузевих інтересів, а зміну парадигми їх політичної легітимації. Довоєнні вимоги індустрії, що раніше аргументувалися економічною раціональністю та конкурентоспроможністю, були сек'юритизовані й переозначені як умови оборонної стійкості, стратегічної автономії та безпеки постачання. У цьому контексті сек'юритизація виконала функцію механізму зчеплення, поєднавши попередньо сформований потік рішень із новим потоком проблем, безпосередньо зумовленим війною. Оборонні компанії та ASD діяли як галузеві політичні підприємці, інвестуючи ресурси в адаптацію

власних пропозицій до нового безпекового середовища, що дозволило їм успішно інституціоналізувати корпоративні інтереси як невіддільний елемент оновленої європейської безпекової архітектури.

ДЖЕРЕЛА

1. ASD. Access to private funding for the defence industry : note. Brussels, 2022. 5 p.
2. ASD Statement on the Joint White Paper for European Defence Readiness 2030 : press release / ASD. 2025. URL: <https://www.asd-europe.org/news-media/news-events/news/asd-eu-defence-readiness-2030-white-paper-response/> (дата звернення: 03.03.2026).
3. Defending Europe's borders / Airbus. 2022. URL: <https://www.airbus.com/en/newsroom/stories/2022-05-defending-europes-borders> (дата звернення: 03.03.2026).
4. Defense industry spends big on lobbying Brussels. Politico. 2025. URL: <https://www.politico.eu/article/eu-defense-industry-goes-big-on-lobbying-in-brussels/> (дата звернення: 03.03.2026).
5. Give us orders not just targets, arms firms tell Europe. Reuters. 2023. URL: <https://www.reuters.com/business/aerospace-defense/give-us-orders-not-just-targets-arms-firms-tell-europe-2023-11-30/> (дата звернення: 03.03.2026).
6. Integrated Annual Report 2021 / Leonardo S.p.a. Rome : Leonardo, 2022. 376 p.
7. NATO selects Thales to supply its first defence cloud for armed forces : press release / Thales Group. 2021. URL: <https://www.thalesgroup.com/en/news-centre/press-releases/nato-selects-thales-supply-its-first-defence-cloud-armed-forces> (дата звернення: 03.03.2026).
8. Rheinmetall eyes boost to munitions output, HIMARS production in Germany – CEO. Reuters. 2023. URL : <https://www.reuters.com/business/aerospace-defense/rheinmetall-eyes-boost-munitions-output-himars-production-germany-ceo-2023-01-28/> (дата звернення: 03.03.2026).
9. ASD. Sustainability and the European Defence Industry : position paper. Brussels, 2021. 6 p.

ЛІБЕРАЛІЗМ ЯК ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ЗМІН

Вікторія Рогуль, студентка спеціальності «Філософія» Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність теми полягає в тому, що лібералізм протягом кількох століть залишається однією з найвпливовіших політичних філософій світу. Саме він став основою сучасної демократії, прав людини, ринкової економіки та правової держави. У сучасних умовах – під час глобальних

криз, воєн, зростання популізму та авторитарних тенденцій – питання ролі лібералізму знову набуває особливої актуальності. Для України ця тема також важлива, оскільки ліберальні принципи пов'язані з процесами демократизації та європейської інтеграції.

Метою роботи було дослідити лібералізм як політичну філософію, яка не лише пояснює суспільні зміни, а й формує механізми демократичного розвитку сучасних держав.

У роботі розглядаються теоретико-методологічні засади дослідження лібералізму. Насамперед було проаналізовано сутність поняття «лібералізм». Встановлено, що центральною ідеєю ліберальної філософії є пріоритет особистості, її свободи та невід'ємних прав. Лібералізм виходить із того, що людина має право самостійно визначати власне життя, а держава повинна насамперед гарантувати права і свободи громадян, а не контролювати їх.

Також було простежено історичну еволюцію ліберальної думки. Розглянуто класичний лібералізм XVII–XIX століть, представниками якого були Джон Локк, Адам Сміт і Джон Стюарт Мілль. Класичні ліберали виступали за мінімальне втручання держави в економіку, свободу підприємництва та захист приватної власності. Окрему увагу приділено неолібералізму XX століття, який поєднав принципи ринкової свободи з необхідністю певних соціальних гарантій. Аналізуються ідеї Фрідріха фон Гайєка, Мілтона Фрідмана та Джона Ролза. Зокрема, Джон Ролз обґрунтовував ідею справедливості як основу демократичного суспільства.

Крім цього, розглянуто методологічні підходи до дослідження лібералізму: історичний, порівняльний, інституційний, нормативний та філософсько-антропологічний. Це дозволило комплексно проаналізувати лібералізм не лише як політичну ідеологію, а і як систему цінностей та політичну практику.

Також роботу присвячено аналізу лібералізму як філософії соціальних і політичних змін. Досліджуються основні ліберальні цінності: свобода особистості, рівність перед законом, верховенство права, політичний плюралізм і толерантність, наголошується, що саме ці принципи стали основою сучасної демократичної держави.

Нами було проаналізовано вплив ліберальної філософії на формування демократичних інститутів. Зокрема, розглянуто значення принципу поділу влади, конституціоналізму, парламентаризму, незалежного суду та громадянського суспільства. Підкреслюється, що лібералізм створив механізми обмеження державної влади та захисту людини від політичного свавілля.

Окрема увага приділяється суперечностям сучасного лібералізму. Зазначається, що глобалізація та неоліберальна економічна модель призвели до зростання соціальної нерівності та концентрації капіталу. Крім цього, аналізується криза ліберальної демократії, пов'язана зі зростанням

популізму, політичної поляризації та недовіри до демократичних інститутів. Також розглядається конфлікт між індивідуальною свободою та необхідністю колективної відповідальності в умовах глобальних криз, таких як пандемії, війни та екологічні проблеми.

Досліджується практичний вимір ліберальної філософії, зокрема в українському контексті. Було проаналізовано роль ліберальних цінностей у процесах демократизації України та її європейської інтеграції. У роботі підкреслюється, що принципи верховенства права, прав людини та громадянської активності є важливими для розвитку сучасної української держави.

Також у третьому розділі запропоновано напрями вдосконалення освітньої та інформаційної політики. Зокрема, йдеться про необхідність розвитку політичної культури, критичного мислення, громадянської відповідальності та популяризації демократичних цінностей серед молоді. Окремо розглянуто перспективи розвитку лібералізму у ХХІ столітті та його здатність адаптуватися до сучасних глобальних викликів.

У висновку зазначимо, що лібералізм залишається однією з провідних політичних філософій сучасності, оскільки поєднує свободу особистості, демократію, права людини та принцип верховенства права. Попри критику й сучасні суперечності, він продовжує бути важливим інструментом суспільних і політичних змін та зберігає значний потенціал для розвитку демократичних суспільств.

ДЖЕРЕЛА

1. Anomaly J., Nobre F. Can liberalism last? demographic demise and the future of liberalism. *Social Philosophy and Policy*. 2023. Vol. 40, No. 2. Pp. 524–543. <https://doi.org/10.1017/S0265052524000189>.
2. Way L. A. The Rebirth of the Liberal World Order? *Journal of Democracy*. 2022. Vol. 33, No. 2. Pp. 5–17. <https://www.journalofdemocracy.org/articles/the-rebirth-of-the-liberal-world-order/>
3. Андрусак Т. Г. Історія політичних та правових вчень. Львів : ЛНУ, 2001. 220 с. URL: <https://buklib.net/books/29418/> (дата звернення: 03.03.2026).
4. Брегеда А. Ю. Основи політології : навч. посіб. Київ : КНЕУ, 2000. 312 с.
5. Дем'яненко Б. Л., Прядко Т. П. Внутрішньосистемні фактори кризи ліберальної демократії в сучасному світі. Міжнародні відносини: теоретико-практичні аспекти. 2025. Вип. 15. С. 66–90. <https://doi.org/10.31866/2616-745X.15.2025.334296>
6. Добросердов А. Р. Розвиток ліберальних правових ідей у ХІХ–ХХ ст. Правничий часопис Донецького національного університету імені

Василя Стуса. 2024. № 2. С. 22–30. <https://doi.org/10.31558/2786-5835.2023.2.3>

7. Ешфорд Н. Що таке класичний лібералізм. URL: <https://studfreedom.org/shcho-take-klasychnyi-liberalizm/> (дата звернення: 03.03.2026).

8. Єрмолаєва В. В. Європейські цінності та ідеологія лібералізму: підміна понять. 2018. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/35948/Yermolaieva%20V.pdf> (дата звернення: 03.03.2026).

9. Злупко С. М. Історія економічної теорії. Київ : Знання, 2005. 719 с. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-3624.html> (дата звернення: 03.03.2026).

10. Кірюхін Д. Джон Ролз та сучасна політична філософія (С. Фримен, Ф. Петіт, Т. Поге, Д. Мілер). Філософська думка. 2022. № 1. С. 6–22. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/574/547>

11. Клімова Г. Лібералізм у дискурсі теорії міжнародних відносин. Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2024. № 2(61). <https://doi.org/10.21564/2663-5704.61.304643>

12. Корнієнко Г. П. Обґрунтування прав людини: від класичного до сучасного лібералізму. Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Сер.: Юриспруденція. 2019. № 37. С. 18–21. <http://vestnik-pravo.mgu.od.ua/archive/juspradenc37/6.pdf>

13. Куц Г. М. Неолібералізм: основні ідеї та інтерпретації. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Питання політології». 2010. № 912. С. 174–183. <https://periodicals.karazin.ua/politology/article/download/3223/2797/>

14. Мізес Л. Лібералізм у класичній традиції : а також статті «Роль доктрин в історії людства», «Ідея свободи народилася на Заході», «Свобода і власність». Київ : ТОВ «Велл Букс», 2024. 304 с.

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ МЕДІАКУЛЬТУРИ ТА ПРОПАГАНДИ У КОНСТРУЮВАННІ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Оксана Білозір, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Сучасне суспільство функціонує в умовах постійного інформаційного обміну, де засоби масової комунікації стали визначальним чинником формування суспільної свідомості. Через медіа людина отримує уявлення про політичні події, культурні процеси, соціальні норми та моделі

поведінки. Саме тому актуальним є дослідження медіакультури та пропаганди як інструментів конструювання соціальної реальності [3].

Медіакультура є невід'ємною складовою сучасної культури та охоплює телебачення, пресу, інтернет-ресурси, кінематограф, рекламу, цифрові платформи й соціальні мережі. Її функції значно ширші за просте інформування населення, оскільки вона формує цінності, стиль життя, масові смаки та суспільні орієнтири. Через символи, образи та наративи медіакультура впливає на те, як людина сприймає навколишній світ [1].

Пропаганда, на відміну від медіакультури, має більш вузький і цілеспрямований характер. Її основним завданням є нав'язування певної політичної позиції, ідеології або моделі поведінки. Для досягнення цієї мети використовуються спеціальні технології впливу: емоційний тиск, маніпуляція фактами, створення образу ворога, поширення стереотипів, багаторазове повторення необхідних тез та викривлення інформації [5].

Порівняльний аналіз показує, що медіакультура та пропаганда мають спільні риси. Насамперед вони використовують однакові канали комунікації: телебачення, друковані видання, інтернет, соціальні мережі та відеоплатформи. Обидва явища активно застосовують візуальні образи, символіку, мовні конструкції та психологічні механізми впливу на аудиторію. Однак принципова різниця полягає у функціональному призначенні. Якщо медіакультура може виконувати освітню, культурну, інтеграційну та розважальну функції, то пропаганда орієнтована переважно на політичний контроль і зміну суспільної думки [2].

Особливого значення ця проблема набуває в цифрову епоху. Соціальні мережі та алгоритми персоналізації контенту створюють для користувача індивідуальний інформаційний простір. Людина дедалі частіше бачить лише той контент, який відповідає її попереднім переконанням. Унаслідок цього виникають так звані «інформаційні бульбашки», що сприяють поляризації суспільства та поширенню маніпулятивних нарративів [6].

У період політичних криз, воєнних конфліктів та глобальної нестабільності межа між медіакультурою і пропагандою стає дедалі менш помітною. Розважальний контент може містити приховані ідеологічні меседжі, а новинні ресурси — виконувати функцію політичного впливу. У таких умовах особливо важливим стає розвиток медіаграмотності населення, здатності критично оцінювати інформацію та перевіряти її джерела [4].

Таким чином, медіакультура та пропаганда є важливими механізмами конструювання соціальної реальності. Якщо медіакультура здатна сприяти поширенню знань, культурному розвитку та соціальній комунікації, то пропаганда переважно використовується як засіб маніпуляції масовою свідомістю. У сучасному цифровому світі їх взаємодія потребує подальшого наукового осмислення та суспільного контролю.

ДЖЕРЕЛА

1. Заєць В. М. Проблема медіавпливу на світогляд особистості у філософській спадщині М. Маклюєна. Актуальні проблеми філософії та соціології. Одеса: Національний університет «Одеська юридична академія», 2016. № 14. С. 32–35.
2. Александров П. М. Медійні інтерпретації сучасних загроз : дис. ... канд. наук із соціальних комунікацій. Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2019. 220 с.
3. Кузьмук О. М. Соціальний аналіз медіа простору: методичні рекомендації для здобувачів освіти спеціальності «Соціологія». Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, 2024. 54 с.
4. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge : MIT Press, 1989. 301 p.
5. Ellul J. Propaganda: The Formation of Men's Attitudes. New York : Vintage Books, 1973. 320 p.
6. Van Dijk T. Discourse and Power. London : Palgrave Macmillan, 2008. 320 p.

ТРАНСФОРМАЦІЯ МЕДІА: ВІД МАСОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ ДО ПЕРСОНАЛІЗОВАНОГО ВПЛИВУ В КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ Г. М. МАКЛЮЄНА

Поліна Франчук, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Аналізуючи інформацію, ми звикли зосереджуватися на її змісті. Ми думаємо, що аналізуємо повне повідомлення, але насправді аналізуємо лише те, що нам подано, не помічаючи самого способу подачі. Форма, яка нас задовольняє, стає домінуючою, і через це справжні змісти губляться. Саме цю сліпу прогалину досліджує Маршал Маклюєн, пропонуючи перенести увагу з повідомлення на канал, через який воно передається.

Центральна теза Маклюєна «медіум є повідомленням» означає, що саме засіб комунікації, а не його зміст, визначає характер впливу на людину і суспільство. Медіум не є нейтральним каналом: він задає ритм, масштаб і форму сприйняття. Людина звикає до певної форми споживання інформації і починає оцінювати зміст через призму форми, навіть не усвідомлюючи цього. Ця проблема особливо гостро проявляється у медіапросторі. Медіа передають певний інфопривід, який стає об'єктом обговорень, але рідко хто звертає увагу, якою мовою це доносилося, якими слоганами, в який спосіб:

сюжет на телебаченні, пост у телеграм-каналі, відео у стрічці. Форма визначає не лише як ми сприймаємо, а й що взагалі потрапляє у поле нашої уваги. Маклюєн назвав цей стан технологічним сомнамбулізмом – ми існуємо всередині медіального середовища, не усвідомлюючи його впливу, впевнені, що взаємодіємо з ним свідомо. Зміст медіа, за його словами, подібний до шматка м'яса, який злодій кидає сторожовому псу розуму, щоб відволікти — злодієм є сам медіум, якого ми не помічаємо [1, с. 22].

Якщо медіум є формою сприйняття, то ця форма має певний механізм дії на людину. Маклюєн описує його через поняття розширення: медіа продовжують, підсилюють або виносять назовні людські органи і здібності. Колесо розширює ногу, письмо — пам'ять і мовлення, одяг — шкіру. Кожне таке розширення дає людині ширшу позицію у світі, а подолання простору і часу є одним із найвагоміших його наслідків.

З появою електричної технології Маклюєн пише, що людина розширила назовні вже не окремий орган, а саму центральну нервову систему [1, с. 347]. І для мене це є нарізним аспектом: ампутація більше не стосується окремих органів, а торкається самого усвідомлення людиною себе. Відірваність від себе природної стає наслідком розширення у сферу, яка навіть сьогодні не є достатньо дослідженою.

Щоб зрозуміти, як медіа формує людину, Маклюєн пропонує подивитись на три етапи історії комунікації: додрукарська культура, Галактика Гутенберга і глобальне село. Кожен з них виділився динамічною зміною способу існування людини у світі.

Додрукарська культура характеризувалася активною залученістю кожної людини у свою спільноту, певним злиттям з нею. Людина не відділяла себе від колективу: вони існували і мислили разом. Слово не фіксувалося – воно звучало, передавалося і зникало. Знання лишалося колективним.

З початком Галактики Гутенберга кожна людина стала потенційним споживачем книги чи газети. Новини більше не існували, деś відірвані від спільноти. Вона мала можливість з ними ознайомитися і обговорити їх, що у середньовіччі було нездійсненним. Але фіксованість думки стала тим, що почало відокремлювати людей і робити їх внутрішньо розщепленими. Зір став домінуючим чуттям, лінійність – основою мислення, а людина – окремою одиницею, що читає, думає і формує власну точку зору.

Глобальне село є третім етапом – електричною епохою телебачення і радіо, де всі знову з'єднані одночасно. Проте на відміну від додрукарської культури, ключова різниця полягає у відсутності закоріненості цих взаємодій. Вони відбуваються постійно, але без спільної пам'яті, без глибокого укорінення у спільноті. Кожен стає доступним і відкритим, проте ця відкритість не призводить до справжнього об'єднання. Вплив на культуру колосальний, але масовість розмиває її, а не поглиблює.

Маклюен не застав потужного технологічного буму, розвитку інтернету і соціальних мереж, тому завершив свою систему на глобальному селі. Проте якщо ми звернемо увагу на те, яким чином ми взаємодіємо зараз і який вплив сучасні медіа несуть нам, стає очевидним, що потребуємо нового окреслення ситуації. Саме тому я пропоную поняття алгоритмічної віральної галактики як четвертий етап системи Маклюена.

Головна різниця між глобальним селом і алгоритмічною галактикою полягає в тому, що сучасні медіа максимально огортають кожну людину в індивідуальну інформаційну бульбашку. І причому у кожного своя. Маклюен міг це передбачати, але не констатувати. Ми маємо ситуацію наступну: кожна людина умовно з'єднана з іншими, але водночас несвідомо з'єднана лише з групою однодумців. Стрічка демонструє те, що подобається, навіть перші коментарі під постами підбираються так, щоб спочатку ти бачив тих, з ким твої думки збігаються. Це формує відірваність від реальних думок, реальних ідей і людей.

Галактика в якій ми зараз живемо є алгоритмічно віральною, через існування її у віральному темпі. Віральний у тому сенсі, що лише відібраний алгоритмом контент обирається для просування як найбільш поширюваний. А для такого просування необхідне кардинальне спрощення змісту. Ампутація відбувається на рівні нервової системи, яка є головною жертвою постійної стимуляції з боку соцмереж. Вона притуплюється до глибокого сприйняття і налаштовується на швидкі поверхові реакції.

Мозаїчний принцип Маклюена ідеально формує розуміння того, як складається світогляд людини. Родина, культура, вірування є сталими категоріями у формуванні особистості, але далеко не єдиними. Які мультфільми були переглянуті у дитинстві, з ким спілкуєшся в різні періоди життя, у який спосіб відбувається взаємодія з технологіями, що поглинається свідомістю, транспорт, яким їдиш, мова, на якій говориш – список можна продовжувати без кінця. Це все лише осколки мозаїки, окремі форми, які закладаються у підґрунтя людини. І з цих різноформатних фрагментів утворюється повна картина «я».

Фрагментарність і незв'язність, до яких люди на масовому рівні привчаються через хаотичне подання інформації, заважають бути аутентичною і незалежною від алгоритму особистістю. Зібрати цілісну мозаїку себе у сучасному середовищі можливо. Проте поки переважає несвідомий підхід і комерціалізоване сприйняття користувачів (людей) як ресурсу – середовище продовжуватиме працювати на шкоду цій цілісності.

Маклюен вводить міф про Нарциса, щоб продемонструвати, як медіуми є продовженням людини, яку вона не впізнає. Нарцис закохується у своє відображення не тому, що самозакоханий – він не розуміє, що це і є він сам. Відокремлюється від усвідомлення власного «я». Грецьке *narcosis* означає заціпеніння і саме цей наркоз є механізмом дії будь-якого медіуму

на людину [1, с. 49]. Ми зачаровуємося власним розширенням і не впізнаємо, що це ми самі.

Сучасна людина, вступаючи у контакт із соціальною мережею, першим ділом створює профіль – аватар. Метою було відобразити особистість у медіапросторі. Але через атрофування власного сприйняття цей аватар формується з третього погляду. Користувач оцінює, що зобразити, де прикрасити себе, яке фото відредагувати, яке захоплення запостити, щоб лишатися сприйнятим іншими як певний тип людини. В підсумку аватар стає видозміненим віддзеркаленням, яке користувач обирає наповнювати – замість формування власної реальної мозаїки. Новий пост керується під призмою того, як він пасуватиме до образу аватара, а не як відображає особистість людини. Вона не відчуває важливості власної ідентичності – натомість розвиває медіаобраз.

Нарцис врешті гине біля свого відображення. Сучасний еквівалент цієї загибелі не фізична смерть, а зникнення реальної власної ідентичності. Людина перестає сприймати важливість власного життя: вона робить опору на аватар, пости і зовнішнє сприйняття іншими користувачами. Ідея реальної власної ідентичності поступово зникає.

Якщо соціальні мережі є зовнішнім дзеркалом, яке відображає образ, який людина сама обирає показати, то штучний інтелект є внутрішнім дзеркалом. Мовні моделі при використанні їх з метою спілкування віддзеркалюють переконання користувача назад до нього. Людина фактично будує зациклений зв'язок з власними переконаннями, не виводячи їх за межі власного я. Створюється ілюзія спілкування, але цей хтось є просто відбитком тебе самого, причому без глибини і без якості живого контакту.

Принципова різниця між соціальними мережами і ШІ полягає в наступному: соціальні мережі підбирають під тебе контент, але ШІ відтворює тебе. Він фактично будує індивідуальний алгоритм під кожного користувача використовуючи для цього особистість самого користувача. Це є прямим продовженням логіки Нарциса: людина говорить зі своїм відбитком, але думає, що з кимось зовнішнім.

Спільноти, які формуються в соціальних мережах, дедалі більше наповнюються не живою взаємодією, а симуляцією її. Теорія мертвого інтернету – ідея про те що більшість активності в мережі генерується ботами, а не реальними людьми – є логічним наслідком цього процесу. Реальні люди стають спостерігачами. Пасивними споживачами симуляції спільноти.

Повертаючись до центральної тези цього дослідження: тотальне спрощення змісту заради вигідної форми ламає усвідомленість. А без усвідомленості люди стають пасивними. Ми споживаємо порожню форму і самі набуваємо чужої пустої форми. Власний зміст є, але він втрачає

автономність. Людина перетворюється на порожню людську оболонку – не через власний вибір, а через поступову і непомітну дію медіуму.

ДЖЕРЕЛА

1. McLuhan, Marshall. Understanding Media: The Extensions of Man. Edited by W. Terrence Gordon. Corte Madera, CA: Gingko Press, 2003.
2. Маклюєн М. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / пер. з англ. В. І. Постнікова, С. В. Єфремова. Київ : Ніка-Центр, 2001. 464 с.

ЗЕЛЕНА ЕНЕРГЕТИКА ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ: ЕТИЧНИЙ, СОЦІАЛЬНИЙ ТА ТЕХНОГЕННИЙ ВИМІРИ

Володимир Слюсаренко, студент Машинобудівного навчально-наукового інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

У тезах розглянуто зелену енергетику як об'єкт філософського аналізу в контексті сучасної техногенної цивілізації. Показано, що перехід до відновлюваних джерел енергії має не лише економічне й екологічне, а й етичне, соціальне та світоглядне значення. Обґрунтовано, що зелена енергетика пов'язана з новим типом відповідальності людини перед природою, суспільством і майбутніми поколіннями. Акцентовано увагу на суперечливому характері енергетичного переходу, який водночас відкриває можливості для сталого розвитку та породжує нові техногенні ризики.

Сучасна цивілізація перебуває в точці, де енергетичне питання вже неможливо зводити лише до технічної ефективності або економічної вигоди. Зростання екологічних загроз, зміни клімату, вичерпність викопних ресурсів і загальна уразливість глобальної інфраструктури змушують розглядати зелену енергетику як широку світоглядну проблему. Саме тому вона стає предметом філософського осмислення, в межах якого аналізуються цінності, моделі відповідальності, соціальні наслідки технічного прогресу та образ майбутнього [1; 2].

Етичний вимір зеленої енергетики пов'язаний насамперед із переосмисленням ставлення людини до природи. Якщо індустріальна епоха часто виходила з логіки панування над природним середовищем, то сучасна екологічна етика наголошує на межах такого підходу. Г. Йонас

обґрунтовував принцип відповідальності, згідно з яким наслідки людської дії мають оцінюватися з огляду на збереження можливості автентичного життя в майбутньому [5]. У цьому контексті відновлювана енергетика постає як морально значуща спроба зменшити шкоду довкіллю та узгодити технічний розвиток із вимогами міжпоколінної справедливості [6].

Соціальний вимір проблеми полягає в тому, що енергетичний перехід трансформує структуру суспільних відносин. Розвиток сонячної, вітрової та інших форм розподіленої генерації потенційно розширює автономію громад, послаблює монополізацію енергетичного сектору та змінює уявлення про доступ до базових ресурсів. Водночас доступ до зелених технологій розподіляється нерівномірно, а отже, енергетичний перехід може не лише зменшувати, а й відтворювати соціальну нерівність. Саме тому питання сталої енергії сьогодні прямо пов'язується з проблемами соціальної справедливості, якості життя та глобального розвитку [3; 6].

Техногенний вимір зеленої енергетики вимагає уникати спрощеного уявлення про її абсолютну безпечність. Виробництво сонячних панелей, акумуляторів, вітрових турбін і цифрової інфраструктури також спирається на складні промислові ланцюги, видобуток критичних матеріалів та масштабне технічне втручання в природу. Отже, зелена енергетика не скасовує техногенності, а радше переводить її в інші форми. Це змушує ставити питання не лише про заміну джерела енергії, а й про межі технологізації світу загалом [4; 7].

У межах філософії техніки особливо важливою є думка М. Гайдеггера про те, що сутність техніки не зводиться до окремих машин чи механізмів, а полягає в певному способі відкриття світу як ресурсу [4]. З цієї точки зору навіть «зелена» технологія може залишатися частиною тієї самої логіки тотального поставлення, якщо природа й надалі мислиться виключно як запас для використання. Натомість критична теорія техніки А. Фінберга дозволяє побачити, що технологічний розвиток не є нейтральним: він завжди втілює певні соціальні інтереси, цінності та моделі влади [2].

Концепція суспільства ризику У. Бека допомагає зрозуміти, чому зелена енергетика має не лише техніко-економічний, а й цивілізаційний статус. У пізній модерності суспільства дедалі більше визначаються не тільки виробництвом благ, а й виробництвом ризиків, які самі ж і створюють [1]. Енергетичний перехід є відповіддю на такі ризики, але водночас породжує нові дилеми: хто контролює інфраструктуру переходу, хто несе витрати модернізації, як розподіляються вигоди, і чи не перетворюється «зелений» курс на нову форму технократичного домінування [2; 6; 7].

Отже, зелена енергетика є не лише сферою інженерних рішень, а й важливим предметом філософського аналізу. Її етичний вимір стосується відповідальності перед природою й майбутніми поколіннями; соціальний – питань справедливості, доступу та участі; техногенний – меж і наслідків

технологічного втручання. Філософське осмислення цієї проблематики дає змогу розглядати енергетичний перехід не як суто технічну заміну одних ресурсів іншими, а як пошук нової моделі співіснування людини, суспільства і природи [1; 4; 5].

ДЖЕРЕЛА

1. Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. London : Sage Publications, 1992. 260 p.
2. Feenberg A. Transforming Technology: A Critical Theory Revisited. New York : Oxford University Press, 2002. 232 p.
3. Goal 7. Ensure access to affordable, reliable, sustainable and modern energy for all. United Nations Sustainable Development Goals. URL: <https://sdgs.un.org/goals/goal7> (дата звернення: 16.03.2026).
4. Heidegger M. The Question Concerning Technology, and Other Essays. New York : Harper & Row, 1977. 182 p.
5. Jonas H. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1984. 255 p.
6. Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development. United Nations. URL: <https://sdgs.un.org/2030agenda> (дата звернення: 16.03.2026).
7. World Energy Transitions Outlook 2024: 1.5°C Pathway. Abu Dhabi : International Renewable Energy Agency, 2024. URL: https://www.irena.org/-/media/Files/IRENA/Agency/Publication/2024/Nov/IRENA_World_energy_transitions_outlook_2024.pdf (дата звернення: 16.03.2026).

ЛЮДИНА І ЇЇ ВНУТРІШНІЙ СВІТ У ЧАС ВІЙНИ: ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ЗБЕРЕЖЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Медведьєва І. В., студентка Навчально-наукового гуманітарного інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова.

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова.

У тезах розглянуто особливості внутрішнього психологічного стану людини в умовах війни. Проаналізовано зміни емоційної сфери, пов'язані з тривалим стресом, зокрема приглушення емоцій як механізм психологічного захисту. Визначено, що такий механізм сприяє адаптації до екстремальних умов, однак його тривале використання може призводити до емоційного виснаження, апатії та внутрішньої дезінтеграції. Обґрунтовано

значення усвідомлення і прийняття власних переживань як чинника збереження психічного здоров'я особистості.

Сучасні умови воєнного часу характеризуються високим рівнем стресу та психоемоційного напруження, що суттєво впливає на внутрішній стан особистості. Зовнішня стабільність повсякденного життя часто поєднується з внутрішньою напругою, тривожністю та емоційним виснаженням. У зв'язку з цим актуалізується проблема збереження внутрішньої цілісності людини в умовах тривалого психотравмуючого впливу.

У сучасних психологічних підходах підкреслюється, що в умовах стресу активізуються механізми психологічного захисту, одним із яких є приглушення емоцій. Такий механізм дозволяє людині адаптуватися до складних обставин, однак водночас може призводити до зниження емоційної чутливості та ускладнення процесу усвідомлення власних переживань.

Попри значну увагу до проблеми психічного здоров'я в умовах війни, питання впливу приглушення емоцій на внутрішній світ особистості потребує подальшого теоретичного осмислення.

Метою дослідження є теоретичний аналіз особливостей внутрішнього психологічного стану людини в умовах війни, зокрема механізмів приглушення емоцій, та визначення їх впливу на збереження психічного здоров'я.

Результати дослідження. У результаті аналізу встановлено, що в умовах тривалого стресу приглушення емоцій виступає поширеним механізмом психологічного захисту. Узагальнення наукових підходів дозволило виокремити основні групи чинників впливу воєнного стресу на внутрішній світ особистості: психоемоційні, когнітивно-регулятивні та соціально-психологічні.

Психоемоційні чинники пов'язані з накопиченням непрожитих емоцій, що з часом можуть проявлятися у вигляді апатії, дратівливості, емоційного вигорання та внутрішньої пустоти. Приглушення емоцій знижує інтенсивність переживань у короткостроковій перспективі, але не усуває їх повністю.

Когнітивно-регулятивні чинники включають особливості усвідомлення та контролю власного психічного стану. Ігнорування внутрішніх переживань ускладнює процес саморефлексії та може призводити до порушення емоційної регуляції. Водночас усвідомлення власних почуттів сприяє стабілізації психічного стану та збереженню внутрішньої рівноваги.

Соціально-психологічні чинники пов'язані зі змінами у комунікації та способах вираження емоцій. Умови війни сприяють формуванню соціальної норми стриманості, що знижує відкритість у вираженні переживань і може посилювати внутрішню ізоляцію особистості.

Аналіз результатів свідчить, що приглушення емоцій має подвійний характер: з одного боку, воно забезпечує адаптацію до екстремальних умов, з іншого – сприяє накопиченню психоемоційного напруження та ризику внутрішнього виснаження.

Висновок. Отже, внутрішній світ людини в умовах війни зазнає суттєвих змін під впливом тривалого стресу. Приглушення емоцій виступає адаптивним механізмом, однак його тривале використання може негативно впливати на психічне здоров'я. Збереження здатності до усвідомлення і прийняття власних переживань є важливою умовою підтримання психологічної цілісності особистості.

Практичне значення дослідження полягає у можливості використання отриманих результатів для розроблення програм психологічної підтримки, розвитку навичок емоційної саморегуляції та профілактики емоційного вигорання в умовах воєнного часу.

ДЖЕРЕЛА

1. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме / пер. з нім. К. Котюк ; наук. ред. О. Фешовець. Львів : Астролябія, 2018. 608 с. (2-ге опрацьоване видання).
2. Максименко С. Д. Загальна психологія. Видання 3-є, перероблене та доповнене. Навчальний посібник. К. : Центр учбової літератури, 2021. 272 с.
3. Наугольник Л. Б. Психологія стресу : підручник. Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2015. 324 с.
4. Психологія стресу та стресових розладів : навч. посіб. / П86 Уклад. О. Ю. Овчаренко. К. : Університет «Україна», 2023. 266 с.

ФОРМУВАННЯ СУБ'ЄКТНОСТІ УКРАЇНИ ЯК ДОНОРА БЕЗПЕКИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОАТЛАНТИЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ РОЛІ НАТО В УРЕГУЛЮВАННІ КОНФЛІКТІВ

Вікторія Малець, здобувачка магістратури спеціальності «Дипломатія та міжнародне співробітництво» Навчально-наукового інституту міжнародних відносин імені Т. Г. Шевченка

Постановка проблеми. Широкомасштабна війна Російської Федерації проти України не лише зруйнувала колишні засади європейського мирного співіснування [2, с. 88], а й оголила концептуальну кризу традиційних підходів до колективної безпеки та врегулювання міжнародних конфліктів. Протягом десятиліть західний неоліберальний безпековий дискурс розглядав євроатлантичну інтеграцію країн Східної Європи винятково через призму одностороннього надання їм допомоги,

інституційних гарантій та пасивного кризового менеджменту [2; 4]. Проте характер і динаміка сучасного технологічного протистояння вимагають докорінного переосмислення цієї парадигми.

Сьогодні інтеграційний дискурс України та НАТО часто стикається з психологічним бар'єром усередині самого Альянсу. Використовуючи нейробіологічну метафору, можна стверджувати, що Росія тривалий час апелювала до «лімбічної емоційної системи» союзників по НАТО, провокуючи міфи, страхи та побоювання ескалації. Натомість ми маємо апелювати до їхніх «лобних раціональних часток», демонструючи конкретні реформи, практичну сумісність та унікальні оборонні переваги, які Україна здатна привнести в Альянс.

Класична роль НАТО у врегулюванні конфліктів, що традиційно спиралася на дипломатичне посередництво чи пряме військове втручання (як на Балканах чи в Афганістані), сьогодні трансформується у модель кооперативного посилення регіональних форпостів. У цих умовах виникає гостра потреба наукового аналізу переходу України від ролі пасивного отримувача допомоги до статусу активного «донора безпеки» (security donor). Це дозволяє переформатувати євроатлантичну інтеграцію з процесу односторонньої залежності на взаємовигідне партнерство, що безпосередньо впливає на здатність НАТО ефективно локалізувати та долати глобальні загрози [1; 5].

Метою цих тез є дослідження геополітичної суб'єктності України як технологічного та практичного донора безпеки в контексті еволюції ролі НАТО у врегулюванні конфліктів сучасності та зміцнення колективної оборони на східному фланзі.

Виклад основного матеріалу. Сучасний етап російсько-української війни демонструє, що Україна володіє унікальними активами, експертизою та стратегічним впливом, які є критично важливими для країн Північноатлантичного альянсу. Замість класичної односпрямованої залежності формується нова модель кооперативної безпеки [3; 4]. В її основі лежить здатність нашої держави експортувати передові оборонні рішення, що підтверджується розвитком «дронові дипломатії» та активною військово-технічною взаємодією з партнерами поза межами традиційного західного блоку. Завдяки спрощенню бюрократичних обмежень та впровадженню гнучких B2G-стратегій для вітчизняних виробників БПЛА, засобів РЕБ та систем перехоплення, Україна де-факто стала світовим лідером оборонних інновацій.

У межах цього аналізу, пропонується концептуальна рамка безпекової суб'єктності України, яка базується на трьох взаємопов'язаних якісних вимірах:

1) *Технологічне донорство.* Виявляється у здатності України здійснювати прямий симетричний обмін: надання унікальних тактичних рішень (наприклад, дешевих дронів-перехоплювачів, засобів

радіоелектронного придушення) в обмін на високотехнологічні західні системи ППО та фінансові ресурси. Понад 200 українських військових експертів уже сьогодні діляться бойовим досвідом у країнах-партнерах, навчаючи їх протидії сучасним ударним БПЛА.

2) *Верифікований бойовий досвід*. Наявність унікальної, перевіреної в боях експертизи ведення високотехнологічної конвенційної війни високої інтенсивності проти симетричного супротивника. Жодна з діючих армій країн НАТО сьогодні не володіє подібним практичним досвідом.

3) *Гнучка інтероперабельність*. Здатність українських Сил оборони інтегрувати стандарти та процедури НАТО не лінійно-бюрократичним шляхом, а безпосередньо в бойових умовах, забезпечуючи сумісність озброєнь, систем управління та зв'язку в режимі реального часу.

Цей тривимірний аналіз доводить, що роль НАТО у врегулюванні конфліктів зазнає фундаментальних змін. Альянс поступово відмовляється від позиції класичного зовнішнього посередника чи «кризового менеджера» на користь ролі координатора глобальної мережі кооперативної безпеки. У цій новій архітектурі конфлікт урегульовується не за рахунок політичного тиску чи дипломатичних поступок агресору, а шляхом максимального технологічного та оборонного посилення України як ключового елемента європейського щита.

Для унаочнення динаміки цих змін порівняємо дві парадигми сприйняття взаємовідносин України та НАТО:

Критерій порівняння	Споживчий підхід (до 2022 р.)	Сучасний суб'єктний підхід донора
Роль НАТО у конфлікті	Намагання виступати відстороненим посередником, обмеження ескалації.	Роль стратегічного тилу та постачальника систем колективного захисту.
Характер взаємодії	Одностороння залежність України від матеріальної та політичної допомоги [2; 4].	Симетричний обмін технологіями, розвідданими та практичним досвідом.
Військове планування	Адаптація України до застарілих шаблонів НАТО для миротворчих місій.	Спільне переформатування тактичних доктрин НАТО на основі досвіду ЗСУ.
Гуманітарна безпека	Орієнтація на зовнішнє фінансування («субсидована безпека»).	Створення самостійних, адаптивних національних мереж захисту.

Особливе значення перехід до суб'єктності донора має для гуманітарної безпеки в умовах війни. Тривалий час гуманітарний сектор України спирався на концепцію «субсидованої безпеки» (subsidised security) – фінансованих іноземними донорами колективних послуг із моніторингу загроз (наприклад, через структури INSO) [3, с. 6-7]. Проте раптове

скорочення зовнішнього фінансування у 2025 році наочно продемонструвало вразливість такої моделі. Відповіддю України став розвиток гнучких неформальних внутрішніх мереж та горизонтальна інтеграція цивільно-військового співробітництва. Цей досвід адаптації цивільного захисту до умов постійних дронівих та ракетних атак сьогодні є унікальним гуманітарним продуктом, який Україна може експортувати для підвищення стійкості самого Альянсу.

Окрім того, в умовах певної бюрократичної інертності великих міжнародних інституцій, особливого значення набувають так звані малі союзи та коаліції спроможностей. Вони не замінюють НАТО, а доповнюють його, дозволяючи Україні інтегруватися в євроатлантичний оборонно-промисловий комплекс «знизу-вгору». Це відкриває шлях до фактичного членства в безпековому просторі Заходу задовго до юридичного підписання договору про вступ.

Висновки. Російсько-українська війна докорінно переформатувала дискурс навколо ролі НАТО та євроатлантичної інтеграції України [5]. Наша держава успішно долає статус пасивного отримувача допомоги, трансформуючись у геополітично суб'єктного донора міжнародної безпеки. Унікальний досвід протидії конвенційним та гібридним загрозам, успішна адаптація гуманітарної безпеки до реалій технологічної війни та активна оборонна дипломатія роблять Україну незамінним стратегічним активом для НАТО.

Для самого Альянсу зміна своєї ролі у врегулюванні цього конфлікту – від пасивного спостерігача до активного кооперативного партнера України – є єдиним шляхом збереження власної життєздатності [5]. Залучення України як повноправного члена НАТО має розглядатися союзниками не як благодійність чи джерело ескалації, а як прагматичний і раціональний крок, спрямований на отримання передового оборонного потенціалу, інновацій та перевірених у боях військових спроможностей, що здатні гарантувати довгострокову стабільність на Європейському континенті [4; 5].

ДЖЕРЕЛА

1. Кучухідзе А. Україна як ключовий донор безпеки Європи: виклики та перспективи. Політичний вісник. 2025. № 4. С. 77–84. URL: <https://www.united-ukraine.org.ua/post/ukraine-key-donor-of-security-of-europe-anton-kuchukhidze> (дата звернення: 12.04.2026).

2. Затинайко О., Павленко В., Крикун П. Основні положення нової Стратегічної концепції НАТО – 2022, наслідки для України. Збірник наукових праць Центру воєнно-стратегічних досліджень Національного університету оборони України імені Івана Черняхівського. 2023. № 1 (77). С. 20–24. DOI: <https://doi.org/10.33099/2304-2745/2023-1-77/20-24>

3. Norman J. Frontline aid: evolving humanitarian challenges in Ukraine. Copenhagen : Danish Institute for International Studies (DIIS), 2025. (DIIS Report, no. 13).

4. NATO 2022 Strategic Concept : approved by Heads of State and Government at the NATO Summit in Madrid on 29 June 2022. NATO : official website. URL: <https://www.nato.int/en/about-us/official-texts-and-resources/official-texts/2023/03/03/nato-2022-strategic-concept> (дата звернення: 12.04.2026).

5. Zhovkva I. Why is Ukraine still not in NATO? Atlantic Council : website. 2021. URL: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/why-is-ukraine-still-not-in-nato/> (дата звернення: 11.04.2026).

СОЦІАЛЬНІ ДЕТЕРМІНАНТИ ГРОМАДСЬКОГО ЗДОРОВ'Я

Арсеній Далекорей, аспірант кафедри соціології та соціальної роботи ДВНЗ Ужгородського національного університету, м. Ужгород, Україна

Громадське здоров'я є одним із ключових показників соціально-економічного розвитку суспільства, оскільки відображає рівень добробуту населення, доступність медичних послуг та ефективність державної соціальної політики. У сучасних умовах особливого значення набуває дослідження соціальних детермінант громадського здоров'я, які визначають умови життя людини, її можливості щодо збереження здоров'я та доступу до якісної медичної допомоги. **Актуальність теми** зумовлена необхідністю комплексного аналізу факторів, що впливають на стан здоров'я населення, особливо в умовах соціально-економічної нестабільності, урбанізації та глобальних викликів [1, с. 34]. **Метою** є дослідження основних соціальних детермінант громадського здоров'я та визначення їхнього впливу на якість життя населення.

За визначенням Всесвітньої організації охорони здоров'я, соціальні детермінанти здоров'я – це умови, у яких люди народжуються, зростають, працюють, проживають і старіють, а також система факторів, що впливають на повсякденне життя населення [2]. До основних соціальних детермінант належать рівень доходів, освіта, зайнятість, житлові умови, екологічна ситуація, соціальна підтримка та доступ до медичних послуг.

Одним із провідних чинників громадського здоров'я є економічний стан населення. Низький рівень доходів обмежує можливості людей щодо повноцінного харчування, профілактики захворювань і своєчасного лікування. Водночас високий рівень безробіття негативно впливає на психоемоційний стан населення, спричиняє соціальну напругу та підвищує ризики розвитку хронічних захворювань [3, с. 52].

Важливою соціальною детермінантою є освіта, оскільки рівень освіченості населення безпосередньо пов'язаний із формуванням здорового

способу життя. Особи з вищим рівнем освіти частіше дотримуються принципів раціонального харчування, фізичної активності та профілактики захворювань. Освіта також сприяє розвитку медичної грамотності населення та відповідального ставлення до власного здоров'я [4, с. 67].

Значний вплив на громадське здоров'я має екологічний фактор. Забруднення повітря, води та ґрунтів негативно позначається на фізичному стані населення, підвищує ризик серцево-судинних, онкологічних і респіраторних захворювань. У сучасних умовах важливого значення набуває реалізація екологічної політики, спрямованої на забезпечення безпечного середовища проживання людини [5, с. 91].

Не менш важливим фактором є доступність медичних послуг. Ефективна система охорони здоров'я забезпечує профілактику захворювань, ранню діагностику та якісне лікування. Водночас нерівний доступ до медичних ресурсів між міським і сільським населенням посилює соціальну нерівність у сфері здоров'я [2].

Отже, соціальні детермінанти громадського здоров'я мають комплексний характер та суттєво впливають на якість і тривалість життя населення. Поліпшення стану громадського здоров'я потребує реалізації ефективної державної політики, спрямованої на підвищення рівня життя населення, забезпечення доступної медицини, розвитку освіти та формування безпечного соціального середовища.

ДЖЕРЕЛА

1. Грузєва Т. С., Галієнко Л. І., Гречишкіна Н. В. та ін. Громадське здоров'я : навч. посіб. / за заг. ред. Т. С. Грузєвої. Київ : Книга-плюс, 2021. 182 с.
2. Social determinants of health : Fact sheet, 6 May 2025. World Health Organization : website. URL: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/social-determinants-of-health> (date of access: 14.04.2026)
3. Вороненко Ю. В., Москаленко В. Ф., Процек О. Г. та ін. Соціальна медицина та організація охорони здоров'я : навч. посіб. / за ред. Ю. В. Вороненка, В. Ф. Москаленка. Тернопіль : Укрмедкнига, 2000. 680 с.
4. Склярів Є. Я., Бичков М. А., Громнацька Н. М. та ін. Громадське здоров'я у практиці сімейного лікаря : підручник / за ред. Є. Я. Склярів, М. А. Бичкова. Київ : Медицина, 2021. 288 с.
5. Громадське здоров'я в Україні: здобутки та виклики сьогодення : кол. монографія / за заг. ред. В. М. Ждана, І. А. Голованової. Полтава, 2022. 174 с.

Секція IV. Етика, естетика та філософія культури в епоху становлення нової системи цінностей

ДУАЛІЗМ ЕТИКО-ЕСТЕТИЧНОГО ЗНАННЯ В УМОВАХ СУЧАСНОГО УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО БУТТЯ

Олена Лобанчук, кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри етики, естетики та філософії культури Соціально-гуманітарного факультету УДУ імені Михайла Драгоманова

Світлана Хрипко, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Кожний народ, кожна сучасна нація й країна шукає себе в світовому просторі, вступає в діалог з представниками інших культур та цивілізацій з питань неповторності й унікальності. Сучасній країні надається право самовизначення, реалізації ментального духу суспільства. Стрімка еволюція свідомості вимагає пришвидшення реформування політичних і соціальних процесів, на які повсякденно впливають глобальне інформаційне поле та посилення когнітивно-інтелектуальних творчих здібностей людини в результаті використання інформаційних технологій, що сприяє зміні світорозуміння і, навіть, зміні сучасного світу, в тому числі й парадигмі освітньо-методологічних процесів [1].

Дуалістична доктрина передбачає незалежне співіснування розумових актів пізнання і знання; в той же час існує дуалістична різниця між «ментальними» (розумовими) та «реальними» предметами та подіями. Події існують незалежно від того, чи вони є пізнаними, чи непізнаними спостерігачами.

Східних маніхейців у Китаї вважали послідовниками християнської єресі маніхейства, характерною доктриною якої був дуалізм добра і зла, як двох первоначал. Християнство в етичному аспекті є моністичним, тобто вважає, що існує лише одне першоначало – добро, а зло є лише «хибою», спотворенням добра.

Дуалізм як філософська теорія стверджує, що всесвіт складається з незмінного і незалежного вчення, що базується на двох фундаментальних принципах добра і зла.

Цікаву історію мають відношення естетичного та етичного знання. Спочатку в умовах античності сформувався термін «калокагатія», змістовне насичення якого вже значно пізніше виявило творчі можливості взаємодії естетичного й етичного. Своєрідним аспектом взаємодії естетики й етики є аналіз структури естетичного почуття, яке формується на органічній єдності так званих зовнішніх і внутрішніх почуттів людини [2]. Формування зовнішніх почуттів – зору, слуху, дотику – це результат тривалої біологічної

еволюції світу. Внутрішні почуття (любов, ненависть, дружба, колективізм) – це почуття морально-етичні, що є свідченням певного рівня олюдненості і культури. Естетичне почуття, об'єднуючи зовнішні і внутрішні почуття, має морально-етичне навантаження. Особливу роль етика відіграє при аналізі художньої діяльності, мистецтва як складової частини предмета естетики. Кожна конкретна естетична ідея виступає певною мірою узагальненням розвитку мистецтва, естетичної діяльності взагалі та у конкретну історичну епоху зокрема. З урахуванням цього доцільно ставити і розглядати питання професійної етики митця, його моральної відповідальності за наслідки власної творчості [3, с. 23].

Методологічною засадою естетичного виховання є етика – наука про загальні закономірності художнього освоєння дійсності людиною, про сутність і форми відображення дійсності і перетворення життя за законами краси, про роль мистецтва в розвитку суспільства. У процесі естетичного виховання формуються естетична свідомість і поведінка людини [3, с. 26].

Естетична свідомість як форма суспільної свідомості, що являє собою художньо-емоційне освоєння дійсності через естетичні почуття, переживання, оцінки, смаки, ідеали тощо концентровано виражається в мистецькій творчості та естетичних поглядах.

Показовим є теоретичний диспут української із західноєвропейською естетичною думкою на межі 19-20 століть, що асоціюється, передусім, з літературним процесом, який переживає своєрідну революцію і пов'язаний з іменами таких майстрів слова як І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський, О. Кобилянська, В. Винниченко. Виникає ціла низка авторських естетичних концепцій [6].

Діалог навколо вітчизняних літературних творів та перекладів західних новинок поділив письменників на два табори: з одного боку стояли шанувальники символістів, Герхарта Гауптмана, Генріка Ібсена, Габріеле д'Аннунціо, Артура Шопенгауера, з іншого – ті що вважали авторитетами постаті попередньої позитивістської епохи – Чарлза Дарвіна, Герберта Спенсера, Серена К'єркегора.

У процесі інтеграції етико-естетичних знань відбувається процес об'єднання будь-яких елементів в одне ціле, процес взаємозближення й утворення взаємозв'язків. Інтегрування – один із способів отримання класичної університетської освіти в сучасному світі, що полягає у взаємопроникненні етико-естетичних знань і традицій в інші галузі знань (точні, природничі, мистецькі, медичні, технічні дисципліни тощо [4, 5]), взаємного набуття певного досвіду в цих сферах та взаємозбагачення.

Сьогодення України вимагає компаративного переосмислення суспільно-культурного середовища в Європейському контексті. В історії філософії осмислення проблеми порівняння еволюціонувало від метафізичного уявлення про пропорційності космосу в античності до логічного розуміння порівняння як базисної операції розуму у філософії

нового часу. Ця еволюція відбувалася в рамках двох традицій, бо основним питанням в межах даної проблематики було і залишається питання виявлення основи для порівняння. Залежно від того, філософи визнавали існування об'єктивної і універсальної підстави для порівняння в межах просторово-метафізичного, або інтуїтивно-релятивістського підходу [7, с. 191-195].

ДЖЕРЕЛА

1. Lobanchuk O. Synchronic approach to comparative research of Ukrainian cultural space in European context. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 2018. Vol. 8, no. 2. P. 681–690.
2. Allen G. *Physiological Aesthetics*. London : H. S. King, 1877. 283 p.
3. Естетика : навч. посіб. для педагогів / Т. І. Андрущенко, П. М. Грицаєнко, А. Є. Дорога та ін. ; за ред. Т. І. Андрущенко. Київ : МП Леся, 2014. 613 с. URL: <http://www.npu-etestet.com.ua/wp-content/uploads/Posibnik.pdf>
4. Ukrainian Students' Analysis of Abuse Treatment by Parents: Retrospective and Perspective in Virtual and Real Environments / O. Stoliarchuk et al. *IJCSNS International Journal of Computer Science and Network Security*. 2022. Vol. 22, no. 6. P. 197–207. URL: <http://www.koreascience.or.kr/article/JAKO202223862723663.kr>
5. Real and Virtual Space of Life Activities of Ukrainian Adolescents in War Conditions / O. Stoliarchuk et al. *IJCSNS International Journal of Computer Science and Network Security*. 2022. Vol. 22, no. 6. P. 611–619. URL: http://paper.ijcsns.org/07_book/202206/20220675.pdf
6. Франко І. Я. Із секретів поетичної творчості. Зібрання творів : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1976–1986. Т. 31. С. 45–119.
7. Жаровська І. М., Канцір В. С. Юридична компаративістика : навч. посіб. Львів : Львів. комерц. акад., 2015. 195 с.

АКСІОЛОГІЧНІ ТА ЕТИЧНІ ДЕФОРМАЦІЇ В ЕПОХУ ЗМІН

Лариса Тарасюк, докторка філософських наук,
професорка кафедри філософії та релігієзнавства
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка.

Постановка проблеми. Сучасний світ зі складними викликами для людства переживає своєрідний момент, який потребує переосмислення цінностей та перегляду моральних настанов. Подібна переоцінка не є чимось надзвичайним в історії людства. Радикальна ціннісна революція пов'язана з виникненням і розповсюдженням християнства. Епоха Відродження, буржуазні революції, які направили свої пошуки під гаслами Гідності і Свободи тощо. У драматизмі періодів переоцінки

викристалізовувалася певна мапа цінностей і моральних настанов для людства. У цілому, кожний з періодів, мав певний історичний зміст і закономірний характер [1, с. 4]. Наше суспільство набуває новий досвід в умовах війни та інших різноманітних викликів, через які людина переосмислюючи себе та світ, вибудовує свою модель пріоритетів та цінностей.

Актуальність. *Аксіологічні та етичні деформації в епоху змін* – це процеси руйнування або докорінної трансформації базових цінностей (аксіологія) та моральних норм (етика). У періоди глобальних криз (соціальних, технологічних чи воєнних) старі орієнтири втрачають свою регулятивну функцію швидше, ніж суспільство встигає сформувати нові. Сьогодні в Україні відбувається нова екзистенційна війна, пов'язана з переглядом основних цінностей життя, з формуванням нового розуміння світу, людини, місця людини у світі під впливом ряду глобальних факторів. Проблематика, пов'язана з дослідженням людських цінностей багатозарова й багатовекторна. В процесі антропосоціогенезу людина змінює не тільки природу, а й самого себе; в просторі й часі процес пізнання людиною самого себе нескінченний.

Метою є усвідомлення аксіологічних та етичних деформацій в умовах сучасних змін.

Виклад основного матеріалу. Кожна людина переживає певний зсув цінностей в умовах війни. Це тривалі й болісні процеси власної деколонізації свідомості, але без них не можливе справжнє звільнення у бік Гідності й Свободи. Людина стикається з аномією та ціннісним вакуумом. Згідно з соціологічною теорією, розпад єдиної системи цінностей призводить до втрати суспільних орієнтирів. Люди відчують певну розгубленість і розмитість, що характеризують сучасну українську ідентичність. Найпотужнішою зброєю, яку використовує імперіалізм, є культурна бомба, що полягає в знищенні віри народу в свої імена, в свою мову, в своє середовище, в свою спадщину, в свою єдність, у свою цілісність. М. Найем зазначає: «Імперія не хоче щоб ми знали, ким ми є, знали свої імена» [2, с. 79]. Виживання стає пріоритетом, у епоху змін цінності вищого порядку (етичні, естетичні, культурні, історичні) часто відступають на інший план, поступаючись місцем матеріальному чи ситуативному прагматизму. Відбувається поляризація цінностей, суспільство може розколюватися на групи з радикально протилежними уявленнями про гідність, свободу, справедливість.

Усвідомлення етичних деформацій у сучасному суспільстві дає можливість не попадати під їх вплив. Межа між добром та злом стає розмитою, спотворюється мораль. Вчинки, які раніше вважались неетичними, сьогодні є нормою, починають виправдовуватися обставинами або надзвичайною ситуацією. Людське життя знецінюється, у періоди екзистенційних небезпек спостерігається девальвація емпатії, жорстокість

стає більш звичною, більш того, легітимізується «вождями» країн. Відбувається психологічне «звикання» до насильства та страждань, у стресових умовах порушуються корпоративні та соціальні правила (корупція, зловживання владою, порушення конфіденційності, психологічне насилля, використовуючи владу; бездіяльність, байдужість). Деформація професійної етики виправдовується хаосом та невизначеністю.

Звісно, можна назвати ряд причин, чому це відбувається. Наприклад, невідповідність інститутів, державних чи суспільних структур, які виявляються нездатними вчасно реагувати на нові виклики. Травматичний досвід, колективний стрес, які виснажують психіку, змушуючи мозок переключатися на захисні, егоїстичні реакції. Інформаційне перенавантаження, величезна кількість суперечливих даних руйнує критичне мислення та довіру до інституцій. Також, токсичність у стосунках, коли людина немає сил, здатності «перетравити» все те, що з нею відбувається в умовах викликів та змін. Можна далі переліковувати деформації в площині цінностей, моральних настанов, чеснот людини. Важливим є те, що ми робимо з досвідом, який травмує нас і викривлює наше світосприйняття і взаємодію зі світом.

Висновки. Зсув цінностей, прагматизм та утилітаризм в сучасному суспільстві, поляризація цінностей, спотворення моралі, знецінення людського життя, деформації професійної етики – це не повний перелік аксіологічних та етичних деформацій в епоху змін. Подолання таких деформацій вимагає свідомих зусиль на різних рівнях. Це потребує відновлення довіри, освіти та просвітництва, а, також, психологічної підтримки. Важливим є створення прозорих правил та інститутів, які гарантують справедливість; розвиток критичного мислення, навчання медіаграмотності та орієнтирам у цифровому суспільстві. Цілісне суспільство не зможуть побудувати не цілісні люди. Тому необхідним є усвідомлення власної ідентичності та відновлення себе, своєї цілісності. Ми всі потребуємо допомоги в подоланні травм та здатності до конструктивної взаємодії та співтворчості. Можливо, нарешті, ми почнемо втілювати заповідь Любові до себе та до Іншого.

ДЖЕРЕЛА

1. Підлісний М.М. Проблеми аксіології та шляхи їх вирішення: монографія. Дніпро : Видавець Біла К. О., 2020. 164 с.
2. Найем М. Як вдихнути вільно? Посібник з деколонізації. К : Лабораторія, 2025. 264 с.
3. Малахов В. Право бути собою. К : ДУХ І ЛІТЕРА. 2008, 336 с.
4. Тарасюк Л.С. Філософія освіти: аксіологічні й етичні аспекти. II Міжнародна науково-практична конференція «Філософсько-світоглядні

та культурологічні контексти неперервної освіти» 29 квітня 2020 р. м. Дніпро, 2020 р. С. 31-34.

5. Тарасюк Л.С. Діалектика цілісності в історії філософії. Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія : Історичні науки. Т. 31 (70) № 2. С. 85-90.

6. Тарасюк Л.С. Нова реальність: життя або логіка виживання. Соціально-гуманітарний вісник. Випуск 32-33. «Сучасні тенденції соціально-гуманітарного розвитку України та світу» 28 травня 2020 р. м. Харків, 2020 р. С. 30-33.

7. Тарасюк Л.С. Війна за ідентичність : завдання освіти. VI «Modern ways of solving the problems of science in the world». Польща, 13-15 лютого, 2023. Варшава, С. 308-315.

КОНЦЕПЦІЯ «МОРАЛІ ВИЗНАННЯ» В ТЕОРІЇ СИСТЕМ Н. ЛУМАНА

*Микола Тур, доктор філософських наук, професор,
незалежний дослідник.*

Концепція «моралі визнання» Нікласа Лумана органічно впливає із категоріальної структури його теорії систем. Під системою пропонується розуміти все «дійсно-існуюче», що здатне зберігати свою ідентичність на засадах власного порядку та частково на засадах навколишнього світу.

Він виходить з того, що світ постає для людини надмірно комплексним, сповненим непередбачуваних можливостей та наслідків. Сучасне суспільство існує й розвивається як функціональна автономізація й оперативна замкненість важливіших субсистем (економічної, політичної, правової, релігійної, моральної тощо). При цьому суспільство як система систем маніфестує себе не через функції контролю над операціями, а в структурних проявах форми диференціації її на підсистеми.

Окрема соціальна дія або визначення певної мети самі по собі ще не виражають раціональності. Раціональний вимір вони здобувають тільки в масштабі референцій до певної системи. Відтак, система в теорії Лумана заступає місце суб'єкта теорії дії, а раціональність мислиться як системна раціональність – здатність досягати системної цілі – зберігати свою ідентичність у непередбачуваному (непрозорому) навколишньому світі шляхом редукції його комплексності [1, с. 214]. Під поняттям «редукція комплексності» розуміється спрощення складностей ситуацій соціального світу, що по суті постає аналогом поняття «розвантаження» німецьких неоконсерваторів, які в дусі А. Гелена покладають цю функцію на соціальні інститути.

Своєю теорією систем Луман прагне подолати парадокси, які виникають із початком Нового часу, коли соціальний суб'єкт починає

усвідомлювати себе свободним індивідом, здатним до автономного цілепокладання.

Внаслідок зростання комплексності соціального світу відбувається дедалі більше роз'єднання систем індивідуума і соціуму: «У такий спосіб соціальний порядок здатний ставати значною мірою незалежним від своєрідності індивідуальних особистостей як систем мотивації» [3, с. 119]. За умов втрати метафізичного та релігійного прикриття мораль втрачає здатність виконувати функцію підтримання соціальної стабільності і легітимації політичної влади. Цю теоретичну ситуацію в соціальній теорії позначають як проблему Гобса.

На противагу потужній теоретичній традиції, представленій в сучасній соціальній філософії двома провідними напрямками – ліберального універсалізму (Дж.Роулз та Р.Дворкін (у північній Америці)) та К.-О.Апель і Ю.Габермас (у Німеччині)), з одного боку, та філософського контекстуалізму – з іншого, які перед лицем прогресуючої індивідуалізації соціуму прагнуть розробити теоретичні стратегії соціальної інтеграції суспільства на засадах фундаментальних етичних норм, зокрема чинника єдності, Луман пропонує чинник розбіжності як фундаментальну теоретико-методологічну настанову пізнання суспільства й розв'язання зазначеної проблеми [1, с. 182-235].

Оскільки Луман протиставляє суспільство індивідам, від говорить про дві відмінні системи – соціальну і психічну, які мають цілком відмінну структуру та відмінні способи операцій. Якщо психічна система людини постає способом оперування свідомістю, то соціальна система являє собою спосіб оперування комунікаціями. Тоді виникає питання: яким чином з'єднуються ці такі різні системи, що мають цілком відмінні способи оперування? На переконання Лумана, саме система моралі уможливорює структурне з'єднання цих систем та відкриває інші закриті системи для впливу оточуючого світу. Причому йдеться про колоподібний процес взаємопроникнення, з одного боку, між фізичною і психічною системами, а з іншого – між мораллю і комунікацією. Комунікація є умовою міжособистісної (інтерпсихічної) значимості моральних правил, а мораль – умовою успіху комунікації. Більше того, мораль тлумачиться ним механізмом редукції складності, за допомогою якого комплексність однієї системи може використовуватися для потреб іншої. Якраз у цьому й полягає за Луманом суспільна функція моралі – слугувати одним із засобів спрощення складності соціального світу, з метою надання йому більшої прозорості та гармонійної передбачуваності.

Луман виходить із тези, що будь-яка мораль, зрештою, зводиться до питання: поважають люди (чи не поважають і за яких обставин) один одного. У всіх випадках особа мислиться як ціле, на відміну до оцінки її окремих спроможностей: спортивних, фахових, інтелектуальних тощо. У праці «Соціальна система. Основоположення загальної теорії» він зазначає:

«В якості моралі соціальної системи ми воліємо позначити цілокупність умов, за якими у цій системі вирішується про повагу і неповагу» [4, с.318].

У цьому контексті оцінка добре/погано виявляє не предикативний, а модальний характер. Луман вважає, що це модальне дієслово приховує під собою безкінечно багато. Коли індивіди спільно розуміють, або коли комусь говорять щось морально добре або погане, тим самим відкривають суспільні горизонти дії, що регулюють суспільний порядок. Як можна побачити, тут Луман близький до позиції Ернста Тугендгата – провідного представника німецької аналітичної філософії. Добрими є всі ті інтеракції індивідів, що уможлиблюють соціальний мир; себто коли взаємно обмежуються горизонти можливостей, які впливають із ситуації подвійної випадковості.

Теорія моралі Лумана є похідною із його теорії систем. Оскільки мораль також розглядається як система, то їй притаманні будь-які атрибутивні ознаки системи взагалі, зокрема автопоезисність. Позаяк моральна система є автопоезисною, то моральні цінності аж ніяк не слід тільки винаходити або виводити із певної фундаментальної норми або певної «все перевершуючої вищої цінності», як це робиться трансцендентальними прагматиками, що наслідують Канта (або богословами), а моральні цінності ціняться в соціальних системах тому, що вони дійсні. Луман поділяє позицію комунітаристів, коли наголошує, що цінності набувають свого значення в комунікативному способі приписування.

Іншим важливим атрибутом моралі проголошується чинник поваги, що править, по-суті, за універсалізуючий базис її. На перший погляд, тим самим Луман впадає в суперечність. І чимало критиків йому закидають: якщо мораль є генералізуючим чинником соціальної системи, тоді повага не може бути основою моралі. Але, як виявляється, поняття поваги Луман використовує не в старосередньовічному сенсі певного морального ідеалу, а як функцію уможливлення взаємопроникнення автопоезисних психічних систем окремих індивідів. І на цій zasadі мораль пропонується розуміти суспільною системою, в якій вирішують про визнання чи невизнання ідентичності інших індивідів [4, с. 319]. Себто за допомогою чинника поваги реалізується взаємне домагання індивідів на визнання моральних преференцій інших.

Важливо відзначити, що згідно Луману, мораль циркулює загальносуспільно, не обмежуючись якоюсь однією субсистемою, навіть психологічною. Функціональним еквівалентом моралі в інших субсистемах соціальної системи є символічно-генералізовані медіуми комунікації, які за його поглядом, набагато ефективніше реагують на Так/Ні-кодування і уможлиблюють успіх комунікації. У теорії систем такими кодами комунікації слугують прибуток, гроші, істина, цінності відповідно до окремих субсистем, як от: економіка, фінанси, наука, релігія тощо.

Тож, мораль функціонує як медіум суспільної інтеграції, однак не генеральної, позаяк на неї також працюють й інші генералізовані медіуми комунікації, що дбають про продовження комунікації і тим самим про суспільну інтеграцію. Відтак, як слушно відзначає один із німецьких дослідників луманівської теорії Детлеф Гьорстер, у Лумана не має суперечності в його точці зору про існування індивідів в їх відношенні один до одного і до соціальної системи [2, с. 145].

Модерне суспільство, якому притаманна дедалі зростаюча тенденція до індивідуалізації, відрізняє те, що воно вже не інтегрується якимось одним центральним медіумом божественного одкровення або метафізичною стратегією на кшталт категоричного етичного імператива Канта, що уможлиблювало б оцінювати поведінку індивіда як морально правильну в референції до трансцендентного авторитету. Для такого суспільства, як доводить Луман, підходить лише мораль визнання, бо вона стосується окремих суб'єктів як моральних об'єктів і в межах якої моральні суб'єкти вирішують в кожній ситуації, чи забезпечують вони своєму візаві повагу.

Отже, своєю концепцією моралі визнання Луман, по-перше, надав вагомий додатковий аргумент в технократичну стратегію розуміння розвитку сучасних надкомплексних суспільств як системи систем, а по-друге – обґрунтував важливий елемент системно-теоретичної відповіді на славнозвісну проблему Гобса: як можливий суспільний порядок? – Він ґрунтується не на універсалізації соціальних норм, а на чиннику взаємного визнання індивідів.

ДЖЕРЕЛА

1. Тур М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів: Монографія. К. : ПАРАПАН, 2006. 396 с.
2. Horster D. Niklas Luhmann. München : Beck, 1997. 221 S.
3. Luhmann N. Legitimation durch Verfahren. Neuwied; Berlin : Luchterhand, 1969. 261 S.
4. Luhman, Niklas. Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984. 674 S.

ТРИ ВИМІРИ БУТТЯ: КРИМСЬКОТАТАРСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ОКУПАЦІЇ ЯК ОНТОЛОГІЧНА РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ

Ельміра Аблялімова-Чийгоз, аспірантка 1 курсу спеціальності «Філософія» кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Академічний дискурс про депортовані та окуповані спільноти традиційно тяжіє до бінарних схем опису: своє проти чужого, втрата проти

збереження, жертва проти суб'єкта. Ці схеми мають аналітичну цінність, однак у застосуванні до кримськотатарської ситуації після 2014 року виявляють свої межі: вони дозволяють зафіксувати окремі виміри досвіду, але не здатні описати складність їхнього співіснування. Саме там, де бінарна логіка вимагає вибору між полюсами, кримськотатарська спільнота існує в усіх трьох вимірах водночас і це вимагає інших аналітичних засобів. Мета цих тез: спираючись на ресурси феноменології, філософії пам'яті та політичної філософії, описати цю ситуацію в її справжній складності.

Ці три виміри можна описати таким чином. Перший – власний онтологічний вимір: мова, культурна пам'ять як сукупність символів, ритуалів і досвідів, що передаються між поколіннями [2, с. 48–56], приналежність до конкретної землі як культурного і екзистенційного простору – все це конститує ідентичність зсередини, а не задається ззовні. Другий – нав'язаний вимір: окупаційна реальність з її інституціями примусу, яка не просто обмежує зовнішню свободу, а втручається у саму структуру повсякденного буття. Третій – горизонт належного: існування в правовому і символічному просторі України як держави, що визнає правомірність кримськотатарської присутності, і збереження інтенції до повернення не як ностальгії чи ілюзії, а як обґрунтованої претензії, що має юридичну і етичну силу.

Центральне питання, яке постає з цієї конфігурації: чи є таке існування патологією, тобто ознакою суб'єктності, що розпадається під тиском несумісних реальностей? Навпаки: саме ця здатність утримувати три виміри одночасно є виявом того, що ми називаємо онтологічною резильєнтністю.

Аналітичний інструмент для обґрунтування цього твердження пропонує рання герменевтика фактичності Гайдеггера, яка ставить за мету експліцитно схопити визначальну рухливість фактичного життя [3, с. 16] – не побудову абстрактної моделі ідентичності, а артикуляцію того, як спільнота насправді існує у своїй конкретній, суперечливій ситуації. Хоча гайдеггерівське дослідження *Dasein* розроблялося для радикально сингулярного – «завжди мого» (*je meines*) і ніколи не задумувалося як теорія колективного існування, ми розглядаємо це не як перешкоду, а як джерело концептуального руху: сама точність її екзистенційних структур виявляється достатньою для опису того, що відбувається, коли спільнота опиняється перед тими самими екзистенційними тисками, які Гайдеггер залишав за індивідом.

Онтологічний фундамент цього підходу закладає структура турботи (*Sorge*), розгорнута у §§ 39-44 «Буття і часу» [4, с. 180-235]. Три екзистенціали цієї структури – закинутість (*Geworfenheit*), занепад (*Verfallenheit*) і проєкт (*Entwurf*), виявляються не абстрактними категоріями, а точним описом трьох названих вимірів. Власний вимір відповідає закинутості: *Dasein* завжди вже опиняється у певній мові,

пам'яті, на конкретній землі як культурному і екзистенційному просторі, не обираючи цього, але конститууючись через це як ідентичність зсередини, а не ззовні.

Нав'язаний вимір відповідає занепаду: захопленість окупаційними інститутами і нав'язаною публічною нормою – *das Man* в його крайньому вияві набуває форми систематичного витіснення власного буттєвого виміру. На цьому місці необхідне концептуальне уточнення. У Гайдеггера *Verfallenheit* позначає не зовнішню силу, а іманентну структурну схильність самого *Dasein*: кожна людина вже завжди вразлива до розчинення у *das Man*, це належить до самої конституції людського існування і не привноситься ззовні. Окупація натомість є онтичною ситуацією, тобто конкретною силою, що діє іззовні. Нав'язаний вимір кримськотатарського досвіду не є *Verfallenheit* у строгому онтологічному сенсі. Те, що здійснює окупація, є більш точковим: вона виявляє цю структурну вразливість і систематично її експлуатує. Окупаційний режим не вносить *Verfallenheit* у спільноту, він знаходить в неї вразливість, яка онтологічно вже існує, й інструменталізує її, конструюючи примусове *das Man*, яке підміняє звичайне поглинання у *das Man* організованим, підкріпленим державою примусом. Нав'язаний вимір є тому не самим *Verfallenheit*, а його найрадикальнішою онтичною інтенсифікацією: онтологічна структура занепаду, захоплена і інструменталізована зовнішньою силою.

Горизонт належного відповідає проекту: киданню себе вперед до можливостей, що виходять за межі фактичної ситуації. Цей третій вимір отримає своє повне розгортання нижче, в аналізі *Geschick* і *Vorlaufen*.

Ключовим тут є гайдеггерівське розрізнення між простою наявністю і екзистенцією (*Existenz*): «я існую» означає не лише те, що я є в наявності, а й те, що я повинен «вести» своє життя, самореалізовуватись, а не просто перебувати. Саме тому окупаційний тиск, який намагається звести кримськотатарське буття до простої наявності, до керованої присутності без власного горизонту – є онтологічною загрозою у строгому сенсі. І саме тому збереження трьох вимірів одночасно є не розщепленням, а утриманням екзистенції як такої. Перший вимір допомагає не втратити ідентичність, другий – вижити в умовах примусу, третій – зберігати сенс і горизонт майбутнього.

Разом ці три виміри утворюють не роздроблення, а повноту структури буття-у-світі – і саме це є аргументом проти тлумачення кримськотатарської ситуації як патологічної.

Втім, гайдеггерівське *Dasein* постає перед принциповим обмеженням: *Dasein* є радикально сингулярним, чи можна застосувати цю аналітику до колективного суб'єкта? Сам Гайдеггер у §§ 74–75 «Буття і часу» вводить поняття *Geschick* – спільної долі народу як модусу автентичного буття-разом [4, 384–385]. Це поняття залишається у Гайдеггера недостатньо

розробленим, однак відкриває простір для колективного виміру онтологічної резильєнтності.

Geschick розгортається у трьох часових вимірах, кожен з яких знаходить конкретне втілення у кримськотатарському досвіді. Перший *Wiederholung* (повторення або відтворення) – звернений до минулого: кримськотатарська спільнота несе в собі травму анексії, депортації і досвід повернення не як пасивний тягар, а як активно відтворювану ідентичність [4, с. 437–438]. Культурні проекти, що реалізуються в окупованому Криму є свідомим відтворенням себе як народу – актом онтологічного спротиву перед обличчям загрози зникнення, а не ностальгією, фольклором для зовнішнього споживача чи пристосуванням до окупаційної реальності. Другий *Augenblick* (мить-погляд) – звернений до теперішнього: момент ясного бачення своєї ситуації і рішучої дії в її межах. Для кримських татар під окупацією це проявляється як спротив у межах фактично можливого: збереження мови, культурної практики, відмова від внутрішнього визнання окупаційної реальності нормою. Показовим свідченням цієї позиції є стабільно низький рівень участі кримськотатарської спільноти в окупаційних органах влади та виборчих процесах не як наслідок пасивності, а як свідомо відмова від легітимізації окупаційного режиму. Третій *Vorlaufen* (забігання вперед) – горизонт деокупації і відновлення суверенітету. Нав'язана Росією «спільна доля» є прямою протилежністю автентичного *Geschick*: там, де автентична со-доля виникає зсередини спільноти через свідоме прийняття власної ситуації, окупаційний проєкт діє ззовні, замінюючи самовизначення примусом. Саме тому збереження кримськотатарської культурної самобутності є не лише політичним актом, а онтологічним спротивом поглинанню *das Man*.

Цей простір розгортає Ганна Арендт, яка переосмислює гайдеггерівську рішучість (*Entschlossenheit*) у напрямку колективної дії: автентичність реалізується не в усамітненні перед смертю, а у спільному публічному вчинку, що відкриває новий простір можливого [1, с. 175–247]. Кримськотатарська інтенція до повернення є саме таким вчинком: не пасивне очікування, а активне утримання правомірності власного буття в умовах, що систематично цю правомірність заперечують.

Нормативний вимір цієї конфігурації отримує додаткове обґрунтування у Поля Рікера: ідентичність конститується не через незмінну субстанцію, а через здатність діяти, розповідати про себе і брати на себе відповідальність попри розрив, утримувати наративну єдність між «ми були там», «ми є тут» і «ми повернемося» [5].

Отже, онтологічна резильєнтність – це не психологічна стійкість у побутовому розумінні і не політичне гасло. Це строга онтологічна категорія, що описує здатність спільноти утримувати повноту структури буття-у-світі в умовах, коли зовнішній тиск систематично цю повноту руйнує. Кримськотатарська ситуація після 2014 року є не відхиленням від

норми людського існування, а його загостреним виявом – ситуацією, в якій структура *Dasein* стає видимою з особливою ясністю.

Запропонована концептуальна рамка має подвійне значення. Теоретично вона пропонує розширення аналітики *Dasein* у напрямку колективного суб'єкта, спираючись на ресурси Гайдеггера і Арендт. Практично вона пропонує мову, яка дозволяє говорити про досвід депортації та окупації без патологізації і без героїзації, мовою, що відповідає гідності тих, про кого йдеться. Вироблення такої мови є одним із завдань філософії у ситуації триваючого збройного конфлікту.

ДЖЕРЕЛА

1. Arendt H. *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press, 1958. 332 p.
2. Assmann J. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München : Beck, 1992. 344 S.
3. Heidegger M. *Ontology — The Hermeneutics of Facticity* / transl. J. van Buren. Bloomington : Indiana University Press, 1999. 100 p.
4. Heidegger M. *Being and Time* / transl. J. Macquarrie, E. Robinson. Oxford : Blackwell, 1962. 589 p.
5. Ricoeur P. *The Course of Recognition* / transl. D. Pellauer. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005. 297 p.

ЦІННІСНІ ВИМІРИ МИСТЕЦТВА В ПЕРІОДИ СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ ЗЛАМІВ

Катерина Гончаренко, кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова

У періоди соціально-історичних зламів, коли політична, економічна системи та культурна парадигма переживають радикальну трансформацію або руйнування, мистецтво все чіткіше виявляє свою функціональність поза сферою естетичної рефлексії чи пасивного відображення дійсності. Воно набуває статусу активного суб'єкта, що формує, переоцінює, чинить опір, а іноді й рятує самі основи людського спів-буття. Філософсько-культурологічна проблематика даного явища сягає глибинних питань про природу цінностей, їхню крихкість у моменти катастроф та здатність мистецтва виступати як свідком, так і активним творцем нової етичної реальності. Як наголошує Віра Агеєва у своїх дослідженнях української літератури та культури, саме в такі переломні епохи художній текст або візуальний образ перетворюється на простір в якому колективна травма

переплавляється в нові смисли, а національна ідентичність проходить перевірку на міцність [1].

В часи зламів мистецтво реалізує свою онтологічну функцію, про яку писав ще М. Гайдеггер: *воно розкриває істину буття саме тоді, коли звичний світ руйнується*. У такі моменти зникає ілюзія стабільності цінностей і мистецтво змушене або підтверджувати їхню універсальність, або радикально переосмислювати. Якщо враховувати настанову Ф. Ніцше щодо «переоцінки всіх цінностей», зникнення універсальних величин та створення нових ціннісних форм, то тут це набуває особливої гостроти: те, що ще вчора вважалося священним, сьогодні може виявитися порожнім або навіть злочинним. Тож *мистецтво стає ареною цієї переоцінки, інструментом культурної пам'яті* [2] і водночас полем боротьби проти спроб стерти цю пам'ять. «Нове мистецтво як пам'ять розпочиналося зовсім інакше. Воно не передувало забуттю, а з'явилося після нього. Воно є не технікою або превентивним засобом, а в кращому разі терапією ушкоджень, затишним зібранням зруйнованих решток, прийняттям на збереження втрати... Мистецтво як пам'ять нагадує про таку властивість культури, як прагнення до забуття» [2, с. 377]. Оскільки в українському досвіді злами були особливо частими й болісними, починаючи від революції 1917–1921 років, пройшовши сталінський терор, Голодомор, Другу світову війну, радянську тоталітарну машину, Чорнобильську катастрофу, а наразі й повномасштабне вторгнення 2022 року, то ця функція мистецтва виявляється особливо виразно.

Якщо звернутися до періоду 1920-х років, то можна побачити, що ті ж таки митці «Розстріляного відродження», а це і Микола Хвильовий, і Леся Курбас, Михайль Семенко, Валер'ян Підмогильний etc. творили в умовах, коли цінності революційного інтернаціоналізму стикалися з потребою збереження української культурної автономії. Не дарма у романі Миколи Хвильового «Я (Романтика)» головний герой переживаючи екзистенційну кризу суперечить вимозі партійної дисципліни. І в цілому ця драма стає суцільним філософським питанням про те, чи може мистецтво служити ідеології, не втрачаючи своєї сутності в якості голосу людської свободи. Чи взяти хоча б театральні експерименти Леся Курбаса з «Березолем», що руйнували старі сценічні канони, стверджуючи цінність імпровізації, колективної творчості та національної мови як основи нової культури. Проте сталінський злам 1930-х років жорстоко намагається жорстко припинити цей процес. Розстріли, табори, заборона книг стали як безпосереднім фізичним знищенням митців, так і спробою стерти саму можливість альтернативної системи цінностей. «Офіційне мистецтво» перетворилося на інструмент пропаганди, а «справжнє» пішло далеко в підпілля.

Аналогічна напруга характеризувала й повоєнний період. Офіційний соціалістичний реалізм нав'язував цінності колективізму, героїзму праці та відданості партії. Однак саме в цей час народжувалася потужна контр-

культура. Поезія Василя Стуса, створена в умовах табірної ув'язнення, стала актом абсолютного опору. У своїх віршах він переоцінює радянську дійсність, стверджуючи, що справжня людська гідність полягає не в служінні системі, а в збереженні внутрішньої свободи навіть ціною життя. Стусівський дискурс дає поштовх до розуміння того, що мистецтво попри все залишається притулком істини. Подібну роль відігравала й творчість шістдесятників, а саме Ліни Костенко, Івана Драча etc. Їхні твори, навіть у цензурованому вигляді, піддажували офіційні наративи, повертаючи в культурний обіг забуті імена, відновлюючи зв'язок із європейською традицією та національною історією. Чорнобильська катастрофа 1986 року стала ще одним потужним зламом та змусила переоцінити не лише цінності науково-технічного прогресу, а й, що особливо важливо, державної політики з замовчування правди. Українська література та публіцистика того часу, а відтак і пізніші рефлексії, зокрема Оксани Забужко, показали, як екологічна катастрофа переростає в гостро моральну [3].

Набуття незалежності у 1991 році відкрило новий етап «деколонізації свідомості». Мистецтво 1990-х та 2000-х років активно руйнувало радянські міфи й шукало нові ціннісні орієнтири. Роман Юрія Андруховича «Рекреації» з його постмодерністською карнавальною естетикою, іронією та грою з культурними кодами демонстрував, що пострадянська дійсність потребує геть не «пафосного пафосу», а сміливого переосмислення. Сергій Жадан у ранніх прозових творах, а особливо в «Інтернаті» та вже в інших воєнних текстах, фіксує ціннісний вакуум сходу України в якому радянська спадщина стикається з новою реальністю війни. Його герої унікаючи гранд-ідеології, шукають прості, але такі фундаментальні цінності. «Для всіх них тематика пам'яті перебувала в центрі їхньої образотворчої діяльності, або, інакше кажучи, мистецтво перетворилося для них на останній медіум пам'яті в світі, що позбавився цієї пам'яті» [2, с. 376].

Повномасштабне вторгнення 2022 року стало найглибшим зламом новітньої української історії. Мистецтво воєнного часу набуло глобального резонансу. Література тих же таки Сергія Жадан, Оксани Забужко, фіксує екзистенційну межу на якій цінності гуманізму, правди та свободи протистоять імперській агресії та практикам культурного геноциду. У площині візуального мистецтва фотографія Євгенії Білорусець, інсталяції Нікіти Кадана, колективні проекти «Мистецтво воєнного часу» etc., активно документується руйнування та опір, водночас підтверджується максимальне збереження людяності у найжорсткіших умовах. Музичні твори, як-от «Стефанія» Kalush Orchestra виконують роль культурної дипломатії, транслуючи українські цінності на світову арену. Цифровий простір породив нові форми як-от вірусні відео, меми, онлайн-перформанси, які стали сучасним народним мистецтвом опору.

З огляду на це, можна стверджувати, мистецтво в періоди зламів виконує роль «негативної діалектики» про яку говорив Т. Адорно [4], яка

не дає цінностям застигнути в догмах, постійно ставить під сумнів навіть найсвятіші ідеї, особливо, якщо вони стають інструментом насильства. Водночас воно протидіє культурному стиранню, яке супроводжує будь-яку агресію. В українському контексті це особливо актуально. Адже, коли російська війна ведеться не лише на фронті, а й у культурному полі, через знищення музеїв, бібліотек, пам'яток, через спроби переписати історію, мистецтво стає контрнарративом, який стверджує право України на власну історію, мову та систему цінностей як рівноправної частини європейської цивілізації.

Таким чином, ціннісні виміри мистецтва в періоди соціально-історичних зламів багатогранні й динамічні. Воно зберігає пам'ять, коли влада намагається її стерти, переоцінює застарілі або скомпрометовані ідеали, народжує нові етичні орієнтири, мобілізує спільноту та виносить свідчення на глобальний світовий рівень. В українському досвіді мистецтво неодноразово доводило свою здатність бути не лише жертвою історії, а й її активним співтворцем. Саме в найтемніші часи, коли здається, що все втрачено, мистецтво та й культура в цілому генерує світло нових смислів, яке дозволяє людству вистояти, а відтак і залишитися людиною. Це і є найглибший ціннісний вимір мистецтва в добу зламів, воно нагадує, що навіть серед руїн можливе відродження, а цінності, за які варто боротися, народжуються саме тоді, коли їх найбільше намагаються знищити.

ДЖЕРЕЛА

1. Агеева В. Проти культурної амнезії. Есеї про національну пам'ять. Київ : Віхола, 2025. 432 с.
2. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ : Ніка-центр, 2012. 430 с.
3. Забужко О. Планета Полин. Вибрані есеї. Київ : Комора, 2020. 384 с.
4. Adorno Th. Negative Dialectics. New York : Seabury Press, 1973. 409 p.
5. Cultural Memory Studies. Berlin; New York : De Gruyter, 2008. 441 p.

ФІЛОСОФІЯ КОНСЮМЕРИЗМУ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ВІДНОСИН

Олексій Саган, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Науковий керівник – *Олександр Горбань*, доктор філософських наук, професор

Сучасне суспільство дедалі виразніше демонструє, що споживання перестало бути лише економічною дією, спрямованою на задоволення базових потреб. У контексті глобального ринку, цифрових платформ і

культури брендів воно набуває символічного, соціального та антропологічного значення. Річ у сучасному суспільстві часто функціонує не тільки як предмет користування, а і як знак статусу, належності до певного середовища, способу життя або бажаної ідентичності. Саме тому консюмеризм потребує не лише економічного, а й соціально-філософського аналізу.

Актуальність теми зумовлена тим, що консюмеризм впливає на систему цінностей сучасної людини, її уявлення про успіх, свободу, самореалізацію та соціальне визнання. У цифрову епоху цей вплив посилюється соціальними мережами, алгоритмічними системами рекомендацій, influencer culture та економікою уваги. TikTok, Instagram, YouTube та інші платформи створюють інформаційне середовище, у якому бажання людини не лише відображаються, а й активно формуються через персоналізований контент, рекламу, тренди та моделі соціального порівняння.

Метою дослідження є соціально-філософське осмислення консюмеризму як феномену сучасних суспільно-економічних відносин, а також виявлення його впливу на формування ідентичності, цінностей і поведінкових моделей людини в умовах цифрової культури. Наукова новизна полягає у розгляді консюмеризму не лише як наслідку масового виробництва та ринкової економіки, а як форми цифрово опосередкованого впливу на суб'єктність людини. Особлива увага приділяється ролі алгоритмів соціальних мереж, які не тільки фіксують інтереси користувача, а й беруть участь у конструюванні нових бажань, потреб і форм самопрезентації.

У класичному розумінні консюмеризм пов'язаний із розвитком індустріального суспільства, масового виробництва, реклами та глобального ринку. Проте в сучасних умовах він виходить за межі простої моделі «виробництво – товар – споживач». Споживання дедалі більше включається в процес формування соціальної ідентичності. Людина купує не лише функціональну річ, а й певне значення, яке ця річ має в культурі. У цьому контексті важливою є ідея Ж. Бодріяра про суспільство споживання як систему знаків, де предмети набувають цінності не тільки через користь, а і через символічний зміст [1, с. 47-52].

Філософський аналіз консюмеризму дозволяє побачити, що сучасна людина перебуває у просторі символічного обміну. Смартфон, автомобіль, брендований одяг або певний стиль інтер'єру можуть сприйматися як маркери соціального статусу, смаку, успішності чи належності до групи. У цьому сенсі споживання стає мовою соціальної комунікації: воно не лише задовольняє потребу, а й повідомляє іншим про те, ким людина прагне бути або якою хоче здаватися.

3. Бауман розглядав сучасне суспільство як «суспільство споживачів», у якому людина змушена постійно оновлювати себе

відповідно до швидкоплинних норм і очікувань [2, с. 12-18]. Ця теза особливо актуальна для цифрової культури, де образ людини конструюється через профілі, фотографії, відео, сторіс, добірку контенту та видимі практики споживання. Соціальні мережі перетворюють ідентичність на динамічний проєкт, який потребує регулярного підтвердження через знаки успішності, стилю, активності та соціального схвалення.

Особливого значення набувають алгоритми цифрових платформ. А. Бхандарі та С. Бімо, аналізуючи TikTok, використовують поняття «algorithmized self», тобто алгоритмізованого Я, для позначення ситуації, у якій самопрезентація користувача формується у взаємодії з алгоритмічною логікою платформи [3, с. 2-5]. Користувач не просто створює контент, а поступово пристосовує власну поведінку до того, що може бути поміченим, рекомендованим або схваленим платформою. Отже, цифрове середовище впливає не лише на споживання товарів, а й на способи конструювання особистої ідентичності.

TikTok та Instagram є показовими прикладами цифрового консюмеризму. Їхні алгоритми аналізують тривалість перегляду, лайки, коментарі, повторні перегляди, підписки та інші поведінкові сигнали. На основі цих даних формується персоналізована стрічка, у якій користувач постійно стикається з контентом, що відповідає його інтересам або потенційним бажанням. У результаті межа між розвагою, рекламою, соціальним порівнянням і споживчим стимулом стає дедалі менш чіткою.

Важливим елементом сучасного консюмеризму є економіка уваги. Т. Ву показує, що увага людини в сучасній медіакulturі перетворюється на ресурс, за який змагаються компанії, медіа та цифрові платформи [6, с. 183-214]. Соціальні мережі зацікавлені в тому, щоб користувач залишався на платформі якомога довше, оскільки час його перебування конвертується в рекламний дохід, дані та можливість подальшого впливу. Тому консюмеризм у цифрову епоху пов'язаний не тільки з купівлею товарів, а і з постійним споживанням контенту, образів, трендів і моделей бажаного життя.

Інфлюенсери та lifestyle-контент посилюють цей процес. Сучасні блогери часто виступають не просто посередниками реклами, а носіями певного стилю життя, який сприймається аудиторією як бажаний або нормативний. Дослідження впливу контенту інфлюенсерів показують, що залученість аудиторії залежить не лише від кількості підписників, а й від емоційної близькості, автентичності та способу подання контенту [5]. Це означає, що споживання формується через довіру, наслідування та парасоціальні зв'язки.

Проблема штучних потреб, яку аналізував Г. Маркузе, у цифровому середовищі набуває нового змісту. Якщо у XX столітті штучні потреби переважно пов'язувалися з рекламою, телебаченням і масовою культурою, то сьогодні вони дедалі частіше формуються через алгоритмічну

персоналізацію, тренди та соціальне порівняння [4, с. 7-12]. Людина може прагнути оновити техніку, змінити стиль або придбати товар не через реальну необхідність, а через відчуття відставання, неактуальності або виключення з певного символічного середовища.

Отже, консюмеризм у сучасних суспільно-економічних відносинах постає як багатовимірний феномен, що поєднує економічні, культурні, символічні та цифрові механізми впливу на людину. Він сприяє розвитку ринку, технологій і сервісів, але водночас може редукувати особистість до споживчого профілю та посилювати аксіологічні деформації. Його філософське осмислення потребує врахування не лише класичних теорій суспільства споживання, а й нових форм цифрової взаємодії, алгоритмічного впливу та медіатизованої самопрезентації.

У цифрову епоху споживання дедалі більше залежить від алгоритмічних систем, які формують інформаційне середовище користувача, підтримують культуру уваги та впливають на процеси самоідентифікації. Тому філософський аналіз консюмеризму є важливим для осмислення сучасних трансформацій цінностей, ризиків втрати автономії та зміни людської суб'єктності в умовах цифрової культури. Усвідомлене споживання в цьому контексті постає не як повна відмова від речей, а як здатність критично розрізняти реальні потреби, символічні нав'язування та алгоритмічно підтримувані бажання.

ДЖЕРЕЛА

1. Baudrillard J. The Consumer Society: Myths and Structures / translated by C. Turner. London : Sage Publications, 1998. 224 p.
2. Bauman Z. Consuming Life. Cambridge : Polity Press, 2007. 168 p.
3. Bhandari A., Bimo S. Why's Everyone on TikTok Now? The Algorithmized Self and the Future of Self-Making on Social Media // Social Media + Society. 2022. Vol. 8, Issue 1. P. 1-11. DOI: 10.1177/20563051221086241.
4. Debord G. The Society of the Spectacle / translated by D. Nicholson-Smith. New York : Zone Books, 1995. 154 p.
5. Fromm E. To Have or To Be? New York : Continuum, 2008. 240 p.
6. Marcuse H. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston : Beacon Press, 1991. 257 p.
7. van der Harst J. P., Angelopoulos S. Less is More: Engagement with the Content of Social Media Influencers // Journal of Business Research. 2024. Vol. 181. Article 114746. DOI: 10.1016/j.jbusres.2024.114746.
8. Veblen T. The Theory of the Leisure Class. Oxford : Oxford University Press, 2007. 400 p.
9. Wu T. The Attention Merchants: The Epic Scramble to Get Inside Our Heads. New York : Knopf, 2016. 416 p.

10. Zuboff S. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York : PublicAffairs, 2019. 704 p.

ФІЛОСОФІЯ СПОЖИВАННЯ ЯК ЕЛЕМЕНТ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

*Владислав Іванушкін, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка*

У сучасному суспільстві споживання перестає бути виключно економічною категорією та набуває соціокультурного й політичного значення. Глобалізація, розвиток інформаційних технологій, цифрових медіа та масової культури сприяли формуванню нових моделей поведінки, у межах яких споживчі практики стають важливим елементом самоідентифікації людини та вираження її ціннісних орієнтацій. Саме тому філософія споживання сьогодні розглядається як складова політичної культури сучасної людини.

У філософській та соціогуманітарній думці феномен споживання досліджували Т. Веблен, П. Бурдьє, Ж. Бодріяр, З. Бауман та інші мислителі. Вони звертали увагу на те, що споживання виконує не лише утилітарну функцію, а й соціальну та символічну. Через вибір товарів, брендів, стилю життя людина демонструє власний соціальний статус, культурну належність і світоглядні орієнтири. У сучасному суспільстві споживання перетворюється на форму соціальної комунікації та спосіб конструювання індивідуальної ідентичності.

Особливого значення проблема споживання набуває у контексті політичної культури. Політична культура включає систему цінностей, норм, установок і моделей поведінки, які визначають ставлення людини до політики, держави та громадянської участі. У сучасних умовах споживчі практики дедалі частіше набувають політичного змісту. Людина може підтримувати певні компанії або бойкотувати продукцію брендів відповідно до власних політичних, етичних чи екологічних переконань. Таким чином, споживання стає інструментом громадянської активності та формою соціальної відповідальності.

Важливу роль у формуванні культури споживання відіграють масова культура, реклама та цифрові медіа. Соціальні мережі, інформаційні платформи та медіаіндустрія формують нові стандарти успіху, престижу й стилю життя, що суттєво впливає на систему цінностей сучасної людини. У результаті виникає феномен «суспільства споживання», у якому соціальний статус дедалі більше визначається рівнем і характером споживання.

Разом із тим надмірна орієнтація на матеріальні цінності може призводити до формування споживацького типу свідомості, для якого характерне домінування прагматичних інтересів над духовними та громадянськими. Саме тому особливого значення набуває концепція відповідального споживання, що передбачає усвідомлене ставлення до вибору товарів і послуг, врахування екологічних та соціальних наслідків споживчої діяльності, підтримку принципів сталого розвитку.

Отже, філософія споживання є важливим елементом політичної культури сучасної людини. Споживчі практики впливають на формування соціальної ідентичності, громадянської позиції та політичної свідомості особистості. У сучасному світі споживання виступає не лише економічною діяльністю, але й важливим соціокультурним механізмом, через який людина взаємодіє із суспільством та реалізує власні цінності.

ВІД РЕАЛЬНОСТІ ДО ГІПЕРРЕАЛЬНОСТІ: ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ЦІННІСНОЇ ПАРАДИГМИ У РОБОТАХ ЖАНА БОДРІЯРА

*Роман Шамрицький, магістрант спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка*

Постановка проблеми. Протягом останньої чверті двадцятого століття стало зрозуміло, що наша здатність осмислювати всесвіт, те як ми бачимо, описуємо та вирішуємо, що є реальним, докорінно змінилося. У сучасному цифровому середовищі реальність та її посилення настільки віддалені одне від одного, що людські наративи перестали відображати реальність і натомість повністю приховують її, що призводить до розвитку абсолютно нової системи цінностей, заснованої на симуляції та символізації, а не на корисності чи істині. А тому, детермінування переходу від константного поняття «реальності» до концепту «гіперреальності» як простору нових ціннісних парадигм є вагомим філософською задачею. У визначеному контексті особливої уваги в означеному вимірі набувають філософські роздуми Жана Бодріяра. У його філософії розкривається проблематика переходу від реальності як фізичного існування до гіперреальності, як мережевого стану, який одночасно відчувається і симульованим, і реальним. Рішення цієї запутаної концептуальної проблеми полягає у систематизації та аналізі природничо-наукових та філософських поглядів Жана Бодріяра з метою визначення їх впливу на розвиток науки та філософії. Розглядатимуться механізми трансформації реальності у гіперреальність як частини глобального формування нової ціннісної парадигми в рамках дискурсу філософії постмодернізму, що дозволяє проаналізувати сучасні соціальні і культурні процеси.

Метою роботи є виокремлення комплексу взаємопов'язаних між собою поглядів як єдино утворюючих щодо розуміння гіперреальності, як простору нової соціальної реальності де традиційне уявлення про істину, автентичність та ідентичність дестабілізуються. А отже розуміння цього феномену філософії Жана Бодріяра у формуванні соціального простору, та впливу на людську поведінку, культурне сприйняття й суспільні структури.

Виклад основного матеріалу. Західна філософія завжди дотримувалася ідеї, що існує фіксована реальність, а її репрезентація – це те, що її відображає. Речі світу мають власне існування, а зображення, слова чи засоби масової комунікації є відображенням їхньої реальності. Однак Бодріяр стверджує, що ці два поняття повністю розділилися у «постмодерністському» світі. Більше не можна інтерпретувати репрезентацію як пряме відображення оригіналу; радше, вона стала основою незалежної системи значень.

Передумови які склалися щодо застосування поняття «гіперреальності» у творчості Жана Бодріяра проявляється з початком його активної діяльності і, зокрема, його початкового періоду критики «суспільства споживання», яке на його думку, являє собою ніщо інше як нагромадження, достаток предметів (об'єктів споживання), які він позначає «найдивовижнішою характерною рисою» сучасного міста. Бодріяр розглядав процес споживання як ланцюгову психологічну реакцію, природа якої несвідома. Споживання предметів більше не пов'язане з їхньою сутністю – йдеться швидше про відчужені знаки предметів, які існують лише у соціальному зв'язку. Бодріяр вважав, що суспільство споживання – це суспільство самообману, де неможливі ні справжні почуття, ні культура, і де навіть достаток є наслідком дефіциту, що ретельно маскується і захищається та має сенс структурного закону виживання сучасного світу. Таким чином «суспільства споживання» формує поглиблену маніпулятивну надбудову у вигляді добре організованої «системи речей». Відповідно до його поглядів, в умовах цієї системи, властивості речей (товарів) існують лише за умов приписування речам тих або інших соціальних значень. Річ (чи то товар, культурний об'єкт тощо), як така нічого не являє, отже, є міфом: її цінність формується під час соціальних відносин і значень. Тим самим людина стимулює свою поведінкову модель В умовах системи такого споживання загальну теорію споживання не можна ґрунтувати ні на раціональній корисності речей, ні на потребах, інтересах, цілях, цінностях. Споживання як цілісний соціальний феномен може пояснити лише теорія соціальних значень, оскільки речі є насамперед соціальними знаками, що вибудовуються у певній ієрархії у процесі класифікації та соціальної диференціації.

Надалі розвиваючи, інтерпретуючи та доповнюючи дані уявлення про «суспільство споживання», створюючи імітаційну субсистему у межах власної загальної системи, яку Бодріяр ідентифікує як прояв речизму чи

«систему речей» і через яку прийшов до більш поглибленого терміну «гіперреальність».

Гіперреальність, як концепція, популяризована Жаном Бодріаром, відноситься до стану, за якого відмінність між реальним світом і його репрезентаціями стає розмитою, і стає складно відрізнити межі реального. Основа гіперреальності – симуляція. Певний (якийсь) загальний відбиток дійсності покликаний повторювати сукупність форм без сукупності суті, тобто він би мав поверхневий спільності з зразком відбитку але повторювали його функціонально. У гіперреальному стані симуляції, копії та медіарепрезентації набувають значення, яке може перевершити або навіть замінити важливість фактичної реальності, яку вони повинні представляти. У межах симулятивної реальності ключовим поняттям виступає симулякр – наслідуючий, вторинний, хибний еквівалент, що імітує знаки, які функціонують як терміни, поняття, феномени або речі з емпіричної дійсності. Саме симулякри виконують роль заміників реальності у структурі дійсності–симуляції. Симулякр – це частина сучасного стану речей, що виражаються Жаном Бодріаром у феномені симуляції дійсності, який у рамках постмодерної культури перебуває у нездатності свідомо відрізнити реальність від фантазії. За словами Жана Бодріара, в гіперреальному суспільстві ці симулякри множаться, і люди можуть більше взаємодіяти з репрезентаціями реальності, ніж із самою реальністю. У гіперреальності відбувається втрата референційності, що означає втрату прямого зв'язку з основною реальністю знаками та символами. Натомість вони посиляються на інші знаки та зображення в нескінченному ланцюжку симуляцій, створюючи самореференційну систему.

Бодріар стверджував, що медіа та технології відіграють вирішальну роль у створенні гіперреальності. Постійне «бомбардування» зображеннями, рекламою та медіарепрезентаціями сприяє створенню світу, де імітація часто «бере гору» над реальністю і тому у гіперреальному середовищі люди можуть втратити чутливість до різниці між реальністю та симуляцією. Постійний вплив опосередкованих образів може призвести до відчуття відстороненості від реального світу, і люди можуть стати більш сприйнятливими до уявлень, представлених медіа та технологіями.

Висновок. Отже, співіснування понятійних категорій «реальність» та «гіперреальність» у роботах Бодріара показує, як змінилася сучасна культура в самій її основі. Домінуючий досі досвід життя через симуляцію призвів до розвитку нової ціннісної парадигми, де знаки – симулякри, витісняють більш традиційну корисність та істину. Ілюструючи парадокс того, як системи репрезентації повністю замінюють саму реальність, Бодріар виходить за рамки оскарження основних припущень щодо знання, значення та ідентичності в сучасному суспільстві. Гіперреальність є критичною перспективою, за допомогою якої можна найкраще зрозуміти

суспільство, яке все менше і менше визначається тим, що є реальним, і все більше і більше тим, що є очевидно реальним.

ФЕНОМЕН АРХЕТИПУ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ОСМИСЛЕННІ СИМВОЛІЧНИХ СИСТЕМ

Софія Рижак, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Етимологічно термін «архетип» походить від грецьких слів $\alpha\rho\chi\eta$, що означає «початок» або «першопринцип», та $\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$, що перекладається як «відбиток», «зразок» або «модель». Уже сама структура слова натякає на ідею первинного зразка, з якого походять усі наступні копії чи прояви.

Філософське підґрунтя концепції архетипу закладене в платонівській онтології, зокрема у вченні про ейдоси. Як ми знаємо, реальність, за Платоном, має двовимірну структуру: мінливий чуттєвий світ і вічну, незмінну сферу ідей. Ейдоси виступають первинними формами або зразками, відповідно до яких упорядковується множинність емпіричних явищ [1, с. 172]. Пізнання осмислюється як анамнезис, тобто пригадування істин, які душа споглядала до втілення в тілесному світі. Матеріальні речі є лише блідими, недосконалими тінями цих вічних форм («копії копій»). У платонівському розумінні архетип є суто онтологічною категорією - об'єктивною формою буття, що існує незалежно від людського сприйняття та історичного контексту [1, с. 163].

Подальший розвиток поняття відбувся в християнській філософії завдяки Августину Аврелію, який переосмислив платонівські ідеї як вічні істини, що перебувають у божественному розумі та слугують внутрішніми зразками творіння [2]. У новочасній філософії радикальне переосмислення здійснив Готфрід Вільгельм Лейбніц, який інтерпретував універсальні структури як вроджені принципи організації пізнання, притаманні самому розуму, що спричинило поступову психологізацію поняття.

Найглибше переосмислення архетипу відбулося у XX столітті в аналітичній психології Карла Густава Юнга. Архетипи постають тут як універсальні, успадковані структури колективного несвідомого - первинні організаційні принципи психічного життя. Вони не мають фіксованого змісту і функціонують як «форми без змісту», що проявляються через множинність символічних образів у снах, міфах, релігії, мистецтві та індивідуальному досвіді [3].

У сучасному гуманітарному дискурсі поняття «архетип» існує на межі двох смислових режимів. Воно виступає як методологічний маркер повторюваності структур або як онтологічно-психологічна гіпотеза про

глибинні умови можливості смислотворення. Ця внутрішня двоїстість робить тему філософськи гострою, постійно актуалізуючи питання про місце існування архетипу у зовнішньому світі, індивідуальній свідомості, колективній психіці, системі культурних знаків чи в соціальному уявному.

Осмислення архетипу вирізняється високим рівнем теоретичної складності через його багатовимірність і широку присутність у різних дисциплінарних контекстах. Архетип не має стабільного універсального визначення, тобто його зміст варіюється залежно від теоретичних передумов і методологічних орієнтацій, формуючи розгалужене поле інтерпретацій із філософськими, психологічними, культурологічними та літературознавчими акцентами. Міждисциплінарний характер дослідження вимагає постійної теоретичної рефлексії та балансування між різними підходами.

У філософській традиції архетип інтерпретується як особлива форма культурної організації, що забезпечує впорядкування людського досвіду на рівні символічних структур. У теорії символічних форм Ернста Кассіра він постає як універсальна матриця, яка впорядковує перехід від безпосереднього сприйняття до культурно опосередкованих форм досвіду [4].

У межах аналітичної психології, про яку вже згадувалося раніше, Карл Юнг розглядає архетип як фундаментальну структуру колективного несвідомого – вроджену психічну диспозицію, яка визначає формування образів, смислів і емоційних реакцій [3].

Якщо архетип осмислюється як глибинна, доіндивідуальна структура психіки, що визначає умови можливості будь-якого конкретного досвіду, то символічна система постає як простір, у межах якого ця структура набуває вираження, артикуляції та культурної визначеності. Саме в символічному середовищі архетип переходить зі стану потенційності у форму явленості, отримуючи мову, образність і структурну завершеність. Символічна система виконує роль медіатора між глибинними психічними структурами та історично зумовленими формами культури, забезпечуючи формування, трансформацію та передачу значень через мову, міф, ритуал і художні образи.

Проблема архетипності символічних систем полягає в діалектиці взаємодії між універсальними психічними схемами та їхніми культурними втіленнями. Символічні системи одночасно містять у собі архетипічні матриці, відтворюючи стійкі смислові структури, які повторюються в різних культурних контекстах, і водночас виступають механізмами трансляції, через які архетипи набувають конкретного історичного та культурного змісту.

Таро є складною багаторівневою символічною системою, яка акумулює глибинні смисли людського буття. Система складається з 78 карт: 22 Старших Арканів, що відображають ключові архетипи, життєві уроки та філософські концепції, і 56 Молодших Арканів, які описують повсякденні

ситуації, емоції та практичні аспекти життя. Завдяки такій структурі Таро постає перед нами як унікальний культурно-філософський артефакт, у якому концентруються міфологічні, релігійні, психологічні та герменевтичні шари значень. Багатовимірною символікою карт слугує потужним інструментом символічної інтерпретації світу, творчого мислення та духовного розвитку.

З філософської та психологічної перспектив Таро тісно пов'язане з юнгіанською концепцією колективного несвідомого та архетипів. Образи карт функціонують як метафорична мова для діалогу між свідомим і несвідомим, дозволяючи людині взаємодіяти з архетипічними структурами через візуальну проекцію та активну уяву. Кожен Старший Аркан, від «Дурня», що символізує абсолютний початок і відкритість, до «Світу», який уособлює гармонію та завершення подорожі, вказує на певний етап еволюції свідомості та життєвого шляху людини [5]. Образи карт можна розглядати як візуальні проекції універсальних принципів, що перегукуються з платонівською концепцією ейдосів.

У системі Таро архетипи відіграють ключову роль, перетворюючи колоду на глибоку психологічну та філософську матрицю людського досвіду. Завдяки психологічним ідеям Карла Густава Юнга Таро розглядається як система, що відображає структури колективного несвідомого. Кожна з 22 карт Старших Арканів репрезентує певний архетип і ілюструє «шлях героя» - поступову еволюцію свідомості, ключові життєві етапи та процес внутрішньої трансформації особистості [6].

Архетипічна природа системи найяскравіше проявляється в образах Старших Арканів. «Дурень» утілює архетип невинності та абсолютного потенціалу, що знаменує початок життєвого шляху. «Імператриця» і «Імператор» представляють базові архетипи Матері (родючість, природа, життєва енергія) та Батька (стабільність, структура, влада). «Верховна Жриця» втілює архетип несвідомого та сакрального жіночого начала, пов'язаного з інтуїцією. «Закохані» символізують екзистенційний архетип вибору, а «Відлюдник» є класичним архетипом мудрого старця, що здобуває істину через усамітнення та внутрішній пошук [5].

З позиції глибинної психології образи Таро слугують потужним інструментом діалогу між свідомим і несвідомим. Працюючи з картами, людина застосовує принципи юнгіанської синхронності та метод активної уяви, проектуючи власний внутрішній досвід на архетипічні символи. Це сприяє усвідомленню внутрішніх конфліктів, інтеграції тіні та терапевтичній трансформації особистості.

Отже, поняття архетипу зберігає історичну тяглість і водночас постійно змінюється, від платонівських онтологічних форм до психологічних і культурних інтерпретацій сучасності. У дослідженні архетип постає як глибинна смислова матриця, що впорядковує людський досвід і проявляється через символічні системи. Саме в них він набуває

конкретності, дозволяючи людині осмислювати власні переживання та внутрішні стани. Система Таро є прикладом такого символічного простору, де архетипи стають видимими у формі образів і сюжетів. Звертаючись до цих образів, перед нами відкривається можливість глибшого самопізнання та поступової внутрішньої трансформації.

ДЖЕРЕЛА

1. Платон. Діалоги / пер. з давньогрец. Й. Кобіва, Ю. Мушака. Харків : Фоліо, 2008. 352 с.
2. Августин Аврелій. Сповідь / пер. з лат. Ю. Мушака. Київ : Основи, 1999. 319 с.
3. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме. Львів : Астролябія, 2018. 608 с.
4. Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3. London : Yale University Press, 1966. 501 p.
5. Шубська А. Таро від першої особи. 78 добрих передвісників. Харків : Віват, 2024. 240 с.
6. Поллак Р. Сімдесят вісім ступенів мудрості. Книга про Таро / пер. з англ. Д. Лученкова, А. Токарик. Київ : Букшеф, 2024. 464 с.

АЛЬТРУЇЗМ ТА ЕГОЇЗМ У ЦІННІСНИХ ВИМІРАХ МОРАЛІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Яна Фіх, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Актуальність теми дослідження. Сучасні соціальні трансформації, воєнні випробування та переосмислення моральних орієнтирів актуалізують проблему співвідношення альтруїзму й егоїзму як провідних модусів моральної свідомості. У ситуації тривалих криз особливо виразно постає питання про межі самозбереження особистості та міру відповідальності перед Іншим. Соціально-філософський аналіз означеної дихотомії дає змогу глибше осмислити ціннісні засади поведінки, з'ясувати ієрархію моральних орієнтацій та окреслити світоглядні підстави солідарності в українському суспільстві.

Мета дослідження полягає в соціально-філософському аналізі альтруїзму та егоїзму як ключових компонентів моралі в ціннісних вимірах, з акцентом на їхні прояви в українському культурному та соціальному контексті.

Проблематика альтруїзму й егоїзму осмислювалася у працях М. Шелера, Н. Гартмана, І. Канта, Ф. Ніцше, А. Ренд та інших мислителів.

У межах етики цінностей альтруїзм і егоїзм постають не лише як психологічні мотивації, а як різні способи орієнтації особистості в ієрархії моральних цінностей. Альтруїзм визначається як спрямованість на благо іншого заради нього самого, що передбачає визнання внутрішньої гідності та абсолютної цінності особи. Егоїзм, натомість, інтерпретується як домінування інтересу власного «Я», де благо іншого розглядається крізь призму користі для суб'єкта. У матеріальній етиці цінностей В. Деркача альтруїстична установка пов'язана з відкритістю до вищих цінностей - духовних і сакральних, тоді як егоїстична редукує моральний горизонт до утилітарного виміру [3, с. 15].

У теоретичному вимірі альтруїзм як допомога іншому ґрунтується на здатності до емпатійного співпереживання, що зумовлює моральний акт без орієнтації на винагороду чи схвалення. У дослідженні підкреслено, що альтруїстична дія не обов'язково передбачає самознищення або повну відмову від власних інтересів; йдеться про переорієнтацію мотиваційної структури особистості на визнання пріоритетності цінності Іншого [1, с. 47].

Егоїзм як збереження «Я» має складнішу інтерпретацію. У межах психологічного егоїзму всі дії людини пояснюються самоінтересом, навіть якщо вони зовні набувають форми допомоги. В етичному егоїзмі самоінтерес визнається нормативним принципом. У дослідженні Г. Чуйко та ін. показано, що подібна позиція стикається з труднощами обґрунтування універсальності моралі, адже надання пріоритету власному благу потребує раціонального виправдання щодо інших суб'єктів [2, с. 6]. З позиції етики цінностей егоїзм пов'язується з редукцією ієрархії цінностей до нижчих рівнів - корисності, задоволення, безпеки.

Символічний вимір дихотомії альтруїзму й егоїзму відображає глибинну напругу між відкритістю та замкненістю особистості. Альтруїзм репрезентує рух назустріч Іншому, визнання його унікальності та моральної значущості; егоїзм – тенденцію до самозосередження, що трансформує інших у засоби реалізації індивідуальних цілей. Утім, у реальній моральній практиці обидві установки часто співіснують, утворюючи складну конфігурацію мотивацій. Н. Гартман наголошував на конфліктності ціннісного буття, де моральний вибір потребує творчого розв'язання антиномій між любов'ю, справедливістю та обов'язком [1, с. 54].

Різні філософські школи пропонували відмінні інтерпретації природи альтруїзму й егоїзму. У античній традиції Арістотель пов'язував моральну досконалість із чеснотою дружби, де турбота про іншого поєднується з самореалізацією особистості. Стоїки розглядали турботу про інших як вияв космічної єдності людства. Християнська думка піднесла любов до ближнього до рівня духовного ідеалу, акцентуючи жертвність як вияв моральної зрілості. Натомість у новочасній філософії Т. Гоббс наголошував на первинності самоінтересу, тоді як І. Кант обґрунтовував моральну дію через категоричний імператив, який забороняє трактувати іншу особу лише як засіб.

У сучасних концепціях простежується як критика радикального альтруїзму, так і застереження щодо абсолютизації егоїзму. Ф. Ніцше інтерпретував альтруїстичну мораль як форму пригнічення волі до влади, тоді як А. Ренд проголошувала раціональний егоїзм основою етичної автономії.

Соціальний контекст України надає означеній проблематиці особливої виразності. В умовах війни жертвність, волонтерство, взаємодопомога набувають статусу моральних практик, що підтримують суспільну солідарність та зберігають ціннісну цілісність спільноти. Альтруїзм постає як форма громадянської відповідальності та утвердження гідності, тоді як егоїстична замкненість піддається суспільній критиці. Водночас потреба самозбереження, захисту власної ідентичності та психологічної стійкості виявляє раціональний вимір турботи про «Я».

Висновки. Отже, соціально-філософський аналіз засвідчує, що альтруїзм і егоїзм репрезентують різні способи ціннісної орієнтації особистості в моральному просторі. Альтруїзм пов'язаний із визнанням гідності Іншого та реалізацією вищих цінностей, тоді як егоїзм акцентує на самозбереженні й автономії суб'єкта. У реальному моральному досвіді вони перебувають у напруженій взаємодії, що потребує відповідального й рефлексивного вибору. Український соціальний контекст демонструє потенціал альтруїстичних практик як підґрунтя суспільної солідарності та моральної стійкості.

ДЖЕРЕЛА

1. Бех І.Д. Особистість на шляху до духовних цінностей : монографія. Київ; Чернівці : Букрек, 2018. 296 с.
2. Чуйко Г., Чаплук Я., Зварич І. Альтруїзм і егоїзм як життєві налаштованості та їх зв'язок з цінностями та психологічним захистом особистості. Наукові перспективи. 2026. № 1(67). С. 1-14. DOI: [https://doi.org/10.52058/2708-7530-2026-1\(67\)-2329-2342](https://doi.org/10.52058/2708-7530-2026-1(67)-2329-2342).
3. Derkach V. Altruism as a factor of morality. Politology bulletin. 2024. №. 92. P. 14–24. DOI: <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2024.92.14-24>.

СИМВОЛІЧНО-ЗНАКОВИЙ ПОВОРОТ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

Макар Турияниця, студент спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Традиційне розуміння інтелектуальних «поворотів» часто нехтує їхньою метатеоретичною єдністю — системним *Verschiebung der Wahrnehmungsmuster* (зсув патернів, мозаїк і призм, кризь

які ми споглядаємо та сприймаємо світ). У межах цієї трансформації обмеження попередніх *outillage mental* (ментальних інструментів, що формують наше мислення) стають умовою виникнення нової раціональності, де дійсність постає як універсальний знак-наратив. Запропоноване поняття «символічно-знаковий поворот» функціонує як епістемологічна рамка, що об'єднує оптики *Ikonische Wendung* та *pictorial turn*, фіксуючи перехід від пізнання-відображення до пізнання як результату символічного конституювання світу.

В українському обрамленні другої половини ХХ – початку ХХІ ст. цей зсув набуває виразного деколоніального виміру, проявляючись у практиці *symbolische Selbstwerdung* – набуття суб'єктності через подолання онтологічно-символічної порожнечі шляхом символічного самотворення. У цій практиці слово, образ і мова стають засобами відновлення та плекання української ідентичності в умовах ідеологічного та культурного тиску.

Актуальність. Зумовлена сучасними процесами «ресимволізації» світу на цифровому та віртуальному рівнях, де наративний образ виступає головним носієм та ретранслятором плюральних, локально-глобальних реальностей-ідентичностей. З огляду на це, теоретичне переосмислення символічних форм є необхідним для розроблення методології аналізу сучасних знаково-образних практик, спроможної протистояти наративно-знаковим маніпуляціям у глобальному віртуальному просторі.

Метою роботи є логіко-герменевтичний аналіз переходу від лінгвістичної до символічно-знакової парадигми та простеження специфіки цих трансформацій в українському інтелектуальному дискурсі окресленого часу.

Виклад основного матеріалу. Попри імовірні закиди у поверхневості чи метафілософському паразитуванні на синергії «пикторіального» (*pictorial turn* [8, 2–7] В. Дж. Т. Мітчелла) та «іконічного» (*ikonische Wendung* [7, 11–38] Г. Бьома) із «символізмом» (*symbolic reference* [9, 8–30] А. Н. Вайтгеда), запропонована нами методологічна оптика «символічно-знакового повороту» постає як закономірна еволюція *Verschiebung der Wahrnehmungsmuster* та трансформація *outillage mental*, які стають умовою виникнення нової візуальної раціональності.

Через герменевтичну рефлексію символічної надлишковості повсякдення ми виявляємо, що візуальна раціональна схема функціонує як універсальний семіотичний код, що не просто описує простір, а й онтологічно утверджує структуру нашої уяви про дійсне через складні семіотичні взаємозв'язки. Це докорінно трансформує епістемологічну матрицю гуманітарного пізнання, перетворюючи дійсність на простір тотальної символічної, знаково-наративної інтерпретації, що не залишає місця для позазнакової реальності.

Криза текстуальної раціональності після 1950-х років увиразнила розрив між теоретичним та прикладним вимірами інтелектуальних

«поворотів». Якщо в західноєвропейському середовищі лінгвістичний та іконічний зсуви постали як форми академічної рефлексії над кризою репрезентації, то в українському просторі вони трансформувалися в екзистенційні практики соціокультурного самозбереження. В умовах ідеологічної облоги переосмислення мови та образу перетворилося з кабінетного аналізу на інструмент деколонізації свідомості та відновлення культурної автономії.

Український вимір цієї інтелектуальної практики маркований процесом *symbolische Selbstwerdung*. На відміну від відносно стабільних умов західного академізму, тут деконструкція мовних моделей і розширення іконічного досвіду долають межі теоретичного жесту, стаючи формою *symbolische Selbstvergewisserung* – підтвердження та доказування самому собі власної автентичності через символічну рефлексію задля власного самоствердження. Найвиразніше ця трансформація простежується у трьох інтелектуальних траєкторіях шістдесятництва, що репрезентують відмінні стратегії подолання імперського винищення.

Перша модель – «аналітична стратегія» Івана Дзюби (1931–2022). У збірці «Між культурою і політикою» [1, 6–63] він окреслює культуру як визначальний простір історичного самоствердження нації, де розгортається боротьба за право на власний «символічний порядок», що не редукується до нав'язаних імперських моделей. У цьому контексті деконструкція офіційного дискурсу, критика мовних симулякрів та аналіз механізмів денаціоналізації (зокрема у феномені «шевченкофобії» [2]) постають не просто як теоретична рефлексія, а як дієва форма спротиву, спрямована на відновлення суб'єктності. Однак саме тут виявляється межа раціонального аналізу, за якою відкривається інша онтологічна інтенція – екзистенційне переживання культури як простору особистісного вибору.

Там, де вичерпується ресурс раціонального аналізу, відкривається простір *екзистенційно-онтологічного самостояння* та загостреного переживання культури як простору особистісного вибору – позиція Василя Стуса (1938–1985). На відміну від аналітичного спростування ідеології, Стус маркує зсув до онтологічного виміру, де тексти функціонують як органічне продовження людського буття, а словесний акт – безпосередньо включений у простір історичної та життєвої дії. У цій перспективі синтез концепцій Г. Бьома та А. Н. Вайтгеда дозволяє інтерпретувати Стуса як цілісного суб'єкта, чий етичний жест набуває статусу граничної точки символічного самоздійснення української культури.

У межах цієї теоретичної оптики тексти «Місце в бою чи в розправі?» [6] та «З таборового зошита» [5] не репрезентують уже готову реальність, а відкривають її через оприявлення. В оптиці Бьома образ у Стуса організовує досвід у чуттєво-екзистенційні цілісності, де тілесність,

наси́льство та простір формують умови для оприя́влення дійсності. З позиції *Вайтгеда* доробок Стуса виступає механізмом символічної референції, що інтегрує фрагментований досвід та забезпечує цілісність суб'єкта в умовах інституційної руйнації комунікації. Позиція «смертника» постає як гранична форма символічного самовизначення, у якій відмова від нав'язаної ідентичності набуває статусу радикального етичного акту.

Водночас модель «самостояння» не вичерпує поля культури: поряд із логікою онтологічного розриву існує модель інституційної присутності та символічної адаптації, спрямованої на внутрішню трансформацію офіційного дискурсу, яку репрезентує Іван Драч (1936–2018). Його стратегія полягала у збереженні ідентичності через інституційну присутність та переозначення порядку зсередини. Ключовим інструментом поета стає конструювання складних іконічних структур, непроникних для імперської цензури, але відкритих для герменевтичного прочитання у глобальному контексті.

Методологічна рамка *imagetext* В. Дж. Т. Мітчелла дозволяє описати цю практику як роботу з гібридними візуально-вербальними формами, де *image* і *text* взаємно модифікують один одного, набуваючи автономії у структурі панівної системи. У такому сенсі творчість Драча – це експеримент із виведення українського мислення за межі канону соцреалізму через використання ресурсів самого режиму. Його шлях, на відміну від стратегії етично-екзистенційного розриву В. Стуса, ґрунтується на внутрішній трансформації смислової суверенності. У межах цієї логіки робота з образом у «Смерті Шевченка» [4] та акумуляція світових контекстів у праці «Наближення: поетичні переклади й статті» [3, 3–252] формують модель символічного розширення українського культурного поля – з етнографічної площини в універсальну. Ця «герменевтика легального спротиву» забезпечила тяглість зв'язку українського простору з глобальним контекстом попри історичну деструкцію.

Висновки. Відтак, концепт «символічно-знакового повороту» постає як соціокультурна трансформація другої половини ХХ – початку ХХІ ст., у межах якої образ, символ і знак перестають функціонувати виключно як засоби репрезентації дійсності та набувають статусу активних механізмів конструювання смислу, ідентичності й колективного досвіду.

Український інтелектуальний досвід ХХ ст. конкретизує цю логіку через три стратегії: аналітичну (І. Дзюба), екзистенційно-онтологічну (В. Стус) та дискурсивно-комунікативну (І. Драч). У кожній із них символічне функціонує як інструмент відновлення суб'єктності та забезпечення тяглості традиції в умовах ідеологічного тиску. Символічний сегмент українського шістдесятництва постає не просто літературно-публіцистичною діяльністю, а глибинною інтелектуальною течією – радикальним актом утвердження символічного суверенітету та конструювання автономного простору української свободи. У цьому сенсі

український вимір *«символічно-знакового повороту»* постає сукупністю інтелектуальних зусиль, де кожна індивідуальна стратегія була невід'ємною частиною загального руху до національного самоствердження та утвердження символічного суверенітету України.

Однак у ХХІ ст. ця логіка набуває нового значення в умовах цифровізації та віртуалізації культурного простору, де боротьба за образ, наратив і символічну репрезентацію дедалі більше визначає механізми формування політичної та культурної суб'єктності. У цьому контексті український досвід символічного самозбереження другої половини ХХ ст. постає важливим підґрунтям для осмислення сучасних інформаційно-наративних конфліктів і захисту гуманітарного суверенітету.

ДЖЕРЕЛА

1. Дзюба І. Між культурою і політикою. Київ : "Сфера", 1998. 372 с. URL: <http://svitytsia.crimea.ua/?section=article&artID=4563> (дата звернення: 01.05.2026).
2. Дзюба І. Шевченкофобія в сучасній Україні. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 60 с.
3. Драч І. Наближення: поетичні переклади й статті. Харків : Фоліо, 2012. 380 с. URL: <https://lib.in.ua/111502-nablyzhennia-poetychni-perekladi-j-statiti/> (дата звернення: 01.05.2026).
4. Драч І. Смерть Шевченка. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=906>.
5. Стус В. З таборового зошита. URL: <https://stus.center/p/taborovii-zoshit-149> (дата звернення: 01.05.2026).
6. Стус В. Місце в бою чи в розправі?. URL: <https://stus.center/p/mistse-v-boiu-chi-v-rozpravi-107301> (дата звернення: 01.05.2026).
7. Böhm G. Was ist ein Bild?. Die Wiederkehr der Bilder / ed. by G. Böhm. Munich, 2006. P. 11–38. URL: https://polc.ttk.pte.hu/tamop-4.1.2.b.2-13/1-2013-0014/10/Anhang_1_Boehm_WiederkehrDerBilder.pdf (дата звернення: 01.05.2026).
8. Mitchell W. J. T. Picture theory: Essays on verbal and visual representation. Chicago : University of Chicago Press, 1994. 445 p.
9. Whitehead A. N. Symbolism: its meaning and effect. New York : The Macmillan Company, 1927. 88 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.166010/page/n7/mode/2up> (дата звернення: 01.05.2026).

ФЕНОМЕН ЗАДОВОЛЕННЯ: ТЕОРЕТИЧНІ ОБҐРУНТУВАННЯ ТА СОЦІАЛЬНІ НАСЛІДКИ

Дмитро Козлов, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Людство завжди перебувало в пошуках задоволення, що часто викликало суперечки та конфлікти у суспільстві. Одні вбачали в ньому найвище благо, інші – небезпечну спокусу. Беззаперечно, причина наскільки різного сприйняття одного явища полягає в існуванні різноманітних культур та релігій. Тому те, що для одного суспільства є нормою, спровокує осуд або агресивне відношення в іншому. Однак сутність задоволення залишається такою ж, незалежно від поглядів або особистого відношення. З точки зору сенсуалізму це наша природа, як описував Етьєн Бонно де Кондільяк у своєму трактаті про відчуття. Там він стверджує, що сама сутність життя людини полягає у пошуку задоволення і втечі від страждань.

На сьогодні феномен задоволення зазнає трансформації, перетворюючись із природної винагороди за певні зусилля на головний товар глобальної економіки. В гонитві за кількістю насолод сучасне суспільство стрімко втрачає їхню якість, опиняючись у ситуації, яку можна назвати дофаміною пасткою: «Дофамін знижується одразу після досягнення мети, що спонукає шукати нові стимули. Проте швидкі джерела задоволення можуть викликати залежність, оскільки вони дарують відчуття миттєвої, але тимчасової радості» [6].

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного міждисциплінарного аналізу феномену задоволення, що передбачає розкриття його теоретико-філософських засад, виявлення специфіки його функціонування в умовах сучасної культури споживання, а також оцінку ключових соціальних наслідків.

Методи дослідження. Теоретичну базу дослідження становить синтез міждисциплінарних підходів, що дозволяють розглянути задоволення як цілісний феномен. До них входить філософський, психологічний, нейробіологічний, культурний, соціальний та економічний підходи. Серед наукових методів використано аналіз наукової та історичної літератури про феномен задоволення та ставлення людства до нього у різні часові проміжки. Метод узагальнення, синтез і порівняння допоможуть краще розкрити зміну поглядів на даний феномен з релігійних, філософських, та соціальних точок зору.

Виклад основного матеріалу

Теоретичні виміри задоволення як філософської проблеми

Класичним виміром цієї проблеми є гедоністичний підхід, пов'язаний із Епікуром. «Гедонізм – це філософія індивідуальної свободи. Епікур знаходить причину, яка перешкоджає людині бути вільною і щасливою – це страх, точніше безліч страхів. І Епікур хоче звільнити людину від них» [2, с. 2]. Для самого ж Епікура задоволення – це природна мета життя, як стан спокою і відсутності страждання, а якщо точніше – уникання його. Таким чином, задоволення осмислюється не як інтенсивність відчуттів, а як гармонійний баланс. Аристотель в свою чергу розрізняє задоволення і щастя, коли перше є лише супутником діяльності, що відповідає чеснотам. Задоволення не відкидається, але підпорядковується вищій меті, котра є реалізацією людської природи. Таким чином, воно інтегрується у ширший контекст сенсу життя. «Етичне вчення Арістотеля було останньою спробою відродити через полісні чесноти славу і силу поліса» [2, с. 2].

Протилежний полюс представляє етика обов'язку, зокрема у Іммануїла Канта. Тут задоволення не може бути основою моралі, адже воно суб'єктивне і змінне. Моральність визначається не тим, що приносить насолоду, а тим, що відповідає моральному закону. У цьому вимірі задоволення постає як щось вторинне або навіть таке, що відволікає від істинного обов'язку. У новітній філософії проблема задоволення набуває психологічного та соціального виміру. Утилітаристи, як-от Джеремі Бентам, намагалися навіть «виміряти» задоволення, розглядаючи його як критерій корисності дій. «Дж. Ст. Мілль, відстоюючи необхідність захисту індивідуальної свободи, все ж передбачав певні обмеження» [5, с. 32]. Тут можна наголосити на паралелях із критичним імперативом того ж Канта і це виглядає логічно, а також не суперечить правилам моралі. Тобто тепер задоволення розглядається не тільки як духовна, але і соціальна діяльність. І за даною концепцією задоволення того чи іншого індивіда у соціумі має право на існування, але втрачає це право, коли дане задоволення приносить страждання іншим. Проте критики зазначають, що редукція людського досвіду до кількості насолоди ігнорує складність мотивацій, цінностей і культурних контекстів.

Соціально практичні виміри задоволення

В нинішній час рівень доступності та інтенсивності насолод виступає маркером соціального статусу та успішності. Проте у даної культури споживання присутні глибокі суперечності, що змушують нас переосмислити ціну, яку ми платимо за миттєвий комфорт. В основі цієї трансформації лежать нові ціннісні засади гедонізму. Якщо класичний гедонізм прагнув до гармонії та уникання страждань, то сучасний його варіант орієнтований на безперервну стимуляцію. Це призводить до радикальних наслідків, коли окремих індивід починає сприймати навколишній світ і людей виключно як ресурси для отримання приємних

вражень. Коли насолода стає вищою цінністю, вона неминуче вступає в конфлікт із правилами моралі та етики, породжуючи гостру дилему. «Природно, що людина прагне щастя. Воно можливе, якщо розкрита внутрішня натура людини. Потрібно не жити краще, а бути краще» [7]. Це знову повертає нас до вчення Аристотеля, де задоволення не є щастя. І при ігноруванні однієї складової можна легко втратити іншу, оскільки потім гонитва за задоволенням перетворюється у повторювання однієї і тієї ж самої дії без досягнення щастя. Відповідно, основна проблема це задоволення заради задоволення.

Шляхи подолання проблематики та формування гармонійного підходу до задоволення в українському суспільстві

Глобалізація цифрових стимулів та культ споживання створили умови, в яких індивід дедалі частіше відчуває емоційне вигорання замість обіцяного щастя. Це ставить перед наукою та суспільством ціль, де потрібно зрозуміти механізми задоволення та знайти шляхи їхньої гуманізації. Отож, щоб повернути людині контроль над власними дофаміновими реакціями, замінюючи компульсивне споживання якісним та усвідомленим проживанням досвіду, потрібно фільтрувати контент, або ж формувати в собі цифрову гігієну. Історично задоволення завжди було збалансоване аскетизмом, творчістю або релігійним досвідом. Тому, аби сучасному індивіду знайти стійкість у світі швидких задовolenь, потрібно просувати класичні цінності. «Натомість повільний дофамін, який виділяється під час досягнення цілей, занять спортом чи навчання, створює глибоке і тривале відчуття задоволення» [6]. В даному контексті культура, за вченням Аристотеля, є провідником до щастя (цілі), через задоволення (процес), що несе в собі користь.

Для українського суспільства формування гармонійного підходу до задоволення має свою специфіку. В умовах війни та посттравматичного відновлення, питання задоволення набуває нових сенсів. Це перетворюється на пошук задоволення у малих речах. Люди отримують радість від допомоги іншим, а також в українському суспільстві відбувається переоцінка цінностей, де людяність ставиться вище за матеріальні блага.

Висновки. Еволюція феномену задоволення через різні філософські концепції свідчить про його постійний рух, коли відношення до даного феномену через глобалізацію змінюється у кожному суспільстві. На це впливають різні чинники, фізичні та нематеріальні, проте погляди на феномен задоволення не змінюють саму сутність даного феномену. Тому що людство завжди по своїй природі буде уникати страждань у пошуках задоволення. Згадуючи трактат про відчуття Е. Кондільяка, навіть якщо його статую не навчати таким поняттям як «свобода» чи «воля» і просто тримати у вакуумі, статуя все-одно буде відчувати або задоволення, або страждання. На основі своїх відчуттів будуть прийматися подальші її дії та

наслідки цих дій. Оскільки кожен такий конкретний індивід є частиною суспільства, це буде впливати на нього, як і він на суспільство. В даному контексті важливим є баланс між шляхом до щастя через задоволення і моральними цінностями.

ДЖЕРЕЛА

1. Дробович, А. Е. «Дискурс про задоволення в добу Відродження». Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка 6 (2013): 55-60. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&I%20MAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/VZhDU_2013_6_11.pdf (дата звернення: 07.04.2026).
2. Становлення етики гедонізму в античній філософії / В. Б. Жадан. Культура України. 2014. Вип. 46. С. 127-135. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ku_2014_46_17 (дата звернення: 07.04.2026).
3. Маркуш К. Дієта павукоподібних мавп виявилася багатою на етанол зі стиглих фруктів. nauka.ua. 2022. URL: <https://nauka.ua/news/diyeta-pavukopodibnih-mavp-viyavilasya-bagatoyu-na-etanol-zi-stiglih-fruktiv> (дата звернення: 07.04.2026).
4. Махній М. Історія психологічної думки. Авторський науково-освітній проект. «НОМО PSYCHOLOGICUS». 4.7. Ж. Ляметрі й Е. Кондільяк: «мисляча машина» чи «чуттєва статуя»? URL: <https://makhnii-history.blogspot.com/2018/05/47.html> (дата звернення: 07.04.2026).
5. Попович Т. П. Природа обов'язку у поглядах Дж. Ст. Мілля та Дж. Остіна. Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: «Право». 2022. Випуск 73. Том 1. С. 31-36. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/ee131f0e-b818-45ec-8b1e-ba171c27e530/content> (дата звернення: 07.04.2026).
6. РБК-Україна. Дофамінова пастка: психолог пояснила небезпеку швидких джерел задоволення. URL: <https://www.rbc.ua/rus/stylar/dofaminova-pastka-psihiolog-royasnila-nebezpeku-1736775051.html> (дата звернення: 07.04.2026).
7. Сидоренко Л.І. Філософське осмислення людини. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sid-phil-human.htm> (дата звернення: 07.04.2026).
8. Федорова, І. І., Москаленко К. А. «Утилітарне як принцип конструювання соціально-культурного простору Античності». Гілея: науковий вісник 137 (2018): 233-237. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgibin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/gileya_2018_137_60.pdf (дата звернення: 07.04.2026).

9. Étienne Bonnot de Condillac. Traité des sensations. 1984. Paris: Librairie Arthème Fayard. P. 256. URL: https://classiques.uqam.ca/classiques/condillac_etienne_bonnot_de/traite_des_sensations/traite_des_sensations.pdf (дата звернення: 07.04.2026).

ТЕАТР ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ПОШУКІВ ЛЮДИНИ

Вікторія Велика, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка.

Науковий керівник – *Лариса Тарасюк*,
докторка філософських наук, професорка.

Постановка проблеми. Театр упродовж розвитку світової культури утвердився як особлива форма художнього пізнання людини, її внутрішнього світу, моральних конфліктів і прагнення віднайти сенс власного існування. Через сценічну дію, драматичну колізію, символічний образ і психологічну напругу театр здатний виявляти суперечності буття, які не завжди можуть бути висловлені засобами повсякденного мовлення. Саме на сцені людина постає перед питаннями свободи вибору, відповідальності за власні рішення, страху перед невідомим, самотності серед інших та потреби зберегти гідність у кризових обставинах. У XX столітті зазначена проблематика набула особливої гостроти у зв'язку з війнами, руйнуванням традиційних цінностей і поширенням екзистенційної філософії. У XXI столітті ці питання не втратили актуальності, а отримали нові виміри через технологічні зміни, воєнні виклики, кризу ідентичності та духовну нестабільність суспільства. Саме тому театр залишається важливим простором осмислення людиною власного буття та пошуку внутрішніх орієнтирів.

Актуальність теми зумовлена потребою дослідження мистецтва як засобу репрезентації екзистенційного досвіду особистості в сучасному світі. Театр не лише відображає суспільні процеси, а й виводить на рівень колективного переживання індивідуальні стани тривоги, втрати, надії, боротьби та самовизначення. М. Н. В. Keshtan, S. S. Zamani та N. Aghaie, аналізуючи погляди Ж.-П. Сартра, доводять, що драматичне мистецтво розкриває людину через ситуацію вибору і відповідальності [1, с. 393–408]. Р. Mirowski, В. Branch та К. Mathewson наголошують, що сучасна сцена перетворюється на лабораторію перевірки меж людського і штучного, де знову актуалізуються питання природи особистості та творчої автентичності [2]. J. Södergren, О. Ahlberg та М. Hjelm демонструють, що естетика театру абсурду зберігає пояснювальний потенціал щодо сучасного

світу фрустрації, нескінченного очікування та комунікативної кризи [3]. Є. В. Миропольська розглядає театр абсурду як художню форму виявлення смисловтрати, самотності та бунту людини перед хаотичністю буття [4, с. 65–67]. Т. С. Рева показує, що сучасний український театр через біографічні постановки репрезентує національну гідність, історичну пам'ять і колективну екзистенцію народу [5, с. 64–69].

Метою тез є осмислення театру як художнього простору, у якому відображаються екзистенційні пошуки людини, її прагнення до свободи, подолання самотності, збереження ідентичності та знаходження сенсу життя.

Виклад основного матеріалу. Театр найбільш переконливо виявляє екзистенційну природу людини тоді, коли показує її у ситуації морального вибору. М. Н. В. Keshtan, S. S. Zamani та N. Aghaie, досліджуючи театральну концепцію Ж.-П. Сартра, підкреслюють, що драматичний герой формується не словами, а вчинком [1, с. 398–402]. Людина не має наперед визначеної сутності, адже вона створює себе через рішення, прийняті в конкретних обставинах. Сценічна дія у такому випадку стає моделлю реального життя, де уникнення вибору також є вибором і тягне наслідки. Глядач спостерігає не готовий характер, а процес становлення особистості через сумнів, ризик і відповідальність. Завдяки цьому театр дозволяє побачити свободу не як абстрактне поняття, а як складний досвід внутрішньої напруги.

Одним із найвиразніших художніх напрямів, що відобразив кризовий стан людини модерної доби, став театр абсурду. J. Södergren, O. Ahlberg та M. Hjelm доводять, що образи абсурдистської сцени залишаються актуальними й сьогодні, оскільки сучасна людина також переживає фрустрацію, невизначеність, втрату сенсу та неможливість справжнього порозуміння [3]. Очікування без результату, повторення без мети, порожні розмови та внутрішня ізоляція стали не лише рисами драматургії ХХ століття, а й характеристикою частини сучасної культури. Театр абсурду руйнує традиційний сюжет, аби показати руйнування внутрішньої впорядкованості людського світу. Відсутність логічного фіналу підкреслює відкритість екзистенційних питань, на які не існує універсальної відповіді. Саме тому глядач стикається не з безглуздістю як такою, а з трагічним досвідом пошуку сенсу. Через абсурд сцена наближається до найглибших шарів людського буття.

Є. В. Миропольська пов'язує драматургію абсурду з філософським осмисленням людини у світі, позбавленому остаточного смислу [4, с. 65]. На думку дослідниці, стан самотності, душевної невлаштованості та відчуження породжує особливу свідомість, яка змушує особистість шукати опору в самій собі [4, с. 66]. У подібній сценічній моделі персонаж змушений існувати в просторі очікування, виснаження та повторюваних дій. Проте навіть за відсутності певності людина не припиняє руху й тим самим утверджує власну гідність. Внутрішній бунт у такому розумінні

постає не руйнівною силою, а формою духовного самозбереження. Театр абсурду тому виявляється болісним, але чесним способом нагадати про стійкість людського духу.

Новітній етап розвитку театру демонструє появу нових екзистенційних викликів, пов'язаних із технологізацією життя. Р. Mirowski, В. Branch та К. Mathewson розглядають театральну сцену як лабораторію, де досліджуються можливості штучного інтелекту в живому перформансі [2]. Присутність цифрових систем у сценічному мистецтві ставить питання про межу між людською творчістю та алгоритмічним відтворенням дії. Глядач опиняється перед новою формою екзистенційної тривоги, коли необхідно заново визначити, що означає бути людиною. Емоція, імпровізація, співпереживання та моральна відповідальність залишаються тими рисами, які не можуть бути повноцінно замінені технічними механізмами. Театр у такому вимірі не втрачає гуманістичного значення, а навпаки, ще виразніше підкреслює цінність живої присутності. Сцена вкотре доводить, що питання сенсу буття не зникає навіть у добу високих технологій.

Особливого значення екзистенційна проблематика набуває в сучасному українському театрі. Т. С. Рева зазначає, що театральні практики 2022–2025 років активно звертаються до біографій Тараса Шевченка, Лесі Українки, Володимира Івасюка, Алли Горської та інших постатей національної культури [5, с. 64–69]. Через сценічне переосмислення їхніх життєвих шляхів суспільству транслиуються цінності боротьби, історичної пам'яті, свободи, справедливості та любові. У цьому випадку театр відображає не лише особистісний, а й колективний вимір екзистенції, де народ також шукає право на власне майбутнє. Біографічна вистава стає способом діалогу між поколіннями та джерелом духовної стійкості в умовах війни. Історична постать на сцені перетворюється на символ морального вибору та незламності. Через це сучасний український театр виконує не лише мистецьку, а й глибоку світоглядну місію.

Висновки. Узагальнюючи, театр виступає важливою формою художнього відображення екзистенційних пошуків людини, оскільки через сценічну дію розкриває питання свободи, відповідальності, самотності, страху та сенсу життя. Сцена постає простором морального вибору, у межах якого особистість виявляє власні цінності, внутрішню силу та здатність приймати рішення в складних обставинах. Театр абсурду зберігає актуальність як засіб осмислення криз сучасної культури, комунікативної роз'єднаності, невизначеності та втрати життєвих орієнтирів. Новітні сценічні практики демонструють появу нових викликів, пов'язаних із технологічними змінами, що знову загострюють питання людської автентичності та меж творчої природи людини. Український театр сучасного періоду репрезентує колективний екзистенційний досвід народу через теми історичної пам'яті, боротьби, гідності та свободи.

ДЖЕРЕЛА

1. Keshtan M. H. B., Zamani S. S., Aghaie N. Sartre's esthetic view on dramatic literature and theater based on the philosophy of existentialism. *International Journal of Health Sciences*. 2022. Vol. 6, Special Issue 8. P. 393–408. DOI: <https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS8.10275>.
2. Mirowski P. W., Branch B., Mathewson K. W. The Theater Stage as Laboratory: Review of Real-Time Comedy LLM Systems for Live Performance. *arXiv*. 2025. DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2501.08474>.
3. Södergren J., Ahlberg O., Hjelm M. Marketing and the Theatre of the Absurd. *Marketing Theory*. 2024. Vol. 25, Issue 2. DOI: <https://doi.org/10.1177/14705931241249020>.
4. Миропольська Є. В. Драматургічні пошуки на теренах «філософії абсурду»: досвід сучасного осмислення. *Українські культурологічні студії*. 2020. № 1(6). С. 65–67.
5. Рева Т. С. Біографізм у театральному мистецтві України 2022–2025 років як засіб репрезентації національної ідентичності. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал*. 2025. № 2. С. 64–69. DOI: <https://doi.org/10.32461/2226-3209.2.2025.338821>.

ФІЛОСОФІЯ ЦИКЛУ «ПСИХО» РОБЕРТА АЛЬБЕРТА БЛОХА

Анна Чепур, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. Філософське осмислення проблематики циклу «Психо» Роберта Альберта Блоха зумовлена зростанням міждисциплінарного інтересу до проблеми ідентичності, психопатології та межі між нормою і девіацією в сучасному суспільстві. Твори Блоха, зокрема роман «Психо», репрезентують складну взаємодію свідомого і несвідомого, що корелює з ідеями Зигмунда Фрейда та Карла Юнга. Трилогія мала значний вплив на літературу та кіноіндустрію двадцятого століття. Твори містять у собі безліч алегорій на соціокультурні проблеми того часу та тем для філософських роздумів. Аналіз циклу дозволяє осмислити феномен страху, розщеплення особистості та культурні механізми конструювання «іншості» в контексті сучасних гуманітарних студій.

Метою дослідження є філософське осмислення трилогії Р. А. Блоха.

Виклад основного тексту. У сучасному гуманітарному дискурсі жанр жахів постає не лише як різновид естетичного досвіду, а як специфічний простір актуалізації глибинних афективних модусів, у якому страх функціонує одночасно як екзистенційна загроза і як інструмент

самопізнання меж психічного. Теоретичне підґрунтя такого підходу формується на перетині психоаналітичної та філософської рефлексії. У межах нейропсихоаналітичної перспективи Joseph Dodds у праці *The Monstrous Brain: A Neuropsychanalytic Aesthetic of Horror?* [1] жах інтерпретується як результат складної взаємодії когнітивних механізмів і несвідомих імпульсів. Водночас концепція «арт-жаху», розроблена Noël Carroll у трактаті *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*, окреслює парадоксальну привабливість страхітливого як естетичного феномена [2]. Своєю чергою, Н. Р. Lovecraft у есе *Supernatural Horror in Literature* формує онтологію жаху як реакції на радикальну інакшість, що підважує усталені когнітивні структури та межі реального [7].

Проблема філософського осмислення циклу «Психо» Роберта Альберта Блоха постає як міждисциплінарне завдання, що поєднує літературознавчий, психоаналітичний та соціально-філософський підходи. Центральним об'єктом дослідницької рефлексії постає аналіз принципової трансформації феномену жаху – від зовнішньо детермінованого страху до внутрішньо зумовленого психічного конфлікту. У центрі цього дискурсу перебуває питання про природу суб'єкта в умовах внутрішньої розщепленості та втрати цілісної ідентичності. Образ Нормана Бейтса репрезентує кризу модерного «Я», яке виявляється нездатним інтегрувати власні несвідомі імпульси, що актуалізує ширшу проблему межі між нормою та патологією як соціально сконструйованими категоріями [4].

Філософська проблематизація твору ґрунтується на ідеях Зигмунда Фрейда, відповідно до яких несвідоме виступає визначальним чинником поведінки, а витіснені бажання повертаються у викривлених формах, руйнуючи ілюзію раціонального контролю [5]. Відповідно, ключового значення набувають категорії витіснення, несвідомого бажання та захисних механізмів, що структурують поведінкові моделі персонажів. Застосування теорії дегенерації дозволяє інтерпретувати їх як симптоматичні фігури культурної тривоги, в яких індивідуальна патологія перетинається із соціальними напруженнями. У такій оптиці жах постає як форма повернення витісненого, що дестабілізує уявлення про цілісність «Я». Водночас сучасні підходи до психологічного захисту дають змогу розглядати деструктивні дії персонажів як парадоксальні спроби відновлення внутрішньої рівноваги [6].

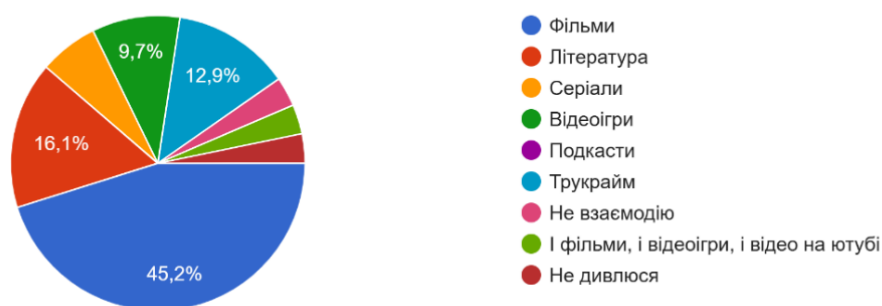
Біографічний вимір творчості Роберта Альберта Блоха у праці, редактованій Бенджаміном Шумським «*The Man Who Collected Psychos: Critical Essays on Robert Bloch*», розкриває динаміку становлення авторського стилю: від наслідування космічного жаху Говарда Філіпса Лавкрафта до формування більш раціоналізованої, психологічно загостреної оптики. Така еволюція відображає ширший культурний зсув –

перехід від страху перед зовнішнім невідомим до страху перед внутрішньою нестабільністю суб'єкта [7].

У межах дослідження цикл «Психо» постає як точка перетину психоаналізу та філософії, де жак функціонує як інструмент осмислення людської природи. Популярність психоаналізу в середині ХХ століття зумовлює глибоку інтеграцію його концепцій у полотно наративу, що перетворює художній текст на своєрідний простір теоретичної рефлексії.

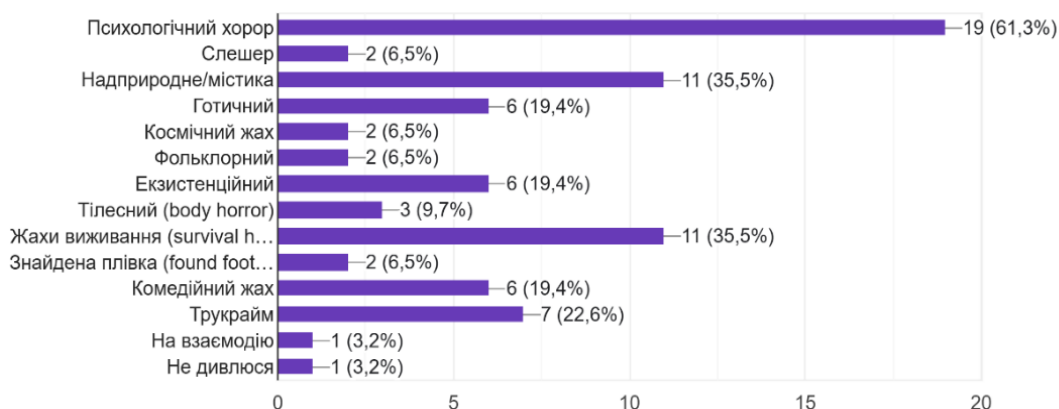
У межах дослідження проведено опитування, до якого долучено 31 респондента. Вибірку склали користувачі хорор-контенту у віці від 17-ти до 50 років, 74% жіночої і 26% чоловічої статі. За результатами опитування, серед жанрів хоррору 45% опитаних віддають перевагу фільмам (Рис. 1):

Блок 2. Уподобання у жанрі 4. У якому форматі ви частіше взаємодієте з жанром хоррору?
31 відповідь



З піджанрів хоррору найбільш цікавим виявився психологічний хоррор – уподобання 61% респондентів (Рис. 2):

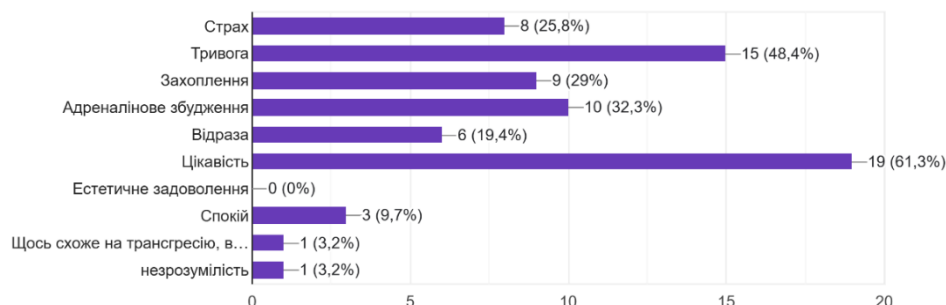
5. Які піджанри хоррору вам найбільш цікаві? (можливо декілька відповідей)
31 відповідь



Серед емоційного досвіду у респондентів переважає цікавість (61%) та тривога (48%) (Рис. 3):

Блок 3. Емоційний досвід 7. Які емоції ви найчастіше відчуваєте під час перегляду/читання хорору? (можливо декілька відповідей)

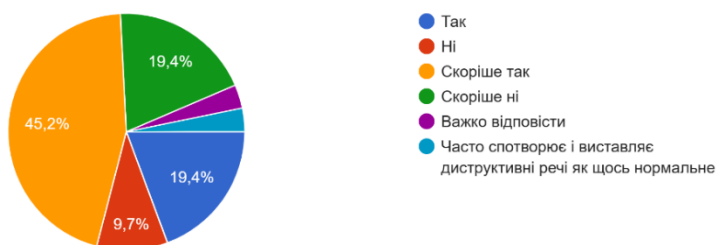
31 відповідь



Враховуючи глобальні виклики сучасної доби, майже 65% опитаних погодились з тезою, що для них хоррор відображає соціальні страхи суспільства (Рис. 4):

Блок 5. Соціокультурний аспект 14. Як ви вважаєте, хоррор відображає соціальні страхи суспільства?

31 відповідь



Відповідно, жанр жахів виконує не лише розважальну, а й пізнавальну функцію, репрезентуючи колективні тривоги епохи. Цикл романів «Психо» відображає трансформацію соціальних страхів, зміну уявлень про норму та девіацію, а також переосмислення ролі індивіда в умовах культурної нестабільності. У цьому сенсі жах постає як форма філософського досвіду, що відкриває доступ до межових станів свідомості та природи людської суб'єктивності. Додатковий вимір проблеми відкривається через аналіз культурного контексту, де індивідуальна патологія постає як симптом ширших соціальних трансформацій і тривог.

Висновки. Цикл «Психо» можна розглядати як своєрідну філософську модель, що демонструє взаємодію індивідуального та колективного, свідомого й несвідомого, норми та девіації. Актуальність дослідження зумовлена потребою глибшого розуміння механізмів формування ідентичності в умовах сучасної культурної нестабільності, де

феномен страху набуває статусу ключового інструменту осмислення людської природи.

ДЖЕРЕЛА

1. Dodds J. The Monstrous Brain: A Neuropsychanalytic Aesthetics of Horror. PsyArt: An Online Journal for the Psychological Study of the Arts. 2011. URL: https://psyartjournal.com/article/show/dodds-the_monstrous_brain_a_neuropsychanalyti (дата звернення:).
2. Carroll N. The Philosophy of Horror, or Paradoxes of the Heart. London ; New York : Routledge, 1990. 272 p.
3. Sivefors P., Spolander R. The Fear of Mrs. Bates: The Use of Psychoanalytical Aspects, Anticipation and Retrospection in Psycho : bachelor's thesis. Linnaeus University, 2018. URL: <http://lnu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1182578/FULLTEXT01.pdf> (дата звернення: вказати).
4. Freud S. New Introductory Lectures on Psychoanalysis / transl. by J. Strachey. London : Penguin Books, 1991. 240 p.
5. Trevithick P. Understanding Defenses and Defensiveness in Social Work. Journal of Social Work Practice. 2011. Vol. 25, No. 4. P. 389–412. DOI: <https://doi.org/10.1080/02650533.2011.626642>.
6. The Man Who Collected Psychos: Critical Essays on Robert Bloch / ed. by B. Szumskyj. Jefferson, N.C. : McFarland & Company, 2009. 262 p.
7. Lovecraft, H. P. Supernatural Horror in Literature. With a foreword by A. Rurtagic. Wermod and Wermod Publishing Group, 1927. 212 p. URL: <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/essays/shil.aspx>

САМОТНІСТЬ У СИСТЕМІ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ АНАЛІЗ

Ірина Шаповал, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Самотність є невід’ємним феноменом людського існування, який проявляється як у формі внутрішнього екзистенційного переживання, так і як соціально зумовлений стан відчуження. У сучасному світі, попри зростання комунікаційних можливостей, проблема самотності лише загострюється, що вимагає її комплексного філософського осмислення.

Мета дослідження. Визначити сутність самотності, її форми та функції у життєдіяльності людини, а також окреслити її значення в екзистенційному та соціальному вимірах.

Самотність у сучасному науковому дискурсі розглядається як складний багатовимірний феномен, що поєднує психологічні, соціальні та екзистенційні аспекти людського буття. У системі життєдіяльності людини вона постає не лише як стан фізичної ізоляції, а передусім як суб'єктивне переживання дефіциту значущих соціальних зв'язків, емоційної близькості та взаєморозуміння. Це дозволяє трактувати самотність як результат взаємодії внутрішніх характеристик особистості та зовнішніх соціальних умов.

Актуальність дослідження самотності зумовлена трансформаціями сучасного суспільства, зокрема процесами урбанізації, цифровізації та індивідуалізації соціальних відносин. Попри розширення комунікаційних можливостей, спостерігається зростання відчуття емоційної ізоляції, що свідчить про розрив між кількістю соціальних контактів і їх якістю. Самотність у цьому контексті набуває статусу не лише індивідуальної проблеми, а й соціального явища, що впливає на рівень інтеграції особистості в суспільство.

У науковій літературі самотність визначається як стан, що виникає внаслідок невідповідності між бажаними та реальними соціальними зв'язками. Важливим є її суб'єктивний характер: навіть за наявності широкого кола спілкування людина може відчувати глибоку внутрішню ізоляцію. Водночас самотність не є виключно деструктивною, оскільки в певних випадках вона може виконувати конструктивну функцію, сприяючи саморефлексії, самопізнанню та формуванню автономності особистості.

Аналіз наукових підходів дозволяє виокремити різні інтерпретації самотності. У межах гуманістичної психології вона розглядається як природний стан людини, пов'язаний з її унікальністю. Психоаналітичний підхід пов'язує її з внутрішніми конфліктами та порушеннями ранніх емоційних зв'язків. Соціологічний підхід акцентує на зовнішніх чинниках, зокрема послабленні соціальної інтеграції, тоді як екзистенційна психологія трактує самотність як фундаментальну умову людського існування, що відкриває можливість для формування ідентичності та відповідальності.

У структурі самотності виділяють її основні форми: емоційну, соціальну та екзистенційну. Емоційна самотність пов'язана з відсутністю близьких стосунків і супроводжується відчуттям внутрішньої порожнечі. Соціальна самотність виникає через недостатню інтеграцію в соціальні групи. Екзистенційна самотність має глибинний філософський характер і пов'язана з усвідомленням відокремленості людини у світі.

Крім того, у сучасних дослідженнях виділяють інші форми самотності: ситуаційну та хронічну, добровільну та вимушену, комунікативну, внутрішньоособистісну, соціокультурну, а також цифрову

самотність, що виникає в умовах віртуалізації спілкування. Така різноманітність форм свідчить про складність і багаторівневість цього явища, яке може проявлятися одночасно на кількох рівнях.

Виникнення самотності зумовлюється поєднанням психологічних і соціальних чинників. До психологічних належать низька самооцінка, соціальна тривожність, інтровертованість, негативний досвід міжособистісних відносин та емоційна нестабільність. Соціальні чинники включають урбанізацію, міграцію, трансформацію сімейних структур, соціальну нерівність та цифровізацію комунікації. Взаємодія цих чинників формує замкнене коло, у якому психологічні бар'єри ускладнюють соціальну інтеграцію, а соціальна ізоляція поглиблює внутрішні проблеми.

Самотність має значний вплив на психоемоційний стан людини. Вона супроводжується відчуттям смутку, тривоги, внутрішньої порожнечі, зниженням самооцінки та розвитком депресивних станів. У когнітивній сфері формуються негативні установки щодо себе та інших, що призводить до песимістичного сприйняття соціальної реальності. У поведінковому вимірі самотність може проявлятися як соціальна ізоляція або, навпаки, як компенсаторна надмірна потреба у спілкуванні.

Особливого значення набуває аналіз вікових особливостей самотності. У дитячому віці вона має емоційно-залежний характер і пов'язана з сімейним середовищем. У підлітковому віці самотність зумовлена кризою ідентичності та потребою у визнанні з боку однолітків. У юнацькому віці вона пов'язана з процесами самовизначення та формування життєвих орієнтирів. У дорослому віці самотність часто має прихований характер і залежить від якості міжособистісних відносин. У похилому віці вона набуває найбільш вираженої форми через втрату соціальних зв'язків, зниження активності та життєві втрати.

У наукових дослідженнях підкреслюється, що найбільш вразливими до самотності є підлітки та люди похилого віку, оскільки саме в цих групах вона має найбільш глибокі емоційні та соціальні наслідки.

Подолання самотності потребує комплексного підходу, який поєднує психологічні, соціальні та поведінкові стратегії. До основних методів належать психологічна корекція, зокрема когнітивно-поведінкова терапія, спрямована на зміну негативних установок; розвиток комунікативних навичок і соціальної компетентності; формування нових соціальних зв'язків через участь у груповій діяльності; а також психотерапевтична підтримка.

Важливу роль відіграє розвиток особистісних ресурсів, зокрема самоприйняття, емоційного інтелекту та здатності до саморефлексії. Активна життєва позиція, участь у соціальному житті, волонтерство та професійна діяльність сприяють зниженню рівня соціальної ізоляції та підвищенню відчуття значущості.

У сучасному суспільстві значну роль відіграють цифрові технології, які можуть як посилювати, так і зменшувати самотність. Їх ефективність

залежить від поєднання віртуального та реального спілкування. Окреме значення мають соціальні програми підтримки, спрямовані на інтеграцію вразливих груп населення.

Таким чином, самотність є складним соціально-психологічним феноменом, що формується під впливом багатьох чинників і проявляється у різних формах протягом життя людини. Її вплив охоплює емоційну, когнітивну та поведінкову сфери, а подолання потребує комплексного підходу, який поєднує індивідуальну психологічну роботу та соціальну інтеграцію особистості. Розуміння природи самотності дозволяє не лише зменшити її негативні наслідки, але й використати її потенціал як ресурсу для особистісного розвитку.

ДЖЕРЕЛА

1. Bauman Z. The Individualized Society. Cambridge : Polity Press, 2001. 272 p.
2. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / пер. з англ. О. Замойської. Харків : Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 160 с.
3. Fromm E. The Art of Loving. New York : Harper & Brothers, 1956. 133 p.
4. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967. 450 p.

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ «НЕПРИРУЧЕНОГО МИСЛЕННЯ» ТА АЛГОРИТМ БРИКОЛАЖУ

Назар Шунтар, студент спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Застосування методології Клод Леві-Стросс дозволяє переосмислити фольклор не як рудимент архаїчної культури, а як складну когнітивну систему, що продовжує функціонувати в різних історичних умовах [1]. Центральним поняттям тут виступає «неприручене мислення» специфічний спосіб інтелектуальної діяльності, який не зводиться до логіки наукової раціональності, але має власну внутрішню впорядкованість [1].

Це мислення оперує не абстрактними категоріями, а образами, символами та відношеннями між ними. Його головним інструментом є бриколаж процес конструювання нових смислів із уже наявних культурних елементів. Саме завдяки цьому механізму міфологічна свідомість здатна з обмеженого набору «міфем» створювати безкінечну кількість варіацій наративів [1].

Український фольклор у цьому контексті постає як система, де знак виконує функцію посередника між чуттєвим і раціональним. Через такі структури культура отримує можливість опрацьовувати фундаментальні екзистенційні питання – життя, смерть, страх, хаос – у символічній формі.

Бінарні опозиції та семіотика простору в традиційній казці

Організація фольклорного світу базується на системі бінарних опозицій, які виконують роль базових когнітивних координат. Протиставлення «свій / чужий», «природа / культура», «життя / смерть» не лише структурують наратив, а й задають систему цінностей, у межах якої розгортається дія [1].

Особливу роль відіграє простір, який у традиційній українській казці має чітко виражений семіотичний характер. Вертикальна вісь («нижній світ / середній світ / верхній світ») моделює онтологічну ієрархію, де кожен рівень пов'язаний із певним типом буття. Нижній світ асоціюється зі смертю та хаосом, верхній – із сакральністю та порядком [5].

Горизонтальний вимір, у свою чергу, маркує межі між «своїм» і «чужим» простором. Ліс, поле, роздоріжжя виступають як лімінальні зони, у яких відбувається перехід і трансформація героя. Таким чином, переміщення у просторі є не просто сюжетним елементом, а структурною умовою розвитку наративу, що відображає процеси життєвих криз і змін [5].

Медіація та ініціаційні коди: від Баби-Яги до Оха

Оскільки базові опозиції є логічно непримиренними, міфологічне мислення потребує механізму їх узгодження. Такою функцією наділений процес медіації - введення елемента, який поєднує протилежності.

У традиційному українському фольклорі роль медіаторів виконують амбівалентні персонажі – Баба-Яга, Ох, інші демонологічні постаті. Вони одночасно пов'язані зі світом життя і смерті, порядку і хаосу, виступаючи провідниками героя у процесі переходу [5].

Аналіз ініціаційних сюжетів показує, що перебування героя в потойбічному просторі не є кінцевою точкою, а необхідною фазою трансформації. Символічна смерть (катабасис) відкриває можливість для відродження, набуття нового статусу та інтеграції у соціальний порядок. Таким чином, міфологічна структура відтворює універсальний цикл «криза – перехід – оновлення» [5].

Самобутність українського структуралізму:

від В. Петрова до О. Наумовської

Українська гуманітарна традиція не лише рецепіювала структуралізм, а й розвивала його у власному напрямі. Віктор Петров сформулював концепцію «пра-логічного мислення», акцентуючи на законі партиципації – глибинній взаємопов'язаності елементів міфу [3].

Цей підхід дозволяє подолати суто формальний аналіз структури, доповнюючи його онтологічним виміром. Подальший розвиток цієї лінії простежується у працях Олеса Наумовського, яка пропонує тернарну модель

«Життя – Смерть – Безсмертя». Введення проміжних категорій («ні-життя», «ні-смерть») дозволяє більш точно описати складність демонологічного простору та процесів трансформації [5].

Таким чином, український структуралізм демонструє здатність не лише запозичувати, а й переосмислювати загальноєвропейські теоретичні моделі.

Мілітарний та протестний фольклор: цифрова реінкарнація міфу

У сучасних умовах цифрової культури структура міфу не зникає, а трансформується. Соціальні мережі стають середовищем, у якому традиційні механізми міфотворення реалізуються з безпрецедентною швидкістю.

Воєнний фольклор України чітко демонструє дію бінарної опозиції «Ми / Вони», яка набуває майже космологічного значення. Водночас ключову роль відіграє механізм бриколажу: фрагменти новин, історичних образів і культурних символів поєднуються у нові наративи [6].

Особливо показовим є феномен «Привида Києва». Його слід розглядати не як питання фактичної достовірності, а як повноцінну міфологічну конструкцію. Цей образ виконує функцію сучасного героя-медіатора: він поєднує реальність війни з архетипом захисника, що протистойть хаосу [7].

«Привид Києва» виникає як результат цифрового бриколажу - поєднання військових повідомлень, медіаобразів та колективних очікувань. Його сила полягає у здатності конденсувати страх і надію в одному символі. Він трансформує абстрактну загрозу у конкретний наратив боротьби, що має зрозумілу структуру і позитивний фінал [7].

Крім того, цей образ виконує функцію психологічної стабілізації. Він дозволяє перевести досвід війни з площини травми у площину епосу, де події набувають сенсу і логіки. У цьому сенсі сучасний воєнний фольклор не лише відображає реальність, а активно її конструює, забезпечуючи колективну стійкість і мобілізацію.

ДЖЕРЕЛА

1. Леві-Строс К. Первісне мислення / пер. з фр., вступ. сл. та прим. С. Йосипенка. Київ : Український Центр духовної культури, 2000. 324 с.
2. Леві-Строс К. Структурна антропологія / пер. з фр. З. Борисюк. Київ : Основи, 1997. 387 с.
3. Петров В. Розвідки : у 3 т. / упоряд., передм. та прим. В. Брюховецького. Київ : Темпора, 2013.
4. Потебня Олександр. Думка і мова. Київ : СИНТО, 1993. 192 с.
5. Наумовська О. В. Міфологічна тріада «життя – смерть – безсмертя» у народній прозі : дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.07. Київ, 2021. 577 с.

6. Gemziak Ł. Polyphony and the Carnavalesque in Kyiv. *Signs and Society*. 2022. Vol. 10, No. 2. P. 265–285. DOI: 10.1086/718897.

7. Bingle M. Information Warfare & the Ghost of Kyiv. Henry M. Jackson School of International Studies : website. 2024. URL: <https://jsis.washington.edu/news/information-warfare-the-ghost-of-kyiv> (дата звернення 30.04.2026).

НАСИЛЬСТВО ТА СВОБОДА: ІДЕЇ МАРКІЗА ДЕ САДА У СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ

Соф'я Бриньова, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

1. Аналітичний огляд філософсько-історичного контексту епохи

Мета – показати що філософія де Сада і його праці не були випадковою аномалією, а закономірним продуктом епохи Просвітництва.

Виклад інформації. Просвітництво заклало фундамент радикального індивідуалізму через механістичний матеріалізм (Ламетрі, Гольбах), десакралізацію влади та концепт природного права. Руссо говорив про природну доброту людини, а де Сад, в свою чергу, перевернув це в природну байдужість і жорстокість. Велика французька революція раціоналізувала насильство, а тюремна ізоляція де Сада перетворила камеру на простір радикальної думки.

Кінець XVIII ст. створив унікальне середовище, де крах моральних авторитетів, механістичний погляд на природу та революційний терор породили філософію радикального аморалізму.

2. Ідеї свободи, аморалізму та насильства як основа формування об'єкта і предмета дослідження

Мета – визначити три ключові концепти філософії де Сада та обґрунтувати їх як основу для подальшого аналізу мистецької рецепції.

Виклад інформації. Свобода у де Сада це абсолютна суверенність без визнання іншого як рівного суб'єкта, яка неминуче обертається на механіку нескінченного повторення. Аморалізм не дорівнює розпусті, це більш продумана позиція у якому добро і зло є інструментами соціального маніпулювання, а природа вимагає руйнування. Насильство – завжди раціональне, класифіковане, театральне; тіло іншого стає матерією для карбування знаків абсолютної влади.

Тріада «свобода–аморалізм–насильство» утворює філософський конструкт із потужним потенціалом, який інфікує культурні коди наступних епох і стає ключем до розуміння мистецьких ідей де Сада.

3. Трансформація ідей насильства та свободи у літературі, кіно та візуальному мистецтві XX–XXI століття

Мета – простежити, як садіанські ідеї трансформувались від епатажної ілюстративності до структурного інструменту аналізу влади у сучасному мистецтві.

Виклад інформації. У літературі садіанський замок став метафорою тоталітарних інституцій як в'язниць, клінік, держав, тощо. У кіно режисер постає як творець Всесвіту, у якому розвиваються дані ідеї. Пазоліні у «Сало» (1975) переніс садизм у контекст фашизму як алегорію політичної диктатури; фон Трієр, Ное, Кубрик, Лантімос, Ганеке використовують естетику холодного відсторонення для деконструкції суспільного лицемірства. У перформансі Абрамович «Ритм 0» емпірично довів тезу де Сада про темну природу людини, а Віденський акціонізм знищив безпечну дистанцію між твором і реципієнтом.

Сучасні митці не ілюструють фантазії Маркіза де Сада, а інтерпретують його філософський світ для препарування тоталітаризму, біополітичного нагляду та екзистенційної відчуженості доби масового споживання.

4. Естетизація провокації та межі допустимого у сучасній культурі

Мета – визначити, як трансгресія перетворилась на обов'язковий елемент художнього ринку і що це означає для меж допустимого.

Виклад інформації. Жорстокість, відокремлена від реального страждання, стає візуальним знаком – глядач споживає екстремальний досвід у стерильному середовищі. Інституціоналізація трансгресії перетворює бунт на ринковий товар, а цифрова епоха спричиняє інфляцію шоку (Бодріяр): зло втрачає онтологічну вагу, стає елементом дизайну. Справжня субверсія зміщується від фізіологічних крайнощів до деструкції мови, часу та причинно-наслідкових зв'язків. Відповідальність за трансгресію повністю перекладається на споживача.

Висновки. Межі допустимого сьогодні визначаються не юридичними кодексами, а здатністю мистецтва утримувати баланс між радикальним висловлюванням і художньою формою. Естетизація провокації не являється симптомом морального занепаду, а складна форма філософської рефлексії над природою свободи та вразливістю індивіда перед контролем, на який він не здатен впливати.

ДЖЕРЕЛА

1. Beauvoir S. de. Faut-il brûler Sade? // Les Temps modernes. 1951–1952. № 74–75.

2. Baudrillard J. La transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes. Paris : Galilée, 1990. 179 p.

3. Гендер для медій / ред. М. Маєрчик, О. Плахотнік, Г. Ярманова. [Київ] : Критика, 2013. 217 с.
4. Задубрівська О. Періодизація творчості та поняттєвий апарат Мішеля Фуко // Науковий вісник Чернівецького університету. 2010. Вип. 512–513. С. 101–107.
5. Історія філософії : підручник / В. І. Ярошовець, І. В. Бичко, В. А. Бугров та ін. ; за ред. В. І. Ярошовця. Київ : ПАРАПАН, 2002. С. 301–307.
6. Левчук Л. Т. Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика. Київ : Либідь, 2002. 255 с.
7. Лютий Т., Ярош О. Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади. [Київ] : НаУКМА, 2016.
8. Осипенко В. Ю. Поняття дискурсу як комунікативного інтерактивного явища (на основі досліджень другої половини ХХ ст.) // Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Журналістика. 2022. Т. 33 (72), № 5. С. 300–305.
9. Перепелиця О. М. Маркіз де Сад: єдиний та його насолоди // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2011. № 952. С. 41–47.
10. Фуко М. Наглядати та карати. Київ : Основи, 1998. 416 с.
11. Foucault M. Sade, sergent du sexe // Dits et écrits : in 4 vol. / éd. D. Defert, F. Ewald. Paris : Gallimard, 1994. Vol. 2. No 164.
12. Шкіль Л. Л. Владні стосунки і дискурс сексуальності // Грані. 2013. № 9. С. 46–50.
13. Foucault M. Le pouvoir psychiatrique. Cours au College de France, 1973–1974. Francas, 2003. 416 p.
14. Foucault M. Politics. Philosophy. Culture / ed. by L. D. Kritzman. New York : Routledge, 1988. 168 p.

СЕМАНТИКА СМЕРТІ ЯК ФОРМА КОЛЕКТИВНОГО ДОСВІДУ

Варвара Лавренюк, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У роботі аналізується смерть як феномен, що принципово не піддається безпосередньому пізнанню, але водночас потребує осмислення. Обґрунтовується, що неможливість переживання власної смерті зумовлює звернення до символічних форм її інтерпретації. У цьому контексті розглядається поняття семантики смерті як системи культурно сформованих значень. Показано, що семантика смерті

функціонує як форма колективного досвіду, яка інтегрує індивідуальні переживання у соціально впорядковані практики.

Мета – дослідження семантики смерті як форми колективного досвіду та аналіз механізмів її формування у соціокультурному контексті.

Виклад основного матеріалу

Смерть є універсальним і невідворотним фактом людського існування, однак її особливість полягає в тому, що вона не може бути пережита як власний досвід.

Активно досліджував питання феномену смерті французький філософ Володимир Янкелевич, у своїй праці «La mort». Він говорив, що смерть – це щось, що виходить за межі нашого досвіду. Наше мислення перед нею є обмеженим. Ми намагаємось думати про смерть, але не можемо посправжньому її осягнути [1, с. 472].

Ця позиція має витoki у античній філософії. Зокрема, у Платона та Аристотеля смерть мислиться не як самостійна сутність, а як відсутність життя, тобто те, що не має власного онтологічного статусу. [1, с. 476].

Смерть – це реальність, яку ми не можемо осмислити, але водночас ми не можемо не думати про неї. Тобто людина постійно стикається з тим, що змушена думати про «немислиме».

Ми не можемо мислити смерть до моменту її настання, бо ще не маємо конкретного досвіду. Також ми не можемо мислити її «під час», бо в момент смерті мислення зникає, і так само після неї, бо вже немає суб'єкта, який мислить.

Тож постає питання, коли взагалі можливе мислення про смерть? Правильно буде сказати, що ми завжди мислимо не сам феномен смерті, а щось навколо нього. За позицією Янкелевича мислення завжди спрямоване на певний об'єкт, тоді як смерть не може виступати таким об'єктом. Відтак будь-яке філософствування про смерть набуває опосередкованого характеру: людина або говорить “навколо” смерті, використовуючи метафори, евфемізми та символи, або фактично мислить не смерть, а життя у його скінченності [3, с. 21].

Тож оскільки смерть не може бути осягнута безпосередньо, вона набуває значення через мову, символи та культурні практики. Відтак постає потреба в понятті, яке б описувало та впорядковувало ці способи надання значення смерті. У цьому контексті доцільно говорити про семантику смерті – сукупність значень, через які суспільство інтерпретує та впорядковує досвід смертності.

Семантика смерті не є сталою або універсальною; вона історично змінюється та залежить від культурного контексту. У різні епохи смерть осмислювалась по-різному. За весь час вона сприймалась як перехід в інший світ, як покарання, або звільнення. Сприймалась як звичайна буденність та викликала жах перед Страшним судом. Смерть не має фіксованого

значення, воно формується через різні способи витлумачення, які задають рамки її розуміння.

Семантика смерті формується на кількох взаємопов'язаних рівнях: індивідуальний, колективний та дискурсивний.

На індивідуальному рівні вона пов'язана з особистими переживаннями, страхом, прийняттям або запереченням смертності. На колективному рівні значення закріплюються у ритуалах, традиціях і соціальних нормах. На дискурсивному рівні смерть концептуалізується у філософських, релігійних і наукових системах. Взаємодія цих рівнів формує складну багатовимірну структуру семантики смерті, у якій індивідуальні переживання інтегруються в колективні норми, а дискурсивні моделі задають рамки їх осмислення. (Becker E. *The Denial of Death*. 1973).

Важливу роль у цьому процесі відіграє мова, яка є основним носієм значень, бо саме через мовні практики відбувається так зване «опредметнення» смерті – її включення у спільний символічний порядок культури. Метафори та наративи задають спосіб розуміння смерті, а також пом'якшують її сприйняття.

Наприклад, вислови на кшталт «відійшов», «пішов», «заснув» демонструють прагнення уникнути прямого зіткнення з фактом небуття, та замінюють його образами переходу або зміни стану.

У цьому плані семантика смерті виконує не лише описову, але й нормативну функцію. Вона визначає, як ставитися до смерті, як її переживати і які форми поведінки є соціально прийнятними, тим самим узгоджуючи індивідуальний досвід із колективними нормами.

Надання певних значень зменшує невизначеність перед смертю та надає їй символічної впорядкованості. Через систему культурних символів людина отримує можливість вписати смерть у зрозумілу картину світу, що формується і підтримується в межах спільного культурного простору.

Звертаючись до міждисциплінарного аналізу, можна побачити, що філософія акцентує на граничності та непізнаваності смерті, тоді як соціологія і антропологія досліджують конкретні механізми її осмислення. [2, с. 145].

Семантика смерті тут виступає як своєрідний міст між цими підходами: вона дозволяє поєднати абстрактне усвідомлення смерті як межі буття з конкретними формами її культурного вираження, що функціонують у межах колективного досвіду.

Таким чином, семантика смерті постає необхідним інструментом для осмислення феномена, що виходить за межі безпосереднього досвіду.

Через систему значень смерть інтегрується та впорядковується у структуру людського буття. Аналіз семантики смерті дозволяє виявити, яким чином ці значення функціонують як способи розуміння, переживання та інтерпретації смерті, а також як вони соціально організовують ставлення

до неї. Це відкриває перспективу дослідження смерті як соціального феномена, що знаходить своє місце в колективному досвіді людства.

Висновки. Смерть будучи принципово недоступною для безпосереднього пізнання може осмислюватись через певну систему значень - семантику смерті. Вона є ключовим механізмом осмислення цього феномена на перетині індивідуального досвіду, культурних практик та теоритичної рефлексії інтегруючи це у пізнання колективного переживання та досвіду смерті.

У цьому контексті дослідження смерті виявляється дослідженням не стільки небуття, скільки способів, у які суспільство організовує та впорядковує власний досвід кінцівки. Смерть не дає безпосереднього знання про себе, але виступає дзеркалом, у якому людина і культура пізнають себе. Питання «що таке смерть» є передусім питанням про людину.

ДЖЕРЕЛА

1. Abib J. A. D., Lopes C. E., Laurenti C. Vida, morte e renascimento do ser humano. Revista Ideação. 2024. Vol. 1, no. 50. P. 471–490. URL: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i50.11120>
2. Becker E. The Denial of Death. New York : Free Press, 1973. 314 p.
3. Jankélévitch V. La mort. Paris : Flammarion, 1966. 427 p.

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ФОРМУВАННЯ І РОЗВИТОК ПОДРУЖНИХ СТОСУНКІВ

Катерина Велика, студентка спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

У сучасному світі інститут сім'ї зазнає суттєвих трансформацій, зумовлених процесами глобалізації, індивідуалізації та зміни ціннісних орієнтацій суспільства. Традиційні уявлення про шлюб, подружні ролі, батьківство та виховання дітей поступово модифікуються під впливом соціально-економічних, культурних і світоглядних чинників.

Актуальність теми зумовлена сучасними викликами у сфері виховання дітей, зокрема кризою авторитетів, зниженням ролі традиційних моральних орієнтирів, поширенням альтернативних моделей сімейного життя та зростанням впливу медіа й цифрового простору на формування особистості дитини. У таких умовах релігійні цінності можуть виступати як стабілізуючий чинник, що сприяє формуванню у дітей відповідальності, емпатії, поваги до інших, моральної саморегуляції та соціальної адаптації.

Вплив релігійних цінностей на сімейні стосунки не є однозначним і універсальним. Він залежить від рівня релігійності сім'ї, конфесійної належності, соціального контексту, освітнього рівня батьків та загальної культурної ситуації в суспільстві. Саме тому виникає потреба в комплексному соціологічному аналізі, який дозволяє виявити як позитивні, так і потенційно суперечливі аспекти впливу релігії на формування сімейних відносин і виховання дітей.

Обрана тема роботи є актуальною, теоретично значущою та практично важливою. Її дослідження сприяє глибшому розумінню ролі релігійних цінностей у сучасному суспільстві, а також може бути використане у сфері соціальної політики, сімейного консультування, педагогіки та соціальної роботи.

Мета дослідження полягає у виявленні соціальних чинників, які посилюють або послаблюють вплив релігійних цінностей на сімейні відносини, з урахуванням рівня релігійності, конфесійної належності, соціально-демографічних характеристик та сучасного соціокультурного контексту.

Для досягнення поставленої мети було визначено відповідні завдання:

- проаналізувати філософсько-релігієзнавчі підходи до розуміння релігії як чинника морального і соціального регулювання в сім'ї;
- дослідити основні релігійні традиції (християнство, іслам, юдаїзм, буддизм) щодо ролі сім'ї, шлюбу та батьківства у контексті морального вчення;
- визначити вплив релігійних норм на формування подружніх стосунків і ролей у релігійному подружжі.

Об'єктом дослідження виступає релігія як соціокультурний і духовний феномен, що впливає на сферу сімейного життя.

Предметом дослідження виступають релігійні норми, цінності та педагогічні підходи, які реалізуються у сфері подружнього життя та виховання дітей.

Теоретичною базою дослідження стали положення філософії релігії, християнської етики, педагогіки, соціології релігії та культурології.

Практичне значення отриманих результатів. Отримані результати дослідження можуть бути залучені у роботі з батьками, соціальними працівниками, духовенством; для створення просвітницьких програм, спрямованих на підтримку молодих родин; у міжконфесійному діалозі з питань виховання, сімейних цінностей та формування національної моральної культури.

Аналіз релігійних цінностей як основоположного чинника формування сімейних стосунків доводить, що ці цінності є невід'ємною частиною не лише духовної, а й соціокультурної структури суспільства. Вони формують морально-етичні орієнтири поведінки, закладають основи

міжособистісних відносин у родині, а також сприяють передачі культури й традицій від покоління до покоління.

Релігія відіграє роль могутнього інтегруючого чинника, що забезпечує сталість соціальних норм, підтримує етичну основу суспільства і зокрема сімейного життя. Погляди класиків соціології підкреслюють, що релігія історично формувала етичні моделі поведінки та закріплювала ролі у родині.

Сучасні дослідники вказують, що навіть у світі глобалізації та секуляризації релігійні цінності залишаються потужною силою, що формує моральний фундамент сімейних стосунків. Під впливом глобальних процесів ці цінності зазнають трансформацій, але зберігають свою сутність і адаптуються до нових соціальних реалій. Це дозволяє зберегти духовну спадковість у родині, а також підкреслює значущість релігії у вихованні наступних поколінь.

Підсумовуючи, можна ствердно констатувати, що релігійні цінності становлять потужну культурну і духовну силу, яка впливає на формування стійких, гармонійних і морально здорових сімейних стосунків. Вони не лише забезпечують духовну єдність родини, а й виступають надійним орієнтиром для розвитку етичної культури суспільства в цілому.

Аналіз впливу релігійних норм на формування сімейних стосунків і виховання дітей засвідчив, що релігія відіграє суттєву роль у конструюванні моделей подружньої взаємодії, формуванні морально-етичних установок у родині та розвитку особистості дитини. Релігійна традиція – незалежно від конфесійної приналежності – надає особливого значення подружньому союзу як не лише соціальному, а й духовному явищу. У християнстві, ісламі, юдаїзмі та буддизмі спільним є наголос на любові, повазі, відповідальності та взаємному служінні як основі шлюбного партнерства.

Подружні взаємини в релігійному дискурсі трактується не як сукупність визначених ролей, а як духовний шлях зростання, де кожен із подружжя покликаний до прощення та підтримки. У сучасному богослов'ї особливий акцент робиться на партнерстві та взаємній гідності, що відповідає еволюції суспільних уявлень про рівність та справедливість у шлюбі.

У сфері релігійного виховання дітей виокремлюються три ключові принципи, спільні для більшості традицій: послідовність батьківських дій і слів, повага до свободи совісті дитини та досвідне пізнання віри через практичну дію. Вони формують основу ефективного духовного виховання, яке не ґрунтується на примусі чи формалізмі, а на глибокому особистісному контакті, прикладі, любові та довірі. Дитина, яка бачить узгодженість між словами та поведінкою батьків, легше сприймає віру як цінність, а не як обов'язок.

Водночас соціологічні дослідження свідчать, що релігія – за умов педагогічно грамотного підходу – може бути потужним ресурсом соціалізації, формування емпатії, альтруїзму, моральної зрілості. Порівняльний аналіз показує, що в різних країнах релігійне виховання має різні моделі: від індивідуалістичних протестантських до колективних європейсько-гуманістичних чи традиційно-обрядових у Східній Європі, зокрема в Україні.

Проведений аналіз сучасних тенденцій впливу релігії на сім'ю в Україні засвідчив складність і багатовимірність цього явища. Релігійність українських родин не є однорідною і перебуває під впливом багатьох чинників: регіональної специфіки, соціально-історичного контексту, рівня освіти.

На рівні статистичної самоідентифікації більшість українців вважають себе віруючими, проте на практиці поширена форма релігійності є переважно традиційною або номінальною. У сімейному середовищі релігійна ідентичність передається не стільки через системне духовне виховання, скільки через культурно-обрядові практики, святкову символіку та участь у певних релігійних ритуалах. Водночас зберігається активна роль старшого покоління у трансляції духовних засад і моральних орієнтирів.

В умовах світського суспільства релігійне виховання стикається з низкою викликів.

Однак ці виклики водночас відкривають і нові перспективи для розвитку релігійних цінностей у сучасній сім'ї. Найперспективнішими є: переосмислення релігійної традиції в дусі відкритого діалогу й довіри; особистий приклад батьків як джерело авторитету віри; інтеграція духовних принципів у громадську активність родини; міжконфесійне порозуміння як запорука виховання толерантної особистості.

Зокрема, в умовах війни релігійні громади стали активними учасниками волонтерського руху, що значно посилило суспільну роль релігії як джерела солідарності, гуманізму й взаємопідтримки.

Можна стверджувати, що релігійні цінності в українських родинах не зникають, а змінюють свою форму: від формальної обрядовості до особистісно зорієнтованої духовності. Саме здатність сім'ї адаптувати релігійні засади до викликів сучасного світу, зберігаючи при цьому їхню сутнісну глибину, визначатиме ефективність релігійного виховання в майбутньому.

Релігія виступає не лише як система вірувань, а й як комплекс моральних і духовних норм, які впливають на структуру сімейних відносин, моделюють поведінку членів родини та сприяють передачі між поколіннями ключових цінностей. Дослідження підтвердило, що сім'ї, які активно інтегрують релігійні принципи у своє життя, формують у дітей усвідомлену моральність, здатність до самостійного етичного вибору, а також розвиток емпатії, співчуття та соціальної відповідальності.

З'ясовано, що релігійні норми впливають на партнерські відносини між чоловіком і дружиною, сприяючи зміцненню взаємоповаги, відповідальності та співпраці у вирішенні конфліктних ситуацій.

Водночас сучасні соціокультурні умови, включаючи поліконфесійність та плюралізм цінностей, вимагають від сімей переосмислення традицій і адаптації релігійних практик до реалій сьогодення, що дозволяє зберегти духовну та моральну актуальність виховання.

Нами було розкрито теоретико-історичну основу теми, охарактеризовано зміст релігійних норм, що регулюють подружнє життя та виховання дітей. Виявлено, що в різних релігійних традиціях (християнстві, ісламі, юдаїзмі, буддизмі) родина розглядається як сакральна спільнота, що виконує не лише біологічну чи соціальну, а й духовну функцію.

Окрім цього, було проаналізовано безпосередній вплив релігійних норм на подружні відносини та процес релігійного виховання. Показано, що сучасне богослов'я дедалі більше тяжіє до партнерської моделі сімейних стосунків, де обидва члени подружжя мають рівну гідність, духовну відповідальність і право на голос. Такий підхід відповідає загальнолюдським цінностям рівності, взаємоповаги та діалогу.

У контексті релігійного виховання дітей виділено три ключові принципи:

- послідовність (узгодженість слів і дій батьків),
- повага до свободи совісті дитини (виховання через довіру, а не примус),
- досвідне пізнання віри (формування духовності через участь у добрих справах, спільній молитві, святах, волонтерстві).

Було проведено аналіз сучасного стану релігійності українських родин, викликів, що стоять перед релігійним вихованням у світському суспільстві, та соціологічних досліджень у цій сфері. З'ясовано, що українці загалом демонструють високий рівень декларативної релігійності, однак практична участь у церковному житті є вибірковою.

Особливу увагу було приділено перспективам розвитку релігійних цінностей у сучасній родині. Серед них – переосмислення традиції в контексті свободи та гідності, інтеграція релігії в громадську активність (волонтерство, благодійність), розвиток міжконфесійної толерантності, духовна гнучкість у цифрову епоху. Релігія постає не як система заборон, а як жива форма моралі, співчуття, прощення, любові – тобто як те, що актуалізує в людині її найвищі духовні якості.

ФЕНОМЕН КРАСИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Єлизавета Бантшиш, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Феномен краси є однією з фундаментальних категорій гуманітарного знання, що відображає не лише естетичні уявлення, але й глибші соціокультурні процеси, пов'язані з формуванням цінностей, норм і ідентичностей. У різні історичні періоди зміст поняття краси змінювався відповідно до світоглядних установок, рівня розвитку суспільства та домінуючих культурних моделей. У сучасному світі, який характеризується інтенсивними процесами глобалізації, цифровізації та комерціалізації, уявлення про красу набувають особливої складності, перетворюючись на багатовимірний соціальний конструкт.

У класичній традиції краса розглядалася як об'єктивна характеристика реальності, пов'язана з гармонією, пропорційністю та порядком. Антична філософія трактувала її як прояв космічного ладу, що знаходить відображення у природі та мистецтві. Подальший розвиток філософської думки поступово змістив акцент із об'єктивності до суб'єктивності сприйняття, де краса почала розумітися як результат взаємодії між об'єктом і суб'єктом. У сучасних підходах домінує уявлення про красу як соціально та культурно зумовлене явище, що формується під впливом історичних, політичних та економічних факторів.

Соціальна природа краси проявляється у її здатності виконувати регулятивні функції. Вона визначає норми зовнішності, які впливають на соціальну поведінку індивідів, їхні можливості та статус. У цьому сенсі краса виступає інструментом соціального контролю, оскільки відповідність або невідповідність естетичним стандартам може впливати на рівень соціального прийняття. Водночас вона виконує ідентифікаційну функцію, дозволяючи індивіду формувати власний образ і позиціонувати себе в соціальному просторі.

У контексті глобалізації формування стандартів краси набуває нових рис. Глобальні медіа, індустрія моди та цифрові платформи створюють уніфіковані образи, які поширюються у світовому масштабі. Ці образи формують уявлення про «ідеальну» зовнішність, що часто характеризується стандартизованими рисами та орієнтацією на західні естетичні моделі. У результаті відбувається поступова уніфікація естетичних норм, яка зменшує культурну різноманітність і підсилює домінування глобальних стандартів.

Разом із тим глобалізація не зводиться лише до уніфікації. Вона також сприяє процесам культурної гібридизації, у межах яких відбувається поєднання різних естетичних традицій. У результаті виникають нові моделі

краси, що поєднують локальні та глобальні елементи. Це створює складну картину взаємодії культур, де краса виступає полем діалогу між різними ідентичностями.

Особливу роль у формуванні сучасних уявлень про красу відіграє комерціалізація. Естетичні стандарти активно використовуються як інструмент економічного впливу, що забезпечує функціонування цілих індустрій – моди, косметики, фітнесу, пластичної хірургії. У цьому контексті краса перетворюється на товар, який підлягає виробництву, просуванню та споживанню. Така трансформація змінює ставлення до власного тіла, яке починає розглядатися як об'єкт постійного вдосконалення.

Комерціалізація краси супроводжується формуванням культури самоконтролю, де індивід постійно оцінює себе відповідно до зовнішніх стандартів. Це створює значний психологічний тиск, особливо в умовах масового поширення соціальних мереж, де ідеалізовані образи стають нормою. У цьому середовищі формується новий тип тілесності – цифрова, або віртуальна, яка існує паралельно з фізичною реальністю.

Цифрова тілесність характеризується можливістю модифікації зовнішності за допомогою технологій. Фільтри, графічні редактори та інші інструменти дозволяють створювати ідеалізовані образи, які не відповідають реальності. Це призводить до розриву між реальним і віртуальним «я», що може мати негативні психологічні наслідки, зокрема зниження самооцінки та формування нереалістичних очікувань щодо власного тіла.

Не менш важливим є вплив історичних процесів на формування стандартів краси. Європейський колоніалізм сприяв утвердженню західних естетичних норм як домінантних, що призвело до маргіналізації інших культурних моделей. У постколоніальному контексті ці впливи зберігаються у вигляді ієрархій, де певні риси зовнішності асоціюються з престижем і соціальним успіхом. Подібні механізми діяли і в радянський період, де стандарти краси формувалися відповідно до ідеологічних установок, спрямованих на уніфікацію та контроль.

Сучасний етап розвитку характеризується одночасним існуванням різних тенденцій. З одного боку, зберігається домінування глобальних стандартів, підсилене медіа та ринковими механізмами. З іншого боку, виникають альтернативні підходи, спрямовані на розширення уявлень про красу. Рухи за інклюзивність, різноманітність і прийняття різних типів зовнішності формують новий дискурс, у межах якого краса перестає бути жорстко визначеною категорією.

Ці альтернативні моделі підкреслюють цінність індивідуальності та унікальності, виступаючи проти стандартизації та комерціалізації. Вони змінюють акценти з відповідності зовнішнім нормам на внутрішнє самосприйняття, що відкриває можливості для формування більш гнучких і гуманістичних уявлень про красу.

Таким чином, феномен краси у сучасному світі постає як складне і суперечливе явище, що відображає взаємодію різних соціальних, культурних та економічних процесів. Він поєднує в собі естетичні, символічні та владні аспекти, виступаючи не лише формою сприйняття, але й механізмом соціального регулювання.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що сучасні стандарти краси не є універсальними або незмінними. Вони формуються у процесі постійної взаємодії глобальних і локальних факторів, історичних впливів і технологічних інновацій. Усвідомлення цієї динамічності дозволяє критично переосмислити існуючі норми та сприяє формуванню більш відкритого і різноманітного уявлення про красу, яке враховує культурну специфіку та індивідуальні особливості.

ДЖЕРЕЛА

1. Wolf N. The Beauty Myth : how images of beauty are used against women. New York : William Morrow, 1991. 348 p.
2. Bordo S. Unbearable Weight : feminism, Western culture, and the body. Berkeley : University of California Press, 1993. 371 p.
3. Butler J. Bodies That Matter : on the discursive limits of «sex». New York : Routledge, 1993. 288 p.
4. Eco U. History of Beauty / ed. by U. Eco ; transl. by A. McEwen. New York : Rizzoli, 2004. 438 p.
5. Featherstone M. Consumer Culture and Postmodernism. 2nd ed. London : Sage, 2007. 232 p.
6. Debord G. The Society of the Spectacle / transl. by D. Nicholson-Smith. New York : Zone Books, 1994. 154 p.
7. Bauman Z. Consuming Life. Cambridge : Polity Press, 2007. 160 p.
8. Giddens A. Modernity and Self-Identity : self and society in the late modern age. Stanford : Stanford University Press, 1991. 256 p.
9. Turkle S. Alone Together : why we expect more from technology and less from each other. New York : Basic Books, 2011. 360 p.
10. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхуна. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА СЕМАНТИКА КОЛЬОРУ В ПРАВОСЛАВНІЙ ІКОНІ В ЕПОХУ ЗМІНИ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ

Крістіна Бінківська, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми. Трансформація культурних кодів, що характеризує сучасний цивілізаційний контекст, актуалізує питання про

онтологічний статус і рецептивну долю іконографічної колористики. Традиційна сакральна семантика кольору, сформована в межах православної богословської традиції, функціонує нині у принципово відмінному рецептивному середовищі: переміщення ікони з літургійного простору до музейно-цифрового змінює не лише умови її сприйняття, але й саму структуру смислу, що в ній закладений. Відтак виникає дослідницька необхідність аналізу кольору не як художнього засобу, а як трансцендентальної структури, що організовує відношення між суб'єктом сприйняття і сакральним образом. **Методологічну основу** дослідження становлять принципи герменевтики сакрального образу, семіотичного аналізу візуальних систем і трансцендентальної естетики.

Колір у православній іконографії не є засобом натуралістичного відтворення дійсності – він є елементом нормативної знакової системи, що функціонує на рівні символу в точному семіотичному розумінні, тобто як форма, онтологічно причетна до свого змісту. Хроматична система ікони є синтетичною: глядач стикається не з локальним значенням окремого кольору, а з цілісною колористичною структурою, що сприймається як єдине смислове ціле (Волосяк, 2018). Ця синтетична цілісність підпорядкована іконографічному канону, який є не обмеженням індивідуальної творчості, а онтологічною умовою достовірності сакрального зображення. У цьому контексті принципове значення має концепція Флоренського, згідно з якою ікона не є продуктом індивідуального художнього задуму, а реалізацією колективного духовного досвіду, накопиченого традицією (Florensky, 1996). Канон забезпечує функцію трансмісії богословського змісту крізь час і культурні контексти, а колір у цій системі набуває статусу трансцендентального знака – тобто форми, що уможливорює певний тип духовного досвіду незалежно від індивідуальних особливостей реципієнта.

Золотий колір займає аксіологічно домінуючу позицію в іконографічній хроматичній системі, виконуючи функцію знака нетварного Божественного світла. Теологічне обґрунтування міститься в апокаліптичному образі небесного Єрусалима: «А вулиці міста щире золото, прозорі, як скло» (Об'явлення 21:21). Золото в іконі не є відображенням матеріального блиску – воно слугує медіатором між чуттєвим і надчуттєвим, візуально презентуючи реальність, що принципово виходить за межі емпіричного досвіду. Жоден інший колір не здатен виконувати цю роль у православній храмовій естетиці: саме золотавий фон є єдиним адекватним знаком небесного сяяння у матеріальному просторі. Степовик (2004) підкреслює, що золотавий колір виконує структуротворчу функцію в іконографічному просторі: навколо принципу світлоносності як атрибута Божественного буття організовуються всі інші хроматичні елементи, підпорядковуючись єдиній онтологічній ієрархії значень.

Червоний колір характеризується семантичною амбівалентністю, притаманною іконографічним символам з розвиненою онтологічною структурою. Він одночасно позначає Божественну енергію, царську гідність і мученицьку жертву. Пророча образність «якщо будуть червоні, немов багряниця, то стануть мов вовна» (Ісаї 1:18) засвідчує здатність кольору позначати як стан гріховності, так і його подолання. Ця семантична двоїстість не є суперечністю, а відображає діалектичний характер богословської символіки, де межа між протилежностями є простором смислу. Сцена зодягання Христа в багряницю (Від Матвія 27:28) містить герменевтичну напругу між видимим приниженням і прихованою Царською гідністю, яку іконографічна традиція фіксує і розкриває засобами кольору.

Синій колір позначає трансцендентну спрямованість людської особистості і є кольором Богородиці та небесного виміру. Заповідь носити синій шнур на одязі (Числа 15:38) є нагадуванням про вертикальну вісь людського існування; в іконографічному застосуванні ця семантика зберігається і поглиблюється. Разом з тим синій здатен набувати й негативного значення при зображенні демонічних або язичницьких образів (Petzold, 2016), що підтверджує тезу про залежність знакового змісту від іконографічного контексту, а не від самого кольору як такого.

Білий колір позначає онтологічний стан обоження – звільнення від гріховного стану і причетності до Божественної природи: «Переможець зодягнеться в білу одягу» (Об'явлення 3:4–5). На іконах Преображення і Воскресіння білий одяг Христа є не стилістичним рішенням, а прямим богословським висловлюванням про природу обоженої плоті. Зелений несе значення відновлення, циклічного оновлення і Божественного промислу. В іконографічній практиці зелений використовується у сценах, пов'язаних із початком нового – Благовіщенням, Різдвом – де природа виступає середовищем Божественного втручання в матеріальний світ. Він є кольором надії як категорії, що онтологічно передбачає невичерпність буття і можливість духовного відновлення.

Чорний колір у іконографії є знаком граничних станів: він позначає зречення від тілесного в чернецтві, темряву духовного занепаду у зображеннях гріховного, а також абсолютну відсутність – небуття як такого. Разом із тим чорний застосовується і як знак онтологічного таїнства: темний фон у деяких іконографічних сценах указує на непроникну глибину Всесвіту – те, що перебуває поза межами людського осягнення (Волосюк, 2018). Ця семантична поліфункціональність чорного відрізняє його від простого негативного символу і включає у загальну систему значень як її необхідний полюс. Принципово значущою є при цьому свідомо відсутність сірого в іконографічній практиці, суміш чорного і білого, тобто граничного і абсолютного, трактується як стан онтологічної невизначеності і смислової порожнечі – стан, несумісний із семантичною чіткістю та богословською

визначеністю іконографічного образу. Ікона не знає двозначності, кожен колір у ній є позицією, а не коливанням між позиціями.

Сучасна культурна ситуація характеризується домінуванням масово-медійної та цифрової естетики, що формує рецептивні установки, принципово відмінні від тих, у межах яких іконографічна система функціонувала як живий сакральний текст. Переміщення ікони з літургійного середовища до простору музею або цифрового екрану є не нейтральною зміною контексту, а трансформацією онтологічного статусу об'єкта: позбавлена свого функціонального середовища, ікона редукується від рівня символу до рівня конвенційного знака або мистецького артефакту. Золото перестає читатися як знак нетварного світла; семантична амбівалентність червоного нівелюється до рівня хроматичної характеристики; символічна глибина синього розчиняється в асоціаціях із кольоровими кодами сучасного дизайну. Це явище може бути кваліфіковано як семіотична редукція: знакова форма зберігається, проте трансцендентальний зміст вилучається з горизонту сприйняття. Разом із тим канонічна система кольорів залишається відкритою до інтерпретації в різних культурних контекстах, що свідчить про певний адаптивний потенціал іконографічної традиції. Актуалізація цього потенціалу, однак, потребує реконструкції відповідного герменевтичного горизонту – засвоєння богословських і культурних кодів, у межах яких система є семантично повноцінною.

Підсумовуючи, колір у православній іконографії є трансцендентальною структурою сприйняття, що організовує відношення між глядачем і сакральним образом на рівні, попередньому щодо дискурсивного осмислення. Хроматична система ікони функціонує як символічна, а не конвенційна знакова система, де форма онтологічно причетна до змісту, а канон є умовою достовірності сакрального висловлювання. Семантика кольорів, укорінена в біблійній та богословській традиції, являє собою цілісну структуру, в якій жоден елемент не може бути інтерпретований поза контекстом системи. Сучасна епоха зміни культурних кодів продукує ситуацію семіотичної редукції, за якої знакова форма іконографічного кольору зберігається, але його трансцендентальний зміст перестає бути доступним для реципієнта, позбавленого відповідного герменевтичного горизонту. Це ставить перед дослідниками завдання розробки концептуальних інструментів реактуалізації іконографічної семантики кольору – не через архаїзацію рецепції, а через усвідомлену реконструкцію умов її можливості.

ДЖЕРЕЛА

1. Florensky P. Iconostasis / transl. by D. Sheehan, O. Andrejev. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1996. 170 p. URL:

<https://www.scribd.com/document/675634421/iconostasis-pavel-florensky> (дата звернення: 20.04.2026).

2. Petzold A. The iconography of colour // The Routledge Companion to Medieval Iconography / ed. by C. Hourihane. London : Routledge, 2017. URL: https://www.academia.edu/30059501/The_iconography_of_colour (дата звернення: 20.04.2026).

3. Волосяк М. Символіка кольорів ікони // Наука і життя: сучасні тенденції, інтеграція у світову наукову думку : матеріали конф., 23–25 трав. 2013 р. URL: <https://int-konf.org/uk/2013/nauka-i-zhittya-suchasni-tendentsiji-integratsiya-u-svitovu-naukovu-dumku-23-25-05-2013/320-volosyuk-m-simvolika-koloriv-ikoni> (дата звернення: 20.04.2026).

4. Степовик Д. В. Історія української ікони Х–XX століть. 2-ге вид., стереотип. Київ : Либідь, 2004. 440 с. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0001056> (дата звернення: 20.04.2026).

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПТІВ ДОБРА І ЗЛА В СУЧАСНІЙ МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ

Анна Бурдак, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. Сучасний етап розвитку суспільства визначається інтенсивними технологічними змінами, цифровізацією та зростанням ролі візуальних комунікацій. У таких умовах класичні філософські уявлення про добро і зло зазнають істотної трансформації, набуваючи нових змістів і нерідко суперечливих інтерпретацій.

Масова культура, яка охоплює кінематограф, серіальну продукцію, відеоігри та цифрові медіа, перестає бути лише сферою розваг і перетворюється на важливий механізм формування моральних орієнтацій суспільства. Саме через ці канали відбувається трансляція цінностей, норм і моделей поведінки, що впливають на свідомість широких аудиторій.

Водночас традиційні етичні системи, які ґрунтувалися на чіткому протиставленні добра і зла, поступово втрачають свою визначеність. Їм на зміну приходить феномен морального релятивізму, що проявляється у поширенні концепції «сірої моралі», де відсутні однозначні оцінки. У результаті межі між позитивним і негативним, героїчним і аморальним стають розмитими, що ускладнює процес морального вибору.

Ці процеси обумовлюють необхідність глибокого філософського аналізу змін, які відбуваються у розумінні базових етичних категорій. Дослідження трансформації концептів добра і зла в умовах сучасної масової

культури є важливим для осмислення актуальних соціокультурних змін та їхнього впливу на формування світогляду людини.

Проблема філософського осмислення понять добра і зла у сучасному світі набирає особливої ваги, оскільки традиційні системи цінностей опиняються під значним впливом швидкоплинних, комерціалізованих та ідеологічно забарвлених наративів масової культури. Добро і зло, як основні категорії етики, які визначають усі інші моральні принципи і формують загальну етичну картину [1], зазнають змін, переходячи від незмінних онтологічних понять до гнучких, залежних від контексту визначень, що легко підлаштовуються під потреби медіа-ринку. Через це виникає необхідність застосування спеціалізованих філософських методів для аналізу ідеологічної ролі моралі у суспільстві, де ціннісні орієнтири формуються не через раціональне осмислення, а через емоційне та афективне впливання [1].

У загальному сенсі добро і зло розглядаються як позитивні та негативні цінності в широкому контексті. Ці поняття використовуються для опису різноманітних явищ: «добрий» означає просто хороший, а «злий» – поганий. Добро і зло є ключовими категоріями моральної свідомості, які розділяють моральне та аморальне.

Традиційно добро асоціюється з благом, яке охоплює все корисне для людей. Відповідно, не вважається благом те, що є марним, непотрібним або шкідливим. Проте, як і благо, добро визначається не лише самою користю, а тим, що приносить користь. Аналогічно, зло – це не просто шкода, а те, що спричинює або веде до шкоди.

Благо може проявлятися у різних формах – книги, їжа, дружба, електрика, технічний прогрес, справедливість. Спільним для цих різноманітних явищ є їх позитивне значення для життя людини та користь для задоволення її життєвих, соціальних і духовних потреб. Водночас благо не є абсолютним: немає явищ, які були б виключно корисними або виключно шкідливими. Тому те, що в одному випадку вважається благом, в іншому може сприйматися як зло.

Цінність благ змінюється залежно від періоду життя конкретної людини та її індивідуальних особливостей. Існують також духовні блага, такі як свобода, справедливість, щастя і любов. У цьому контексті добро виступає особливим видом блага, що стосується поведінки людини.

Ідея боротьби між добром і злом простежується у різних філософських і релігійних вченнях, де добро видається як божественне, а зло – як його протилежність. Відмова від помсти та заклик до добра, як у християнстві, допомагають подолати зло і досягти гармонії у світі.

Масова культура ефективно створює ілюзорну реальність, яка свідомо спотворює об'єктивну картину світу. Це досягається шляхом експлуатації найвпливовіших культурних міфів. Сучасна культура продовжує репрезентувати, наприклад, жіночність як біологічну якість,

посилену культурними засобами, що підкреслює її відмінність від морального світу, оскільки моральні елементи хоч і дані природно, але самі по собі нездатні утворювати моральний світ [2].

Масова культура використовує певні психологічні механізми впливу на ціннісні орієнтації, що підтверджується дослідженнями із застосуванням діагностики емоційного інтелекту та особистісних опитувальників. Ці механізми включають інфантилізацію морального досвіду.

Зло у масовій культурі часто зображується через архетипи, такі як психопат або патологічний лиходій. Це наративне обмеження виникає через необхідність забезпечити чітку моральну опозицію. Трагічний досвід історії, особливо у XX столітті, засвідчив інше: реальні злочинці часто нічим не відрізняються від пересічних людей, що досліджувала Ганна Арендт у праці про «Банальність зла». Вона ставила питання про те, що змушує людей чинити зло, і як вони приховують свої вчинки від себе.

Зростання ролі цифрових платформ та соціальних мереж створило новий простір для етичних дилем [1], де потреба у моральній обачності та емоційній відповідальності набула критичної ваги. У цьому середовищі моральні норми існують у постійній напрузі між свободою самовираження та необхідністю соціального регулювання.

Феномени, такі як мова ворожнечі, кіберненависть та кібербулінг, являють собою нові прояви Зла, які можуть бути заборонені цензурою або законами. Проте, парадоксально, мова ворожнечі може виступати як спосіб самовираження, що дозволяє людині розкрити власне бачення та знайти однодумців. Це є прямим проявом трансформації моралі.

Узагальнюючи проведений аналіз, можна стверджувати, що концепти добра і зла в сучасній масовій культурі зазнають глибокої трансформації, зумовленої процесами цифровізації, медіатизації та комерціалізації культурного простору. Традиційне бінарне протиставлення цих категорій поступово втрачає чіткість, поступаючись місцем моральному релятивізму та феномену «сірої моралі», де оцінки стають контекстуальними й неоднозначними.

Масова культура виступає не лише засобом відображення реальності, а й активним інструментом формування моральних орієнтацій, впливаючи на свідомість через емоційні та психологічні механізми. Вона спрощує складні етичні проблеми, водночас створюючи нові моральні дилеми, особливо у цифровому середовищі, де межі між свободою самовираження і відповідальністю стають розмитими.

ДЖЕРЕЛА

1. Бойко О. П. Ціннісні дилеми сучасної людини: добро та зло як антропологічні феномени. URL: <https://essuir.sumdu.edu.ua/server/api/core/>

bitstreams/f04a0410-ef7a-474f-b64a-418878559268/content (дата звернення: 23.04.2026).

2. Новокшенова Н. Міфологізація та образ жінки у дискурсах масової культури постмодерну // Грані. 2020. № 5. С. 28–38. DOI: 10.15421/172050

3. Коли добрих намірів недостатньо: етичні дилеми в соціальній роботі. Соціальна країна : вебсайт. 2023. URL: <https://welfare.green/kolidobrikh-namiriv-nedostatno-etichni-dilemi-v-socialnijj-roboti/> (дата звернення: 23.04.2026).

АКСІОЛОГІЧНІ АКЦЕНТИ ФЕНОМЕНУ СЕМАНТИКИ МОДИ: СТЕРЕОТИПИ VS РЕАЛЬНОСТІ

Євгенія Дармолян, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Науковий керівник – *Світлана Хрипко*, кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Метою дослідження є можливість аналізу аксіологічних аспектів семантики моди в ширшому розумінні її аксіологічної концепції, а також того, яким чином стереотипи та реальність стикаються у побудові значень моди. Для досягнення цієї мети необхідно розглядати моду як систему значень і символів, що втілюють різні загальні цінності в суспільстві, і оцінити, як ці цінності можуть бути побудовані, представлені та змінені.

Мода – це не просто одяг та аксесуари, а соціально пов'язане явище, яке відображає систему цінностей суспільства на певному етапі його розвитку. *Семантика моди* – це набір значень, символів і сенсів, переданих через елементи зовнішнього вигляду.

Мода є складним соціокультурним феноменом, що виходить далеко за межі утилітарної функції одягу. Будучи системою значень і символів, вона відображає та формує систему цінностей суспільства на певному етапі його розвитку. Кожен елемент зовнішнього вигляду виступає повідомленням у знаковій комунікації, мода показує, до якої соціальної групи належить індивід, який статус він займає і яких цінностей дотримується.

Аксіологічний підхід до аналізу моди дозволяє розглядати її як динамічну систему цінностей, пов'язаних із красою, престижем і соціальним визнанням. Ці цінності не є універсальними чи незмінними, вони залежать від історичного періоду, культури та соціального контексту. Історія костюма наочно демонструє цю змінність, у різні епохи одяг виконував функцію маркера соціального статусу, транслиував релігійні,

ідеологічні та культурні смисли. Ідеали краси, що формувалися в моді, завжди мали відносний характер і змінювалися разом із трансформацією суспільних уявлень.

Семантика моди формується у взаємодії між індивідом і суспільством, що й зумовлює її динамічний характер. При цьому значення виробляються не лише виробниками, а й споживачами, які інтерпретують і трансформують модні образи відповідно до власного досвіду. Мода одночасно виступає інструментом соціальної стратифікації та простором, де ці межі можуть переосмислюватися й розмиватися.

Суттєвою проблемою у функціонуванні сучасної моди є конфлікт між стереотипами і реальністю модних практик. *Стереотипи* – спрощені уявлення про зовнішній вигляд і соціальну відповідність, що активно транслиуються засобами масової інформації та масовою культурою, створюючи ідеалізовані образи, що нерідко не відповідають дійсності. Розрив між медійними конструктами та повсякденними практиками моди є характерною рисою сучасної культури. Наслідування як механізм поширення цих стереотипів закріплює їх у суспільній свідомості, попри те що реальне різноманіття модних практик суттєво складніше й варіативніше. Водночас сучасна мода демонструє тенденцію до індивідуалізації стилю, що свідчить про зростання ролі особистісного вибору. Трансформація гендерних ролей знаходить відображення у зміні модних форм і стилів, а плюралізм сучасних стилістичних напрямів ускладнює семантичну структуру моди загалом. Глобалізація сприяє поширенню модних тенденцій, але не усуває культурних відмінностей, оскільки локальні особливості продовжують існувати паралельно з глобальними трендами.

Таким чином, аксіологічний аналіз моди розкриває її роль як активного чинника формування культурної ідентичності. Конфлікт між стереотипами і реальністю, між індивідуальністю та соціальними нормами є не вадою, а рушійною силою еволюції моди як культурного феномену. Мода поєднує традицію і новаторство, забезпечуючи одночасно безперервність і змінність культурного розвитку, і саме тому залишається простором, де соціальні цінності не просто відображаються, а постійно конструюються заново.

РОЛЬ ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕТИКИ У СУЧАСНІЙ ДИПЛОМАТІЇ

Валерія Осташко, студентка Факультету права, врядування та міжнародних відносин Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження полягає у дилемі між дотриманням високих етичних стандартів та першочерговим обов'язком дипломата

відстояти національні інтереси держави. На практиці ці аспекти не завжди вдається узгодити, саме тому це зумовлює складність вибору та вимагає філософського осмислення питання. Особливого значення проблема набула у сучасних умовах у зв'язку з загостренням міжнародних конфліктів та боротьби в інформаційному просторі. Це підвищує вагомість етичних принципів. Дотримання моральних цінностей у дипломатичній сфері є важливим чинником підтримання стабільності у світі, що стрімко змінюється. Воно сприяє зміцненню довіри між країнами, що, у свою чергу, забезпечує розвиток ефективної дипломатичної співпраці.

У всі часи професія дипломата була і залишається однією з найпрестижніших, оскільки вимагає досконалого володіння словом, високого рівня інтелекту, значної емоційної стійкості та вміння зберігати спокій у кризових ситуаціях. Не менш важливим є і дотримання загальних правил поведінки, зокрема етичних норм. Дипломатична етика — це встановлені правила, яких мають дотримуватися уповноважені особи на міжнародній арені, що, у свою чергу, сприяє дотриманню справедливості та мирному співіснуванню країн. Колишній міністр закордонних справ Геннадій Удовенко сформулював формулу трьох «П»: «професіоналізм, патріотизм, порядність». Безумовно, цими рисами має володіти кожен представник зовнішньополітичного відомства, адже вони визначають компетентність фахівця. Це також пов'язано зі сприйняттям держави як повноцінного актора міжнародних відносин, оскільки дає зрозуміти рівень її цивілізованості та політичної культури.

Водночас існують і протирічні думки. У своїх працях такі давні мислителі, як Платон («Держава»), Арістотель («Нікомахова етика»), Сенека («Листи до Луцілія»), також розмірковували над тим, якими якостями має володіти людина, що бере участь у державному управлінні. До прикладу, Нікколо Макіавеллі наголошував на тому, що не завжди політична діяльність підпорядковується моральним нормам, адже важливішим пріоритетом виступають державні інтереси. У своїй роботі «Державець» він наголошував на здатності поєднувати хитрість та силу, що дозволяє ефективно діяти в умовах політичної боротьби. Як зазначав Чжоу Еньлай: «Усяка дипломатія є продовженням війни іншими засобами». Ключовим тут є слово «війна», адже як відомо, в ній не завжди керуються виключно моральними нормами.

У сучасних умовах проблематика етичного питання набуває все більшої актуальності. Це можна простежити на прикладі України, бо в умовах повномасштабного вторгнення перед державою та її дипломатичним корпусом постали значні виклики. Вони змінили характер міжнародної взаємодії, яка була більш передбачуваною та класичною, а стала значно напруженішою та динамічнішою і вийшла за межі усталених рамок. Від моделі суто тактової дипломатії вона вийшла на новий рівень,

що пов'язано з тим, що зараз немає можливості на зволікання, оскільки під загрозою опинилися людські життя та національна безпека. Українські дипломати активно працюють над залученням міжнародних партнерів задля надання військової допомоги та посилення санкційного тиску на державу-агресора. У цих умовах вони проявляють нестандартні підходи та наполегливість. Іншим фактором, який вплинув на трансформацію дипломатичної етики, є те, що на даний час не залишається простору для тривалих вагань та зважування рішень, отже традиційні норми стриманості та поступливості часто відходять на задній план. Ще один фактор, який варто виокремити, – це прямота висловлень, які можуть звучати різко та не відповідати протокольному стилю спілкування, проте доносять чіткі сигнали до аудиторії. Роль етики у сучасній дипломатії видозмінюється та набуває інших, більш прагматичних рис. У цьому контексті етика дипломата виходить за межі лише правових норм, а діє як система певних обмежень та орієнтирів. Професія передбачає постійне балансування між державними інтересами та загальнолюдськими цінностями.

Етика дипломата виходить за межі правових норм і виступає як система моральних обмежень та орієнтирів, які є допустимими у досягненні політичних цілей. Разом з тим вона також охоплює культуру спілкування, чесність у переговорах і здатність підтримувати довіру у нестабільних ситуаціях.

У висновку можемо сказати, що етика відіграє важливу роль у формуванні міжнародної взаємодії, адже забезпечує довіру між державами та сприяє її підтримці. Залишається актуальним співвідношення моральних принципів та першочергове збереження національних інтересів, що вимагає пошуку балансу. За весь час роль етики в дипломатії зазнала певних трансформацій, але її основоположні принципи, такі як чесність, рівноправність, гуманність, взаємна повага, залишаються незмінними.

ДЖЕРЕЛА

1. Климчук А. Три «п» Геннадія Удовенка. Обираєш ТИ! : вебсайт. 2021. URL: <https://uchoose.uacrisis.org/udovenko/> (дата звернення: 21.04.2026).
2. Machiavelli, N. Principe (Державець) URL: <https://www.academia.edu/4412649/> (дата звернення: 21.04.2026).
3. Asif F. Ethical Standards for a Diplomatic Leader in the 21st Century and Beyond. LinkedIn. 2023. URL: <https://www.linkedin.com/pulse/ethical-standards-diplomat-farhat-asif-ph-d-?tl=uk> (дата звернення: 21.04.2026).

СПОЖИВАННЯ ЯК НОВА ФОРМА ЗАЛЕЖНОСТІ ТА МЕХАНІЗМ ДЕМОНСТРАЦІЇ СТАТУСУ В ЦИФРОВУ ЕПОХУ

Андрій Анічин, студент навчально-наукового інституту автоматики та електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії
Національного університету кораблебудування
імені адмірала Макарова

У сучасному соціокультурному просторі фраза «я купую, отже, я існую» перестала бути метафорою. Споживання перестало бути лише актом задоволення потреб; воно перетворилося на механізм конструювання ідентичності. Проблема полягає у зміні статусу людини: із суб'єкта, що діє, вона перетворюється на об'єкт, який визначається набором зовнішніх атрибутів, що призводить до глибокої екзистенціальної кризи та втрати автентичності.

Метою роботи є розкриття механізмів споживання як форми залежності та аналіз впливу «гонки за статусом» на трансформацію людської ідентичності в цифрову епоху.

Актуальність роботи полягає в тому що, в умовах постійного стресу, економічної нестабільності та тотального впливу алгоритмів соцмереж, людина шукає швидкі способи демонстрації своєї значущості. Розуміння того, чому демонстративне споживання стає способом подолання тривоги, є критичним для аналізу кризових станів сучасного суб'єкта.

Наше споживання давно перестало бути справою лише гаманця. Фізіологічно це підкріплюється механізмом «дофамінової петлі»: кожна покупка викликає короточасний ефект винагороди, який швидко нівелюється процесом «гедоністичної адаптації» [3]. Це створює ситуацію «гедоністичної бігової доріжки», де нарощування обсягів споживання не призводить до зростання суб'єктивного відчуття щастя, а лише поглиблює залежність.

Торстейн Веблен ще сто років тому описав «демонстративне споживання» як спосіб підкреслити своє багатство. Але в останню декаду цей механізм став глобальним завдяки соціальним мережам. Сьогодні статус – це не просто володіння річчю, а можливість її продемонструвати.

Ми спостерігаємо феномен, коли люди з середнім або навіть низьким рівнем доходу купують предмети розкоші (часто в кредит), щоб створити «цифровий фасад» успіху. Активне використання соцмереж безпосередньо корелює з підвищеним бажанням споживати товари, що символізують статус, через постійне соціальне порівняння не на свою користь [4].

Для багатьох шопінг стає формою терапії. Проте, як і будь-яка інша залежність, вона має наслідки. Психологи виділяють термін «оніоманія» яка в останні декілька років набула нових масштабів через легкість онлайн-покупок. Дослідження показують, що люди, схильні до матеріалізму, частіше відчують самотність та тривогу, оскільки речі не здатні заповнити дефіцит справжньої людської близькості [2].

Особливо гостро це проявляється в молодіжному середовищі, де володіння певними брендами є вхідним квитком у соціальну групу. Це створює замкнене коло: страх бути відкинутим змушує купувати – покупка дає тимчасове полегшення – гроші закінчуються – тривога зростає – потрібна нова покупка.

Гонка за демонстрацією статусу має і зворотний бік, який виходить за межі індивідуальної психології. Швидка мода та постійне оновлення гаджетів створюють колосальне навантаження на довкілля.

Криза традиційної моделі споживання сьогодні стимулює перехід до концепцій сталого споживання та «тихої розкоші» [1]. У філософському сенсі це означає зміщення акценту з володіння на досвід та самопізнання.

Підбиваючи підсумки, можна сказати, що споживання у сучасному світі – це не лише економічний акт, а складна форма соціальної комунікації та психологічного захисту.

Споживання у ХХІ столітті трансформувалося в адиктивну практику, де біологічні механізми (дофамін) обслуговують соціальну ілюзію успіху.

Демонстрація статусу є формою втрати автентичності: людина підміняє власну сутність («бути») зовнішньою картинкою («здаватися»), що веде до ідентифікаційної розмитості.

Подолання «диктату речей» можливе через розвиток рефлексивної свідомості та перехід до «економіки досвіду», де вищою цінністю стає ментальна свобода та інтелектуальний капітал.

ДЖЕРЕЛА

1. Balderjahn I., Buerke A., Kirchgeorg M., Peyer M., Seegebarth B., Wiedmann K.-P. Consciousness for sustainable consumption: scale development and new insights in the economic dimension of consumers' sustainability. *AMS Review*. 2013. Vol. 3, No. 4. P. 181–192. DOI: 10.1007/s13162-013-0057-6.
2. Dittmar H., Bond R., Hurst M., Kasser T. The relationship between materialism and personal well-being: a meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2014. Vol. 107, No. 5. P. 879–924. DOI: 10.1037/a0037409.
3. Kuss D. J., Griffiths M. D. Online social networking and addiction – a review of the psychological literature. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2011. Vol. 8, No. 9. P. 3528–3552. DOI:10.3390/ijerph8093528.

4. Pantic I. Online social networking and mental health. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*. 2014. Vol. 17, No. 10. P. 652–657. DOI: 10.1089/cyber.2014.0070.

5. Veblen T. *The Theory of the Leisure Class*. Oxford : Oxford University Press, 2007. 263 p.

РОЛЬ ДІЛОВОЇ ЕТИКИ В РОЗВИТКУ МОРСЬКИХ ПОРТІВ

Роман Івченко, студент Національного університету кораблебудування
імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії
Національного університету кораблебудування
імені адмірала Макарова

У статті досліджується вплив ділової етики на ефективність і розвиток морських портів. Розглянуто поняття ділової етики та корпоративної культури в портовій галузі, моральну відповідальність учасників портових операцій і особливості забезпечення морської безпеки за міжнародними стандартами (ISPS Code). Проаналізовано державне регулювання та правове поле портової діяльності. Увага приділена глобальній торговельній етиці й її компонентам, які впливають на портовий бізнес. Наведено приклади практичної реалізації етичних норм у керуванні найбільшим європейським портом Роттердам та українськими портами (ОДЕСА, Чорноморськ, Миколаїв). Зокрема, адміністрація порту Роттердам керується Кодексом поведінки, що забороняє корупцію та закладає принципи чесності і відкритості. Українське держпідприємство «АМПУ» прийняло Кодекс етики з нульовою толерантністю до хабарництва. Розкривається вплив етичних практик на конкурентоспроможність портів: бізнес-етика щодо працівників та довкілля виявилась ключовим чинником сталого конкурентного лідерства портових підприємств. Проведено аналіз викликів та проблемних питань ділової етики в морських портах.

Вступ. Сучасні морські порти є не лише ключовими елементами світової транспортно-логістичної системи, але й складними соціально-економічними інституціями, в яких поєднуються інтереси держави, бізнесу та міжнародної спільноти. В умовах глобалізації, інтенсивного розвитку міжнародної торгівлі та зростання вимог до морської безпеки роль ділової етики у функціонуванні морських портів набуває особливого значення. Етичні норми та принципи дедалі частіше розглядаються не як другорядний елемент управління, а як стратегічний ресурс, що впливає на ефективність, конкурентоспроможність і сталий розвиток портової галузі.

Загострення безпекових викликів, поширення корупційних ризиків, ускладнення управлінських процесів та необхідність дотримання міжнародних стандартів, зокрема Кодексу з охорони суден і портових засобів (ISPS Code), вимагають від портових адміністрацій і державних органів не лише формального виконання нормативних вимог, а й усвідомлення моральної відповідальності за прийняті рішення. У цьому контексті ділова етика виступає інструментом гармонізації правових норм, управлінських практик і суспільних очікувань, забезпечуючи баланс між економічною доцільністю та соціальною відповідальністю.

Актуальність дослідження зумовлена також необхідністю інтеграції українських морських портів у європейський та світовий економічний простір, де етичні стандарти, корпоративна культура та принципи доброчесного управління є обов'язковими складовими успішної портової діяльності. Досвід провідних світових портів, зокрема порту Роттердам, свідчить, що високий рівень ділової етики сприяє підвищенню довіри інвесторів, зміцненню міжнародного партнерства та забезпеченню високих стандартів безпеки.

Метою цієї статті є комплексний аналіз ролі ділової етики у розвитку морських портів, визначення основних етичних проблем портової діяльності та обґрунтування шляхів удосконалення етичних норм у системі управління портами з урахуванням міжнародного досвіду та національних особливостей. Для досягнення поставленої мети у дослідженні застосовано міждисциплінарний підхід, що поєднує положення етики, морського права, державного управління та теорії корпоративної відповідальності. Для початку потрібно розглянути питання важливості ділової етики та її значення в портах.

Ділова етика – це система моральних принципів і норм, які визначають чесну та відповідальну поведінку підприємств і працівників у бізнесі. У портовій діяльності застосування ділової етики допомагає забезпечити прозорі операції, довіру партнерів та дотримання міжнародних стандартів. Порти є критично важливою інфраструктурою для глобальної торгівлі, тому етичні принципи – справедливості, нетерпимості до корупції, соціальної відповідальності – стають невід'ємною складовою їх стратегій. Відповідно до сучасних уявлень, бізнес-етика розглядається як ресурс, що підвищує конкурентоспроможність підприємства. Зокрема, дослідження показало, що в портових компаніях увага до етики щодо працівників і навколишнього середовища істотно впливає на здобуття сталих конкурентних переваг. Іншими словами, впровадження етичних практик (справедливі умови праці, екологічна відповідальність, прозорість, боротьба з корупцією) сприяє довготерміновому розвитку портів та зміцнює їх репутацію серед бізнес-партнерів і громадськості.

Щодо корпоративної культури в морському порту, яка формує систему цінностей і норм поведінки, яку поділяють всі співробітники –

сильна корпоративна культура, що ґрунтується на етичних принципах, підвищує залученість персоналу і знижує рівень конфліктів. Як зазначається в дослідженнях, у структурі «Адміністрації морських портів України» корпоративна культура впливає на кадрову політику: вона закладає основні цінності та стандарти поведінки, що об'єднують зусилля всіх членів організації для досягнення спільних цілей. Справедливі процедури найму, прозорі критерії просування і регулярний зворотний зв'язок – це ті політики, які формують етичну корпоративну культуру в порту. У практиці порту Роттердам, наприклад, реалізовано комплекс заходів з корпоративної соціальної відповідальності: керівництво порту підкреслює, що вони діють з «чесністю, сумлінністю і прозорістю», дотримуються закону і керуються «моральним компасом», закріпленим у Кодексі поведінки. Внаслідок цього порт виступає надійним партнером, який встановлює приклад для інших гравців галузі, що важливо для залучення інвестицій та довіри клієнтів.

Сократ про відповідальність управлінця: «Найбільше зло — чинити несправедливість». Для портового керівника це означає, що: етичне рішення важливіше за фінансову вигоду, компроміс із совістю руйнує інституцію.

Моральна відповідальність у портах також стосується безпеки людей, середовища та майна. Безпека є пріоритетом: Роттердамська влада порту наголошує, що «безпека – найважливіша умова» для функціонування порту і залучення підприємств. Це включає як морську навігаційну безпеку, так і соціальну (охорону праці), екологічну безпеку та кібербезпеку. Забезпечення безпеки працівників і населення – частина корпоративної відповідальності: портові працівники мають право на безпечні умови праці, що також прописано в етичних кодексах та внутрішніх нормах портових компаній. Антикорупційна складова є критичною. Так, Кодекс етики АМПУ однозначно засуджує всі форми хабарництва та встановлює «нульову терпимість» до будь-яких проявів корупції. Ухвалення таких нормативів на рівні державного підприємства демонструє, що держава вимагає від портової адміністрації та її партнерів відповідального ставлення до управління ресурсами і дотримання закону, що є основою етичної поведінки.

Корпоративна культура визначає «неписані правила» поведінки в портовій організації. Саме вона формує ставлення до корупції, визначає стиль управління та впливає на дисципліну і лояльність персоналу.

Елемент	Зміст	Вплив
Кодекс етики	Формалізація норм	Зменшення корупційних ризиків
Лідерство	Особистий приклад	Формування довіри
Навчання	Підвищення обізнаності	Стійка етична поведінка
Контроль	Комплаєнс-механізми	Невідворотність відповідальності

Порти функціонують у системі світової торгівлі, їх діяльність підпорядковується не тільки бізнес-цілям, але й принципам глобальної торговельної етики. Глобальна торгова етика – це сукупність моральних норм, які спрямовані на забезпечення справедливості, сталості та відповідальності у міжнародній торгівлі. Основними компонентами цієї етики є:

1. Справедливі умови праці (дотримання прав працівників, безпека праці, відмова від дитячої і примусової праці).
2. Екологічна відповідальність (мінімізація шкідливого впливу на довкілля, впровадження «зелених» технологій, дбайливе управління ресурсами).
3. Прозорість та підзвітність (відкритість ланцюгів постачання, фінансової звітності, ефективні механізми контролю та аудиту).
4. Справедлива конкуренція (боротьба з корупцією і змовами, створення рівних умов для всіх учасників ринку).

Дотримання цих принципів сприяє позитивному іміджу порту на міжнародній арені і є вимогою партнерів та інвесторів. Наприклад, Port of Rotterdam вимагає від контрагентів підтвердити зобов'язання дотримуватися принципів етичної поведінки, таких як антикорупція, охорона праці і права людини. Багато міжнародних проектів та стандартів (SDG ООН, етичний кодекс ОЕСР тощо) закріплюють ці загальні принципи, тому сучасні порти інтегрують їх у стратегію сталого розвитку.

Морська безпека – важливий аспект роботи портів, оскільки кожен порт відповідає за людське життя, безпеку суден, вантажів і інфраструктури, а також за міжнародну стабільність. Міжнародно-правовим стандартом у цій сфері є Кодекс ISPS (International Ship and Port Facility Security Code), прийнятий у рамках Конвенції SOLAS. Як зазначає Міжнародна морська організація (IMO), ISPS Code встановлює обов'язкову систему безпеки для портів і суден: його частина А містить детальні вимоги щодо оцінки та забезпечення безпеки, які уряди, портові адміністрації та судновласники повинні виконувати. Головна мета Кодексу – гарантувати, що адекватні й пропорційні заходи безпеки впроваджені на борту суден та в портах. Запровадження ISPS підкреслює, що держава через законодавство забезпечує відповідальність портових органів за захист від терористичних і кримінальних загроз. Таким чином, дотримання ISPS Code – це не лише технічна задача, а й етичне зобов'язання бізнесу підтримувати високі стандарти безпеки і взаємодіяти з державними структурами (Держморська адміністрація, СБУ тощо) у протидії ризикам.

Формальне виконання ISPS Code без внутрішнього етичного усвідомлення призводить до зниження реальної ефективності безпеки, зростання системних ризиків, міжнародної репутаційної шкоди.

Платон вважав, що держава існує лише тоді, коли кожен виконує свою функцію. Для портів це означає: чітке розмежування функцій регулятора і бізнесу, недопущення «ручного управління». На національному рівні закони і урядові програми накладають додаткові вимоги. Так, в Україні діють закони «Про морські порти», «Про запобігання корупції», нормативи Системи менеджменту безпеки ISO в портах та ряд підзаконних актів. Держава контролює виконання стандартів безпеки (наприклад, через Наглядового органу з безпеки у портах), а також забезпечує відповідальність посадових осіб за порушення етичних норм (зокрема, антикорупційне законодавство та Кодекс етики держслужбовців). У підсумку, правове поле формує рамки, в яких портова адміністрація і бізнес-структури повинні діяти, поєднуючи законність із моральними стандартами. Наприклад, Кодекс етики АМПУ прямо передбачає, що взаємодія з партнерами здійснюється «з дотриманням вимог міжнародного права та чинного законодавства України», що встановлює базову етичну планку в держсекторі портової галузі.

Удосконалення етичного середовища в портах наочно демонструють кращі практики. Порт Роттердам (Нідерланди) – один із світових лідерів, не лише за вантажообігом, а й за управлінням: тут затверджено розгорнуті Кодекси поведінки та корпоративні стратегії, що включають антикорупційні, етичні та соціальні положення.

Кодекс поведінки портової влади прямо забороняє корупцію, шахрайство та конфлікти інтересів, а також вимагає прозорого відбору партнерів. Підприємство відмовляється співпрацювати з тими, хто «винен в зловживаннях, таких як корупція, екологічні чи безпекові правопорушення». Водночас у стратегії порту прописані цінності чесності, відповідальності та турботи про працівників і суспільство. Такий підхід дозволяє Роттердаму підтримувати високу репутацію серед бізнесу та безперешкодно приймати великі міжнародні проекти, оскільки партнери впевнені в порядності і професіоналізмі адміністрації порту.

Схожі процеси відбуваються і в Україні. ДП «АМПУ», яке об'єднує національні морські порти, затвердило Кодекс етики, що відображає нульову толерантність до хабарів та корупції. Окрім антикорупційних норм, Кодекс АМПУ закріплює принципи прозорості, відповідальності та дотримання законів під час роботи з підприємствами-партнерами. Наприклад, передбачається обов'язкова перевірка доброчесності контрагентів і викривачів корупції, а також щорічне підвищення обізнаності персоналу щодо етичних стандартів. На рівні портових підприємств (наприклад, Чорноморського чи Одеського) також вводяться корпоративні кодекси та тренінги з етики і безпеки. Хоча ще існують виклики (системна бюрократія, ризики неформальних практик), зростаюча увага до етики сприяє очищенню бізнес-середовища. Як показує практичне дослідження, впровадження етичних норм у портових операціях створює

стійкі конкурентні переваги, забезпечуючи довіру клієнтів і зниження ризику корупційних скандалів.

Морські порти є стратегічними вузлами глобальної економіки, де перетинаються інтереси держави, приватного бізнесу, міжнародних організацій та місцевих громад. У таких умовах ділова етика перестає бути абстрактною категорією та перетворюється на інструмент управління ризиками, безпекою і довірою. Ділова етика в портовій сфері охоплює: чесність у фінансових і митних операціях, доброчесність посадових осіб, відповідальність за безпеку судноплавства, екологічну свідомість, соціальну відповідальність перед працівниками і суспільством. У світовій практиці саме порти з високим рівнем етичного управління (Роттердам, Сінгапур, Гамбург) демонструють стабільне зростання, інвестиційну привабливість та високий рівень довіри з боку міжнародних партнерів.

Однією з найгостріших проблем портової галузі є корупція, що проявляється у неформальних платежах за доступ до причалів, маніпуляціях з тарифами, зловживаннях при укладанні концесійних договорів, конфліктах інтересів між портовими посадовцями та приватними операторами.

В українських портах ці проблеми мають історичний характер, що зумовлено тривалим домінуванням адміністративно-командної моделі управління. Недостатній рівень прозорості рішень негативно впливає на моральний клімат у колективах і знижує рівень довіри з боку інвесторів.

Морська безпека — це не лише технічне, а й моральне питання. Формальне виконання вимог ISPS Code без реального усвідомлення відповідальності може призводити до імітації заходів безпеки, нехтування навчанням персоналу, ризиків терористичних і диверсійних загроз.

Таким чином, етика управління безпекою передбачає щирі відповідальність за людське життя, вантажі та інфраструктуру, а не лише виконання інструкцій.

Корпоративна культура в морських портах формується через кодекси етики, внутрішні політики комплаєнсу, навчання персоналу, особистий приклад керівництва.

У порту Роттердам корпоративна культура побудована на принципі «integrity by design» — доброчесність закладається у всі управлінські процеси: від тендерів до взаємодії з громадськістю. В Україні впровадження корпоративної культури в АМПУ та портових філіях є відносно новим процесом, але вже демонструє позитивний ефект у вигляді підвищення дисципліни, зменшення неформальних практик та зростання відповідальності менеджменту. Сократ стверджував: «Краще зазнати несправедливості, ніж її чинити». У портовій діяльності ця теза означає, що етичне управління важливіше за короткострокову вигоду. Керівник порту, який відмовляється від корупційних схем, навіть під тиском, діє у сократівській традиції моральної відповідальності.

Проведений аналіз дозволяє зробити висновок, що ділова етика відіграє визначальну роль у сучасному розвитку морських портів, трансформуючись із суто моральної категорії в ключовий інструмент ефективного управління, забезпечення морської безпеки та сталого економічного зростання. В умовах глобалізації та загострення конкурентної боротьби між портами саме рівень етичної культури значною мірою визначає їхню інституційну спроможність, інвестиційну привабливість і репутацію на міжнародній арені.

У ході аналізу встановлено, що основними етичними проблемами портової діяльності залишаються корупційні ризики, конфлікти інтересів, формальний підхід до дотримання міжнародних стандартів безпеки, зокрема ISPS Code, а також недостатній рівень розвитку корпоративної культури. Ці чинники негативно впливають не лише на економічну ефективність портів, але й на рівень довіри з боку держави, бізнес-партнерів та міжнародних організацій.

Висновки. Згідно проведеного аналізу доведено, що морська безпека має чітко виражений етичний вимір, оскільки пов'язана з відповідальністю за людське життя, захист критичної інфраструктури та стабільність міжнародної торгівлі. Формальне виконання вимог без належного морального усвідомлення з боку управлінського персоналу знижує реальну ефективність систем безпеки та створює додаткові ризики для портової діяльності.

Порівняльний аналіз практик провідних світових портів, зокрема порту Роттердам, та українських морських портів засвідчив, що системна інтеграція етичних принципів у корпоративну культуру, управлінські процеси та правове регулювання є передумовою сталого розвитку портової галузі. Високий рівень етичного управління забезпечує прозорість рішень, зменшує корупційні прояви та сприяє підвищенню конкурентоспроможності портів на світовому ринку транспортних послуг.

Звернення до філософських засад етики, сформульованих Сократом, Платоном та Арістотелем, дозволило обґрунтувати універсальний характер моральної відповідальності управлінця, принципу справедливості та чесноти як основи практичної діяльності. Адаптація цих ідей до сучасної портової галузі свідчить про те, що ефективне управління морськими портами неможливе без внутрішнього морального компаса та системної роботи з формування етичних звичок у професійному середовищі.

У підсумку можна стверджувати, що вдосконалення етичних норм у морських портах має здійснюватися комплексно шляхом поєднання управлінських, правових та освітньо-культурних заходів. Лише за умови інтеграції ділової етики у всі рівні портового управління – від державної політики до повсякденної практики персоналу – можливе забезпечення

безпечного, прозорого та сталого розвитку морських портів України в системі світової торгівлі.

ДЖЕРЕЛА

1. Code of Conduct Port of Rotterdam Authority. April 2024. URL: <https://www.portofrotterdam.com/nl/files/media/2376> (дата звернення: 30.04.2026).
2. Corporate Social Responsibility. Port of Rotterdam : website. URL: <https://www.portofrotterdam.com/en/about-port-authority/port-authority-society/corporate-social-responsibility> (дата звернення: 30.04.2026).
3. Кодекс етики ДП «Адміністрація морських портів України». URL: <https://www.uspa.gov.ua/antikor> (дата звернення: 30.04.2026).
4. International Ship and Port Facility Security (ISPS) Code. International Maritime Organization : website. URL: <https://www.imo.org/en/OurWork/Security/Pages/SOLAS-XI-2%20ISPS%20Code.aspx> (дата звернення: 30.04.2026).

ПРОБЛЕМА ВИБОРУ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ САРТРА

Богдан Жариков, студент спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. Загострення екзистенційних викликів сучасної людини в умовах соціальної нестабільності, війни та ціннісної невизначеності та їх співставлення з проблемами вибору та відповідальності у філософії Ж.-П. Сартра. Сартрівське розуміння свободи як невід’ємної характеристики людського буття акцентує на неминучості вибору та персональній відповідальності за його наслідки, що набуває особливої ваги в контексті моральних дилем сьогодення. Осмислення цих ідей сприяє поглибленню філософського аналізу суб’єктності, етики відповідальності та формування зрілої громадянської позиції в умовах кризових трансформацій сучасного суспільства.

Метою аналізу є концептуальний аналіз проблеми вибору та відповідальності у філософії Ж.-П. Сартр з урахуванням її онтологічних та етичних засад.

Виклад основного матеріалу. Поняття свободи у більшості людей розуміється, як звичайна відсутність зовнішніх обмежень. Чи то свобода вибору релігії, чи то свобода економічна, чи то свобода соціальна – не важливо. Сартр надає поняттю «свобода» радикально інше та значущіше значення. Він піднімає глибоку проблему, а саме – відповідальність за власний вибір. І це особливо важливо тому, що людина, в першу чергу,

робить себе через свій вибір. Існування людини передує її сутності, тобто протягом життя людина самотійно набуває досвіду, формуючи власну ідентичність саме через систему тих самих виборів. Людина у Сартра не просто обирає, а кожного разу вона визначає, ким є.

Сам процес визначення доцільно було б інтерпретувати через призму точок біфуркації, тобто критичних та переламних моментів, де кожне рішення і є такою точкою. Тож напрямок існування напряду залежить саме від здійсненого вибору, де відсутність наперед заданої сутності означає, що такі «точки розгалуження», у більшості своїй, не є зовнішніми чинниками, а формуються самою людиною. Простіше кажучи – вибір змінює не тільки хід життя, а й особистість індивіда.

Ідея багатьох можливих траєкторій людського існування, яку можна описати через поняття точок біфуркації, спостерігається не лише у філософії Сартра, але й у інших філософських традиціях. Зокрема, у працях К'єркегора вибір розглядається як екзистенційний стан, що постійно супроводжується тривогою та внутрішнім напруженням [1]. Тобто людина, перебуваючи перед необхідністю прийняття рішення, усвідомлює його незворотність і неможливість точного раціонального обґрунтування.

Доречно було б себе запитати: чому людина продовжує шукати сенс, попри те що наш світ «абсурдний»? «У кожної людини в душі є діра розміром з Бога, і кожен затикає її, чим може» – відповідає на це питання Сартр. Ця порожнеча – не що інше, як наслідок відсутності гаранта сенсу згори (наприклад Бога). Ми самотні у всесвіті, де на наш вибір ніхто не дивиться, окрім таких самих людей, тому ми так наполегливо намагаємося шукати будь-яку зовнішню опору.

Свободу людини не можна вважати винагородою або подарунком, навіть сам Сартр вважав свободу за прокляття: «Людина приречена бути вільною, – писав він. – Приречена, бо не створила самої себе, а попри те вільна. Раз кинута на поталу світові, мусить нести відповідальність за усі свої вчинки» [2]. При цьому відповідальність за свою свободу стає тягарем людини, тягарем, який іноді заважає приймати рішення, а вибір перестає бути нейтральною дією і набуває екзистенційного і важливого значення, оскільки пов'язаний із самовизначенням людини.

Таким чином всередині виникає феномен екзистенційної тривоги, тобто усвідомлення того, що жоден вибір не має остаточного виправдання окрім самої людини. Будь-яка відсутність зовнішніх орієнтирів або «знаку згори» змушує індивіда об'єктивно брати на себе повну відповідальність за наслідки власних дій, що на дистанції часто призводить до невпевненості та внутрішнього напруження.

Звідси постає питання: куди людина тікає від відповідальності? Насправді, як причин, так і способів втечі досить багато. Люди на підсвідомості підміняють екзистенційну свободу відсутністю заборон, тому що останнє не вимагає внутрішньої роботи.

Загалом існує два основних типи такої втечі, які Сартр описує у своїй праці «Екзистенціалізм – це гуманізм» [3]. Перший тип – це «боягузи». Частіше за все такий тип людей вважає себе безсилим перед обставинами: він вірить у закладену з народження сутність, якою, нібито, не може керувати, а також вірить у долю, яка визначає його шлях, або у вплив натовпу чи авторитета, якому він змушений підкорятися. Боягуз робить вигляд, що у нього немає вибору, перекладаючи відповідальність за своє життя на зовнішні сили.

Другий тип – це «сволота». Якщо боягуз уникає відповідальності через безсилля, то сволота – через самовпевненість. Він вважає своє існування наперед визначеним та необхідним, і такі люди завжди заперечують випадковість власної появи у світі і саме тому називають своє становище «долею».

Сартр засуджує їх, бо і боягуз, і сволота є прикладами «недоброї віри» – стану самообману, коли людина заперечує свою радикальну свободу, аби не відчувати екзистенційної тривоги.

Інший, і дедалі популярніший, спосіб втечі – це конформізм. Він виникає з простого бажання позбутися відповідальності, переклавши свій вибір на інших – сім'ю або соціальні норми, або традиції. У своєму романі «Нудота» [4] Сартр показує, що якщо свобода вибору починає залежати від інших людей або від соціальних ролей, то це вже не справжня свобода, а її імітація, адже людина в такому разі просто пливе за течією. Така людина намагається бути «як усі», набуваючи поведінки та цінностей оточення, і це дозволяє їй на деякий час забути про свій екзистенційний обов'язок – самій творити свою сутність. Отже, де б людина не шукала порятунку, її справжня мета завжди одна: втекти від непосильного тягара власної свободи за свої вчинки.

Хоч ці способи втечі погані, але насправді найжахливіша спроба втечі – це самогубство. Сартр широко описував поняття смерті та її значення для свободи людини. В акті самогубства людина намагається розпорядитися власною свободою, щоб назавжди позбутися її. Обираючи смерть, вона відмовляється від подальшого вибору. Але вся трагедія ситуації криється в тому, що саме цей вибір і робить самогубство неможливим у рамках сартрівської логіки.

Смерть має бути природною (тобто зовнішньою обставиною). Сам Сартр наголошував, що смерть приходить ззовні, як наша фактичність. Людина не може належним чином очікувати «своєї смерті» як внутрішньої можливості. Намагаючись перетворити смерть на акт власної свободи, індивід неминуче зазнає поразки – адже його свідомість зникає, і зникає сам суб'єкт вибору. Хоча, наприклад, для Альбера Камю, на відміну від Сартра, тема смерті є відправною точкою філософії. Розмірковуючи над міфом про Сізіфа, він заявляє, що «існує лише одне по-справжньому серйозне філософське питання – самогубство» [5]. Звідси виникає ключова

відмінність філософії Сартра: якщо Сартр бачить у смерті межу та вбивцю свободи, то Камю, навпаки, – паливо для «бунту».

Висновки. Ж.-П. Сартр переосмислює свободу не як відсутність зовнішніх обмежень, а як онтологічну приреченість обирати себе самого. Оскільки існування передусь сутності, людина не може сховатися ні за які наперед задані норми чи божественний задум. Саме тому більшість людей тікає від відповідальності, однак найрадикальнішою формою втечі є самогубство, яке Сартр вважає не вирішенням, а остаточною поразкою свободи, адже зі зникненням свідомості зникає й сам суб'єкт вибору.

ДЖЕРЕЛА

1. К'єркегор С. Або-Або; пер. з дан. Романа Вербича. Київ : Арій, 2025. 432 с.
2. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. Віталія Ляха, Петра Тарашука. Київ : Основи, 2001. 854 с.
3. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм. Читанка з філософії : у 6 кн. Кн. 6 : Зарубіжна філософія XX століття. Київ : Довіра, 1993. С. 5–23.
4. Сартр Ж.-П. Нудота / пер. з фр. Е. Євтушенко. Харків : BookChef, 2022. 256 с.
5. Camus A. The myth of Sisyphus: The most important philosophical problem. URL: <https://godandthegoodlife.org/camus-the-myth-of-sisyphus/> (date of access: 02.05.2026).

АНАЛІЗ ІСТОРІЇ СВІТОГЛЯДНИХ КОНЦЕПЦІЙ: СКАНДИНАВСЬКИЙ МІФ ТА ЕПОС

Олександр Кириченко, студент спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Дослідження історії світоглядних концепцій через призму скандинавського міфу та епосу дозволяє реконструювати унікальну філософську систему, де категорії долі, обов'язку та духовної стійкості посідають центральне місце. В умовах сучасної глобальної нестабільності звернення до архаїчних моделей резильєнтності набуває особливої актуальності, оскільки скандинавська традиція пропонує специфічний досвід збереження гідності перед обличчям неминучої катастрофи. Скандинавський космос не є статичною структурою, це динамічна ієрархія світів, що тримається на ідейному стрижні Світового Дерева Ігдрасіль. Філософська топологія цього простору відображає складні уявлення про єдність життя, смерті та відродження, де кожен рівень буття має своє сакральне призначення та етичне навантаження [2].

Архаїчна символіка світового дерева у скандинавській традиції є фундаментом для розуміння цілісності всесвіту. Ігдрасіль виступає не лише як фізична опора дев'яти світів, а як метафізична мапа людського духу, що поєднує підсвідоме (коріння), актуальне буття (стовбур) та вищі ідеали (крона). Цей образ символізує нескінченність процесу пізнання та неминучість циклічних трансформацій. На відміну від неоплатонічних концепцій, де світ прагне до досконалої єдності, скандинавська модель визнає первинність конфлікту між порядком і хаосом як рушійної сили розвитку. Світове дерево постійно піддається руйнуванню, але знаходить сили для регенерації [1, с. 625-626], що є вищим проявом життєвої резильєнтності.

Етична система, закладена у текстах «Старшої» та «Молодшої Едди», базується на усвідомленні фаталізму, який не паралізує волю, а навпаки - стимулює до найвищої активності. Скандинавський герой або бог знає про свою майбутню поразку у Рагнароку, проте це знання стає підґрунтям для безкомпромісного виконання свого обов'язку. Це концепція героїчного стоїцизму, де сенс існування полягає не в досягненні перемоги, а в самому акті боротьби та збереженні честі. Релігія Давньої Півночі не обіцяє вічного спокою, вона вимагає від особистості постійної готовності до викликів, де єдиною справжньою цінністю, що переживає смерть, є добра пам'ять про гідні вчинки [3].

Компаративний аналіз показує, що скандинавський міф суттєво відрізняється від античного. Якщо антична думка тяжіє до гармонії та раціонального впорядкування космосу, то північний епос акцентує на трагізмі буття та непереборності долі. Скандинавські боги аси є смертними, що робить їх ближчими до людського досвіду переживання вразливості. Ця антропоморфність богів дозволяє людині ототожнювати власні життєві випробування з космічною битвою добра і зла. У такій системі координат право на вибір власного шляху стає найвищим виявом свободи, навіть якщо цей шлях веде до неминучого фіналу [4].

Специфіка скандинавської міфології також полягає в її глибокій лексико-семантичній наповненості, де кожне ім'я чи географічна назва є когнітивним маркером певної світоглядної концепції. Словник північної міфології демонструє, як через систему міфів відбувалося структурування знань про природу, суспільство та людську психіку. Міф виступав як універсальна мова, що пояснювала сувору дійсність та давала інструменти для адаптації до неї. Сучасне переосмислення цих концепцій дозволяє побачити в архаїчних образах прообрази сучасних стратегій виживання у кризових умовах, де духовна резильєнтність стає головною умовою збереження гуманітарної цілісності [5].

Підсумовуючи, можна стверджувати, що аналіз скандинавського міфу та епосу відкриває глибокі пласти світоглядної мудрості, яка залишається актуальною в епоху глобальних аксіологічних деформацій.

Етика обов'язку, філософія героїчного протистояння та символізм Світового Дерева формують надійну інтелектуальну базу для зміцнення духовної резильєнтності особистості. Вивчення цих концепцій дозволяє не лише зрозуміти історичне коріння європейської культури, а й знайти внутрішні ресурси для подолання сучасних екзистенційних викликів, зберігаючи вірність принципам гуманізму та честі.

ДЖЕРЕЛА

1. Гошціцька Т. Символ дерева у світових міфологіях та міфологема світового дерева (у порівняльному контексті та на прикладі традиційної культури українських Карпат). Народознавчі зошити. 2019. № 3 (147). С. 622–640. DOI: <https://doi.org/10.15407/nz2019.03.622>.
2. Gilmore A. Trees as a Central Theme in Norse Mythology and Culture: An Archaeological Perspective. *Scandinavian-Canadian Studies*. 2016. Vol. 23. P. 16–26. DOI: <https://doi.org/10.29173/scancan117>.
3. Turville-Petre E. O. G. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. London : Weidenfeld & Nicolson, 1964. 340 p.
4. Knutson S. A. The Materiality of Myth: Divine Objects in Norse Mythology. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion*. 2019. Vol. 55, No. 1. P. 29–53. DOI: <https://doi.org/10.33356/temenos.83424>.
5. Simek R. *A Dictionary of Northern Mythology* / transl. by A. Hall. Cambridge : D.S. Brewer, 1993. 424 p.

Секція V. Релігійні процеси та духовні практики в контексті гуманітарної безпеки

ВІД ОСВЕНЦИМА ДО БУЧІ: ХРИСТИЯНСЬКИЙ ВИМІР РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Павло Павленко, доктор філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Постановка проблеми. Про можливість появи в Україні «теології після Бучі» сьогодні вже почали говорити у церковних спільнотах. Допоки це лише поодинокі декларації, загальні зауваги і пропозиції. Однак їх можна вважати початками підготовки в Україні належного ґрунту для появи такого богослів'я. Автор цього допису у низці своїх публікацій досліджує віроповчальну, зокрема богословську, складову християнства в Україні в період сучасної російсько-української війни. У ряді друків він викладає можливі передумови до появи «теології після Бучі», водночас вказує на застороги, які або унеможливають її появу, або можуть спрямувати хибним шляхом, яким свого часу пішла розвиватись «теологія після Освенцима» і яка у своїх висновкових положеннях так і не спромоглась змінити ідейний облік західного християнства після II Світової війни. Свої мету і завдання автор вбачає, з одного боку, у розкритті впливу російсько-української війни на християн в Україні, з'ясуванні змін релігійного світогляду в умовах воєнної реальності; з іншого боку, у дослідженні можливості появи після Перемоги України богословського напрямку, на зразок «теології після Освенцима».

Виклад основного матеріалу. Після завершення II Світової війни ряд філософів намагалися осмислити цивілізаційну Катастрофу, яку протягом 1933-1945 рр. пережили європейці. Так, Карл Ясперс (1883-1969) у 1946 р. заговорив про моральність тих, хто пережив війну. Його праці й лекції з цих питань у подальшому дали поштовх до виникнення соціально-гуманітарного дослідницького напрямку, відомого як «філософія після Освенцима». Остання запровадила нову сферу культурної антропології, яка в контексті осмислення жахів воєн і геноцидів XX століття зв'язала концепцію суб'єкта з такими категоріями, як «виживання», «спротив», «провина», «спасіння», «укриття», «підпілля», «ненависть», «тортури», «біль», «антисемітизм», «ксенофобія», «расизм», «травма», «духовність», «віра». Згодом ідеї «філософії після Освенцима» у своїх наукових розвідках розвивали Теодор Адорно (1903-1969), Ханна Арендт (1906-1975), Бруно Беттельхейм (1903-1990), Еммануель Левінас (1905-1995), Алан Бадью (1937) та багато інших західних мислителів, закладаючи основу для нової етики – «етики після Освенцима». К. Ясперс обвинувачував європейських

християн у тому, що вони своїм пацифізмом й аполітичністю, своїм «мовчанням», по суті, потурали поширенню Європою антисемітизму, фінальним акордом якого став Голокост. Філософ зауважував, що саме «бездіяльність» свідків призвела до вбивства цілого народу.

Власне з подачі К. Ясперса німецько-американський протестантський теолог Пауль Тілліх (1886-1965) дав поштовх до виникнення «теології після Освенцима» (або «теології після Аушвіца»). Теолог за прикладом Ясперса також обвинувачує християн у бездіяльності й небажанні стати на захист євреїв у роки німецького нацизму. «Теологія після Освенцима» перестасе вважати християнство осердям європейської культури, оскільки Освенцим, по суті, знищив віру у справедливість біблійних чеснот.

Німецький лютеранський теолог Фрідріх-Вільгельм Марквардт (1928-2002) підкреслює: «Сьогодні Освенцим насувається на нас, як суд над нашим християнством, над минулим і теперішнім образом нашого християнського буття, і більше того – якщо дивитися очима жертв Освенцима – він насувається на нас, як суд над самим християнством» [2, с. 87].

На жаль, на церковному рівні повоєнне християнство виявилось нездатним покласти частину провини на себе. Довгі десятиліття католицизм і протестантизм волів обминати тему Голокосту, а відтак не розвивав «теологію після Освенцима». Навіть II Ватиканський собор у декларації «*Nostra aetate*», в якій йдеться про ставлення Римо-католицької церкви до нехристиянських релігій, уник згадок про захист юдеїв у роки II Світової війни. Православ'я практично дистанціювалося від «теології від Освенцима», бо вона вимагала серйозного перегляду низки віроповчальних положень, що було неприйнятним. Стосовно російського православ'я в СРСР, то єврейська тема не могла розглядатись в принципі, оскільки антисемітизм був одним з ідеологічних стовпів радянської системи (в 1948 р. з подачі Сталіна була запущена антисемітська кампанія, яка хвилями тривала практично до розвалу СРСР).

Між тим П. Тілліх наголошував, що християнин не може жити «у світі неспростованих тверджень» [3, с. 25]. Аж лише через півстоліття, у 1997 р. папа Іван Павло II вибачився за Голокост, висловивши жаль, що в період нацизму сумління християн мовчало і що християни не чинили належного духовного опору переслідуванню євреїв. Висновки, які мусила зробити «теологія після Освенцима» так і не були зроблені – все богословствування заглухло на самих його початках. Окремі теологи все ж намагались працювати в цьому руслі, але їхні потуги були одноосібними, а тому не мали значного впливу. Доказом цьому є передусім той факт, що тема Голокосту у повоєнному християнстві довгі десятиліття свідомо ігнорувалась. Християнство обмежилось абстрактним засудженням злочинів німецьких націонал-соціалістів, італійських фашистів та їхніх

поплічників, ігноруючи водночас те, що переважна більшість з них були саме християнами.

Як свого часу «теологія після Освенцима», так і нинішнє християнство в Україні на фоні сучасного, чиненого російськими окупантами та їхніми посіпаками, українського Голокосту доводить неспроможність віроповчально пояснити реальність Катастрофи. Будь-яке традиційне обґрунтування, на зразок «Бог є любов», «Бог любить світ», «Бог любить людину» виглядає наругою над пам'яттю жертв; будь-яке інше – доведе безпорадність християнського Бога протидіяти злу. Недолуго виглядають і спроби, з одного боку, пояснити Катастрофу текстами з Давидових псалмів чи Книги Йова або апокаліптичними розділами книг Ісаї та Єремії, а з іншого боку, вказати на якісь паралелі між мученицькою смертю Христа й усіма замордованими росіянами на окупованих територіях.

Проте, якщо з такими мірками підходити до започаткування «теології після Бучі», то таке богослов'я нічого суттєвого не висновить – не змінить й саме повоєнне християнство, оскільки, не надаючи притомних відповідей на питання «Де був Бог?», релігія Христа залишиться такою, якою вона була не лише «до Бучі», а й «до Освенцима», і взагалі будь-якого катастрофічного в історії «до...» – заручником догм, канонів, усталеної віроповчальної традиції. Більше того, згідно з такою постановкою питання, взагалі тоді знімається провина з російського агресора, скасовується його відповідальність за руйнування, тортури і вбивства, а далі відкривається шлях до реабілітації рашизму і відбілювання пропутінського російського православ'я. Є й такі церковні служителі, які прагнуть проводити якісь паралелі між сучасними українцями за часу повномасштабного вторгнення Росії в Україну й стародавніми євреями, яких свого часу Бог за непослух покарав навалюю асирійців на Юдейське царство. Ототожнюючи російських окупантів з асирійцями, у такий спосіб російський народ перетворюється на таку собі біблійну «палицю гніву» Божого (Іс. 10:5), якою той тепер карає Україну, а відтак російсько-українська війна стає суто метафізичною проблемою.

Ми схильні вважати, що якщо «теологія після Бучі» буде рухатись коліями «теології після Освенцима», вона навряд чи потрібна, бо не встановить нічого нового, оскільки її мету (і сьогодні це вже видно з окремих заяв) буде складати не з'ясування перспектив повоєнного християнства в Україні, а пошук аргументів, якими б можна було звільнити Бога від відповідальності за «Бучу» і так уможливити спасіння самого християнства від ідейної кризи, в якій воно опинилось в Україні після 24 лютого 2022 р. Віроповчальної тези «Бог є Любов» недостатньо для ґрунтовної відповіді на питання «Де був Бог?» під час Бучанського

геноциду, «Де він є у межах російсько-української війни?». Зволікання з відповідями не прояснює «Бучі», а навпаки – ускладнює проблему.

Ховаючись від реалій світу у царині сакральних текстів, християнство, швидше за все, буде й надалі уникати прямої боротьби зі злом, натомість за традицією дотримуватись принципів євангельського пацифізму і молитись за абстрактний «мир».

Якщо «все політичне навчання» післявоєнної Європи у XX столітті формувалось довкола ідеї про те, аби новий Освенцим не повторився [1, с. 95], – а він таки повторився, – то, на нашу думку, все цивілізоване людство XXI століття мусить бути зосереджене на тому, щоб його «політичне навчання» запобігло виникненню десь у майбутньому подібних катастроф. Інакше кажучи, якщо протягом 2-ї пол. XX ст. уособленням рафінованого зла був Освенцим, то для людства XXI ст. ним стала Буча.

Буксування «теології після Освенцима» призвело до того, що християнство, принаймні в українському його сегменті, стало неготовим віроповчально зреагувати на нову війну в Європі – російсько-українську, в ході якої постав новий Голокост – український. Тож склалось так, що після 24 лютого 2022 р. українські віряни стали перейматись, по суті, тими самими питаннями, які ставились «теологією після Освенцима» і які допоки так і залишаються без належних відповідей.

Якщо й заходитись започатковувати «теологію після Бучі», то за відправну точку в її розвитку слід взяти напрацювання «теологів після Освенцима», бо саме від ґрунтовних відповідей на питання «Де був Бог?» під час Голокосту 1933-1945 рр., «Чому допустив численні жертви?», «Чому не захистив?», напряду залежать відповіді на низку тих питань, які змушені будуть ставити майбутні «теологи після Бучі». І якщо християнство після II Світової війни ще якось змогло обійти ці питання, зігнорувати їх, то їхня нерозв'язаність, а то й свідоме замовчування, після російсько-української війни цілком спроможні серйозно підкосити його суспільний статус і авторитет.

ДЖЕРЕЛА

1. Адорно Теодор (2019) Виховання після Аушвіца. Філософія освіти. *Philosophy of Education*, № 2 (25). С. 82-99. URL: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-25-2-4> (дата звернення: 13.04.2026).
2. Marquardt F.-W. Christsein nach Auschwitz. *Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung*. 1979. Jg . 31.
3. Tillich P. *Systematic Theology* (1951). Volume I. Chicago: The University of Chicago Press. 443 p.

СВІТОГЛЯДНІ ВИКЛИКИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Ірина Ломачинська, доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та релігієзнавства Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. Проблема світоглядних викликів релігійної безпеки охоплює широкий міждисциплінарний комплекс наукових досліджень, що поєднує релігієзнавство, філософію, політологію, безпекові студії та інформаційну аналітику. Особливої актуальності означена проблематика набула в умовах повномасштабного російського вторгнення, зумовленого загостренням глобальної гібридної війни країни-агресора, що спрямована на трансформацію духовного простору українського суспільства та подальше руйнування ціннісних засад нації.

Метою роботи є осмислення релігійної безпеки як складової духовної та національної безпеки української держави в контексті захисту державних інтересів за умови збереження основних засад забезпечення свободи совісті та релігійного плюралізму

Виклад основного матеріалу

У сучасному українському релігієзнавстві проблема релігійної безпеки дедалі більше розглядається не лише як конфесійна чи церковна проблема, а як комплексний феномен, пов'язаний із національною ідентичністю, інформаційною безпекою, духовною стійкістю суспільства та протидією гібридним загрозам. Серед здобутків провідних дослідників цієї проблеми доцільно акцентувати увагу на наукових розвідках Л. Филипович, А. Колодного, Є. Харьковценка, О. Предко тощо. Зокрема, Л. Филипович відзначає, що в умовах глобальних загроз сучасної доби релігія стає вагомим елементом всієї системи національної безпеки, яка успішно захистить українців за умови її спрямованості на утвердження українських цінностей і національного світогляду. Важливими чинниками залишаються захист релігійної свободи та конфесійного плюралізму, відкритість релігійних інституцій до взаємодії з суспільством і державою, а також розвиток міжконфесійного діалогу. Значення має й забезпечення державою рівного ставлення до всіх релігійних організацій. Не менш важливими є професійний експертний аналіз та відповідальне висвітлення релігійного життя у засобах масової інформації, що сприяє суспільній стабільності та консолідації українського суспільства [9, с. 217].

Глобальним чинником ризику для релігійної безпеки нашої держави є діяльність російської православної церкви та пов'язаної з нею Української православної церкви Московського патріархату, які упродовж тривалого часу здійснюють потужний проросійський вплив серед українських вірян.

Риторика представників РПЦ стала одним із чинників поширення спотворених уявлень про українську історію та культуру, а також інструментом утвердження псевдоцінностей і антиісторичних наративів у суспільній свідомості громадян росії та частини українських вірян. Особливого значення це набуває в контексті діяльності УПЦ МП, частина вірян якої тривалий час залишалася в орбіті духовного та ідеологічного впливу Московського патріархату [5, с.40]. Використовуючи широку мережу парафій в Україні, УПЦ МП задовго до офіційного поширення російською політичною елітою концепції «єдності» російського та українського народів популяризувала відповідні ідеологічні наративи серед українського населення. Унаслідок цього УПЦ МП стала одним із ключових інструментів реалізації російської стратегії «м'якої сили» в Україні протягом усього пострадянського періоду, як напередодні сучасної російсько-української війни, так і під час її перебігу.

Ще задовго до 2014 року російська православна церква активно використовувала релігійний чинник для поширення політичного впливу в Україні, зокрема через УПЦ МП. Серед основних методів були регулярні візити кирила, які мали не лише пастирський, а й політико-пропагандистський характер. Важливим напрямом діяльності цієї релігійної структури стала протидія створенню незалежної помісної Православної Церкви в Україні. Також використовувалися пов'язані з церквою громадські організації та реалізовувалися культурні й публічні заходи, покликані утвердити ідею «спільного духовного простору» України та росії, їхньої історичної єдності й спільного майбутнього [1, с. 226].

Одним із ключових ризиків в релігійній сфері стало поширення ідеології «русского мира», що поєднує релігійні, політичні та імперські наративи, у межах якої Україна розглядається як частина «єдиного духовного простору» з росією, що фактично заперечує самостійність української культурної, національної та церковної ідентичності. Така ідеологія сприяє формуванню лояльності до держави-агресора та підриває процеси духовної консолідації українського суспільства. Військова агресія також неодноразово виправдовувалася прихильниками «русского мира» необхідністю захисту «православних братів» та «споконвічно православних територій». Є. Харьковщенко зазначає, що ефективною відповіддю України та світової православної спільноти на ці заяви став Об'єднавчий собор та інституціалізація ПЦУ 15 грудня 2018 року, а наступним кроком – отримання Томосу, адже ці дії в подальшому стали значною складовою національної безпеки України [2, с. 11]. Однак ситуація в православному середовищі України залишається досить складною та важкопрогнозованою, що вимагає постійного моніторингу та реагування на виклики.

У чому полягає небезпека російської православної церкви та УПЦ МП? Передусім, їхня систематична нерелігійна діяльність спрямована на досягнення геополітичних загарбницьких інтересів російської федерації, а

не на зосередження на духовних християнських цілях. У цьому контексті, як зазначає В. Синчак, обмеження впливу російської православної церкви чи її патріархату дорівнює обмеженню впливу росії, яка хоче силою привласнити всю українську територію та остаточно знищити українську державність [6, с. 30].

Відповідно, релігійна безпека охоплює низку взаємопов'язаних вимірів – юридично-правовий, суспільно-громадянський, інституційний, світоглядно-ідеологічний та освітньо-просвітницький. Вона передбачає як дотримання законодавчих гарантій у сфері релігії, так і цілеспрямовану державну політику з протидії релігійним конфліктам, дезінформації, пропаганді та зовнішньому впливу, що загрожує духовному суверенітету України [4].

Визначаючи зміст релігійної безпеки, О. Предко звертає увагу на важливості міжрелігійного діалогу, що виступає важливою основою ефективних державно-конфесійних відносин і ґрунтується на принципах взаємної поваги між державою та Церквою. Насамперед він забезпечує реалізацію свободи віросповідання як одного з фундаментальних прав людини. Водночас незалежність релігійних організацій від надмірного державного контролю сприяє зміцненню суспільної довіри як до державних інституцій, так і до релігійних спільнот, що є важливою передумовою стабільності та громадянського миру. Адже за відсутності нав'язування державою власних політичних завдань релігійним організаціям зменшується ризик використання релігії як інструменту політичного впливу. Крім того, партнерська взаємодія держави та релігійних інституцій сприяє активному залученню церков до суспільного життя та розвитку громадянського суспільства [8, с. 51].

Відповідно, спираючись на сучасний науковий дискурс, релігійну безпеку доцільно трактувати як комплексний стан захищеності особи, суспільства і держави, за якого гарантуються свобода совісті, реалізація релігійних прав та стабільне функціонування релігійних інституцій. Її зміст полягає у забезпеченні рівноправного розвитку релігійних спільнот, збереженні духовно-моральних цінностей та інтеграції релігійного чинника в суспільне життя на засадах толерантності й взаємоповаги. Водночас релігійна безпека виступає важливим елементом зміцнення національної ідентичності, державного суверенітету та духовного розвитку України.

Ефективна стратегія забезпечення національної релігійної безпеки має базуватися на поєднанні захисних і превентивних заходів, дотриманні принципів свободи совісті та поваги до релігійного різноманіття. Такий підхід сприятиме не лише зниженню рівня релігійно вмотивованих конфліктів, а й підвищенню рівня суспільної довіри та зміцненню соціальної єдності.

В контексті протидії гібридним війнам росії у релігійній сфері доцільним і перспективним видається здійснення масштабних аналітичних

досліджень щодо оцінки та вдосконалення державної інформаційної політики з метою запобігання й нейтралізації загроз національній безпеці. Особливу увагу слід приділяти залученню інститутів громадянського суспільства, експертних середовищ, а також критичному осмисленню міжнародного досвіду у сфері релігійної інформаційної безпеки.

Висновки. Релігійна безпека постає як важливий елемент національної безпеки, що охоплює захист свободи совісті, духовної самобутності, міжконфесійного миру та суверенності держави. Вирішальне значення у цьому контексті мають зміцнення національної ідентичності, активна протидія ворожим ідеологічним наративам, розвиток міжрелігійного діалогу, підтримка релігійного плюралізму, зміцнення партнерства між державою та релігійними інституціями, а також недопущення використання релігії як інструменту зовнішнього політичного впливу. Війна продемонструвала значний гуманітарний потенціал релігійних громад, їхню здатність до суспільної консолідації, волонтерського служіння та підтримки постраждалого населення, тому релігійна безпека України нерозривно пов'язана зі зміцненням демократичних цінностей і духовної стійкості українського суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Artymyshyn P. The activity of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate as part of the Russian “soft power” strategy in Ukraine: from hybridity to war. *Історія релігій в Україні : наук. щорічник*. 2024. Вип. 34. С. 221–238.

2. Kharkovshchenko Y., Kostiuk O., Piletsky E., Zubchuk O., Turenko V. The religious landscape amidst warfare in Ukraine: Assessing the situation. 2024. 6:e2024ss0728.

3. Lomachinska I., Ishchuk M., Chornomordenko I., Taran G., Turchyn M., Martsinko N., Pasko K., & Lobanchuk, O. Hybrid Warfare and Customs Security: Strengthening Resilience for Sustainable Development. *European Journal of Sustainable Development*, 2025. 14(2). С. 643 - 660. <https://doi.org/10.14207/ejsd.2025.v14n2p643>

4. Lomachinska I., Khrypko S., Binkivska K. Religious Studies Education as a Factor of Societal Religious Security in the Context of Russia's Hybrid War. *SKHID*. 2025. № 7. P.26 – 35 <https://skhid.kubg.edu.ua/article/view/333675/323040>

5. Lutsan I., Horokholinska I. Clergy Social Activity During War Conditions: The Case of Western Regions of Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2022. Vol. 42, Iss. 8. Art. 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2390>

6. Synchak B. Ban of the UOC MP in Ukraine: Limitation of Religious Freedom or the Fight Against Russian Influence. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2024. Vol. XLIV, № 4.

7. Ломачинська І., Ломачинський Б., Хрипко С. Релігійна безпека в умовах гібридної війни: трансформації цифрового релігійного простору під впливом російської агресії. Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2026. №1(27). С. 43 – 49 <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.8>

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

9. Филипович Л. Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. Науковий щорічник «Історія релігій в Україні». 2024. Вип. 34. С.210 – 220 DOI 10.33294/2523-4234-2024-34-1-210-220

САКРАЛЬНИЙ СЕНС ТА ЙОГО КОНТЕКСТУАЛЬНА АРТИКУЛЯЦІЯ В ДОБУ РОЗПАЧУ І ЗНЕВІРИ: ДОЛЕНОСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК СТРАТЕГІЯ ВРОСТАННЯ В МАЙБУТНЄ ЧЕРЕЗ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ПЕРЕХІД

Оксана Горкуша, кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Одним з найболючіших питань для українців сьогодні, яке стоїть відразу після питання виживання і безпосередньо з таким пов'язане, є питання: «а заради чого це все?». Щоразу, проходячи через Майдан, зупиняємось біля найсакральнішої локації, у якій, миготливими на вітрі й щемливо вразливими на вістрі безжального часу прапорцями, зосереджені спогади про найвідданіших дітей нашого народу. Полохливими маленькими прапорцями із молитовно вимовленими у них іменами. Так ось священний Грааль українського духу переповнений вщерть жертвовою кров'ю наших героїв. Здається, ще хоч краплинка – і переллється через край всесвітнім потоком третьої (аби й не останньої) світової війни. Адже саме наші воїни стоять на заваді «руському міру» перезапустити цивілізаційний плин в протилежний від цінностей християнсько-демократичного світу напрямом. Завдяки їхній персональній жертвовості Україна сьогодні стала не лише територіальним бар'єром, а й духовним та ціннісним щитом для всього демократичного світу.

Та навала скаженого ворога, який поставив собі за мету знищити українців і витерти згадку про нас з історії та майбутнього, не спиняється. Бо навколишнього мороку, ненаситного у жадобі всепожирання, завжди більше ніж світла. Бо лущиння нісенітниць товстим шаром засипало наш

буттєвий контекст так, що крізь нього й не продерти хоча б шпариночку в напрямку світилища справжнього сенсу. Екзистенційний та сенсовий вакуум засмоктує у вир знесилення та зневіри через наростання знелюднення та наполегливості знецінення. Сенсово-емоційного вигорання не лише окремішньо персональної, але і суб'єктно національної свідомості. Так. Ми ще вживаємо правильні слова, але чи позначають вони дійсні речі, справжній досвід, істотні ідеї, вартісні цілі? Так, ми ще крокуємо свідомістю стежками українського ціннісно-смислового універсуму, але чимраз дзвінкіше озивається лише відлуння самого питання від скалок розтровоєної градами, ракетами та бомбами нашої домівки, спустоєної без голосів тих, чії імена засвідчують нашу ідентичність прапором України: заради чого це все?...

Та й масне контекстуальне болото корупції, ненаситного споживацтва, здичавілого марносластва, нестримного утилітаризму, легковажного безглуздя, інфантильної безвідповідальності, егоцентричної засліпленості, нівеляції засадничих для українського світогляду цінностей (волі, гідності, справедливості, правди, життєствердної любові, доречної творчості, відповідального персоналізму, здорового прагматизму, стиглої мудрості та збалансованого кордоцентризму як поєднання ідейного засновку й вказівної візії, емоційно-вольової наснаги та практично-доцільної наполегливості у актуальній суб'єктній присутності в екосистемі життя) роз'їдає іржавими виразками подійне тло. І там, де свідомість шукає сенсового вкорінення та змістовного ресурсування – виявляється пустка і безглуздя. Чи ж за цю сенсову порожнечу із змістовним абсурдом наша славна нація заплатила криваву жертву життями (вбитими, знищеними, розтоптаними чи загубленими) мільйонів наших сучасників – братів і сестер, дітей і батьків, пожежних війною та й втрачених для можливості «успішного комфортного життя» в зоні розвинених демократичних цивілізацій? Чи не завелика ціна – страта у вирі кривавої війни окремих (потенційно успішних чи, принаймні, можливих для тривалого у часі й розмаїтті подій) життів заради «українських територій» чи чийхось «владних амбіцій»? Чи ж озветься із прірви небуття до нас голос втрачених для тимчасового, але знайдених для справжнього і неспростовного, тих замордованих українців, хто власну жертвність перетворив у зерно стиглого сенсу, яке, засіваючись у ґрунт сакрального, проростатиме змістом осмисленого й належного майбутнього Українського світу?

Чи ж є сенс у зникненні нашого живого вмісту, у стоншенні буттєвої повноти, у зменшенні екзистенційного ресурсу – свідомих, вільних і гідних громадян, - заради збереження на мапі України в її географічних, за ім'ям – в геополітичних, за змістом – в україновимовлених кордонах? Чи взагалі може бути хоч якийсь притомний сенс у вбивстві української людини заради перемоги ефемерної псевдоцивілізаційної ідеї «руського міра»? У заплаті життям окремої людини (тисяч людей) заради захисту шматка

української території, незалежності держави Україна, вписаності у світовий контекст української історії, висловленості української культури, звучання української мови? Особливо, якщо ті, хто справді знав про цей сенс, заплатили за нього своїм персональним життям?

Не вдаватимемо, що ніхто ніколи раніше не задавав цих питань українською. Та і ми самі наполегливо шукали екзистенційних сенсових засновків на змістовних полях української свідомості. Ще до повномасштабного вторгнення відділення релігієзнавства ІФ НАНУ окреслило мапу Українського світу в його релігійному вимірі [5]. Також наш колектив у цей період ретельно аналізував тему української ідентичності у її співвідношенні з конфесійною визначеністю [3] та поліконфесійності сучасної України як історично-буттєвої умови нашого самовизначення [4]. Також про систему ідентичностей українських громадян і мешканців в протистоянні із екзистенційним й аксіологічно-історіографічним супротивником («руським міром») ми міркували в інших колективних монографіях [6], а смисложиттєві настанови, які є корінням української свідомості [1], що живлять нас перспективами, наповнюють серце надією і допомагають розуму опертям на здоровий глузд, логічні методології та етичні норми, були і є предметом пошуку усієї української гуманітаристики. Бо якщо таких смисложиттєвих цінностей не існує, якщо вони сфальшовані – то немає сенсу і в українській гуманітаристиці, тоді вона продукує фальшивий зміст, а її продуценти виявляються авторами безглуздя.

І знаєте, справді, якщо Україна – це лише кордони довкола певної території з природними ресурсами та випадковими поселенцями, то це все криваве місиво даремне. Якщо Український світ – поняття з нульовим значенням, бо немає такого життєвого світу, актуалізованого на засадах певної скарбниці справжніх людських українозмістовних цінностей, висловлених українською культурою, мовою, свідомістю, ідентичністю, то Грааль Майдану спустошено а наша екосистема не має жодної життєвої сили. Тоді ми програли консцієнтальну війну нашому одвічному екзистенційному ворогу, який самостверджується знищуючи наш світ. Тоді ми програли когнітивну війну, бо погодились на емоційно-життєве вигорання і сенсово-змістовне спустошення. Тоді ми програли смислову війну, бо поглинулись порожнечою занурившись у води абсурду. Капітулювати через втрату сенсу внаслідок знесилення противитись зовнішнім ворогам і неспроможності очищатись від постімперських ланцюгів кланово-корупційного болота – означає відмовитись від волі, здійснити суїцид і зрадити тих, хто віддав найцінніше (своє персональне життя) за висловлений українською мовою, культурою, ідентичністю, змістом сенс життя. А ми на таке безглуздя не маємо права.

Воля до сенсу з'являється, коли ти знаєш, що якщо зневіришся, втрадиш наснагу бути і діяти вільно – ворог, який прийшов тебе нігілювати

– переміг. Тож **ти волієш Бути**, вільно дихати і діяти згідно з власним сумлінням наперекір тому злодію, що викрадає світ у тебе, а тебе проганяє зі світу. Ти, зрештою, волієш боротись, бо ще нічого не вирішено, поки маєш той ковток повітря, який напинає твої легені у цю мить. Напинає вірою у ЩО? Надихає на дію заради ЧОГО?

То ЩО ж таке той сенс, у який треба вірити? У якому не можна зневірюватись? Сакральні сенси змістовно знаходяться на перетині екзистенційних та онтологічних, історіографічних та аксіологічних координат. І ми раніше неодноразово писали про те, що москальня вирішила нас знищити саме через те, що ми з ними є екзистенційними та аксіологічними антагоністами. Бо їхні антропологічні, онтологічні, історіографічні, а зрештою і метафізичні уявлення категорично спростовують наші. А наші майже повністю співпадають з європейськими, але змістовно розгортаються українською в нашому дійсному життєвому контексті. Тож цим ми піддаємо сумніву, що існують якісь універсальні (ті самі) цінності для нас і наших убивць. Війна за наше знищення чи виживання саме тому і відбувається, що наші цінності заважають русні побудувати і тотально накинати глобальному світові той «руській мір», який вони конструюють із перетравленої їхніми тваринними шлунками й звирячими інстинктами української культури й історії.

Тож якщо морок так щільно огортає наше духовне світло і прагне загасити племінчик нашого життєвого натхнення, то спинившись у розпачі перед цим святим місцем – Граалем українського духу – задамось одним наполегливим питанням: заради чого це все? Адже ось – найкращі і найдостойніші жити в Українському світі, цвіт української нації, осердя українського народу перетнуло межу поцейбічного і випало стиглими насінинами геть у вічність. І моторошно стояти перед прірвою, яка може виявитись порожнечою, і відмовлятих вірити в те, що в ній зріє сенс, а не каламутиться безглуздя. Екзистенційний вакуум у такі миті затягує нас. Адже ось, щойно наші брати і сестри, батьки і діти, сусіди й побратими були поруч – а тепер лише мерехтіння прапорців з іменами.

Засмоктує те, що суб'єктилось українською свідомістю, що усвідомлювалось українською самістю, та вмовкло, сховавши тишею від зла та бруду сакральний сенс життя. А що ж лишається поцейбіч? Масне болото корупції та зневаги до сенсу й людини самозакоханих владолюбців? Мотлох слабодухих та слаботілих? Виснажених та внутрішньо випалених війною і сумнівами? Вигорілих до повної неспроможності чіплятих за якийсь сенс чи вірити в його український зміст? Розгублених територіями і країнами, викорінених з українськості втікачів від війни? Ну бо який сенс в усьому цьому випробовуванні українського життя і свідомості на виживання, коли «руські» нас просто вбивають, а те, що лишається тут – масне смердюче болото розбещеного постсовка, сформоване цинізмом знецінення, зневолення, знересурснення гідності і волі

цінніснотивомованої особистості. Нас вбивають за те, що ми є, що ми мислимо українською, міряємо нашим досвідом, мріємо власними небесами, стоїмо на цій самій землі, формуємо українським змістом справжні (сакральні) цінності (воля, гідність, життя), надихаючись любов'ю до рідного й іншого, відповідально співтворимо з Господом та громадою наш Український світ. Нас витоптують для того, щоб не підводились у своїй ціннісній мотивації над суцільним болотом ненажерливого утилітаризму, для якого Український світ – лише територія з ресурсами та хлів із тягловою худобою.

То чи є щось, що може врятувати українську націю від інтелектуально-емоційного, життєвого й національного, екзистенційного й генетичного, політичного і культурного, історичного й духовного остаточного вигорання? Між зовнішньою навалою ворогів і внутрішнім вигниванням постсовково-підімперського спадку зараженої зневагою до людини і ненавистю до гідного громадянина системи кланово-владного підпорядкування, мусимо вкорінитись волею у сенс, засвідчений сакрально.

Безумовно, триматись лише на тому розумінні, що змиритись з цим вигоранням – капітулювати перед кремлівськими смертожерами, - замало. Маємо сформулювати українським досвідом і змістом сенс життя гідного і відповідального громадянина, що з любові до рідного і поваги до іншого протистоїть брутальному і бридкому злу, екзистенційній порожнечі, нищівному абсурду, і власною волею повертає сенс у світ, поглинутий байдужістю і зневірою. Це – не пафосна риторика, а функціональне завдання для кожного свідомого й цінніснотивомованого громадянина. У цьому, власне, функціональне призначення і гуманітаристики, і релігії – запропонувати людині сенс, який, вкорінюючи її у священне, надихатиме на змістовну дію у тимчасовому.

Наш екзистенційний ворог хотів би, щоб ми втратили сенс і відмовились від світотворчого натхнення, розпорошились територіями, загубились на сторінках чужих історій, виснажились втечею від небезпеки, замкнулись у локальних індивідуальних досвідах війни й особистих трагедіях, переймались лише приватним інтересом й опікувались інстинктом особистого виживання. Щоб ми зневірились і відмовились від волі до сенсу, висловленого дискурсом Українського світу. Тож не подаруємо навіженим московитам такої капітуляції.

Маємо здійснити екзистенційний стрибок над прірвою небуття з катастрофічного тепер у потенційне майбутнє, хоча перебуваємо зараз у вкрай драматичній ситуації: найкращі гинуть, ворог наполягає на нашому остаточному знищенні, а ослаблена імунна система Українського світу не справляється з очищенням від вірусу ненажерливого утилітаризму. Та будь-які поступки виявляються не просто капітуляцією, але суїцидним фактором. Тож заземляємось тут і зараз у нашому спільному досвіді, вкорінюємось в

нашу спільну історію, формуємо нашу спільну пам'ять, зшити з індивідуальних досвідів та вишити оповідями про самовідданих українських героїв, натхнених нашими спільними цінностями: воля, гідність, правда, справедливість, любов до родини, повага до інших, життя особистості, розквіт екосистеми. А те безмежне небо, що аж до обріїв розливається над нашою земною домівкою, вмістить сакральні нарації усіх українських конфесій – побратимів. Головне, щоб кожен гідний громадянин міг вільно вдихнути на повні груди священного сенсу, й натхненно діяти задля захисту й розквіту нашої української домівки.

ДЖЕРЕЛА

1. Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз. Монографія. [Загороднюк В.П., Шалашенко Г.І., Козачинська В.В., Лютий Т.В., Хамітов Н.В., Ковадло Г.П., Солонько Л.А., Дондюк А.М., Вишинський С.Д., Малєєв К.С..] К., 2023.–296 с. – 16,5 др. арк. ISBN 978-617-14-0163-1 (електронне видання).
2. Криза ідентичності: історико-філософський контекст [В. В. Лях, А. В. Ільїна, О. М. Йосипенко, Я. В. Любимий, К. Ю. Райда, Р. В. Самчук, Л. А. Ситніченко, А. В. Усик, С. Л. Шевченко]; відп. ред. В. В. Лях. К., 2021. 401 с.
3. Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних виявах: український контекст / Колективна монографія. За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович, А. Арістової; Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; Українська асоціація релігієзнавців. К.: УАР, 2021. 348 с. (24,66 д.а.) ISBN 978-966-02-9554-4 URL: <https://ure-online.info/religijni-identychnosti-v-yih-sutnosti-i-konfesijnyh-vyyavah-ukrayinskyj-kontekst/>
4. Україна поліконфесійна. Колективна монографія / За ред. А. Колодного і П. Павленка; Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ. К.: Інтерсервіс, 2021. 384 с. Авторський колектив: А. Колодний, П. Павленко, А. Арістова, О. Бучма, О. Горкуша, С. Здіорук, Г. Кулагіна-Стадніченко, В. Шевченко, С. Ярмусь. ISBN 978-966-999-140-9 <https://ure-online.info/ukrayina-polikonfesijna/>
5. Український світ в його релігійних вимірах: колективна монографія / За ред. професорів Л. Филипович та А. Арістової. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; Українська асоціація релігієзнавців. К.: Світ знань, 2022. 242 с.
6. Філософські діалоги 2021. // "Русский мир" як доктрина: витоки, загрози, методи. Зб. наук. праць. – К., 2021. – 156 с. (упорядники та виконавці проєкту: Володимир Волковський, Ксенія Зборовська, Галина Ковадло).

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ ТА МАНІПУЛЯЦІЯ РЕЛІГІЙНИМ ЧИННИКОМ В МАСОВІЙ СВІДОМОСТІ ПІД ЧАС ВІЙСЬКОВО-ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ

Ігор Гудима, доктор філософських наук, професор кафедра філософії та соціології Маріупольського державного університету

Вступ. Однією з найбільш драматичних і водночас граничних трансформацій сучасної реальності є війна – подія, що ставить під загрозу не лише політичні та соціальні конструкції, а й самі підвалини цивілізаційного буття, крихкий баланс екосистеми та перспективу існування людства як такого. Війна постає не просто як сукупність військових дій, а як екстремальна онтологічна ситуація, у межах якої руйнуються усталені форми символічного порядку, нормативні схеми тлумачення світу та екзистенційні ілюзії мирного часу. У таких умовах сама людська свідомість опиняється перед необхідністю дати відповідь на фундаментальні питання сенсу, зла, відповідальності та меж людської свободи.

Виклад основного матеріалу. Саме війна стає тим радикальним чинником, що ініціює докорінну трансформацію релігійної свідомості. Одним із ключових напрямів цієї трансформації виступає деміфологізація, яка не зводиться до секуляризації чи втрати сакрального виміру, а радше означає граничне зіткнення сконструйованих міфологем із жорсткою онтологічною та екзистенційною реальністю військового лихоліття. У цьому зіткненні виявляється хибність багатьох уявлень, що тривалий час функціонували як самоочевидні й незаперечні.

Ідейні стереотипи мирного життя значною мірою були просякнуті ілюзорним змістом: уявленнями про гарантовану безпеку, інфантильною соціальною відповідальністю, переконанням у невідворотному Божественному втручанні як автоматичному механізмі відновлення справедливості. Війна безжально оголює крихкість таких очікувань і примушує коригувати їхню онтологічну необґрунтованість. Релігійна віра втрачає комфортну форму заспокійливого міфу й поступово навертається до екзистенційного запиту, в якому питання Бога постає не як гарантія захисту, а як виклик людській свободі, відповідальності та моральному вибору.

У цьому сенсі деміфологізація релігійної свідомості в її соціально-онтологічному вимірі постає як повернення віри до чистоти достоту буття, до зміни самого способу переживання реальності. Йдеться не про втрату сакрального горизонту, а про його очищення від наївних проєкцій, що підміняли справжній релігійний досвід. Така трансформація сприяє фіксації й виправданню граничних сакральних смислів, які можуть бути пережиті лише в умовах реального ризику, страждання та відповідального вибору.

Релігійні уявлення, почуття й практики поступово виходять за межі декоративного культурного фону й зазнають процесу ревіталізації. Вони стають дійсною відповіддю на контингентність буття, його радикальну нестійкість і непередбачуваність в умовах війни. Провіденціальна взаємодія Бога зі світом перестає сприйматися як безумовний гарант збереження усталеного ладу й смислу. Натомість вона доповнюється уявленнями про необхідність посилення соціальної та моральної відповідальності самої людини, а також про зростання значущості її автономного етичного рішення.

Водночас відбувається суттєва корекція традиційних уявлень про Божественний промисел. Бог дедалі більше мислиться не як трансцендентний регулятор історії, що діє шляхом зовнішнього втручання, а як максимально спів-присутній у людському стражданні, моральному виборі та прийнятті доленосних рішень. Такий підхід наближає релігійну свідомість до її аутентичних витоків, зокрема пророчої традиції, у межах якої промисел постає не як механізм примусу чи сили позахмарних інституцій, а як розгортання в історичному часі маєстату вищої справедливості й милосердя.

Час війни водночас є періодом вимушеного духовного пошуку нового онтологічного підґрунтя для виживання – як індивідуального, так і колективного. Перегляд внутрішніх і зовнішніх об'єктивних чинників, зокрема ресурсних можливостей держави, змін геополітичної ситуації та меж зовнішньої підтримки, безпосередньо впливає на спосіб концептуалізації соціальної ідентичності. Відбувається поступове зміщення акцентів із позицій колективного самовиправдання та символічної риторики до етики індивідуальної відповідальності.

У цьому процесі релігійна свідомість звільняється від умоглядності та надмірної образності й наближається до гранично вираженої доктрини відповідальності та імперативів прямої дії. Це сприяє поверненню низки фундаментальних світоглядних категорій – таких як справедливість, провина, борг, обов'язок, ворог – до їхнього аутентичного змісту. Вони вивільняються з-під маніпулятивних конотацій і псевдо-нашарувань, набуваючи екзистенційної та моральної визначеності.

Таким чином, деміфологізація релігійної свідомості в умовах війни не означає ані анігіляції релігійної ідеології, ані втрати її сакральних основ, йдеться радше про повернення релігії до власних витоків у ситуації, де ціна ілюзій і помилок розуму стає гранично високою й онтологічно неприпустимою. Це не спустошення свідомості, а, навпаки, її поглиблення – перехід від міфологічно-стереотипного до сакрально-істинного, очищення горизонту екзистенційної правди, морального самовизначення та соціальної відповідальності.

Далебі час військово-політичних конфліктів це час, коли ймовірність використання релігійного чинника з маніпулятивною метою гранично

зростає. Адже релігія, поєднуючи у діалектичній взаємодії доктрини трансцендентності та іманентності надприродного, метафізичну напругу взаємодії вчень часом виражає у асиметричній онтології присутності, до того ж, коли виражений крен в бік іманентності, перехід від онтологічних і сотеріологічних вимірів до інструментальних та ідеологічних сенсів зумовлює змістовну трансформацію концептуального елемента релігії, з вираженими ознаками десакралізації віри. Зовнішні й поверхневі процеси такого штибу позірно підсилюють віру, в якій під час воєнного лихоліття виникає гостра потреба, однак внутрішні змістовні параметри змінюваності віри тяжіють до анігіляції сакрального, його оцінки й витлумачення в світлі військово-політичних запитів. У інтерпретації віровчення відбувається помітна аксіологічна редукція – ідея Бога функціонально пристосовується до потреб перемоги, а Бог у таких експлікаціях доктрини стає священним її гарантом, понад те, - сама віра зводиться тут до дієвого чинника сегрегації – свій/чужий, а, відтак, сакральне залишається таким більше за видимістю, аніж за сутністю.

Зазнає змін безпосередньо й ідейний бік релігійного комплексу: значущі релігійні догмати та доктрини активно адаптуються під військові наративи, новим змістом наділяються поняття «богообраність», «жертвовність», широко культивуються теми покарання, гріха, спокути. До того ж реінтерпретація цілого шерегу понять теології, включення їх у смислове поле військово-політичних проєктів, підсилює протилежну до деміфологізації інтенцію до міфологізації релігійної свідомості, міфологізацію самого протистояння, його осмислення у космічновимірних масштабах, як доленосного зіткнення в останній битві сил добра та зла, коли супротивник семантично асоціюється зі вселенським злом.

Однак, попри зовнішні видимі ефекти взаємодії, пряме залучення релігії до реалізації військово-політичних завдань винятково як соціальної інституції, спричиняє розмивання горизонту трансцендентного у самій релігії, релятивізує сакральне, коли божественне підміняється історичним. У цілому редукція віри до політичної функції викликає системне обмирщення релігії як такої, коли сакральне розчиняється у профанному.

ДЖЕРЕЛА

1. Girardet R. *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Seuil, 1986. 211 p.
2. Huntington S. P. *Le Choc des civilisations*. Paris: Odile Jacob, 1997. 402 p.
3. Аржаковський А. Розбрат України з Росією: стратегія виходу з піке. Погляд з Європи. Харків: Віват, 2015.

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА ЯК СКЛАДНИК ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ

*Олена Предко, доктор філософських наук, професор,
професор кафедри релігієзнавства Київського національного
університету імені Тараса Шевченка*

Постановка проблеми. Сьогодні системні суспільні трансформації, які відображають глобальні геополітичні зміни та сучасні гібридні війни, уже тривалий час є не лише предметом наукових дискусій, а й невід'ємною частиною повсякденного життя. Цей феномен викликає стійкий інтерес, оскільки його наслідки помітні у сферах економіки, політики, культури, побуту, а особливо в контексті гуманітарної безпеки та релігійної стабільності. Релігійний сегмент суспільної свідомості вирізняється підвищеною чутливістю, оскільки релігійні переконання та практики формують ціннісні орієнтири, морально-етичні стандарти та соціальну поведінку населення. Це робить релігійну сферу особливо уразливою до зовнішніх та внутрішніх загроз. Ігнорування або недооцінка безпекових аспектів релігійного чинника часто призводить до дисбалансу суспільних процесів та порушень їхньої функціональності. У цьому контексті сучасне релігієзнавство стикається з низкою питань: «Наскільки існуюча система релігійної безпеки відповідає глобальним цивілізаційним викликам, зокрема у царині гуманітаристики? Якою є її ефективність в Україні в умовах війни? Які є рівні релігійної безпеки їх ризики у контексті гуманітаристики?» Відповіді на ці питання неможливі без глибокого осмислення сутності феномену «релігійна безпека» та його специфіки у сучасних умовах України, оскільки саме релігійна стабільність є одним із важливих компонентів гуманітарної безпеки в кризові часи.

Мета дослідження – виявити роль релігійної безпеки як важливого елементу гуманітарної безпеки, проаналізувати механізми її забезпечення у сучасному суспільстві та дослідити, яким чином гарантування релігійних прав, захист свободи віросповідання та міжконфесійна взаємодія сприяють соціальній стабільності, попередженню конфліктів і зміцненню безпеки громадян.

Виклад основного матеріалу. Існуюча система релігійної безпеки в Україні частково відповідає глобальним цивілізаційним викликам, зокрема у сфері гуманітаристики, але потребує суттєвого розвитку та адаптації. В умовах глобалізації, поширення інформаційних технологій і гібридних загроз релігійна безпека має забезпечувати не лише захист релігійних спільнот від фізичного та психологічного насильства та стійкість до дезінформації, маніпуляцій релігійними мотивами та конфліктогенних ідей, але й мати безпосередній зв'язок з релігійною свободою на особистісному, міжособистісному, інституційному рівнях [1, с. 71]. Водночас у цій сфері існує низка ризиків і загроз, які можуть підірвати стабільність суспільства

та реалізацію свободи совісті. На особистісному рівні загрози пов'язані з психологічним тиском, маніпуляціями свідомістю, дезінформацією або радикальними ідеями, що можуть послаблювати внутрішню стійкість людини і її здатність до духовного розвитку. Втрата можливості реалізовувати власні релігійні переконання або соціальна ізоляція через неможливість відкрито сповідувати віру створюють внутрішні конфлікти та загострюють відчуття небезпеки. На міжособистісному рівні ризики проявляються у вигляді конфліктів між представниками різних релігійних груп, радикалізації певних сегментів населення, дискримінації та нетерпимості до інших вірувань. Недостатня обізнаність або упереджене ставлення до чужих цінностей може провокувати соціальну напруженість, підривати міжгрупову довіру та створювати передумови для насильницьких проявів. Інституційний рівень релігійної безпеки також має суттєві виклики. Недосконалість законодавства, відсутність чітких механізмів захисту релігійних прав, використання релігійних інститутів у політичних цілях та зовнішній вплив у формі фінансування радикальних організацій або дезінформації здатні підривати довіру до релігійних структур і соціальних інститутів загалом. У воєнний та післявоєнний періоди ці загрози посилюються: порушується доступ до культових місць і релігійних практик, зростає ризик радикалізації, втрачається частина духовної та культурної спадщини, а недостатня координація між релігійними організаціями, державою та громадськими структурами ускладнює реагування на кризові ситуації. Таким чином, релігійна безпека є складним феноменом, який вимагає багаторівневого підходу до виявлення ризиків та загроз. Лише усвідомлення потенційних небезпек на особистісному, міжособистісному та інституційному рівнях дозволяє розробляти превентивні заходи, забезпечувати соціальну згуртованість, захищати свободу совісті та релігійні права, а також зміцнювати гуманітарну безпеку суспільства в умовах сучасних глобальних і локальних викликів.

Релігійна безпека у системі гуманітаристики виконує низку важливих функцій, що спрямовані на забезпечення стабільності суспільства, захист прав громадян і формування соціальної згуртованості. По-перше, через державні механізми регулювання релігійної діяльності релігійна безпека забезпечує правову стабільність, встановлює межі допустимої релігійної практики та гарантує дотримання свободи совісті. «Як фасилітатор, держава не повинна сама організовувати ініціативи діалогу або спільних дій, але має створювати середовище, в якому можуть розвиватися ініціативи, організовані недержавними суб'єктами, яким довіряють і які будуть виконувати цю роботу з дотриманням прав людини» [1, с. 32-33]. Законодавче регулювання, державний нагляд за діяльністю релігійних організацій та забезпечення захисту релігійних прав громадян створюють основу для гармонійного функціонування релігійної сфери і попереджають конфліктні ситуації. По-друге, через міжрелігійний діалог релігійна безпека

реалізує функцію соціальної інтеграції та толерантності. Організація спільних заходів, форумів, консультацій між представниками різних конфесій і релігійних груп сприяє формуванню взаєморозуміння, попередженню міжконфесійних конфліктів та зміцненню соціальної згуртованості. Такий діалог дозволяє враховувати інтереси різних релігійних спільнот і створює платформу для мирного співіснування у мультикультурному та полірелігійному суспільстві. По-третє, через взаємодію з громадськими організаціями релігійна безпека виконує функцію мобілізації ресурсів суспільства для гуманітарних і соціальних цілей. Співпраця релігійних спільнот з неприбутковими громадськими організаціями (НГО), благодійними фондами та освітніми установами дозволяє ефективно реагувати на соціальні виклики, підтримувати постраждалих у кризових ситуаціях, впроваджувати освітні та культурні програми і формувати суспільну свідомість, засновану на принципах терпимості, моралі та духовності.

Ефективність системи релігійної безпеки в Україні в умовах війни проявляється, насамперед, у здатності зберігати соціальну згуртованість і моральний стержень населення, забезпечувати толерантність між різними релігійними групами та запобігати конфліктам на релігійному ґрунті. Водночас війна виявила певні слабкі місця: нестача оперативних механізмів для захисту релігійних спільнот у зоні активних бойових дій, обмежена координація між державними органами та релігійними інституціями, а також недостатнє врахування релігійного фактору у формуванні гуманітарної політики.

Критерії оцінки ефективності релігійної безпеки в умовах воєнного та післявоєнного періодів мають включати як кількісні, так і якісні показники. Серед основних критеріїв можна виокремити: рівень міжрелігійної толерантності та взаємодії громад; наявність механізмів захисту релігійних громад від фізичних та інформаційних загроз; здатність релігійних інститутів сприяти гуманітарній стабільності та соціальному відновленню; збереження культурної та духовної ідентичності населення; оперативність і ефективність державних і громадських заходів із запобігання конфліктам на релігійному ґрунті. Оцінка цих показників дозволяє визначати слабкі та сильні сторони системи релігійної безпеки та розробляти стратегії її посилення в умовах сучасних загроз.

Висновки. Таким чином, існуюча система релігійної безпеки в Україні є функціональною, проте потребує посилення інтеграції з гуманітарними і соціальними інституціями, удосконалення механізмів оперативного реагування та формування критеріїв оцінки її ефективності у воєнний та післявоєнний періоди. Це забезпечить її адекватну відповідь на глобальні цивілізаційні виклики та підвищить стійкість українського суспільства. Загалом, релігійна безпека є невід’ємною частиною гуманітарної безпеки, оскільки забезпечує право людини на свободу

віросповідання, захист від релігійної дискримінації та переслідувань, а також сприяє формуванню стабільного і безпечного соціального середовища.

ДЖЕРЕЛА

1. Віра, діалог і безпека [Електронний ресурс] : Сприяння діалогу та спільним діям між представниками різних релігій і переконань / Бюро демократичних інститутів і прав людини ОБСЄ. URL: <https://odhr.osce.org/sites/default/files/f/documents/3/c/585673.pdf> (дата звернення: 03.04.2026).

2. Predko O., Predko D. Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2024. Vol. 44. №. 3. P.58-73. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>.

ПОЛІТИКА У ВИЗНАЧЕННЯХ І НАСТАНОВАХ КАТОЛИЦЬКОГО КАТЕХИЗМУ

Ольга Недавна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

У ситуації політичної нестабільності та воєнних протистоянь, що посилюються у світі, надто значущим є розважливий голос Церкви, і не лише як традиційного миротворця, а й – ширше – як найдосвідченішої у справах людських стосунків інституції. В нашому сьогоденні, коли ілюзія «присмерків релігії» та «великого розцерковлення» розвіюється актуалізацією ролі релігійних ідей та церковних чинників, зокрема у політиці, важливо уважно придивитись до настанов Церков, які мають тисячолітній досвід осмислення політичного життя, викладений у їх віровизнавчих документах. Їх варто відкрити заново й відчитати у контексті сучасних політичних трансформацій, і особливо це стосується докладно, системно виписаних католицьких катехизмів. Такий інтелектуальний виклик дуже актуальний для українських релігієзнавців [1, с. 4], і їх наукові оцінки трактування гідної християн організації політичних процесів мають представлятись на широкий загаль: хай будуть відомі та співставлені відповідні настанови різних Церков – тих, що стали духовними контрафорсами Євро-атлантичної цивілізації, та конструкторів «Русского міра».

Тож у меті з'ясування, як проблематика політики висвітлюється в католицькій теології, і які орієнтири можуть бути авторитетними, переконливими (та враховуваними) для наших сучасників, варто дослідити чинний Катехизм католицької Церкви [2]. Він був прийнятий у 1997 р. та

увібрав доробок папських енциклік стосовно проблем суспільно-політичного життя і документи II Ватиканського собору (його Пастирську Конституцію та ін.). Як й інші аналогічні документи католицької Церкви, він оснащений предметним покажчиком, що містить зручні скерування до ознайомлення з тією чи іншою тематикою, і в даному разі цей інструментарій послідовно представляє дослідникові широке поле діяльності суспільства, дотичної політики, де Церква має свій голос і свої оцінки.

Поняття політики не дається у Катехизмі в окремому визначенні (як от політика – це...), а розкривається у прикладанні цього терміну до різних аспектів людського буття, при тому часто зустрічаються прикметникові звороти, похідні від «політика». Найчастіше згадки про політику і різні аспекти її застосування знаходяться у главі «Людська спільнота», в Артикулах «Особа і суспільство» та «Участь у суспільному житті».

Влада, зокрема політична, трактується у християнському ключі в сенсі її походження як функції, водночас відразу уточнюється, що політичний устрій – справа людської відповідальності, і форми цього устрою мають слугувати добру суб'єктів їх прийняття: «Якщо поняття влади походить від Божої установи, то форма політичного устрою, як і вибір їх керівників, мають бути полишені на волю громадян. Різноманітні політичні устрої морально припустимі тільки тоді, коли вони сприяють законному добру спільноти, яка приймає ці устрої...» [2, с. 446].

Політичне суспільство об'єднується у політичну спільноту (зазвичай – у державній формі), яка необхідна для реалізації спільного блага [2; 448] і потребує легітимної влади, щоб забезпечувати порядок і справедливість [2, с. 445-446].

Політична організація – справа спільнотна. Тож, у поясненні Катехизму необхідності для організації людського життя таких суспільств, що відповідають природі людини, як родина і держава, підкреслюється: треба заохочувати створення відповідних установ для всебічного, у т.ч. політичного розвитку кожної нації та всіх народів [2, с. 443]. А щоб політичні процеси в суспільстві відбувались згідно боговгодних настанов, потрібні зусилля віруючих: «Ініціатива світських християн особливо необхідна, коли йдеться про відкривання і відшукування засобів для проникнення в суспільну, політичну, економічну дійсність відповідно до вимог християнської науки і християнського життя» [2, с. 227].

У цьому контексті в Катехизмі уточнюється, що «Пастирі Церкви не повинні безпосередньо втручатися в політичну структуру та в організацію соціального життя. Це завдання становить частину покликання вірних мирян» [2, с. 556]. Водночас наголошується: до місії Церкви належить давати моральну оцінку політичних справ, коли основні права людини чи спасіння душ цього вимагають, використовуючи такі засоби, що

відповідають Євангелію та загальному добру, відповідно до часу і обставин [2, с. 516].

Треба відзначити, що у Катехизмі присутні й фрагменти, коли про політику йдеться не як про діяльність з досягання та утримання влади та розпорядження нею (від розбудови політичного устрою до управління політичною владою, політику внутрішньодержавну чи міжнародну, міждержавну), а як про концепцію, підхід, набір принципів та засобів їх реалізації при здійсненні тієї чи іншої діяльності у спільноті – економічної, освітньої, культурної тощо (в англійській мові таке розрізнення застосування терміну «політика» відбувається як «politics» у першому випадку та як «polісу» – у другому). Тобто, у подібних контекстах, політика у певній галузі – це не тільки чи радше не стільки про те, як політики визначають порядок функціонування цієї галузі, та за допомогою яких політичних засобів цим функціонуванням керують, а – про те, на підставі яких цінностей, на яких засадах визначається ставлення до призначення, наповнення, використання певної галузі, до організації її функціонування, залучення суб'єктів та розподілу створених набутків. І настанови Катехизму спонукають вибудовувати відповідну політику (в будь-якій галузі та сфері людської діяльності) з огляду на благо всієї спільноти, з урахуванням інтересів всіх аж до найменших.

Показово, що в Катехизмі знаходимо поняття політичної розважливості, котра ставиться у залежність не просто від прийнятих законів, а – від морального порядку. Це пояснюється при розгляді права на релігійну свободу, яке є «природним правом людини на громадянську свободу, тобто в слухних межах на свободу від зовнішнього примусу у релігійних справах з боку політичної влади» [2, с. 489], що ці справедливі межі «повинні бути визначені з політичною розважливістю для кожної суспільної ситуації відповідно до вимог загального добра і затверджені цивільною владою відповідно до юридичних правил, які відповідають моральному порядку» [2, с. 489].

Важливо, що в Катехизмі католицької Церкви настанови про політичні права слушно доповнюються настановами про обов'язки. Так, з одного боку, постулюється: «Політична влада зобов'язана поважати головні права людини. Вона повинна служити справедливості гуманним способом, поважаючи права кожного, а передусім права родин і знедолених. Політичні права, пов'язані з громадянством, можуть і повинні надаватись відповідно до вимог загального добра. Вони не можуть бути незаконно й безпідставно припинені цивільною владою. Використання політичних прав має на меті загальне добро нації і людської спільноти» [2, с. 514]. Водночас, з іншого боку, підкреслюється, що «обов'язком громадян є співпрацювати разом з цивільною владою для добра суспільства в дусі правди, справедливості, солідарності і свободи. Любов до батьківщини, служіння їй впливають з обов'язку вдячності та з порядку любові. Покірність законній владі і

служіння загальному добру вимагають від громадян сповнення їхньої ролі в житті політичної спільноти» [2, с. 514].

Дуже злободенно для сучасних реалій виписана наступна настанова, що її послідовне й неухильне втілення було б запорукою більшої потентності низки європейських країн, де експеримент мультикультуризму виявився не надто вдалим: «Політична влада для загального добра, за яке вона відповідає, може на право на імміграцію накласти різні правові умови, особливо, щоб іммігранти виконували свої обов'язки перед країною, яка їх приймає. Іммігранти повинні вдячно поважати матеріальну і духовну спадщину країни, яка їх прийняла, коритись її законам і брати участь у її видатках» [2, с. 515]. Очевидно, що наголос взаємозалежності реалізації політичних прав і політичних обов'язків (особливо якщо поширювати їх розуміння на всю дотичну сферу функціонування життя суспільства), варто прикладати як до внутрішньої політики держав, так і до політики міжнародної.

Насамкінець, варто зауважити, що настанови Катехизму католицької Церкви стосовно засад і принципів політичної діяльності корелюють і частково й доповнюються, розписуються докладніше у Компендіумі соціальної доктрини Церкви [3], складеного і прийнятого пізніше (у 2004 році), тож у цілому ці два офіційних чинних документи цієї Церкви дозволяють скласти повне уявлення про відповідні її погляди.

Висновуючи, можна зазначити, що настанови католицького Катехизму щодо політики характеризуються наступним:

1. Поняття політики розкривається не у класичному визначенні, а у докладному розгляді людської спільнотної діяльності, яка має відношення до політики і перебуває під впливом політичних процесів.

2. За вибір та організацію функціонування політичного устрою покладається відповідальність на спільноту, де у його рамках політичні права мають законно реалізовуватись, а політичні обов'язки — неухильно виконуватись.

3. Політична діяльність, включно з політичним керуванням цивільної влади, має спрямовуватись на благо всієї спільноти.

4. Християни покликані до участі у політичних процесах, щоб впливати на їх перебіг згідно заповідей Божих.

Загалом, згідно з Катехизмом католицької церкви, якщо політика здійснюється (будь-якою владою) без орієнтації на Божі настанови і спільне благо людей, то вона втрачає свою сутність і стає просто механізмом панування.

ДЖЕРЕЛА

1. Загребельний, І. (2020). Апостольство меча. Християнство і застосування сили. Тернопіль: Крила, 2020. 160 с.

2. Катехизм Католицької Церкви. Жовква: Місіонар, 2002. С. 528.
3. Компендіум соціальної доктрини Церкви. К.: Кайрос, 2004. 549 с.
4. П'яста, Р. & Лукашевський, В. (2022). Захист Батьківщини у вченні Католицької Церкви. Добрий пастир. № 17, 2022. <http://journal.ifaiz.edu.ua/index.php/gp/article/view/379>.

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ МЕДИЧНОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ МОРАЛЬНИХ І ПРОФЕСІЙНИХ НАПРУЖЕНЬ

Ірина Горохолінська, докторка філософських наук, доцентка, завідувачка
кафедри філософії та культурології, Чернівецький національний
університет імені Юрія Федьковича

Постановка проблеми. Медичне капеланство, функціонуючи в межах секуляризованої медичної інфраструктури та професійної комунікації, покликане виконувати важливу аксіологічну й антропологічну функцію – протидіяти смисловій редукції людського життя в умовах тенденцій до примату процедурної логіки, технологізованих практик і бюрократичних механізмів системи охорони здоров'я. Богословсько-етичне підґрунтя запровадження такої практики сформоване в межах християнського розуміння людської гідності та персоналістичної антропології – бачення людини як цілісної єдності тілесного, психічного й духовного вимірів. Тож діяльність капелана має потенціал долучатися як один із важелів до гуманізації клінічного середовища, оскільки дозволяє зберігати персоналістичний вимір медичної взаємодії там, де є ризик, що особистість пацієнта зредують до клінічного випадку, носія симптоматики чи об'єкта медичного втручання.

Виклад основного матеріалу. В одному зі своїх попередніх досліджень ми підкреслювали: «У межах клінічних ситуацій капелан виконує функцію моральної орієнтації, забезпечуючи розрізнення між технічно можливим і справді добрим для пацієнта. Його участь допомагає команді зберегти пропорційність лікування, уникати терапевтичної марності й підтримувати комунікацію в умовах, де медичних критеріїв для однозначного рішення недостатньо. Емпіричні дослідження засвідчують, що капелани, інтегровані у мультидисциплінарні команди, підсилюють діалог між пацієнтом, родиною і медичним персоналом, забезпечуючи захист цінностей і гідності пацієнта навіть тоді, коли тілесна цілісність не може бути відновлена» [1, с. 84].

Ця функція не обмежується сферою індивідуального душпастирського супроводу, а розгортається у площині ширших соціально-етичних практик інклюзії та гуманізації публічного простору. У такому

вимірі медичне капеланство постає не лише елементом клінічної опіки, але й інституційним механізмом визнання духовних, світоглядних і психологічних потреб людини як невід'ємної складової її гідності та повноцінної участі у суспільному житті. Його присутність у системі охорони здоров'я засвідчує готовність секулярного суспільства інтегрувати духовний вимір людського досвіду у простір публічного піклування без порушення засад світоглядної нейтральності та конфесійного плюралізму. Саме тому медичне капеланство набуває особливої ваги в контексті розбудови інклюзивного суспільства, орієнтованого на забезпечення рівноправного доступу до підтримки для всіх – незалежно від релігійної належності, системи переконань, віку, стану здоров'я чи соціального статусу.

Слід констатувати, що на шляху інституалізації медичного капеланства породжується низка моральних та професійних складнощів. Постають питання щодо професійного статусу капеланів у системі охорони здоров'я, меж релігійної присутності в медичному просторі, конфесійного дисбалансу чи прозелітизму, захисту автономії пацієнта, а також сумісності духовної опіки з принципами секулярної медичної етики. Особливо виразними ці суперечності стають у ситуації, коли нормативна база, що регулює діяльність медичного капеланства, залишається фрагментарною або неповною.

Ці складнощі мають не ситуативний, а структурний характер, оскільки виникають на перетині двох різних нормативних логік – секулярної біомедичної раціональності та релігійно-екзистенційного супроводу. Як зауважував Дж. Енгель, класична біомедична модель схильна редукувати людину до клінічного випадку, фактично усуваючи «пацієнта як персону» [4, с. 130] із центру медичного процесу. Саме тому поява медичного капелана в лікарняному просторі актуалізує питання про припустимі межі інтеграції духовного виміру в систему професійної медицини, що історично вибудовувалася на принципах нейтральності, стандартизації та доказовості.

Одним із ключових моральних викликів стає проблема автономії пацієнта. У сучасній біоетиці право людини на свободу світогляду, добровільність духовної взаємодії та недопущення будь-якого нав'язування переконань є фундаментальними принципами медичної етики. У цьому контексті медичне капеланство постає перед необхідністю постійного балансування між духовною підтримкою та ризиком порушення світоглядної автономії пацієнта, особливо в ситуаціях екзистенційної вразливості, страху смерті чи психологічної дезорієнтації. Саме тому в міжнародних моделях капеланства [6, с. 5-7] принцип «жодного прозелітизму» розглядається як одна з базових етичних засад клінічної духовної опік.

Не менш складним є питання конфесійної репрезентації та світоглядної інклюзивності. Ю. Габермас, аналізуючи місце релігії у постсекулярному суспільстві, наголошував, що сучасні публічні інституції змушені навчатися співіснуванню з релігійними голосами без втрати секулярного характеру державного простору [5, с. 9-10]. У медичному середовищі це означає необхідність такої моделі капеланства, яка не ототожнювала б духовну опіку винятково з інтересами окремої конфесії чи релігійної традиції. Інакше існує ризик трансформації капеланства з механізму підтримки людської гідності у форму символічного домінування або нерівності щодо пацієнтів інших переконань чи нерелігійних.

Окрему проблему становить невизначеність професійного статусу медичного капелана. У багатьох країнах клінічне капеланство вже давно перестало розглядатися лише як форма конфесійного служіння [2]. Натомість воно функціонує як професіоналізована сфера діяльності, що вимагає спеціалізованої підготовки, клінічної пастирської освіти, навичок міждисциплінарної взаємодії та знань із медичної етики й психології травми. У цьому сенсі сучасний капелан змушений проходити процес професійної трансформації, у межах якої релігійний авторитет уже не є достатньою підставою для присутності в лікарні. Його діяльність має бути перекладена «мовою» секулярної інституції – через компетентність, етичну відповідальність та здатність діяти в межах клінічних протоколів.

Додаткове моральне напруження породжує питання меж втручання капелана у складні етичні рішення. Е. Кассел наголошував, що страждання виникає тоді, коли людина переживає загрозу руйнування власної цілісності як особистості [3, с. 33]. Саме тому в паліативній допомозі чи кризових медичних ситуаціях постає потреба у формах супроводу, які виходять за межі суто технічного лікування. Однак залучення капелана до морально чутливих рішень – зокрема у питаннях смерті, невиліковних станів, припинення терапії чи екзистенційної дезорієнтації пацієнта – неминуче актуалізує проблему меж між духовним супроводом, психологічною підтримкою та професійною медичною компетенцією.

Висновки. Саме тому головний виклик інституціоналізації медичного капеланства полягає не лише у формальному нормативному врегулюванні його діяльності, а у формуванні моделі взаємної довіри між секулярною системою охорони здоров'я, релігійними організаціями та суспільством. Успішна інтеграція капеланства в медичний простір можлива лише за умови чіткого визначення професійних меж, дотримання принципів добровільності та світоглядної поваги, а також розвитку етичних механізмів, здатних убезпечити духовну опіку від конфесійної уніфікації чи інституційної невизначеності.

ДЖЕРЕЛА

1. Горохолінська І. Морально-богословський та біоетичний виміри медичного капеланства в контексті розбудови інклюзивного суспільства. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2025. Випуск 63. С. 79-86.
2. Association of Professional Chaplains. Board of Chaplaincy Certification Inc. URL: <https://www.apchaplains.org/bcci-site/> (date of access: 22.05.2026).
3. Cassell E. J. The Nature of Suffering and the Goals of Medicine. New York : Oxford University Press, 1991. 340 p.
4. Engel G. L. The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine. Science. 1977. Vol. 196, № 4286. P. 129-136.
5. Habermas J. Religion in the Public Sphere. European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14, № 1. P. 1-25.
6. NHS England. NHS Chaplaincy: Guidelines for NHS Managers on Pastoral, Spiritual and Religious Care. London : NHS England, 2023. 45 p.

РЕЛІГІЯ, ПОЛІТИКА, ДЕРЖАВА І ПРАВО: БЕЗПЕКОВИЙ ВИМІР ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

Олег Бучма, кандидат філософських наук, доцент,
старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Відновивши у 1991 році державність Україна перейшла від формальної суверенності до реальної міжнародної правосуб'єктності та увійшла в складну систему світового політико-правового простору, окресленого глобалізаційним контуром. Це детермінувало проблему/завдання розробити програму державного будівництва в нових геополітичних умовах і при цьому уникнути та не допустити виникнення підстав для повернення до тоталітаризму, де принципи верховенства права та законності підмінялися політичною доцільністю та підпорядковувалися панівній ідеології.

Проблема політично-правового супроводу і забезпечення державного функціонування викристалізувалася через століття й загострилася нині в умовах розв'язаної Росією проти України війни, що спричинила руйнацію системи міжнародного права, виклики українській державності, загрози системі колективної регіональної та глобальної безпеки де військова агресія, порівняно навіть з недалеким минулим, стала найбільш небезпечною з них. Наголосимо, що в цій війні проти України Росія активно використовує релігію як зброю [3]. Саме під таким кутом зору актуалізується проблематика визначеної теми. Відтак метою дослідження є

з'ясування специфіки взаємозв'язку релігії, політики, держави і права через призму безпекового (національного, державного, гуманітарного, релігійного) виміру.

Ця проблема нині потребує все більшої уваги та нагального вирішення. Адже і в надто складних сучасних умовах в Україні продовжує формуватися нова суспільно-політична реальність, ознаками якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм, рух до рівноправної і повноправної суб'єктності в геополітичному просторі, збереження державності та утвердження соціальної правової держави й творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, державної, правової складових цієї реальності є створення можливостей становлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у політичному житті та подолання морального й правового нігілізму [2].

З огляду на зазначене вище, звернемо увагу на роль релігійних інституцій, ідей та міжконфесійних відносин в державотворчому процесі, формуванні політичної та правової культури і державного суверенітету України. Релігія була безпековим чинником та займала вагоме місце в становленні української державності на різних етапах її історії. Зокрема, в Княжу добу релігійний фактор відіграв ключову роль в цивілізаційному виборі та легітимації політичної влади Русі. Прийняття християнства у 988 році стало актом геополітичного самовизначення, відокремлення Русі від кочового Сходу, міжнародної легітимації держави та її інтеграції в європейський політико-правовий простір. На етапі становлення Козацької держави релігія стала ідеологічним осердям Національно-визвольної війни, релігійна ідентичність була одним з ключових маркерів «свій-чужий», а сама держава розглядалася як захисниця віри, що сакралізувало ідею незалежності. В період бездержавності (імперський та радянський періоди) проукраїнські релігійні структури виконували функції соціального захисту, освітню, просвітню, виховну, культурну, забезпечували збереження мови, закладали ґрунт та готували політичні кадри для майбутньої незалежної суверенної української держави. Масові рухи за легалізацію УГКЦ та відродження УАПЦ стали каталізатором і прискорили розпад Радянського Союзу та політичну незалежність і проголошення суверенної держави України.

З часу відновлення незалежності релігія стала засобом політики відновлення історичної пам'яті. Однак, розкол у православ'ї з 1990-х років є інструментом зовнішнього політичного впливу Російської Федерації для збереження імперського впливу через концепцію і наративи так званого «русского міра» та гальмування державотворчих процесів в Україні. Громадянськими актами спротиву політичному впливу Росії та її адептів в Україні стали події Майданів 2004 та 2013-2014 років. Під час подій Помаранчевої революції та Революції гідності проукраїнські релігійні

інституції в єдності продемонстрували активну політичну позицію і вийшли за межі храмів для захисту прав людини, народу (нації), державного суверенітету [4].

В умовах російської війни проти України питання ролі релігійних інституцій в консолідації суспільства перейшло з теологічної площини в площину національної безпеки. Присутність в Україні релігійних структур, що підпорядковані країні-агресору дестабілізує внутрішню суспільно-політичну ситуацію та безпосередньо загрожує національній, державній, гуманітарній, релігійній безпеці [1].

Українські релігійні інституції в своїй історичній динаміці пройшли складний шлях від засобу легітимації політичної влади до інструменту націєтворення та гаранту духовної незалежності, що підкріплює державний суверенітет (політичний і юридичний). Схильність в українській традиції до поліконфесійності (на відміну від московської імперської моделі державної церкви) створило базис для переходу від конфесійної конкуренції до соціального партнерства, утвердження релігійного плюралізму та розвитку громадянського суспільства в Україні.

Відзначимо роль релігії в генезі й функціонуванні правової держави і громадянського суспільства та вплив релігійних інституцій, цінностей і норм на формування політичної й правової культури та громадянської активності й правопорядку. Зверну увагу на те, що релігія була детермінантою таких морально-етичних імперативів, які передували сучасному праву. Концепції прав людини, справедливості, свободи витоково пов'язані з релігією. Розуміння і усвідомлення цього факту уможливорює розбудову реальної правової держави і громадянського суспільства. Прикметно, що в Україні рівень довіри громадян до релігійних інституцій перевищує рівень довіри до державних інститутів (парламенту, кабміну, судів) та й політичних партій.

Фундаментальною основою правової держави є визнання людини найвищою соціальною цінністю, що й закріплено в Конституції України [3]. І саме ця ідея (людини як найвищої соціальної цінності) має релігійне коріння. Релігійний постулат, що людина є образом і подобою божою заклав основу природних прав людини, які ґрунтуються на людській гідності і належать кожній особі від народження (незалежно від волі законодавця) та є вічними і не можуть бути скасованими.

В сучасній Україні представлена унікальна модель релігійного плюралізму, суть якої полягає в тому, що жодна релігія/ конфесія/ церква не є державною, утверджується релігійна свобода, а громадянське суспільство формується і функціонує в тому числі й через мережу релігійних громад, які стали активними суб'єктами політичного життя (особливо після Майданів та з початком російсько-української війни).

Отже релігія, політика, держава і право – важливі підсистеми сучасного суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв'язках

між собою та з іншими суспільними підсистемами і суспільством у цілому. Зумовлені геополітикою та внутрішньою державною політикою релігійні трансформації, їх концентроване виявлення у релігії, а з іншого боку зворотній вплив релігії на політику (формулювання політичних ідей під впливом релігійних інституцій та у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя) можуть детермінувати надмірну політизацію релігії і клерикалізацію суспільства, які негативно позначаються на функціональності як політики так і релігії, що потенційно загрожує суспільній безпеці. Дієвим запобіжником актуалізації потенційного негативу взаємозв'язків релігії і політики є обмеження їх функціональної взаємодії чіткими правовими рамками демократичного державного (політичного) режиму.

Релігійні інституції засобом виконання соціальної, моральної, виховної тощо місії сприятимуть встановленню/відновленню й збереженню балансу всередині громадянського суспільства та його взаємодії з державою, що, в такий спосіб, уможливить подолання сучасних викликів українській державності, гармонізацію політичного життя та творення демократичної соціальної правової держави в Україні.

Отже, беручи до уваги все, що було вище зазначене, переконані і наголошуємо на важливості і необхідності політико-правового забезпечення проукраїнськості суспільно-релігійної ситуації. З метою подолання викликів українській державності, вирішенню проблем, що постають у безпековій сфері [1], послідовному, ефективному й успішному переходу «від війни до миру» на нашу думку, необхідно й надалі консолідувати суспільство на основі національної свідомості, ідеї національної духовності, пріоритету загальнолюдських цінностей та реально, а не лише формально-юридично втілювати в життя принципи верховенства права і закону, захисту і гарантій прав і свобод людини та громадянина. Підкреслю, що на державному рівні вкрай важлива підтримка й забезпечення належного функціонування релігієзнавчої науки й освіти в Україні. Зокрема, зважаючи на роль і значимість релігієзнавства для національної, державної, гуманітарної, релігійної, інформаційної безпеки, збереження і розвитку української державності та створення і впровадження правдивого іміджу України на міжнародному рівні особливо необхідними є переведення «Релігієзнавства» у закладах вищої освіти України до переліку обов'язкових навчальних дисциплін.

ДЖЕРЕЛА

1. Бучма О. В. Релігійно-правовий аспект національної безпеки в умовах російської війни проти України. Філософська думка. 2025. № 2. С. 35–54.

2. Бучма О. Релігійно-правовий вимір російської війни проти України на тлі суспільно-державних трансформацій XX—XXI століть. Філософська думка. 2023. № 1. С. 45–58.

3. Бучма О. Релігія як зброя війни Росії проти України: фокус на православ'ї. Гуманітарний корпус : зб. наук. ст. з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії. Вип. 52. Київ : ТОВ «НВП Інтерсервіс», 2024. С. 8–11.

4. Конституція України : Закон України від 28.06.1996 № 254к/96-ВР. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-vr#Text> (дата звернення: 15.04.2026).

5. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за ред. Л. Филипович, О. Горкуші. Київ : Саміт-книга, 2015. 656 с.

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІД ЧАС ВІЙСЬКОВОЇ АГРЕСІЇ РОСІЇ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ВИМІРИ

Ганна Кулагіна-Стадніченко, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Повномасштабна військова агресія Російської Федерації проти України стала визначальним чинником трансформації релігійності українського суспільства, істотно вплинувши на конфесійні ідентичності, релігійні практики та роль релігії у публічному просторі. В умовах війни релігія набуває не лише духовного, але й соціально-політичного значення, виступаючи ресурсом консолідації, психологічної підтримки та національної стійкості.

Сучасні соціологічні дані засвідчують завершення етапу політичної самоідентифікації українців та послаблення кризи ідентичності, що була характерною для попередніх десятиліть. Війна прискорила процес формування політичної нації, зумовивши відмову від проросійських орієнтирів і посилення європейської ідентифікації. Це відобразилося, зокрема, у зміні мовних практик і трансформації релігійного календаря, що засвідчує інтеграцію у ширший європейський культурно-релігійний простір.

В умовах екзистенційної загрози фіксується зростання рівня релігійності, що відповідає загальній закономірності підвищення значущості релігії у кризових ситуаціях. Водночас релігійність українців характеризується тенденцією до індивідуалізації: значна частина громадян вважає можливим поєднання віри без чіткої конфесійної належності. Це

свідчить про трансформацію традиційних форм релігійної ідентичності та посилення особистісного виміру віри.

Попри складні умови війни, українське суспільство демонструє відносно високий рівень суб'єктивного відчуття щастя, що корелює з домінуванням таких емоцій, як надія, оптимізм і тривожність. У цьому контексті релігія виконує компенсаторну функцію, забезпечуючи смислову інтерпретацію подій та підтримуючи внутрішню стабільність індивіда.

Конфесійна структура зазнала істотних змін: посилилася підтримка Православної Церкви України та знизився рівень довіри до інституцій, пов'язаних із Московським патріархатом. Це зумовлено не лише політичними обставинами, але й моральною оцінкою позиції релігійних акторів у контексті війни. Водночас релігійна конкуренція між православними юрисдикціями продовжує впливати на формування ідентичностей і є загрозливим фактором потенційних соціальних розколів.

Окремої уваги потребує аналіз ідеологічного впливу Російської Православної Церкви, яка через концепт «русского міра» та інтерпретацію війни як «справедливої» формує наративи, що легітимізують насильство. Відсутність чіткого визначення поняття «справедливості» у відповідних доктринальних положеннях РПЦ створює простір для маніпуляцій та політичного використання релігії.

Українська православна традиція, натомість, не виробила системної доктрини «священної війни» і в цілому не легітимізує насильство як морально прийнятний інструмент. Це формує альтернативний етичний підхід, заснований на гуманістичних та християнських цінностях.

Водночас діяльність Української Православної Церкви (у єдності з Московським патріархатом) характеризується суперечливістю, що проявляється у поєднанні декларативного засудження війни з фактичною інституційною залежністю від Російської Православної Церкви. Така позиція сприяє поширенню подвійних стандартів і знижує довіру до релігійних інституцій.

Зазначене вище лише підтверджує теорію С. Епплбі, згідно з яким релігія в умовах війни виявляє амбівалентний характер: вона може виступати як чинником суспільної консолідації, так і джерелом конфліктів, а релігійні актори здатні діяти у різних режимах трансформації конфлікту – від мобілізаційного до медіаційного. За цих умов особливого значення набуває питання меж релігійної свободи. Свобода віросповідання не може ототожнюватися з релігійним свавіллям і повинна реалізовуватися у межах правового поля, не загрожуючи національній безпеці та суспільній єдності.

Отже, релігійність українського суспільства в умовах війни постає як динамічне явище, що поєднує процеси зростання віри, трансформації ідентичностей та переосмислення ролі релігії. Вона виступає важливим ресурсом соціальної стійкості, водночас потребуючи чітких інституційних і нормативних механізмів для запобігання її політичній інструменталізації.

ГЕНДЕР ЯК ВИКЛИК: СПЕЦИФІКА ХРИСТИЯНСЬКОГО ДИСКУРСУ

Микола Щербань, кандидат історичних наук, кандидат наук з богослов'я, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7785-1936>

Богословська рефлексія гендерних аспектів у віровченні – актуальний і важливий інтелектуальний процес, котрий, однак не позбавлений певного «делікатного» контексту. «Суворо ригористичний» підхід у доктринальному осмисленні питань щодо соціо-культурних ролей чоловіка і жінки в релігійних інституціях, доволі часто сприймається, у конфесійному середовищі, як форма певного «easy way» – «легкого шляху», котрий унеможливує будь-яку подальшу дискусію з цього питання. Саме тому гендерна проблематика у богословському дискурсі християнських конфесій, в цілому, доволі слабо розроблена.

Проте, роль, місце та значення гендерної проблематики у сучасному християнському богослов'ї перебувають у науковому полі зору багатьох дослідників. Зокрема, К. Добровольська (2023), С. Филипчук (2019), А. Alawode (2024) аналізують виклики гендерної нерівності у християнських спільнотах. Водночас, N.X. Wang (2025) акцентує увагу на досягненнях феміністичного біблійного підходу щодо спростування «патріархальних» підходів біблійної екзегетики. S. Sharma, D. Llewellyn (2025) аналізували провідні сучасні напрями гендерних досліджень у гуманітаристиці. А.М. Alford, Yu. Zaikman (2024), Т.А. Lommers-Johnson (2016) вивчали гендерні ролі, що сформувалися під впливом біблійної традиції.

У сучасному Християнстві, нехай і доволі умовно, можна виокремити кілька основних ідеологічних напрямів щодо гендерних питань:

1. «Традиційно-консервативний». Представники цієї течії акцентують на «природному» розподілі ролей між чоловіком і жінкою, часто спираючись на буквальноне тлумачення біблійних текстів та святоотцівської богословської спадщини.

2. «Реформістський», або ж «прогресивний» ідентифікує себе як християнська спільнота, що підкреслює абсолютну рівність духовних спроможностей всіх людей, підтримує участь жінок до церковно-ієрархічному служінні та акцентує увагу на абсолютній суспільній справедливості.

3. «Феміністичне богослов'я», як форма богословського дискурсу, ґрунтується на позиціях критичного розбору традиційних тлумачень, виявляє й викриває «застарілі» патріархальні механізми у священних текстах та церковній практиці, а також пропонує радикально інші моделі гендерної рівності / взаємодії у християнських спільнотах.

Варто зазначити, що у XX ст. феміністичне богослов'я, переважно, трактується як системне викладення віроповідальних істин з погляду статі / статей. Вважається, що цінність такого підходу полягає:

- у формуванні підходу, відповідно до якого, формується усталена позиція щодо сумніву в незмінності віроповідних догматів Церкви;
- у запровадженні моральних тверджень, потрібних для громадського й особистого благополуччя представників обох статей та рівноправної присутності жінок у суспільній та церковній сферах;
- засудженні всіх форм і видів сексизму (расизму, гомофобії, ксенофобії) у Церкві / релігійній спільноті й перетворенні усталеної теології на гендерно справедливую.

Водночас, феміністична теологія досліджує статеві стереотипи, гендерні ідеали, сімейну ієрархію соціальних ролей, що зображені в промовах традиційних віровчень (Карповець, Петрушкевич, & Шершнова, 2022).

Очевидно, що проблема актуальності й можливості постановки питань гендерного спрямування у такій радикальній формі для сучасної української конфесійно-церковної дійсності виглядає доволі утопічно навіть у теоретико-дослідницькій площині. Негативний досвід, котрий, вже станом на зараз, мають християнські спільноти Європи й Північної Америки у питанні «гендерного новаторства» (чергові розділення спільнот, занепад традиційних форм функціонування й управління в церковних організаціях тощо) доволі яскраво засвідчують про небезпеку й ризики сумнівного застосування / вирішення «статевого» питання.

Для сучасного богословського дискурсу «гендер» – це ідейно складна й незавершена концепція, що формується у вирі доктринальних наративів, символічних кодів і типових культово-обрядових практик. Зрештою, релігійний досвід не лише відображає й увиразнює «типові» соціальні уявлення про винятково «жіноче» та «чоловіче», але й активно «бере участь» у їх формуванні і застосуванні, а сучасні дискусії навколо гендеру в богослов'ї дедалі рідше обмежуються межами однієї дисципліни. Прослідковується чітка тенденція до залучення до богословського дискурсу методологічного інструментарію соціальної антропології, феміністичної теології та культурологічного аналізу.

Зрештою, духовно-моральна рівність чоловіка й жінки лишається наріжним каменем усієї християнської антропології. Незалежно від конфесійних відмінностей усі течії визнають рівність людей перед Богом і їх спільне покликання до повноти духовного життя. Упорядкування гендерних моделей у межах християнського середовища дає змогу виокремити кілька стійких парадигм. Основна – ієрархічно-традиціоналістична модель – передбачає чіткий розподіл ролей та пріоритетів чоловіка, як беззаперечного родинного і духовного авторитета. Інша – комплементарна модель – наголошує на взаємодоповнюваності

чоловіка / жінки. Насамкінець, контекстуально-адаптивна модель передбачає зміну гендерних ролей, відповідно до нових соціокультурних зрушень та ідеї рівноправності.

Кожна спроба систематизувати різноманіття гендерних уявлень, притаманних сучасному християнському середовищу, дає підстави стверджувати про наявність кількох усталених моделей, що співіснують у межах різних течій і традицій.

ДЖЕРЕЛА

1. Добровольська К. В. Аналіз розвитку феміністичної теології в християнстві. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2023. № 1 (21). С. 20–21. DOI: 10.17721/sophia.2023.21.5.
2. Karpovets M., Petrushkevych M., Shershnova O. The Specifics of Religious Issues in Ukrainian Gender Electronic Mass Media. Journal of Education Culture and Society. 2022. Vol. 13, No. 2. Pp. 515–530. DOI: 10.15503/jecs2022.2.515.530.
3. Fylypchuk S. The Reply of Christian Confessions of Modern Ukraine to the Gender Discussion. European Philosophical and Historical Discourse. 2019. Vol. 5, Iss. 1. Pp. 129–134. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/8327/1/1.pdf>.
4. Alawode A. O. Prospects of Addressing the Challenges of Gender Inequalities in Christian Missions. HTS Teologiese Studies / Theological Studies. 2024. Vol. 80, No. 1. a9358. DOI: 10.4102/hts.v80i1.9358.
5. Alford A. M., Zaikman Y. Examining Gendered Expectations in Christian Leadership and the Gender Punishment Gap. Journal of Psychology and Theology. 2024. Pp. 1–19. DOI: 10.1177/00916471241262338.
6. Wang N. X. Feminist Biblical Interpretation through an Intersectional Lens: Diverse Developments in Theory, Methodology, and Practice. Journal of the Study on Religion and History (JSRH). 2025. No. 1. Pp. 32–56. DOI: 10.30250/JSRH.202506_(1).0003.
7. Sharma S., Llewellyn D. Introduction to Special Issue on Religion and Feminism. Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics. 2025. Vol. 9, No. 1. 01. DOI: 10.20897/femenc/16011.

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ МОЛИТВИ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Денис Предко, кандидат філософських наук, доцент кафедри загальної психології Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Постановка проблеми. Війна створює екстремальні умови, що підсилюють стрес, тривогу та психологічну травму як серед цивільного

населення, так і серед військовослужбовців. У цих умовах духовні практики, зокрема молитва, стають не лише релігійним феноменом, але й ефективним механізмом психологічної саморегуляції, емоційної стабілізації та соціальної підтримки. Саме соціально-психологічне дослідження молитви дозволяє виявити, як вона сприяє формуванню почуття надії, внутрішньої опори та моральної стійкості, допомагає впорядковувати емоційні переживання, знижує рівень тривожності та агресії, а також зміцнює соціальні зв'язки й національну солідарність. Крім того, дослідження цього феномену має практичне значення для розробки психологічної допомоги та програм підтримки населення під час війни, а також для збереження культурної та релігійної ідентичності нації.

Мета дослідження – виявити та проаналізувати соціально-психологічні особливості молитви в умовах російсько-української війни, визначити її роль як механізму психологічної підтримки, регуляції емоцій та формування моральної стійкості у військових та цивільного населення, а також дослідити, як молитва сприяє зміцненню соціальної солідарності та колективного досвіду в умовах кризових ситуацій.

Виклад основного матеріалу. Молитва в умовах збройного конфлікту виконує поліфункціональну роль, поєднуючи психологічну підтримку індивіда, соціальну інтеграцію спільнот та культурно-символічне закріплення національної ідентичності. Російсько-українська війна створює специфічні умови для активізації духовних практик, що обумовлено високим рівнем невизначеності, загрозою життю та необхідністю психологічної адаптації до екстремальних ситуацій. Тим більше, що натеper рівень тривожності серед українців продовжує зростати: близько половини населення відчуває її на значному рівні. Найсильніше тривога проявляється у людей старшого віку (60+) та у мешканців Східних регіонів, тоді як найнижчий її рівень спостерігається серед молоді віком 18–29 років [2]. Загалом, зростання рівня тривожності в умовах війни є наслідком поєднання об'єктивних загроз, соціально-психологічних чинників та демографічних особливостей. Постійна небезпека для життя та здоров'я, невизначеність щодо майбутнього, втрата звичних соціальних структур і надмірне інформаційне навантаження стимулюють активацію стресових реакцій і посилюють тривожність серед населення. Особливо це проявляється у людей старшого віку, для яких характерна підвищена вразливість через обмежену мобільність, наявність хронічних захворювань та меншу здатність адаптуватися до екстремальних умов. Також високий рівень тривожності спостерігається серед жителів Сходу України, які безпосередньо перебувають у зоні бойових дій, що підсилює страх за життя, безпеку та добробут родини. Молодь віком 18–29 років, навпаки, демонструє нижчий рівень тривожності завдяки

психологічній гнучкості, високій мобільності, здатності швидко адаптуватися до змін та доступу до соціальних ресурсів і мереж підтримки. У цьому контексті молитва виступає важливим адаптивним механізмом, який допомагає знижувати тривожність у різних вікових групах. Для людей старшого віку молитва забезпечує психологічну стабільність, внутрішню опору та відчуття контролю над неминучими обставинами, що значно зменшує рівень страху та безпорадності. Вона слугує способом обробки травматичних переживань та підтримки емоційної рівноваги. У молоді молитва, поряд із соціальною взаємодією та онлайн-комунікаціями, допомагає структурувати емоції, підтримує моральну стійкість і формує почуття спільності з громадою, що також знижує рівень тривожності. Таким чином, роль молитви як адаптивного механізму проявляється у здатності забезпечувати емоційну регуляцію, підтримку соціальних зв'язків та зміцнення внутрішньої стійкості. Вона виступає ефективним засобом психологічної адаптації до стресових умов війни, допомагає різним віковим групам впоратися з тривогою та зберегти психічне благополуччя у кризових обставинах.

З психологічної точки зору молитва виконує функцію регуляції емоційного стану. Вона сприяє зниженню рівня тривожності, страху та дистресу, забезпечує відчуття внутрішньої стабільності та контролю над життєвою ситуацією, яка об'єктивно перебуває поза межами особистої впливовості. Молитва також виступає механізмом психоемоційної ресоціалізації: через ритуалізовані форми звернення до вищої сили особа структурує власні переживання, обробляє травматичний досвід та отримує внутрішнє заспокоєння. Загалом, «молитва засвідчує, що людина має значні внутрішні ресурси, пов'язані зі здатністю відчувати та емоційно переживати, включаючи емпатію, співчуття, підтримку та оптимізм» [3, с. 66].

Молитва в умовах війни виступає не лише індивідуальним духовним актом, а й важливим соціальним феноменом, який сприяє зміцненню соціальних зв'язків та колективної стійкості. В екстремальних умовах конфлікту вона об'єднує людей у спільноти, створюючи відчуття солідарності та емоційного зв'язку між учасниками. У цьому контексті слушною є думка О. Предко про те, що значення молитви особливо зростає в критичних, екстремальних або унікальних обставинах, коли людина гостро відчуває як нестійкість і небезпеку свого існування, так і важливість та сенс свого місця в житті [1, с. 45].

Колективні молитовні практики, як у традиційних релігійних громадах, так і через онлайн-трансляції та громадські акції, дозволяють спільно переживати стресові ситуації, підтримуючи психологічний баланс і формуючи відчуття належності до більшого соціального колективу. Соціальна функція молитви також проявляється у взаємній підтримці.

Молитва за воїнів, рідних, постраждалих чи за мир в цілому виступає символом турботи, моральної підтримки та взаємозалежності. Це сприяє зміцненню соціальних зв'язків, формує мережу колективної підтримки та підвищує моральну стійкість людей у кризових умовах.

Крім того, через молитву передаються культурні та релігійні традиції, цінності та історична пам'ять, що дозволяє зберігати відчуття приналежності до національної спільноти навіть у ситуаціях розрухи та небезпеки. Вона підсилює відчуття соціальної ідентичності, моральної відповідальності та єдності громад, що важливо для збереження національної самосвідомості під час війни. Молитва також виступає символічним чинником колективної мобілізації. Вона підтримує спільну мету, моральну єдність та готовність протистояти викликам війни. Таким чином, соціальний аспект молитви проявляється у здатності об'єднувати людей, формувати взаємну підтримку, зберігати культурну та національну ідентичність і підсилювати колективну моральну стійкість. У комплексі ці функції роблять молитву важливим механізмом соціальної адаптації та психологічного виживання в умовах воєнного конфлікту.

Висновки. Таким чином, в умовах російсько-української війни молитва виступає важливим соціально-психологічним ресурсом, який допомагає людям справлятися зі стресом, тривогою та емоційним навантаженням, підтримує моральну стійкість і надію, а також формує відчуття спільності та солідарності. Вона виконує як індивідуальну функцію емоційної регуляції, так і колективну, об'єднуючи громади у спільній духовній практиці. Молитва стає засобом психологічної підтримки, адаптації до кризових умов та духовної реабілітації, сприяючи відновленню внутрішньої гармонії і зміцненню психологічного здоров'я в умовах війни.

ДЖЕРЕЛА

1. Предко О. Молитва як діалог людини та Бога: релігієзнавчий аспект. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2019. № 1 (13). С. 42–46. DOI: 10.17721/sophia.2019.13.10.

2. Результати другої хвилі пілотного дослідження добробуту українців під час війни. Київський міжнародний інститут соціології : вебсайт. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1553&page=1> (дата звернення: 30.04.2026).

3. Predko D. The Private Self in The Context of Prayer. Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Psychology. 2023. Vol. 1, No. 17. Pp. 65–70. DOI: 10.17721/BPSY.2023.1(17).9.

КАПЕЛАНСЬКЕ СЛУЖІННЯ ПЦУ ЯК ЧИННИК ГУМАНІТАРНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Іван Ощипок, доктор філософії з політології, доцент кафедри політології та соціології Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. В умовах повномасштабної російської агресії релігійний чинник остаточно трансформувався з об'єкта приватної віри у стратегічний ресурс національної безпеки України. Потреба у фаховій духовно-ціннісній підтримці війська та цивільного населення зумовлена необхідністю нейтралізації ментальних загроз, які ворог намагається поширювати через релігійні канали впливу. У цьому контексті капеланське служіння Православної Церкви України (ПЦУ) постає не просто як релігійна місія, а як фундаментальний чинник гуманітарної та національної безпеки, що забезпечує ідеологічну стійкість армії, захищає ціннісний простір держави від зовнішніх маніпуляцій та утверджує духовний суверенітет України.

Мета дослідження полягає у політологічному аналізі ролі капеланського служіння ПЦУ як інструменту забезпечення національної стійкості, гуманітарної безпеки та механізму консолідації українського суспільства в умовах війни.

Виклад основного матеріалу. Сучасна місія душпастирства у війську виходить за межі суто релігійного обряду, перетворюючись на інструмент громадянської солідарності. В умовах війни Церква трансформується у вагомий соціальний інститут, що бере участь у моральній мобілізації та підтриманні ціннісної єдності народу. У цьому контексті діяльність капеланів стає чинником адаптації воїнів до екстремальних умов, допомагаючи долати бойові травми та зміцнювати волю до опору. Фактично, капеланське служіння здійснює функцію превентивної ментальної реабілітації, запобігаючи деструктивним наслідкам бойового стресу ще на етапі його виникнення.

Політологічний аспект служіння ПЦУ полягає також у посиленні гуманітарного імунітету держави. Духовний супровід армії сьогодні є невід'ємною складовою оборонної політики. Важливо розуміти, що ця роль Церкви не є новою: вона формувалася всупереч запізнілим юридичним рішенням. Як слушно зауважував О. Саган ще на етапі становлення цього інституту, «...в умовах практично повної відсутності юридичного підґрунтя, у деяких Церквах в Україні йде активна розбудова капеланських відділів, які вже на практиці займаються «духовним окормленням військовослужбовців» [6. с. 69]. Таким чином, сучасна інституціоналізація лише легітимізувала той обсяг безпекової роботи, яку духовенство здійснювало десятиліттями.

Водночас капеланська місія виконує ширшу функцію суспільної згуртованості. Вона об'єднує навколо війська волонтерів, психологів та медиків. Навколо капеланського середовища формується мережа горизонтальної взаємодії, яка посилює відповідальність громадянського суспільства. Як зазначає дослідник Ю. Бураков, сучасний інститут військових капеланів для ЗСУ відродився саме з «волонтерської душпастирської служби» [3, с. 40]. Якщо до 2014 року цей процес мав безсистемний характер, то участь священників-добровольців у відсічі агресії на Сході стала фундаментом для створення міцної моральної основи армії. Ця трансформація відповідає кращим практикам країн-членів НАТО, де капеланство виступає професійним інститутом зміцнення військової ідентичності та сприяє поглибленню військової дипломатії на рівні душпастирських служб.

Важливим виміром цього служіння є його коріння у традиційній парафіяльній моделі. У класичному православному розумінні священник є центром локальної громади. У межах парафії він виконує соціальну та медіативну функції, компенсуючи ті сфери підтримки, які не завжди забезпечуються державними структурами. У мілітарному контексті ця функція трансформується у формат «мобільної громади», де воїн отримує постійний духовний супровід. Капелан фактично переносить парафіяльну опіку у простір оборони держави. Як зазначає І. Ломачинська, природа такого служіння балансує на межі світського і духовного: капелан перебуває у «повсякденній реальності, зумовленій жахами війни», водночас залишаючись у сфері пастирства. Це дозволяє зберегти людяність і совість серед військовослужбовців у критичних умовах бою [7, с. 41].

З політологічного погляду така трансформація забезпечує безперервність соціальної опіки та розширює вплив релігійних структур на процеси мобілізації. Капеланство стає механізмом конвертації «м'якої сили» Церкви у реальну опірність держави.

Окреме значення має формування громадянської ідентичності, де релігійний фактор виступає потужним чинником впливу на політичну суб'єктність та національну солідарність. Як слушно зауважує А. Киридон, саме «у православній традиції реальна Помісна церква фундує нерозривний зв'язок між релігійною організацією та процесом національного державотворення» [4, с. 181]. У цьому контексті отримання Томосу та утвердження ПЦУ постають не лише як канонічні події, а як акти остаточного закріплення духовної незалежності, що робить українську державу цілісним та ідеологічно захищеним суб'єктом на міжнародній арені.

Зміцнення ПЦУ автоматично послаблює вплив релігійних структур, пов'язаних із країною-агресором, чия діяльність розглядається через призму інформаційних загроз. Розвиток капеланства ПЦУ – це розбудова автономного духовного простору. О. Саган наголошував, що цей процес є

життєво необхідним, оскільки «в умовах жорсткої залежності кількох найбільших Церков від своїх закордонних центрів, капеланство може суттєво і негативно вплинути на боєздатність українських військових формувань, бо ж матиме збій саме в українському патріотичному вихованні» [6, с. 69]. За визначенням І. Ломачинської, місія капелана сьогодні потребує високої медіакультури для протидії ворожим інформаційно-психологічним операціям [7, с. 41]. Таким чином, капелан ПЦУ стає безпосереднім актором ідеологічного розмежування з концептами «руського міра» та виступає гарантом того, що військовий колектив залишається в межах українського ціннісного національного дискурсу, виключаючи будь-яку можливість релігійної маніпуляції з боку ворога.

Ухвалення Закону України «Про Службу військового капеланства» у 2021 році [2] остаточно закріпило правовий статус цих фахівців у структурі сектору безпеки. За даними соціологічного дослідження Центру Разумкова, проведеного у жовтні 2024 року, Церкві довіряє більшість громадян — 62,5%, причому найвищий рівень підтримки традиційно фіксується на Заході України (78%) [5]. Політологічна значущість цього показника підсилюється широкою суспільною підтримкою законодавчих ініціатив: 74% опитаних схвалюють заборону діяльності РПЦ, а 80% підтримують положення про те, що пропаганда ідеології «руського міра» є підставою для заборони релігійної організації [5]. Це свідчить про високу легітимність дій держави та Церкви у сфері національної безпеки.

Висновки. Капеланське служіння ПЦУ є не лише формою духовної опіки, але й важливим елементом гуманітарної та національної безпеки України. Через моральну підтримку, застосування «м'якої сили» у військовій сфері та утвердження незалежного духовного простору, православне капеланство стає ключовим чинником зміцнення державної незалежності та суспільної стійкості України в умовах екзистенційної війни.

ДЖЕРЕЛА

1. Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій : Закон України від 20.08.2024 № 3894-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20> (дата звернення: 14.05.2026).

2. Про Службу військового капеланства : Закон України від 30.11.2021 № 1915-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20> (дата звернення: 14.05.2026).

3. Бураков Ю. В., Томчук О. А. Відродження капеланства в сучасному українському війську. Військово-науковий вісник. 2021. Вип. 36. С. 27–44. DOI: 10.33577/2313-5603.36.2021.27-44.

4. Киридон А. М. Становлення Помісної Православної Церкви в Україні (2016–2019 рр.). Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри : зб. наук. праць. Вип. 7 / відп. ред. М. І. Михайлуца. Херсон : ОЛДІ-ПЛЮС, 2019. С. 180–190. URL: <https://eportfolio.kubg.edu.ua/data/conference/4443/document.pdf> (дата звернення: 14.05.2026).

5. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024 р.). Разумков Центр : вебсайт. 2025. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-religiinosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r> (дата звернення: 14.05.2026).

6. Саган О. Державно-церковні відносини в їх практичному вияві. Православ'я в сучасній Україні: трансформації та суспільні виклики. Київ, 2021. С. 60–75. URL: <https://uars.info/prints/ur/65/15.pdf> (дата звернення: 14.05.2026).

7. Lomachynska I. The Phenomenon of Military Chaplaincy in the Spiritual and Worldview Paradigm of Modern Ukraine. *Skhid*. 2022. Vol. 3, No. 4. Pp. 36–42. DOI: 10.21847/1728-9343.2022.3(4).270045.

ІНСТИТУТ СВОБОДИ СОВІСТІ В УКРАЇНІ ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ: СПРОБА ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОЇ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ

Євгеній Баранюк, аспірант кафедри філософії та культурології спеціальності «Релігієзнавство» Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Свобода совісті виступає однією з фундаментальних можливостей людини. Вона має загальносуспільний характер, що підтверджується не лише її генезою, а й онтологічним статусом.

Актуалізація дослідження інституційної природи свободи совісті в Україні має низку детермінант. З одного боку, вона виступає наріжним каменем для багатьох інших особистісних і культурних прав, а з іншого – відіграє провідну роль у процесі особистісного самовизначення людини. До того ж правове забезпечення свободи совісті в Україні перебуває в стані перманентної трансформації, що відображає перехід від антагоністичної сепарації радянського тоталітарного режиму до коопераційної моделі взаємовідносин держави і релігійних організацій. Останнім часом ідею партнерських відносин між державою та Церквою почали масово сприймати й засвоювати українські громадяни, незалежно від їх конфесійної приналежності.

За таких умов наукової об'єктивації потребує інститут свободи совісті в Україні саме як складова національної гуманітарної безпеки, що особливо гостро відчувається ж в умовах загарбницької війни та колабораціонізму багатьох представників релігійних організацій, що входять до складу «Української» православної церкви. Річ у тім, що ця структура з часу свого інституційного оформлення в результаті Харківського псевдособору 1992 р. й по сьогодні підпорядковується московському патріархат. Попри те, що, за результатами гострих дискусій, які точилися на нараді-соборі у Феофанії 27 травня 2022 р., з її статуту прибрали все, що вказувало на афілійованість з РПЦ, залишили канонічну норму про зв'язок з РПЦ та всіма іншими Помісними церквами, прописану в Грамоті Московського патріарха Алексія Рідігера від 27 жовтня 1991 р. У такий спосіб «У»ПЦ (мп) підтвердила свій канонічний статус у складі московського патріархату. Тому за Літургією практикується поминання патріарха Кіріла. З цієї ж причини митрополит Онуфрій Березовський не висловлює жодних форм протесту й не засуджує втручання патріарха Кіріла, мовою еклезіології й канонічного права, у «чужу церковну область», що заборонено канонами (правилами), зокрема 35-м пр. св. апостолів, 2-м пр. II всел. соб., 13 і 22-м пр. Антіохійського собору, які ці правила дублюють і розширюють заборону для єпископів і митрополитів переходити в чужі межі для вчинення будь-яких дій або висвячення.

Зайве доводити, що за позиції яку займає афілійована з РПЦ «У»ПЦ (мп), в умовах повномасштабної загарбницької війни Росії проти України, інститут свободи совісті набуває значення складової національної гуманітарної безпеки. І питання тут не тільки у важливості та необхідності забезпечення можливостей для збереження духовної автономії особи й її світоглядного самовизначення, а й, зокрема, у тому, що інститут свободи совісті в Україні постає ключовим критерієм національної гуманітарної політики та безпеки. Попри те, що Українська держава сама потребує захисту, вона продовжує забезпечувати захист національно-духовної та культурної ідентичності й гарантувати право на вільне волевиявлення духовно-релігійних і світоглядних переконань кожного громадянина як особистості.

Відправним пунктом сучасного конструктивного діалогу довкола філософсько-правової концептуалізації інституту свободи совісті як фундаментального, природного та невідчужуваного права людини, має бути не лише ідея обґрунтування теоретичного та ціннісного потенціалу низки дефініцій релігієзнавчо-юридичного характеру, що визначають природу і зміст понять свободи совісті, свободи віросповідання тощо, а передусім прагнення чіткого окреслення напрямів удосконалення національного законодавства у сфері гуманітарної політики, яке б відповідало стратегічним цілям і місії Української держави та знайшло схвалення громадянським суспільством.

Свободу совісті, з огляду на її ціннісний потенціал, важливість захисту та беззастережне забезпечення інституційного функціонування, необхідно вивчати полівимірно, тобто позицій різних наук, галузей знань. Це пояснюється тим, що свобода совісті за своїм походженням і онтологічною природою постає як загальносуспільне та природне явище, здатне формувати засадничі принципи системи особистісних і культурних прав людини.

Виходячи з цієї науково-методологічної парадигми, ми актуалізуємо лише три основні із найважливіших, на наш погляд, підходи до ідейно-ціннісного витлумачення змісту й соціально-практичного потенціалу свободи совісті: філософсько-правове осмислення; антропологічна концептуалізація та розмежування понять свободи совісті і свободи віросповідання. Звісно, що в тезах окреслено лише контури до зазначених методологічних шляхів філософсько-релігійнонаукового та правового осмислення природи свободи совісті.

Філософсько-правове обґрунтування свободи совісті базується трактуванні свободи як невід'ємної та невідчужуваної за жодних умов і обставин можливості, притаманної кожній людині з народження. Свобода волі (совісті), переконань не може сприйматися інакше, як абсолютне право й атрибут її буття, яке поєднує в собі право і реальні можливості робити вільний вибір, але не завдаючи при цьому шкоди ближньому і суспільству загалом. У цьому контексті варто усвідомлювати настанову, яку культивує Петро Яроцький. Вчений, зокрема наголошує, що свобода совісті, як фундаментальне природне право, відображає здатність людини до автономного формування світоглядних орієнтирів, що мають пріоритетне значення порівняно з будь-якими соціальними чи нормативними вимогами організованого суспільства [6, с. 20].

Михайло Бабій, рефлексуючи упродовж тривалого періоду наукової діяльності над інституційними формами свободи совісті, довів, що в філософській перспективі свобода совісті постає як атрибутивна характеристика особистості і первинна форма свободи, що становить підґрунтя всієї системи прав і свобод людини [1, с. 172]. Водночас вона відображає внутрішню спроможність індивіда без зовнішнього тиску або примусу здійснювати оцінку моральних, світоглядних і релігійних доктрин.

Свобода совісті як правовий інститут виступає нормативним відображенням внутрішньої свободи вибору, створюючи передумови для повноцінної реалізації людської гідності. В зв'язку з цим варто усвідомлювати, що предметом правового регулювання є лише зовнішній аспект свободи совісті, тобто практична діяльність людини, що впливає з її світоглядних переконань. Проте це не враховує внутрішньої суті проблеми, адже за допомогою законодавства або інших юридичних механізмів дозволити або заборонити свободу слова, волі, думки як таких неможливо. Так само малоефективним будуть зусилля держави чи якогось

інституції або структури у врегулюванні процесу фільтрації думок в індивідуальній свідомості аж до їх використання.

З огляду на це, можна стверджувати, що внутрішній світ людини, зокрема її психологічний настрій та інтелектуальна праця, релігійні переконання, що постають як конкретні форми її світоглядного самовизначення й практичної самореалізації, перебувають за межами правового регулювання і лише частково можуть бути піддані правовому регулюванню [5, с. 17].

Антропологічний аспект свободи совісті, згідно із твердженнями сучасних науковців, перебуває у нерозривному зв'язку з категорією людської гідності, яка становить фундамент релігійної свободи [5, с. 16]. Визнання людини найвищою соціальною цінністю зумовлює обов'язок держави поважати її духовний суверенітет і гарантувати право на особистісне самовизначення. Справедливість цього твердження фіксує І. Федючек. Посилаючись на ст. 18 Загальної декларації прав людини, що проголошує право кожного на свободу думки, совісті і релігії, дослідниця висуває тезу про відсутність у зазначеній правовій нормі чітких критеріїв для розмежування понять свободи думки, свободи совісті та свободи релігії. Тому, згідно з її твердженнями, усі наведені дефініції і категорії варто розглядати «як одну свободу, одне право, яке означає можливість кожної людини сповідувати і змінювати релігію або переконання» [5, с. 18].

Розмежування понять свободи совісті і свободи віросповідання детермінується тим, що ці поняття – нетотожні. Вони співвідносяться між собою як загальне й індивідуальне (одиничне). Навіть за умови, що релігійність суспільства – масова, релігійні переконання не завжди однаково охоплюють свідомість його громадян. Також і релігійні приписи не відображаються сповна на духовно-моральній сфері, в межах якої функціонує совість людини ба спільноти загалом. Виходячи із цієї морально-правової настанови й юридичної норми, людині гарантовано право виховувати в собі і плекати релігійну або атеїстичну культуру з характерними для них світоглядними цінностями та переконаннями [3, с. 20]. За таких умов свобода совісті гарантує індивіду можливість задоволення базових світоглядних запитів і пошуку сенсу власного існування поза межами обов'язкових ідеологічних або догматичних віросповідних систем, а феномен свободи совісті неодмінно набуває нового ідейно-ціннісного потенціалу й соціального значення, що в свою чергу, як справедливо підкреслюють дослідники, інтенсифікує потребу їх переосмислення не лише у філософському, а й правовому вимірах [5, с. 16].

Варто також пам'ятати, що ключовим елементом структури свободи совісті залишається розмежування внутрішньої сфери свідомості та її зовнішніх проявів. Внутрішня свобода – охоплює право особи мати, приймати, сповідувати або змінювати релігійні уявлення та переконання аж до їх заперечення й відмови від них. Отже, свобода совісті має

абсолютний характер і не може бути об'єктом державного втручання. Право як спеціально-соціальний регулятор, що застосовується державою, покликане лише визнавати та забезпечувати такі можливості, не володіючи інструментарієм впливу на внутрішні психічні процеси формування релігійного світогляду та релігійних практик, зумовлених вірою і віроповчальними приписами (настановами).

Зовнішній вимір свободи совісті формалізується в об'єктивації переконань через конкретні дії або утримання від них. Держава може й зобов'язана впливати на реалізацію цього права, проте лише для захисту громадського порядку, здоров'я чи моралі. Прикладом реалізації українською владою цієї норми є ухвалення Закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» та водночас доволі суперечлива позиція щодо його імплементації.

Попри те, що сучасна концепція свободи совісті в Україні базується на засадах світоглядного плюралізму й ідеологічної різноманітності [4, с. 62], а жодне із положень згаданого нами закону «не може тлумачитися як обмеження свободи сповідання релігії або переконань, права на дотримання релігійної практики і ритуальних обрядів» [2], державні органи влади зобов'язані нести пряму відповідальність за безпеку, життя та здоров'я громадян, тому включення запобіжних механізмів щодо діяльності релігійних організацій, які підважують основи національної безпеки, конституційного ладу, які руйнують українську національну та політичну ідентичність держава має право вживати рівно стільки, стільки потрібно для їх забезпечення та гарантів.

Релігійний плюралізм визнається фундаментальною передумовою реалізації свободи совісті, забезпечуючи мирне співіснування різних соціальних груп як рівноправних учасників громадянського суспільства [6, с. 19]. В умовах постсекулярного розвитку трансформуються відносини між світським і релігійним началами, при цьому держава виконує функцію нейтрального гаранта свободи вибору ідентичності. Але в умовах війни й функціонування в Україні афілійованої з структурами країни-агресорки релігійної організації – «Української» православної церкви Московського патріархату – вимагає від неї (держави) куди радикальніших дій, чого, на жаль, ми не спостерігаємо.

Попри війну і спроби імплементації законодавства у сфері релігії щодо заборони діяльності релігійних структур, підпорядкованих релігійному центру, розташованому на території країни-агресорки й які ведуть підривну колабораційну діяльність на ґрунті ідеології «руського міра», сучасне українське законодавство у сфері свободи совісті цілковито узгоджується з демократичними стандартами.

Формула «свобода світогляду і віросповідання», закріплена у статті 35 Конституції України, фактично охоплює зміст свободи совісті, проте не називає її прямо. Ця конструкція, на наше переконання, допускає

можливості звуженого тлумачення, за якого акцент зміщується в бік її релігійного виміру, тоді як свобода совісті має значно ширший характер, оскільки включає право особи формувати, змінювати й відстоювати переконання незалежно від їх релігійної природи. Ми також наполягаємо на доцільності перегляду (оновлення та вдосконалення ідейно-ціннісного і соціально-правового змісту) понятійного апарату, зокрема в частині визначення суб'єктів релігійного життя через уведення в науковий обіг і експертний інструментарій додаткових понять та правових дефініцій : нейтральне поняття «релігійні об'єднання» узгоджується з ідеєю рівності всіх світоглядних позицій перед законом.

Підсумовуючи методологічну специфіку релігієзнавчої об'єктивації інституту свободи совісті в Україні як складова національної гуманітарної безпеки, можна зробити такі висновки загальні висновки: інститут свободи совісті в Україні має глибоке онтологічне та аксіологічне підґрунтя й постає як фундаментальна світоглядна цінність і природне, невідчужуване право людини, що забезпечує її духовну автономію, внутрішню свободу вибору та моральне самовизначення.

Розмежування внутрішнього та зовнішнього вимірів свободи совісті дозволяє чітко окреслити межі державного втручання, підтверджуючи абсолютний характер внутрішньої сфери переконань і водночас обґрунтовуючи допустимість правового регулювання зовнішніх форм їх реалізації винятково з легітимною метою захисту публічних інтересів.

У цьому контексті інститут свободи совісті виконує системоутворюючу функцію в забезпеченні гуманітарної безпеки, оскільки гарантує збереження духовного суверенітету особи та світоглядної багатоманітності суспільства.

Чинне законодавство України характеризується системністю та цілісністю. Проте існують певні колізії і застарілі положення, що зумовлює необхідність удосконалення нормативно-правової бази, зокрема Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» з урахуванням практики Європейського суду з прав людини, принципу світськості держави та реальної рівності всіх світоглядних і конфесійних спільнот.

ДЖЕРЕЛА

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

2. Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій : Закон України від 20.08.2024 № 3894-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text> (дата звернення: 15.04.2026).

3. Новіков В. В. Інститут свободи совісті і віросповідання у системі прав людини. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. 2013. Вип. 4. С. 13–22.

4. Титаренко В. В., Филипович Л. О. Проблемні аспекти міжконфесійних та державно-конфесійних відносин у сучасній суспільно-політичній ситуації в Україні. Релігійна свобода. 2020. № 24. С. 55–64.

5. Федючек І. Правові та філософські аспекти свободи совісті. Релігійна свобода. 2006. № 10. С. 15–19.

6. Яроцький П. Релігійний плюралізм – основа свободи совісті. Релігійна свобода. 2000. № 7. С. 19–24.

УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ЯК ІНСТИТУЦІЙНА ФОРМА КАТОЛИЦЬКОГО ПРОЗЕЛІТИЗМУ В УКРАЇНІ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ДІАСПОРІ

Максим Лакуста, аспірант кафедри філософії та культурології спеціальності «Релігієзнавство» Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1768-9854>

Сучасний католицький прозелітизм в Україні розглядається як один з індикаторів міжконфесійних відносин і навіть державотворчих процесів, що особливо стає відчутними через складну соціально-демографічну ситуацію та динаміку міграційних процесів обумовлених загарбницькою війною Росії проти України.

Незаперечний факт, що населення України, починаючи з 90-х років ХХ століття істотно зменшувалося [4]. Останні спроби конкретизації цієї динаміки авторитетні інституції звели до таких показників: із понад 51,8 мільйона в 1991 р. до 41,6 млн. станом на кінець 2020 р., а станом на початок 2026 р. – від 29 до 33 млн. (за результатами й оцінками різних експертів, зокрема демографів – 29 млн.; МВФ – 33 млн. [5].

Відтік громадян супроводжувався високою зовнішньою міграцією, здебільшого в європейські країни, а також США та Канаду, що впливало на релігійну архітектуру не лише України, а й української діаспори.

Значною мірою проблема загострилася через війну російсько-українську війну та дарування на цьому тлі Православній Церкві України Томосу про автокефалію, згідно із умовами якого вона не має права засновувати власні парохії поза межами України. Натомість такі права мають УПЦ (МП) і УГКЦ. Тому українські віряни, які змушені втікати від полум'я війни, мимоволі опинилися або тенетах «руського міра», або католицько-унійного світу.

Інший чинник, через котрий актуалізується проблематика релігієзнавчого вивчення ролі та місця УГКЦ як інституційної форми католицького прозелітизму в Україні та діаспорі є внутрішня міграція, що загалом має високий урбаністичний характер. За нашими спостереженнями католицький прозелітизм, як релігійний і соціокультурний фактор, добре взаємодіє з урбанізацією, міграцією та змінами в соціальній структурі українського суспільства, впливаючи на формування духовно-культурної ідентичності сучасної українського народу.

До цього додаємо, що дискусія довкола УГКЦ та її прозелітичного потенціалу супроводжується контрверсійними поглядами та підходами, які сфокусовані на релігійно-політичних, соціально-правових і еклезіологічно-канонічних аспектах. На відміну від УПЦ (МП) УГКЦ – національнозорієнтована релігійна спільнота, хоч і підпорядкована іноземному центру, розташованому у Ватикані.

Російська православна церква (РПЦ), яка намагається будь-що втримати УПЦ (МП) в орбіті власних еклезіологічних стратегій і, зокрема політичних інтересів кремля, тлумачить діяльність УГКЦ та її активне розширення на східні терени України та в діаспорі не лише як прозелітизм [3], а й як «експансію» або «насадження католицизму», прикриваючись під прикриттям східного обряду (уніатизм) [3].

Певна річ, що подібні твердження мають шовіністичний характер. Тому ми з ними категорично не погоджуємося. Річ у тім, що УГКЦ функціонує на питомих історичних для неї теренах, а діяльність УПЦ (МП) – звичайний засіб боротьби за гегемонію РПЦ, головною метою якого є нав'язування неоімперської стратегії «руського міра» та знищення національно-релігійної та політичної ідентичності українського народу, його асиміляції і зросійщення.

Водночас ми не погоджуємося і з політикою УГКЦ, яка в умовах утвердження в Україні єдиної помісної церкви, змагає до відновлення якоїсь «історичної справедливості», позиціонуючи власний прозелітизм як легітимну місію на цьому шляху.

Функціонування УГКЦ має справді глибоке історичне та геополітичне коріння, але не глибше, а ніж православна Київська Митрополія як Руська (Українська) церква. Свідченням того, що ідея єднання католицького заходу з православним сходом через посередництво УГКЦ слугує сформована наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття митрополитом Андреем Шептицьким концепція, згідно з якою УГКЦ мала стати містком і засобом для реалізації цього проєкту. Щодо української діаспори, то тут УГКЦ виступає не лише як релігійна організація, а як глобальна етносоціальна інституція. Греко-католицькі парохії на

українських поселеннях, завжди виступали осередками збереження української мови, культури та національної свідомості.

Особливою формою соціального служіння УГКЦ залишалося душпастирство над новими мігрантами, що теж інколи мало прозелітичну мету. Ця тенденція гостро відчувається сьогодні на тлі сучасних міграційних процесів, спричинених війною. Реагуючи на детерміновану повномасштабним вторгненням і окупацією значних теренів України, УГКЦ активно розгортає своє служіння в країнах Європи, приймаючи в своє лоно українців незалежно від їхнього початкового конфесійного походження, що теж має ознаки прозелітизму.

Цьому сприяє її суверенна структура (УГКЦ – Католицька церква східного обряду власного права). Вона – не лише найбільша Східна Католицька Церква в християнському світі, а й інституція, яка має власну систему єпархій та екзархатів в діаспорі, які підпорядковуються Верховному Архієпископу (з березня 2011 р. її очолює Митрополит Святослав Шевчук). Попри все, УГКЦ перебуває в сопричасті з Римом, що забезпечує вплив Ватикану на українських вірян діаспори. Зауважимо, що політика Апостольського Престолу щодо УГКЦ сприймається неоднозначно навіть самими греко-католиками [1]. Проте це теж може трактуватися як певні форми прозелітизму.

Отже, католицький прозелітизм у сучасній Україні набуває багатовимірного характеру, поєднуючи релігійний, соціальний та державотворчий виміри. УГКЦ як інституційна форма католицького прозелітизму в Україні та українській діаспорі посилює свій прозелітичний особливо на тлі демографічних і міграційних трансформацій. З одного боку, воно створює нові можливості для інтеграції католицьких цінностей у духовно-моральне та суспільне життя, а з другого – висвітлює нові виклики в контексті проблем національної єдності, збереження міжконфесійного миру та національної ідентичності українського народу.

Водночас ми свідомі того, що трактування діяльності УГКЦ лише як інституційної форми прозелітизму може навмисне використовуватися як інструмент у політичних цілях для стримування її розвитку та успішного виконання своєї догматичної і соціальної місії. Цьому сприяє її особливий еклезіально-канонічний статус, а також поєднання католицької догматики з українським національно-культурним кодом. Останнє забезпечує їй шану, повагу і прихильність українців, а значить – істотно сприяє успішному поширенню її місії як в Україні, так і на міжнародному рівні.

На жаль, можливості ПЦУ у цьому плані є значно обмеженіші. А щодо УПЦ (МП), то її діяльність спрямована виключно на забезпечення інтересів релігійно-експансіоністської політики кремля. Тому її

функціонування на теренах України – шкідливіше, за діяльність будь-якого іншої релігійної організації.

ДЖЕРЕЛА

1. Глава УГКЦ: «Коли Ватикан і Москва підписують якісь спільні тексти, то нам годі очікувати чогось доброго». *ipress.ua*. 2016. URL: https://ipress.ua/articles/glava_ugkts_koly_vatykan_i_moskva_pidpysuyut_yaki_s_spilni_teksty_to_nam_godi_ochikuvaty_chogos_dobrogo_154513.html дата звернення: 15.04.2026).

2. Горбик С., прот. Гібридна війна УГКЦ проти Українського Православ'я. Чернівці : Православний духовний центр ап. Івана Богослова, 2021. 66 с.

3. «Дайте мені Вашу адресу, і я надішлю Вам факти» : відкритий лист протоієрея Миколая Данилевича щодо уніатського прозелітизму. *Religion.in.ua*. 2012. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/16890-dajte-meni-vashu-adresu-i-ya-nadishlyu-vam-fakti-vidkritij-list-protoieryeya-mikolaya-danilevicha-shhodo-uniatskogo-prozelitizmu.html (дата звернення: 15.04.2026).

4. Заставецька Л., Заставецький Т. Сучасна демографічна ситуація в Україні: проблеми та перспективи : монографія. Тернопіль, 2022. 108 с.

5. Заяць Т. Демографічна ситуація в Україні та проблеми міграції населення. *Наше слово*. 2025. № 22, 1 червня. URL: <https://nasze-slowo.pl/demograficzna-sytuacja-v-ukrayini-ta-problemy-migracziyi-naselennya/> (дата звернення: 15.04.2026).

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ НОВИХ ФОРМ КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИК

Микола Птиця, аспірант кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
ORCID: 0009-0009-7082-8894

Постановка проблеми. Релігійна віра як форма комунікації – це процес передачі, вираження та підтримки духовних переконань і цінностей між індивідами та в межах релігійної спільноти, що забезпечує взаємодію на рівні моральних, емоційних і символічних систем. У цьому контексті віра розглядається не лише як внутрішнє переконання, а як соціально орієнтована діяльність, що реалізується через ритуали, молитви, обряди, обговорення духовних питань та сучасні цифрові практики. Через такі комунікативні форми релігійна віра забезпечує як підтримку духовної ідентичності, так і зміцнення соціальних зв'язків та формування моральної і психологічної стійкості особистості. Як зазначає українська науковиця

О. Предко «віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і цариною трансцендентного. В цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації, оскільки набуває властивостей активного співбесідника, який здатний реагувати на звернення до нього людини» [2, с. 30].

Мета дослідження – проаналізувати релігійну віру як динамічний соціокультурний феномен, що відображає трансформацію комунікативних практик у сучасному суспільстві, визначивши способи інтеграції традиційних духовних цінностей у нові форми комунікації.

Виклад основного матеріалу. Вивчення релігійної віри як відображення нових форм комунікативних практик є надзвичайно актуальним у сучасних умовах соціокультурних та технологічних трансформацій, позаяк сучасне суспільство переживає процес швидкої цифровізації, глобалізації та зміни традиційних ціннісних орієнтирів, що впливає на способи прояву релігійності. Традиційні форми релігійних практик, такі як відвідування храмів чи участь у колективних богослужіннях, доповнюються новими, часто цифровими формами духовної активності – онлайн-молитви, трансляції богослужінь, віртуальні спільноти віруючих, флешмоби духовного змісту. Вивчення цих нових практик дозволяє розкрити, як релігійна віра адаптується до сучасних умов, зберігаючи при цьому психологічну, соціальну та культурну функцію. Дослідження нових форм комунікативних практик дозволяє зрозуміти, як віра впливає на емоційний стан, соціальну згуртованість та моральну стійкість індивідів у кризових і трансформаційних умовах сучасного світу. Нові комунікативні практики включають також інтерактивні форми релігійної участі: віртуальні спільноти, духовні флешмоби, онлайн-лекції та тренінги, що створюють додаткові можливості для соціальної взаємодії віруючих, що засвідчує про те, що релігійна віра не зменшує своєї значущості, а трансформується, пристосовуючись до сучасних технологічних і соціальних умов [1, с. 116].

Релігійна віра, як внутрішнє переконання у значущості духовних цінностей, мотивує індивіда до певних форм комунікації, спрямованих на передачу, підтримку та зміцнення віри – участь у богослужіннях, обговорення духовних питань, молитви та обряди у колективі або онлайн. Натомість комунікативні практики, у свою чергу, підсилюють релігійну віру, забезпечуючи її соціальне і психологічне підкріплення. Через взаємодію з іншими віруючими, обмін духовним досвідом та спільне переживання ритуалів особистість отримує емоційний і когнітивний ресурс, який зміцнює переконання та сприяє більш усвідомленій духовності. У сучасному цифровому середовищі ця кореляція набуває нових форм. Онлайн-спільноти, віртуальні богослужіння, цифрові релігійні заходи та інтерактивні платформи стають каналами комунікації, які дозволяють

віруючим підтримувати духовні практики незалежно від фізичної присутності. Ці практики сприяють формуванню гібридної релігійної ідентичності, де традиційні цінності органічно поєднуються з цифровими форматами, забезпечуючи психологічну стабільність і соціальну інтеграцію особистості. Таким чином, віра стимулює комунікацію і релігійну активність, а комунікативні практики підтримують і поглиблюють віру, забезпечуючи духовне, психологічне та соціальне благополуччя індивіда. Нові форми практик впливають не лише на духовне життя особистості, а й на її соціальну та психологічну адаптацію. Вони сприяють збереженню моральних цінностей, формуванню почуття спільності та підтримки, а також надають можливість переживати релігійні обряди в умовах географічної роз'єднаності або соціальної ізоляції.

Релігійна віра в сучасному суспільстві не залишається статичною, а змінюється разом із розвитком технологій, культури та соціальної взаємодії. Сьогодні традиційні релігійні практики, такі як відвідування храмів, особисті обряди або колективні молитви, доповнюються цифровими та інтерактивними форматами. Онлайн-платформи, соціальні мережі, тематичні форуми та відеотрансляції богослужінь дають віруючим можливість обмінюватися духовним досвідом, брати участь у колективних молитвах та навчатися релігійним традиціям, не виходячи з дому. Поява інтерактивних релігійних спільнот, мультимедійних проєктів та онлайн-курсів духовного розвитку демонструє здатність віри адаптуватися до нових умов комунікації та залишатися значущими для людей у сучасному світі. Таким чином, релігійна віра демонструє гнучкість і здатність залишатися актуальною, органічно поєднуючи духовні цінності з новітніми формами комунікації та соціальної інтеграції. Вона синтезує традиційні цінності з інноваційними способами вираження духовності, забезпечуючи збереження релігійної ідентичності та підтримку моральної стійкості індивідів у мінливому соціокультурному середовищі.

Нові форми комунікативних практик виконують важливу адаптивну функцію в сучасному суспільстві. Вони сприяють психологічній стабільності особистості, забезпечуючи емоційну підтримку та зниження рівня тривожності в умовах соціальної невизначеності та кризових ситуацій. Онлайн-молитви, віртуальні спільноти віруючих та інтерактивні духовні заходи дозволяють людині підтримувати внутрішню рівновагу та переживати духовні цінності навіть у фізично ізольованому або стресовому середовищі.

Соціальний аспект нових практик проявляється у зміцненні почуття спільності та належності до релігійної та культурної громади. Віртуальні та інтерактивні платформи створюють умови для взаємопідтримки, обміну досвідом та колективного переживання духовних подій, що сприяє соціальній адаптації та інтеграції індивіда у спільноту.

Релігійна віра є динамічним і адаптивним феноменом, який змінює свої форми відповідно до соціокультурних та технологічних трансформацій. Віра реалізується через комунікативні практики, що дозволяє їй зберігати актуальність у сучасних умовах. Український дослідник Р. Харченко зазначає, що завдяки участі в різних онлайн-спільнотах віруюча людина отримує своєрідну «додаткову релігійну ідентичність» [3, с. 316]. Окрім належності до місцевої парафіяльної громади, вона стає членом глобальної спільноти, де формуються міжособистісні зв'язки, обговорюються релігійні та соціальні питання, ведуться дискусії. Часто така віртуальна активність виявляється більш різноманітною та відповідає духовним і інтелектуальним потребам людини значно більше, ніж традиційна парафіяльна громада.

Висновки. Таким чином, сучасна людина здатна поєднувати традиційну приналежність до локальної релігійної спільноти з активною участю у віртуальних релігійних колах, які не обмежені територіально. Це явище також можна розглядати як прояв цифрової трансформації релігійного життя, де інтернет і соціальні медіа виконують функцію нових каналів комунікації, що посилюють соціальну інтеграцію, психологічну підтримку та духовну самореалізацію віруючих. Причому нові форми комунікативних практик не лише зберігають традиційні духовні цінності, а й розширюють можливості психологічної та соціальної адаптації людини. Вони виступають механізмом підтримки внутрішньої стійкості, морального самозбереження та соціальної інтеграції, що «робить» релігійну віру динамічним і практично значущим ресурсом у сучасному мінливому та кризовому світі.

ДЖЕРЕЛА

1. Добродум О. В., Матвєєв В. О. Комунікативні виклики цифрового середовища як чинник трансформації релігійних уявлень в епоху метамодерну. Академічні студії. Серія «Гуманітарні науки». 2025. Вип. 3. С. 115–120. DOI: 10.52726/as.humanities/2025.3.14.
2. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2012. Вип. 109. С. 26–30. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2012_109_9.
3. Харченко Р. Принципи функціонування релігійного у сучасних соціальних практиках. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2025. № 72. С. 310–319. DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-30.

РІВНІСТЬ І СВОБОДА ВІРОСПОВІДАНЬ: РОЛЬ ДЕРЖАВИ У ФОРМУВАННІ ПЛЮРАЛІСТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Володимир Мельник, аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2047-8711>

Постановка проблеми. Актуальність теми рівності та свободи віросповідань визначається сучасними процесами глобалізації, міграції та зростанням релігійної багатоманітності, що створюють нові виклики для демократичних держав. Забезпечення рівних прав для всіх конфесій та недопущення дискримінації за релігійною ознакою є ключовою умовою стабільності та соціальної інтеграції.

Мета дослідження полягає у з'ясуванні ролі держави у формуванні правових та інституційних механізмів, які гарантують свободу совісті та сприяють розвитку плюралістичного суспільства. Це дозволяє поєднати захист індивідуальних прав із забезпеченням демократичного порядку, що підтверджується міжнародними стандартами.

Виклад основного матеріалу. Рівність і свобода віросповідань є одними з фундаментальних принципів сучасної демократії, а їх забезпечення потребує активної ролі держави у формуванні правових, інституційних та культурних умов для розвитку плюралістичного суспільства.

Свобода віросповідання як базове право людини закріплена у міжнародних документах, зокрема у статті 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права [3] та статті 9 Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод [2]. Ці акти гарантують право кожного на свободу думки, совісті та релігії, включаючи можливість змінювати свої переконання та сповідувати їх індивідуально чи колективно. Водночас держава має право встановлювати певні обмеження у сфері зовнішнього прояву релігійних практик, якщо вони необхідні для захисту громадського порядку, здоров'я чи прав інших осіб.

У національному контексті, зокрема в Україні, свобода совісті та релігії закріплена Конституцією та Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» [1]. Держава проголошує рівність усіх конфесій, забороняє дискримінацію за релігійною ознакою та гарантує право громадян на альтернативну службу у випадку конфлікту між релігійними переконаннями та військовим обов'язком. Проте практика показує, що реалізація цих прав у кризових умовах, зокрема під час війни, стикається з певними викликами. Дослідження підкреслюють, що навіть у стані воєнного конфлікту держава зобов'язана забезпечувати свободу совісті, інтегруючи міжнародний досвід та практику Європейського суду з прав людини, аби уникнути примусового нав'язування переконань [5, с. 305].

Роль держави у формуванні плюралістичного суспільства полягає не лише у правовому регулюванні, але й у створенні інституційних умов для діалогу між різними релігійними спільнотами [4, с. 52]. Це включає підтримку толерантності, запобігання конфліктам між конфесіями та розвиток механізмів релігійної безпеки в умовах глобалізації та кризових станів.

Важливим аспектом є дуалістична природа права на свободу віросповідання. Внутрішній аспект – право мати чи змінювати релігійні переконання – є абсолютним і не може бути обмеженим. Зовнішній аспект – право на практикування релігії – може підлягати певним обмеженням, але лише у випадках, коли це необхідно для захисту демократичного порядку. Саме тут держава повинна виступати арбітром, який має забезпечити рівність усіх конфесій, не допускаючи привілейованого становища жодної з них.

Формування плюралістичного суспільства передбачає, що держава не лише гарантує свободу віросповідання, але й активно сприяє розвитку культури толерантності. Це включає освітні програми, які формують повагу до різних релігійних традицій, підтримку міжконфесійного діалогу та створення правових механізмів для вирішення конфліктів. У сучасному світі, де глобалізація та міграційні процеси сприяють зростанню релігійної різноманітності, держава має виступати гарантом соціальної інтеграції, забезпечуючи рівні права для всіх громадян незалежно від їхніх переконань.

Висновки. Таким чином, рівність і свобода віросповідань є не лише юридичними та філософськими категоріями, але й певними соціальними інструментами, що формують основу демократичного та плюралістичного суспільства. Роль держави полягає у створенні правових та інституційних умов, які забезпечують баланс між свободою індивіда та суспільними інтересами, сприяють розвитку культури толерантності та запобігають конфліктам. У цьому контексті держава повинна виступати не як контролер, а як гарант рівності, свободи та багатоманітності, що є необхідними умовами для сталого розвитку сучасного суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23.04.1991 № 987-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 10.04.2026).

2. Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод : міжнародний документ від 04.11.1950. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_004#Text (дата звернення: 10.04.2026).

3. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права : міжнародний документ від 16.12.1966. URL:

https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_043#Text (дата звернення: 10.04.2026).

4. Предко О. І. Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. Культурологічний альманах. 2025. № 1. С. 48–54. DOI: 10.31392/cult.alm.2025.1.6. (дата звернення: 10.04.2026).

5. Цебенко С. Право на свободу віросповідання: проблеми реалізації під час війни в Україні. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: «Юридичні науки». 2025. Том 12, № 3 (47), С. 303–309. DOI: <https://doi.org/10.23939/law2025.47.303>. (дата звернення: 10.04.2026).

ВЗАЄМОВПЛИВ РЕЛІГІЙНОЇ ТА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: ОПТИМАЛЬНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ

Юрій Кірушок, аспірант кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Актуальність. Вивченню особливостей становлення, розвитку та взаємодії різних типів соціальної ідентичності присвячено чимало наукових розвідок у гуманітарній науці, зокрема і в сучасній українській академічній спільноті. В галузі релігієзнавства та суміжних наук значна увага зосереджується на розкритті суспільного впливу релігійної ідентичності. Однак, у контексті європейського курсу розвитку України глибшого розгляду заслуговує питання взаємодії релігійної та цивілізаційної ідентичностей, особливо у прикладному вимірі. Визначення причинно-наслідкових зв'язків ідентичностей через їх комплексний характер є дослідницьким викликом і залежить від вдалого вибору інструментарію. Тому, **мета** цієї доповіді – спроба окреслити можливі оптимальні методологічні рамки для цього типу досліджень.

Виклад основного матеріалу. Релігійна ідентичність – це відчуття, що маніфестується в ототожненні особи чи групи осіб із конкретними релігійними обрядами, віруваннями та ідентифікацією із певною релігійною спільнотою. Оскільки цей феномен є складним, динамічним і багатшаровим, його вимірювання та подальший аналіз мають базуватися на адекватному багатовимірному науковому підході. Філософською основою дослідження, на нашу думку, має бути припущення, що ідентичності є плінними та постійно переосмислюються. В цьому контексті соціальний конструктивізм Пітера Бергера і Томаса Лукмана постає науковою базою для розуміння ідентичностей як таких, що виникають внаслідок соціальних взаємодій. Ці автори, наголошуючи на соціально обумовленому характері формування ідентичностей, попереджають про потенційну методологічну помилку – робити висновок про уніфіковану колективну ідентичність якоїсь групи, тоді як натомість історія твориться

людьми із специфічними індивідуальними ідентичностями [4, с. 194]. В контексті вивчення релігійної та цивілізаційної ідентичностей це означає необхідність заглиблення як у колективний, так і індивідуальний параметри ідентичності. Тобто, якісні висновки можливі лише за наявності аналізу конкретних прикладів індивідуальних особливостей представлення самоідентифікації (як релігійної, так і цивілізаційної).

В практичній площині це означає необхідність поєднання кількісних та якісних методів при вивченні індивідуального виміру ідентичності. Зокрема, узагальнені результати соціологічних опитувань із якісно розробленим переліком запитань можуть дати основу для розуміння тенденції співвідношення релігійної афіліації із сприйняттям європейських цінностей та питання європейського курсу розвитку загалом. Водночас, результати будуть обмеженими, тому що цей інструментарій не дає відповідей щодо мотивацій та обґрунтувань вибору. Тому застосування методу напівструктурованого інтерв'ю може сприяти кращому розумінню механізмів формування та розвитку ідентичності. Реальні приклади з інтерв'ю дають можливість краще інтерпретувати кількісні статистичні дані з опитувань.

Методологічно такий підхід відповідає теорії «lived religion» (повсякденної релігійності) Ненсі Аммерман, яка пропонує вивчати релігію не лише з точки зору офіційних доктрин, віроповчальних текстів і рівня відвідування релігійних богослужінь. Соціологиня аргументує, що релігійність та релігійні практики виражаються у щоденному житті, а не лише в межах інституційної обрядової діяльності, тому вивчення релігійних наративів в сім'ї, професійній діяльності чи інших соціальних контекстах дає розуміння ролі релігійного чинника в сучасному суспільстві [3]. В контексті з'ясування взаємовідносин релігійної та цивілізаційної ідентичностей цей підхід, на нашу думку, можна реалізувати через наративний аналіз, який дозволяє простежити як релігійний досвід людей та повсякденні релігійні смисли накладаються на формування ціннісної системи та формування цивілізаційної ідентичності.

Згідно нещодавніх досліджень Українського центру економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова, 70% українців вважають себе віруючими, при цьому членство у релігійних громадах задекларували лише 29% респондентів [2, с. 11-12]. Це свідчить про те, що сучасна релігійна ідентичність українців не обов'язково віддзеркалює офіційні публічні дискурси релігійних організацій, але водночас відіграє роль у соціокультурних та політичних трансформаціях. Кетрін Ваннер називає це «атмосферою релігійності» в Україні, яка має вплив на релігійні та політичні переконання особливо у критичні моменти незважаючи на віросповідання та рівень релігійності громадян [1, с. 22]. Концептуально це ілюструє важливість вивчення діяльності релігійних організацій на

інституційному рівні в поєднанні із заглибленням у повсякденну релігійність українців.

Висновки. Підсумовуючи, цілісна рамка дослідження взаємодії релігійної та цивілізаційної ідентичності неможлива без застосування релігієзнавцем міждисциплінарного підходу та вивчення феноменів на різних рівнях. Оптимальним методологічним підходом видається поєднання аналізу публічних дискурсів релігійних організацій на інституційному рівні з вивченням індивідуальних вимірів ідентичності через ілюстрації повсякденних практик та індивідуальних наративів.

ДЖЕРЕЛА

1. Ваннер К. Повсякденна релігійність і політика належності в Україні / пер. з англ. Г. Герасим. Бостон : Academic Studies Press, 2024. 352 с.

2. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 : аналіт. доповідь / В. Биченко та ін. ; за ред. Л. Шангіної ; Центр Разумкова. Київ, 2024. 132 с. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf> (дата звернення: 07.04.2026).

3. Ammerman N. Studying Lived Religion: Contexts and Practices. New York : NYU Press, 2021. 256 p.

4. Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York : Anchor Books, 1966. 249 p.

ІДЕЇ ЄДНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ У ТВОРЧОСТІ МИТРОПОЛИТА АНДРІЯ ШЕПТИЦЬКОГО

Олена Алексєнко, аспірантка спеціальності «Релігієзнавство» кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. У контексті викликів сучасної доби особливого значення набувають концепції, спрямовані на зміцнення соціальної солідарності, міжконфесійного порозуміння та національної єдності, що зумовлює наукову увагу до творчості митрополита Андрія Шептицького. Це дає змогу глибше зрозуміти історичні витоки української національної ідеї, роль Церкви у формуванні громадянської свідомості та значення духовних цінностей у процесі суспільної консолідації. **Метою роботи** є аналіз націєтворчих ідей митрополита Андрія Шептицького.

Виклад основного матеріалу. Духовно-просвітницька діяльність митрополита Андрія Шептицького була спрямована на єдність і моральне піднесення українського суспільства як передумову активної участі народу у процесах національного державотворення. Важливими складовими його

діяльності стали меценатство, підтримка талановитої молоді, консолідація творчої інтелігенції, розвиток освіти, просвітницьких і спортивних товариств, видавничої справи та громадських ініціатив. Усі ці напрями поєднували національні та релігійні засади.

Андрій Шептицький розглядав ідею «християнського патріотизму» як ключовий інструмент формування українського національного життя, що виходить за межі вузькополітичного виміру. Він стверджував, що християнин може і повинен бути патріотом, однак його патріотизм не повинен перетворюватися на ненависть чи накладати обов'язки, що суперечать вірі. Те, що лише зовні виглядає як патріотизм, а насправді ґрунтується на ненависті або суперечить християнській вірі, не може вважатися справжнім патріотизмом. Отже, і ми, священники, є патріотами та вміємо любити свій народ глибше, ніж ті, хто не вірить у нашу любов до нього, адже засвідчуємо її працею та самопожертвою [5, с. 24].

На його думку, політика не охоплює фундаментальних моральних орієнтирів – любові до ближнього, прагнення до істини та поваги до людської гідності. Саме тому він прагнув сформувати універсальну етичну модель поведінки, здатну об'єднати суспільство попри політичні чи національні розбіжності, а Українська греко-католицька церква мала виступати гарантом цих цінностей у повсякденному житті. Водночас митрополит критично оцінював стан українського суспільства, описуючи його як роз'єднану спільноту, позбавлену внутрішньої солідарності. Він порушував питання причин хронічних конфліктів, браку взаєморозуміння та неспроможності до колективної дії навіть за умов культурної та мовної єдності. На його переконання, ключовою проблемою є специфічний тип патріотизму, позначений дефіцитом самокритичності. Такий патріотизм, що ґрунтується переважно на емоційних імпульсах, а не на раціональному осмисленні, спричиняє загострення суперечностей і перешкоджає консолідації суспільства [1, с. 69].

У період німецької окупації соціальне вчення митрополита Андрія Шептицького було спрямоване не лише на осмислення взаємин Церкви й держави, а й на проблеми внутрішнього життя українського суспільства. Особливого значення він надавав принципам соціальної солідарності та пошани до людського життя. Соціальна єдність розглядалася як необхідна умова політичної та релігійної консолідації українців, тоді як захист людської гідності був моральною відповіддю на нацистську політику насильства і винищення населення.

В уявленні Андрія Шептицького процес державотворення має ґрунтуватися на досягненні політичної й релігійної єдності між різними регіонами та конфесійними спільнотами України. Водночас він акцентував увагу не стільки на зовнішніх чинниках поневолення, скільки на внутрішніх причинах роз'єднаності українського суспільства — політичних

суперечностях і релігійних поділах, які перешкоджали національній консолідації.

Однією з головних внутрішніх перешкод на шляху до єдності українського суспільства Андрій Шептицький вважав нетерпимість до інших політичних поглядів та так званий «гарячий патріотизм». На його думку, надмірна партійність, міжусобні конфлікти й політичні суперечки руйнували національну солідарність і послаблювали процес державотворення. Митрополит наголошував, що прагнення українців до власної держави часто супроводжувалося бажанням окремих партій чи груп нав'язати суспільству власне бачення її устрою, що спричиняло внутрішні розколи.

Шептицький також пов'язував політичний антагонізм із історичним досвідом України, зокрема тривалими іноземними окупаціями, які посилили суспільну вразливість до зовнішніх впливів. Водночас він підкреслював, що справжня проблема полягає не у політичному плюралізмі як такому, а в ідеологічній нетерпимості. Ідея «монолітного» суспільства у його розумінні означала не заперечення різноманітності поглядів, а необхідність взаємоповаги та суспільного діалогу [7, с. 258].

У міжвоєнний період Андрій Шептицький висловлював переконання, що процес досягнення духовної істини є тривалим і складним, а суспільство часто приходять до її усвідомлення через суперечливий історичний досвід. Аналізуючи перспективи унійної діяльності на Сході, митрополит наголошував на неоднозначності духовних і філософських трансформацій, які розгорнулися після Першої світової війни, та вбачав у них важливий чинник для майбутнього міжцерковного зближення. Водночас він визнавав складність і непередбачуваність цього процесу. Дослідниця Н. Стоколос зазначає, що Шептицький прагнув наблизити до Католицької церкви не лише православних українців, а й ширший християнський Схід. Однак масштабність таких намірів значно перевищувала реальні можливості митрополита і подекуди навіть ускладнювала процес порозуміння між українськими церквами. [6, с. 44].

За твердженням В. Марчука, Митрополит передбачав необхідність відокремлення української Церкви від російського церковного проводу та підпорядкування петербурзькому синоду, «залишаючи народові все, що могло б бути дорогим йому з огляду на обряд і звичаї, підносячи рівень кліру, звільняючи його від важкого ярма синоду». Військову організацію А. Шептицький рекомендував «побудувати на традиціях запорозьких козаків, бо ці традиції ще живі на Україні і мають чисто національний характер... Козак є в народі синонімом українського героя». Також пропонувалося відродити інститут гетьманства та запровадити австрійське законодавство, що створило б можливість інтеграції України до європейського правового простору. Зважаючи на традиції української православної Церкви, митрополит наголошував, що православ'я Церкви

має бути збережене в усій його повноті. Однак, варто його очистити в радикальний спосіб від московських впливів. План реорганізації української православної Церкви не ґрунтувався на канонічних засадах православної та католицької Церков, а передбачав надання їй статусу самоуправної, автокефальної церковної інституції. Відповідно, основою розбудови Української держави Андрій Шептицький вважав національну армію, європейську правову систему та національну Церкву [4, с. 16-17].

Шептицький наголошував, що влада повинна служити суспільному благу, а патріотизм не може ґрунтуватися на нетерпимості до представників інших національностей чи конфесій. Такий підхід став основою його концепції ненасильства, особливо актуальної в умовах міжвоєнного періоду та Другої світової війни. На його переконання, Батьківщина і нація мають передусім духовно-моральний характер, а суспільство повинно будуватися на християнських засадах єдності, справедливості та внутрішньої стійкості.

Висновки. Суспільно-релігійна концепція митрополита Андрія Шептицького ґрунтувалася на поєднанні християнських моральних принципів із ідеєю національної консолідації українського народу. Митрополит розглядав духовну єдність, соціальну солідарність і взаємоповагу як необхідні передумови успішного державотворення. Водночас він застерігав від політичної нетерпимості, міжпартійних конфліктів та радикалізму, які руйнують суспільну цілісність і послаблюють національний розвиток.

Особливе місце у його вченні посідала пошана до людського життя, що стало моральною відповіддю на насильство, репресії та дискримінацію доби воєн і тоталітарних режимів. Значну увагу Шептицький приділяв культурно-просвітницькій діяльності, підтримці освіти, молоді та громадських ініціатив, вбачаючи у цьому шлях до духовного оновлення суспільства та формуючи модель християнського патріотизму, заснованого на гуманізмі, відповідальності та суспільній єдності.

ДЖЕРЕЛА

1. Krasnodemska I. The Role of Metropolitan Andrei Sheptytskyi in the Formation of Ukrainian National Identity. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2022. Vol. 42, Iss. 9. Art. 5. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2395>.

2. Lomachinska I., Alekseienko O. Spiritual origin of national patriotic education in the military chaplaincy system. *Skhid*. 2023. No. 4(2). Pp. 26–32. DOI: [https://doi.org/10.21847/2411-3093.2023.4\(2\).291517](https://doi.org/10.21847/2411-3093.2023.4(2).291517).

3. Ломачинська І. М., Алексеєнко О. В. Релігійна ідентичність як засіб маніпулювання в консцієнтальних війнах сучасності. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2023. Вип. 43. С. 53–58. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9>.

4. Марчук В. Греко-католицька церква у 1914–1923 рр. Український історичний журнал. 2000. № 6. С. 16–29.

5. Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941–1944 / упоряд. Жанна Ковба ; наук. ред. Андрій Кравчук. Київ : Дух і Літера, 2003. 313 с.

6. Стоколос Н. Етноконфесійні і національні проблеми Греко-католицької церкви (1918–1939 рр.). Українське релігієзнавство. 2002. № 23. С. 34–44.

7. Шептицький А. (Митрополит). Твори митрополита Андрея Шептицького. Пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської Епархії (1899–1904). Львів : [б. в.], 1935. 252 с.

ДУХОВНІ ВИТОКИ РЕЛІГІЙНОЇ БЛАГОДІЙНОСТІ

Михайло Кравець, аспірант спеціальності «Релігієзнавство» кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. В умовах воєнних викликів, економічної нестабільності та гуманітарних проблем сучасності особливого значення набуває соціальне служіння релігійних організацій, яке ґрунтується на християнських принципах милосердя, любові до ближнього та відповідальності за нужденних. Дослідження духовних засад релігійної благодійності дає можливість простежити еволюцію християнського розуміння допомоги людині – від біблійних настанов до патристичної соціальної етики та сучасної церковної практики. Водночас аналіз духовних витоків благодійності сприяє глибшому осмисленню ролі Церкви у формуванні гуманістичних цінностей, соціальної солідарності та моральної культури суспільства. **Метою роботи** є релігієзнавчий аналіз духовних витоків благодійності.

Виклад основного матеріалу. У складних суспільно-політичних умовах розвитку українського суспільства посилюється увага до соціальної місії християнських церков, яка постає закономірним виявом їхньої релігійної місії. Релігійні організації не обмежуються здійсненням культово-богослужбової діяльності та збереженням традиційних духовно-культурних цінностей, а й активно долучаються до різноманітних форм соціального служіння та благодійної діяльності. Багатовіковий досвід соціальної практики християнських церков знайшов відображення у соціальній доктрині християнства, яку сучасне релігієзнавство трактує як систему богословських уявлень щодо різних аспектів суспільних відносин [1].

Характерною рисою економічної думки стародавнього світу було те, що вона ще не сформувалася як самостійний напрям суспільної думки, а

розвивалася в межах загальнофілософського світогляду. Її творцями виступали видатні мислителі та теократи. Така думка мала переважно нормативний, а не аналітичний характер, ґрунтувалася на традиціях, міфологічних уявленнях, морально-етичних категоріях і релігійних постулатах.

Важливим історичним джерелом для дослідження господарського життя стародавнього світу є Біблія. Згідно з біблійним ученням, гріхопадіння людини визначило подальший розвиток людської історії та спричинило суттєві зміни у сфері господарської діяльності. Праця, яка до гріхопадіння мала гармонійний характер, після нього набула ознак важкого й виснажливого обов'язку. У біблійному тексті наголошується, що людина здобуватиме хліб «у поті лиця», а земля приносить «терня і осот» (Бут. 3:17–19), що символізує складність людського існування та необхідність постійної праці.

Основу Мойсеевого закону становлять принципи справедливості та праведності. Справедливість передбачає визнання фундаментальних прав людини, зокрема права на життя, власність, житло, одяг, працю та відпочинок. Праведність, своєю чергою, полягає у виконанні моральних обов'язків щодо ближніх, бідних, сиріт, найманих працівників і залежних осіб. Закон забороняв використовувати скрутне становище інших для особистого збагачення, засуджував лихварство та боргове рабство, а також вимагав чесності у трудових і торговельних відносинах. Людина розглядалася не як абсолютний власник матеріальних благ, а як управитель майна, що належить Богові.

Соціальне служіння становить одну з ключових місій християнської Церкви від апостольської доби до сучасності. Уже в текстах Нового Завіту актуалізується ідея пастирського служіння як форми реалізації духовної влади, що надалі отримала розвиток у християнській богословській традиції та соціальній думці [4].

У Новому Завіті відбувається суттєве переосмислення ставлення до багатства та матеріальних благ. Якщо у старозавітній традиції багатство часто розглядалося як знак Божого благословення, то в новозавітному вченні головного значення набувають цілковита довіра до Бога та любов до ближнього. Особливу увагу приділено бідним, які постають не лише об'єктом Божої опіки, а й носіями особливого духовного стану, за умови їхньої повної посвяти та довіри Господу.

У Нагірній проповіді окреслюються засади входження до Царства Божого та проголошується пріоритет духовних цінностей над матеріальними. Христос закликає людину накопичувати не земні, а «небесні» скарби, які мають вічний характер і не підвладні знищенню чи втраті (Мт.6, 19–20). При цьому наголошується на нерозривному зв'язку між людським серцем і предметом його найбільшої прив'язаності: духовна орієнтація особистості визначається тим, що вона вважає своїм найвищим

скарбом «Бо де твій скарб, там буде і твоє серце». (Мт. 6, 21). Саме тому в новозавітному вченні підкреслюється неможливість одночасного служіння Богові та матеріальному багатству: «Ніхто не може двом панам служити: бо або одного зненавидить, а другого буде любити, або триматиметься одного, а того знехтує. Не можете Богові служити – і мамоні» (Мт. 6, 24).

Євангеліє від Луки особливо акцентує увагу на проблемі ставлення людини до власності та багатства. Заклик «багатіти в Бога» означає усвідомлення того, що всі матеріальні блага мають своїм джерелом Божий промисел, а людина не є абсолютним володарем власного життя чи майна. Праця та господарська діяльність визнаються необхідними, однак засуджується самовпевненість людини, яка вважає себе єдиним джерелом власного добробуту. У цьому контексті засуджується також зажерливість, оскільки людське життя не визначається кількістю матеріальних благ, а покликання людини полягає у досягненні вічного життя в Царстві Божому: "Глядіть і бережіться всякої зажерливості, бо не від надміру того, що хто має, залежить його життя"» (Лк. 12, 13-15).

Вагомий внесок у формування християнського вчення про багатство здійснив Климент Олександрійський. У його концепції підкреслюється, що необхідною умовою правомірного володіння багатством є внутрішня свобода людини від матеріальних благ. Багатство може бути позитивним явищем лише за умови, що людина не стає його духовним рабом. Якщо ж матеріальні статки породжують пристрасть зажерливості, вони перетворюються на перешкоду духовному вдосконаленню. Тому важливими чеснотами проголошуються милосердя, благодійність, допомога бідним та підтримка Церкви [6].

Особливе місце у розвитку патристичного майнового вчення належить Іоанн Златоуст, чиї погляди стали однією з вершин святоотцівської етики майна. У своїх творах він не лише розмежовував поняття багатства і зажерливості, але й часто піддавав критиці саме прагнення до надмірного накопичення матеріальних благ. На думку святителя, зростання багатства нерідко посилює людську жадібність та прагнення до ще більшого збагачення. Хоча можливість духовного спасіння для заможної людини не заперечувалася, вона розглядалася як винятковий випадок, що потребує особливої духовної зрілості та Божої благодаті. Для більшості ж християн ідеалом вважалося добровільне нестягання та жертвна допомога нужденним.

Іоанн Златоуст також розвивав започатковану Климентом традицію розширеного розуміння багатства, відповідно до якої справжнім багатством є не матеріальні статки, а духовні чесноти та внутрішнє вдосконалення особистості [6].

Загалом патристичне вчення розглядало нестягання як одну з необхідних умов духовного спасіння людини. Ідея спільності майна трактувалася як такий суспільний устрій, за якого особисте нестягання

могло б поєднуватися з належним економічним розвитком. Водночас святі отці наголошували, що досягнення такого суспільного порядку неможливе без морального оновлення людини на основі віри в Ісуса Христа. Суспільство, засноване на приватній власності, розглядалося як історична реальність, зумовлена недосконалістю людської природи.

В контексті означеного, соціальне служіння можливо розглядати як одну з ключових місій християнської Церкви, що спрямовується на реалізацію євангельських принципів через благодійність і допомогу ближньому. У національній духовній традиції воно формує концепцію соціальної підтримки, засновану на філософії любові до людини, тоді як допомога нужденним постає важливою умовою духовного вдосконалення кожного християнина [3].

Висновки. Християнське соціальне вчення сформувало цілісну систему морально-етичних і духовних принципів, що визначають ставлення людини до праці, власності, багатства та соціальної відповідальності. Соціальне служіння Церкви розглядається не лише як форма благодійної діяльності, а як важливий механізм духовного вдосконалення особистості та суспільства. Саме тому християнська традиція утверджує принципи соціальної справедливості, відповідальності та солідарності як необхідні умови гармонійного суспільного розвитку.

ДЖЕРЕЛА

1. Lomachinska I., Kravets M. Christian religious philanthropy as a spiritual determinant of national resilience under conditions of war. *Skhid*. 2025. Vol. 7, Iss. 4. Pp. 68–78. DOI: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.7410>.

2. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту : в українському перекладі з паралельними місцями. Київ : Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. 1415 с.

3. Ломачинська І. М., Дейнега Є. О., Ужва В. О. Місія соціального служіння у богословському освітньому дискурсі. *Освітній дискурс : зб. наук. праць*. 2021. № 38 (11–12). С. 85–95. DOI: [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.38\(11-12\)-9](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.38(11-12)-9).

4. Ломачинська І. М. Монастирі України : монографія. Київ : Балтія-Друк, 2015. 208 с.

5. Отці Церкви про багатство і бідність / ред. Марія Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2018. 360 с. (Витоки християнства ; 4: Джерела, 2).

6. Творіння святого Іоана Золотоустого. Том І. Книга 2. Наша Парафія. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-zolotoustyj-povne-zibrannya-tvorin-u-12-tomah/tvorinnya-svyatoho-ioana-zolotoustoho-tom-i-knyha-2/> (дата звернення: 30.04.2026).

КОНЦЕПЦІЯ НООСФЕРИ В КОНТЕКСТІ ІДЕЇ ЄДНОСТІ У ВЧЕННІ БАХАЇ

*Тетяна Кісельова, магістрант спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка*

Постановка проблеми. Сучасна цивілізація переживає глибоку кризу як наслідок дисбалансу між шаленим розвитком науково-технічного потенціалу та прикрим браком морально-етичних регуляторів. Незважаючи на швидкі процеси глобалізації, людство залишається дезінтегрованим. Це, на жаль, ставить під загрозу наше існування. Актуальність дослідження обумовлена потребою у виявленні цілісної моделі планетарного розвитку. Така модель має бути здатною об'єднати раціональне знання з духовними цінностями. У цьому зв'язку слід також порівняти ноосферні уявлення В. Вернадського та П. Тейяра де Шардена з принципом єдності людства у вченні бахаї, щоб визначити, чи можуть вони разом утворити концептуально послідовну рамку для розгляду планетарного майбутнього.

Виклад основного матеріалу. Концепція ноосфери з'явилась у 1920-х роках в результаті інтелектуальної співпраці В. Вернадського, П. Тейяра де Шардена та Е. Ле Руа. Вона дивиться на людство як на єдиний, цілісний і неподільний планетарний організм, і діяльність людини розглядається як геологічна сила.

Для В. Вернадського це є радикальним переосмислення ролі думки. Наука стає могутньою геологічною силою, яка перебудовує планету. Мислення людини вже не є приватною властивістю індивіда – воно виступає як агент швидкого перетворення біосфери. Але сама по собі ця сила не дає орієнтири і може однаково підтримувати як творення, так і руйнування, якщо не буде спрямована гуманістичною моральністю.

П. Тейяр де Шарден зміщує акцент і доповнює цей підхід яскравим духовним виміром. Для нього ноосфера – мислячий шар над планетою та об'єднана свідомість людства, що виникає та еволюціонує до Точки Омега, точки єдності, у якій настає остаточне злиття свідомостей. Він вводить органічну аналогію. Соціальні мережі та технології виконують функції органів єдиного людського суперорганізму.

Концепції Вернадського і де Шардена описують тенденції утворення єдиної планетарної сфери розуму, а вчення бахаї пропонує духовне підґрунтя для їх наукових уявлень та філософських роздумів. Єдність людства, де всі народи розглядаються як “плоди одного дерева та листя однієї гілки”, є центральним принципом віри бахаї та вісью, навколо якої обертаються всі її настанови. Бахаї наголошують, що для досягнення єдності надзвичайно необхідний свідомий етичний вибір та добра воля всіх людей. У цьому сенсі ноосфера без етики залишається незавершеним

проектом. Модель бахаї пропонує гармонію науки й релігії як двох крил, необхідних для польоту людського духу, що контрастує з думкою Вернадського про те, що історична динаміка ілюструє перевагу науки, при якій релігія поступово відступає перед фактами.

У цьому контексті проведено порівняльний огляд, який показує: у Вернадського ноосфера виступає як об'єктивна трансформація планети під впливом розуму, у де Шардена – як еволюція свідомості у напрямку до інтеграції, а у вченні бахаї єдність людства стає центральним духовним принципом. Йдеться не просто про те, що людство стає єдиним. Головне питання у тому, яким чином воно має цю єдність здійснити.

Яскравим є приклад сучасних цифрових мереж. Вони реалізують матеріальну інфраструктуру ноосфери. Інформація поширюється надзвичайно швидко, стираються кордони комунікації. Але ці самі мережі можна використати і для взаєморозуміння, і для поляризації та розповсюдження дезінформації, мови ворожнечі і маніпуляцій. Технологічне єднання тут надто випереджає етичне. Саме в цьому розриві відкривається роль принципу, без якого інтеграція залишається зовнішньою і нестійкою, і який у бахаї формулюється як духовна єдність людства.

Висновки. Здійснення синтезу ноосферного світогляду із принципом єдності людства змінює характер ставлення до питання майбутнього, у якому немовби навіть зникає потреба альтернативи між технічним прогресом і моральним ідеалізмом як таким, а натомість постає гарна можливість їх взаємного доповнення. Ноосфера в цьому ракурсі перестає бути тільки стадією розвитку. Вона становить поле відповідальності.

Отже, єдність, не зводиться до факту взаємозалежності, передбачаючи узгодженість дій, обумовлену важливим етичним вибором, і лише за таких умов гармонійна планетарна спільнота може постати не як побічний продукт глобалізації. Вона бачиться як усвідомлений та неминучий результат розвитку людства.

ДЖЕРЕЛА

1. Вернадський В. І. Наукова думка як планетарне явище. *Хроніка-2000* : Український культурологічний альманах. 2004. Вип. 57–58. С. 11–224.

2. Видання «Бахаї». Офіційний сайт бахаї України. URL: <https://bahai.ua/writings-ua/compilations/the-bahais-ua/> (дата звернення: 06.04.2026).

3. Кроки досягнення єдності. Офіційний сайт бахаї України. URL: <https://bahai.ua/what-bahai-believe-ua/one-human-family-ua/steps-to-achieve-unity/> (дата звернення: 17.11.2025).

4. Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку : колективна монографія / кер.

авт. кол. і наук. ред. А. І. Кудряченко. Київ, 2010. URL: <https://lib.in.ua/166756> (дата звернення: 07.04.2026).

5. Маніфест Вселюдства (2020) / С. Дацюк та ін. URL: <https://site.ua/yuriy.shpak/27630/> (дата звернення: 07.04.2026).

6. Обітниця миру в усьому світі. Офіційний сайт бахаї України. URL: <https://bahai.ua/writings-ua/messages-of-the-universal-house-of-justice/uhj-the-promise-of-world-peace/> (дата звернення: 23.01.2026).

7. Потаємні слова. Офіційний сайт бахаї України. URL: https://bahai.ua/writings-ua/bahauallah-writings/the_hidden_words/ (дата звернення: 02.04.2026).

8. Пролеєв С., Шамрай В. Глобалізація та сингулярність: трансформація основ сучасної соціальності. Філософська думка. 2020. № 5. С. 87–116. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.087>.

9. Чернова Н. Ф. Вчення В. І. Вернадського про ноосферу. Історія науки і біографістика : електрон. наук. фах. вид. 2014. Вип. 3. URL: <http://www.irbis-nbuv.gov.ua> (дата звернення: 07.04.2026).

10. Шокало О. 160-ліття В. І. Вернадського: «Я вірю у велику майбутність України...». Український Світ. URL: <https://ukrsvit1.com.ua> (дата звернення: 14.11.2025).

11. Abdu'l-Baha. The Promulgation of Universal Peace. Bahá'í Reference Library. URL: <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdu-l-baha/promulgation-universal-peace/> (дата звернення: 23.01.2026).

12. Baha'u'llah. Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh. Bahá'í Reference Library. URL: <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/bahauallah/gleanings-writings-bahauallah/> (дата звернення: 23.01.2026).

13. Baha'u'llah. Tablets of Bahá'u'lláh. Bahá'í Reference Library. URL: <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/bahauallah/tablets-bahauallah/> (дата звернення: 02.04.2026).

14. Hatcher W. S., Martin J. D. The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion. Wilmette, Ill. : Bahá'í Publishing, 2002. 253 p.

15. Jasečková G., Konvit M., Vartiak L. Vernadsky's concept of the noosphere and its reflection in ethical and moral values of society. History of Science and Technology. 2022. Vol. 12, no. 2. P. 231–248. DOI: <https://doi.org/10.32703/2415-7422-2022-12-2-231-248>.

16. Ronfeldt D., Arquilla J. Whose Story Wins: Rise of the Noosphere, Noopolitik, and Information-Age Statecraft. Santa Monica, CA : RAND Corporation, 2020. DOI: <https://doi.org/10.7249/PEA237-1>.

17. Shoghi Effendi. The World Order of Bahá'u'lláh. Bahá'í Reference Library. URL: <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/shoghi-effendi/world-order-bahauallah/> (дата звернення: 17.11.2025).

18. Teilhard de Chardin P. The Phenomenon of Man. URL: <http://archive.org/details/ThePhenomenonOfMan> (дата звернення: 25.03.2026).

19. Vidal C. Teilhard's Formation of the Noosphere: An Exegesis and Update. URL: <https://static1.squarespace.com/static/5558a91de4b0338055e3569d/t/611fe0b66fb55a2029048697/1629479095528/Vidal+2021-Analysis+of+Teilhard's+Chapter+10+v6-final.pdf> (дата звернення: 29.04.2026).

20. Wilson D. S. Reintroducing Pierre Teilhard de Chardin to modern evolutionary science. *Religion, Brain & Behavior*. 2023. Vol. 13, no. 4. P. 443–457. DOI: <https://doi.org/10.1080/2153599X.2022.2143399>.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ В РЕЛІГІЇ БАХАЇ В КОНТЕКСТІ ЕВОЛЮЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЙНИХ І ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМАХ

*Владислав Кісельов, магістрант спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка*

Постановка проблеми. Справедливість традиційно виступає фундаментальною категорією морально-етичної та соціальної філософії. Принцип справедливості визначає категорії добра і зла і для індивіда, і для суспільства, та задає правила колективного співіснування. З одного боку, ще за словами Сократа, навіть дитина розуміє, що є чесним чи ні, з іншого боку, це надзвичайно складна багатозначна дисципліна. Людина має внутрішнє розуміння справедливості і постійно прагне її відносно себе і інших, але кожне покоління мислителів вважає, що живе в час, коли справедливість зневажена. Генеза справедливості в історії людства пройшла шлях від примітивних уявлень про космічний порядок і божественний закон до подолання цього закону через любов і милосердя в світових релігіях, від обґрунтування справедливості як чесноти в античній філософії до сучасних раціонально-правових моделей, однак все одно сучасне людство опинилося в кризі моралі, що призвело до масового геноциду, тоталітарних режимів і втрати сенсу життя. Парадигма бахаї постає як наступний крок, еволюційний синтез, здатний подолати розрив між індивідуальною етикою та глобальним устроєм, між природою божественного одкровення і раціональними засадами справедливості.

Мета дослідження. Мета роботи полягає у представленні концепції справедливості в релігії бахаї як еволюційного етапу розвитку цього поняття в релігійних і філософських системах від давнини до сьогодення. Дослідження спрямоване на виявлення інноваційних аспектів вчення бахаї як синтезу духовної етики та соціального будівництва, а також на аналіз практичної імплементації цієї моделі в умовах сучасного глобалізованого суспільства.

Методи дослідження. Методологічну базу дослідження становлять порівняльний аналіз еволюції концепту справедливості в традиційних світових релігіях, герменевтичний метод інтерпретації священних текстів бахаї та системний підхід до аналізу функцій справедливості в соціальному устрої. Також застосовано компаративістський метод для зіставлення класичних філософських та релігійних моделей із цілісною парадигмою Віри Бахаї.

Виклад основного матеріалу

Генеza справедливості як космічного божественного закону

Виникнення етичних норм історично нерозривно пов'язане з релігійним світоглядом. У ранніх релігійних традиціях справедливість інтерпретувалася як дотримання космічного порядку або божественного закону, що визначає місце кожної істоти в ієрархії всесвіту [19, 22].

Прадавні релігії: Справедливість сприймається як частина непорушного космічного божественного порядку, якому підкоряються всі створіння і навіть боги [13].

Східні вчення (конфуціанство, даосизм, синтоїзм): Справедливість трактується як стан гармонії між внутрішньою природою людини та зовнішнім світом [22].

Індуїзм. Концепція трансформується в закон Карми – метафізичний причинно-наслідковий механізм, що забезпечує етичну відплату [18].

Буддизм. Перша із всесвітніх релігій, вчення Гаутама Будди пропонує шлях подолання кармічного циклу страждань через правильну дію, яка базується на милосерді і співчутті [14, 21].

Авраамічні релігії: В іудаїзмі справедливість набуває форми Заповіту (договірних відносин між Творцем і вірними), тоді як християнство та іслам пропонують універсалізацію цього поняття. Виникає ідея спасіння, де суворість закону таліону і строгих заповідей доповнюється категоріями благодаті, любові, милосердя та особистої відповідальності душі перед Богом [2].

Рационалізація Нового часу та криза універсальної справедливості

Епоха Просвітництва мала на меті позбутися догматичного авторитету церкви, тому ініціювала процес секуляризації справедливості, переносючи її обґрунтування в раціонально-правову площину [14, 20]. Томас Гоббс трактував справедливість як чесноту, що виникає із суспільного договору заради безпеки. Джон Локк виводив справедливість із природних прав особистості [7]. Конфлікт між утилітаризмом, що вбачає справедливість у максимізації суспільного блага, та деонтологією Канта, яка захищає автономію індивіда через категоричний імператив, сформував сучасний ліберальний дискурс [9, 10]. Проте моральний релятивізм, притаманний філософії матеріалізму, та тоталітарні ідеології ХХ століття призвели до деконструкції універсальних принципів справедливості, викликавши кризу моральних орієнтирів [11].

Сучасна філософська думка, сформована після бурхливих подій XX століття, зробила поворот до розуміння того, що недостатньо базувати мораль і справедливість на суто раціональному підґрунті. Навіть філософи з яскраво секулярними чи то атеїстичними позиціями (Прюдом, Ясперс) висловлювали скепсис щодо раціонального походження моралі [20]. Комунітаристи, як Макінтайр [8] та Сендел [11], напряду вважають причиною моральної кризи в суспільстві відрив від коренів — духовної традиції і зокрема релігії як її основи. Вони стверджують, що справедливість потребує вкоріненості в історії та визнання спільних цінностей громади. Ця фрагментація сучасної етики актуалізує потребу в новій інтегративній парадигмі, здатній об'єднати раціональні стандарти з духовними засадами людської природи [11, 14].

Справедливість як головна чеснота у Вірі Бахаї

Слідом за Аристотелем Тома Аквінський виділяв 3 типи справедливості на різних рівнях людської комунікації [4, 23]:

1. Комутативна справедливість (*iustitia commutativa*): рівень міжособистих відносин.

2. Розподільча справедливість (*iustitia distributiva*): рівень відносин людини з соціумом.

3. Правосуддя (*iustitia legalis*) чи контрибутивна справедливість (*iustitia contributiva*): рівень відносин членів суспільства між собою.

Тільки перший тип, комутативна справедливість, є класичною чеснотою. Інші два типи складають поняття соціальної справедливості [20]. Релігія бахаї додає новий, внутрішній вимір індивідуальної чесності справедливості. Справедливість визначається як «найулюбленіша з усіх речей» в очах Бога, оскільки вона є основним засобом, за допомогою якого людина може самостійно розрізняти істину [5, 6]. На індивідуальному рівні справедливість постає як здатність до інтелектуальної автономії та незалежного пошуку істини. Це означає, що справедлива людина зобов'язана бачити світ «власними очима, а не очима свого ближнього», що звільняє її від сліпого наслідування традицій чи тиску суспільної думки [17]. Такий підхід робить справедливість внутрішнім етичним компасом, який дозволяє особистості зберігати моральну цілісність в сучасному світі. Справедливість розглядається не просто як дотримання зовнішніх правил, а як фундаментальна чеснота душі, що мотивує індивіда діяти згідно зі своїми внутрішніми переконаннями через любов до Бога і людства [16].

Соціальна справедливість та принцип єдності людства

На соціальному рівні Віра Бахаї пропонує концепцію справедливості як головного інструменту для встановлення та підтримки єдності всього людства [1]. В основі цієї парадигми лежить уявлення про людство як про єдиний організм, де благополуччя кожної частини залежить від здоров'я цілого. Справедливість виступає механізмом, який гармонізує права індивіда з потребами світової спільноти, гарантуючи, що жодна категорія

людей не буде піднесена за рахунок пригнічення іншої [12, 17]. Це передбачає радикальне усунення всіх видів упереджень – расових, національних, релігійних та гендерних – які розглядаються як прояви глибокої несправедливості [1, 5]. Таким чином, соціальна справедливість в релігії бахаї – це динамічний процес створення умов для рівності можливостей і доступу до загальних благ, де критерієм істинності будь-якого рішення є його здатність сприяти інтересам всього роду людського [15].

Адміністративний порядок та інституційна реалізація справедливості

Найбільш інноваційним аспектом вчення бахаї є практична модель імплементації справедливості через унікальний адміністративний лад, який є інтегральною частиною духовного віровчення [5, 15]. Справедливість не обмежена абстрактним ідеалом, а має втілитися в дієвий механізм глобального врядування. Центральне місце в цій системі займає Всесвітній Дім Справедливості — верховний виборний орган Віри, відповідальний за спрямування справ громади та прийняття керівництва, що відповідає потребам часу. Процес прийняття рішень у цій моделі базується на принципі наради (консультації), яка спрямована на спільний пошук істини, а не на перемогу однієї думки над іншою. Така інституційна справедливість долає недоліки партійної політики та корупції, оскільки вкорінена в принципах безкорисливості та служіння загальному благу. Ця модель розглядається як зразок майбутнього світового порядку, де справедливість є живою основою глобальної цивілізації [17, 20].

Висновки. Еволюція концепції справедливості в релігійно-філософському дискурсі свідчить про поступовий перехід від первинного розуміння космічного балансу через антропоцентризм до сучасної етики автентичності і моделей соціальної відповідальності. Релігія бахаї виступає як закономірна еволюція цієї думки, пропонуючи синтетичну модель, що інтегрує духовний, соціальний і моральний аспекти. Наукова новизна такого підходу полягає в обґрунтуванні справедливості як фундаменту для розв'язання глобальних викликів через парадигму єдності людства та самостійного пошуку істини. Віра Бахаї як новітня релігія одкровення поєднує в собі божественне походження закону з раціональною мотивацією, долає розрив між особистим спасінням та суспільним благом, перетворюючи справедливість на інструмент побудови зрілої глобальної цивілізації.

ДЖЕРЕЛА

1. Абдул-Баха. Вибране з Писань Абдул-Баха. Київ : РО Національні Духовні Збори бахаї України, 2021. 308 с.

2. Augustine. The City of God against the Pagans / trans. R. W. Dyson. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
3. Арістотель. Нікомахова етика / пер. з давньогр. В. Ставнюк. Київ : Аквілон Плюс, 2002. 480 с.
4. Баумейстер А. О. Тома Аквінський: вступ до мислення. Київ : Дух і літера, 2012. 144 с.
5. Бахаулла. Вибране з Писань. Київ : РО Національні Духовні Збори бахаї України, 2004. 238 с.
6. Бахаулла. Потаємні Слова. Київ : РО Національні Духовні Збори бахаї України, 2020. 84 с.
7. Локк Дж. Лист про віротерпимість. URL: http://ni.biz.ua/17/17_15/17_152702_lokk-dzh-pismo-veroterpimosti.html (дата звернення: 24.04.2026).
8. Макінтайр Е. Після чесноти : дослідження з теорії моралі / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2002. 438 с.
9. Рікер П. Право і справедливість / пер. з фр. Київ : Дух і літера, 2002. 216 с.
10. Ролз Дж. Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 822 с.
11. Сандел М. Справедливість: як приймати правильні рішення / пер. з англ. Київ : Наш формат, 2018. 264 с.
12. Buck C. Baha'u'llah's Paradise of Justice: Commentary and Translation. URL: https://bahai-library.com/buck_masumian_paradise_justice (дата звернення: 24.04.2026).
13. Fasching D. J., deChant D., Lantigua D. M. Comparative Religious Ethics: A Narrative Approach to Global Ethics. Chichester : Wiley-Blackwell, 2011. 368 p.
14. Habermas J. Religion in the public sphere. European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14, no. 1. P. 1–25. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>.
15. Hatcher J. Love, Power, and Justice: The Dynamics of Authentic Morality. Oxford : George Ronald, 1998. 264 p.
16. Hatcher J. The Ethics of Authentic Relationships. Oxford : George Ronald, 2006. 232 p.
17. Momen M. An Introduction to the Baha'i Faith. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. 302 p.
18. Momen M. Understanding Religion: A Thematic Approach. Oxford : Oneworld Publications, 2009. 488 p.
19. Palmer M. D., Burgess S. M. (Eds.). The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice. Chichester : Wiley-Blackwell, 2012. 624 p.
20. Schaefer U. Bahá'í Ethics in Light of Scripture. Vol. 1 : Doctrinal Fundamentals ; Vol. 2 : Virtues and Divine Commandments. Oxford : George Ronald, 2007–2009.

21. Sen A. K. The Idea of Justice. London : Penguin, 2009. 467 p.
22. Smith D. W., Burr E. G. Understanding World Religions: A Road Map for Justice and Peace. Lanham : Rowman & Littlefield, 2014. 450 p.
23. Thomas Aquinas. Summa Theologica / trans. Fathers of the English Dominican Province. New York : Benziger Bros., 1947.

МОТИВАЦІЙНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ ВНУТРІШНЬОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ ПІСЛЯ ПОЛОНУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ДОСВІДУ ВИЖИВАННЯ

Олег Крісенко, магістрант спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

У тезах досліджується процес внутрішньої трансформації особистості, що пережила досвід полону, крізь призму філософської антропології та екзистенціалізму. Полон концептуалізується як радикальна «межова ситуація», що руйнує звичне «буття-в-світі» та провокує онтологічну кризу ідентичності. Виявлено ключові чинники духовної резильєнтності: воля до сенсу, релігійно-ціннісна мотивація та етика відповідальності перед Іншим. Обґрунтовано перехід від ідентичності «жертви» до ідентичності «творця» через набуття наративного авторства та реалізацію концепту «народжуваності».

Постановка проблеми. Сучасна соціокультурна ситуація в Україні, зумовлена тривалою повномасштабною агресією, актуалізує проблему гуманітарної безпеки не лише на рівні державних інституцій, а й на рівні екзистенційної безпеки окремого суб'єкта. Досвід полону постає як радикальна форма аксіологічної деформації, де людина стикається з тотальним запереченням її гідності, свободи та самого права на існування. Питання про те, як можливе духовне відродження після системної об'єктивації та дегуманізації, є центральним для сучасної філософської антропології. Посттравматичне становлення розглядається нами не як повернення до «старої норми», а як вихід на новий рівень автентичності.

Полон як онтологічний розрив та межова ситуація. Філософське осмислення полону вимагає виходу за межі юридичних та психологічних дефініцій. Спираючись на концепцію Карла Ясперса, полон слід інтерпретувати як архетипову «межову ситуацію» (Grenzsituation). Це стан, у якому індивід позбавляється всіх зовнішніх опор – соціальних ролей, майна, правового статусу, – опиняючись у просторі граничного напруження між буттям та небуттям [6, с. 210]. У повсякденності людина перебуває у стані «забуття буття», проте полон руйнує цю ілюзорну стабільність.

За Джорджо Агамбенем, простір полону перетворює людину на «голе життя» (*nuda vita*) – біологічне існування, позбавлене політичного та правового захисту [7, р. 11]. У цьому стані ворог намагається здійснити тотальну об'єктивацію суб'єкта, зводячи його до рівня керованого тіла. Проте саме цей онтологічний розрив стає точкою інтенсивної актуалізації «нуклеарного ядра» особистості. Коли «мати» щось більше неможливо, залишається лише питання «ким я є». Цей момент істини стає фундаментом для подальшої трансформації.

Духовно-моральні ресурси витривалості: «внутрішня цитадель». Дослідження доводить, що виживання у полоні є передусім духовно-моральним актом самоствердження. Ключовим інструментом збереження цілісності виступає «духовна впертість» (*der geistige Trotz*), за визначенням Віктора Франкла [5, с. 102]. Це здатність людського духу дистанціюватися від страждань тіла та психологічного тиску. Ми виокремлюємо «тріаду духовної сили», яка забезпечує резильєнтність:

Віра – як онтологічна впевненість у існуванні метафізичного порядку та вищого сенсу, що трансцендує хаос полону.

Совість – як внутрішній камертон, що утримує суб'єкта від моральної капітуляції та зради власних ціннісних орієнтирів.

Любов – як інтенційна спрямованість на Іншого, що дозволяє вийти за межі «егоцентризму болю» та зберегти здатність до емпатії.

Особливої уваги заслуговує феномен дисоціації, який ми пропонуємо розглядати не лише як психічний захист, а як екзистенційну стратегію створення «внутрішньої цитаделі». Це свідоме дистанціювання духу від травмованого тіла дозволяє зберегти суб'єктність навіть за умов повної фізичної несвободи. Гідність у цьому контексті постає як онтологічна межа, за якою зовнішнє насильство втрачає владу над духовним центром людини.

Мотивація до життя та етика Обличчя. Процес внутрішньої реінтеграції після звільнення починається з реституції «Обличчя» (*le Visage*) у розумінні Емманюеля Левінаса. Полон – це досвід «стирання обличчя», перетворення особистості на номер або функцію. Відтак, відновлення можливе лише через етичний заклик Іншого [2, с. 115]. Моральна сила співпереживання та солідарність побратимів стають антидотом проти онтологічної самотності.

Релігійно-ціннісна мотивація в посттравматичний період постає як «граничне зацікавлення» (за П. Тілліхом). «Стрибок віри» в умовах пережитого абсурду дозволяє особистості не просто забути травму, а інтегрувати її у нову систему значень [4, с. 15]. Бог або Абсолют виступають як метафізичний якір, що відновлює базову довіру до буття, яка була підірвана досвідом абсолютного зла. Мужність бути (*the courage to be*) стає результатом перемоги над страхом небуття.

Наративна ідентичність та перехід до соціального служіння. Кінцевим етапом трансформації є радикальна зміна ідентичності: від пасивної позиції «жертви обставин» до активної позиції «творця сенсу». Спираючись на герменевтику Поля Рікера, ми стверджуватимемо, що звільнена особистість набуває «наративного авторства» [3, с. 54]. Це означає здатність розповісти історію свого страждання не як хроніку руйнування, а як шлях гартування духу. Травма перестає бути «чорною дірою», що поглинає майбутнє, і стає унікальним екзистенційним ресурсом.

Найвищим проявом духовної резильєнтності є реалізація концепту «народжуваності» (natality) Ганни Арендт – онтологічної здатності людини починати нове, ініціювати дії, що змінюють світ [1, с. 172]. У колишніх полонених це знаходить вияв у соціальному служінні. Допомога іншим стає способом конвертації власного болю у джерело мудрості та дієвої емпатії. Таким чином, соціальне служіння – це не просто активність, а вищий акт свободи, що остаточно стверджує перемогу особистості над досвідом об'єктивації.

Висновки. Гуманітарна безпека в умовах війни значною мірою тримається на «духовній вертикалі» особистості. Досвід українських захисників доводить, що межева ситуація полону може стати каталізатором безпрецедентного духовного зростання. Внутрішня трансформація — це не повернення до дотравматичного стану, а прорив до автентичного буття, де інтегрований біль стає основою для нової етичної відповідальності та активного творення майбутнього.

ДЖЕРЕЛА

1. Арендт Г. Становище людини / пер. з англ. В. Шовкуна. Львів : Літопис, 1999. 254 с.
2. Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 1999. 292 с.
3. Рікер П. Навколо політики / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 1995. 334 с.
4. Тілліх П. Мужність бути / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2002. 204 с.
5. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / пер. з англ. Харків : Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 160 с.
6. Ясперс К. Психологія світоглядів / пер. з нім. Київ : Юніверс, 2004. 512 с.
7. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford : Stanford University Press, 1998. 228 p.

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ДИСКУРС У МОДЕРНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Богдан Чернюк, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

1. *Поняття «християнська цивілізація» виникає як результат розвитку європейської філософії історії та цивілізаційного підходу.* Звідки взагалі виникає саме поняття «цивілізація». У XVIII столітті в епоху Просвітництва європейські мислителі починають активно використовувати це поняття для опису розвитку людства. Спочатку цивілізація розумілася як універсальний процес прогресу: людство нібито рухається від дикості та варварства до освіченого й раціонального суспільства.

2. *Християнська цивілізація сформувалася як синтез античності, римської державності та християнської духовності.* Європейська цивілізація не виникла з одного джерела. Її формування було складним історичним процесом синтезу кількох традицій.

3. *У середньовіччі Європа усвідомлювала себе передусім як «християнський світ».* У середньовічній Європі поняття «християнський світ» фактично виконувало роль того, що сьогодні називають цивілізаційною ідентичністю.

4. *Модерна філософія не відмовляється від християнства повністю, а секуляризує його основні ідеї.* На прикладах філософських концепцій декількох авторів аналізуємо секуляризацію християнських ідей.

5. *Гегель перетворює християнство на фундамент філософії історії та свободи.* Для Гегеля християнство є не просто релігією, а центральною подією світової історії. У своїх «Лекціях з філософії історії» він стверджує, що історія є процесом поступового усвідомлення свободи.

6. *Маркс критикує релігію, але зберігає християнську структуру історії.* Маркс формально виступає проти релігії та називає її «опіумом народу». Проте Карл Льовіт показує, що сама структура марксистського мислення залишається глибоко християнською.

7. *Ніцше показує, наскільки глибоко християнство сформувало європейську мораль.* Ніцше є одним із найрадикальніших критиків християнства, однак саме його критика демонструє масштаб впливу християнської цивілізації.

8. *Вебер показує, що навіть модерний капіталізм має релігійне походження.* Макс Вебер у праці «Протестантська етика і дух капіталізму» доводить, що модерна економічна система виникла не лише через технічний розвиток чи ринок. Її формування було пов'язане зі специфічною протестантською етикою.

9. *Карл Льовіт доводить, що модерна філософія історії є секуляризованою формою християнської теології.* У праці «Смисл історії»

Льовіт аналізує Гегеля, Маркса та Ніцше й доходить висновку, що модерна Європа втратила Бога, але не змогла відмовитися від християнської структури історичного мислення.

10. *Християнська цивілізація продовжує існувати навіть у секулярному світі*. Сучасна Європа може бути менш релігійною, ніж середньовічна, але вона продовжує жити у світі понять і цінностей, сформованих християнством.

ДЖЕРЕЛА

1. Boulanger N.-A. Recherches sur l'origine du despotisme oriental. [Genève], 1761. 435 p.

2. Boulanger N.-A. L'Antiquité dévoilée par ses usages. Amsterdam : M.-M. Rey, 1766.

3. Voltaire. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations. [Genève] : Cramer, 1756.

4. Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe. Paris : Pichon et Didier, 1828.

5. Дейвіс Н. Європа. Історія / пер. з англ. П. Таращука, О. Коваленка. Київ : Основи, 2000. С. 23–36.

6. Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Українська культура: цивілізаційний вимір. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2015. С. 15–49.

7. Кисельов Г. Гегель // Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал та ін. Київ : Парламентське видавництво, 2011. С. 29.

8. Condorcet J.-A.-N. de. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris : Agasse, 1795. VIII, 389 p.

9. Löwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen : Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1953. 231 S.

10. Mirabeau V. R. de. L'Ami des hommes, ou Traité de la population. Hambourg : Chretien Hérold, 1756.

11. Таран Л. Конт Огюст // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій та ін. Київ : Наукова думка, 2008. Т. 5 : Кон—Кю. С. 101–102.

12. Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. Edinburgh : A. Millar & T. Caddel, 1767. 430 p.

13. Галушко К. Спенсер Герберт // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій та ін. Київ : Наукова думка, 2012. Т. 9. С. 742.

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЙНОЇ ПРОПАГАНДИ У СУЧАСНИХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТАХ (УКРАЇНА, БЛИЗЬКИЙ СХІД, БАЛКАНИ)

Зарміна Заріфі, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

У сучасних гібридних конфліктів релігія дедалі частіше використовується як інструмент мобілізації населення, легітимації влади та створення колективної ідентичності. Релігійний дискурс історично був одним із важливих складників утримування влади, а тому в умовах війни та політичної нестабільності набуває особливої ваги. У цьому контексті релігія постає не лише як культурний феномен, а як потужний засіб політичного впливу, здатний посилювати конфліктний потенціал і змінювати сприйняття подій у суспільстві [7, с. 30].

Актуальність дослідження зумовлена зростанням ролі релігійної пропаганди у гібридних конфліктах сучасності, де сакральні символи використовуються для легітимності влади, виправдання насильства та мобілізації населення.

Мета дослідження полягає у здійсненні порівняльного аналізу релігійної пропаганди на прикладі України, Близького Сходу та Балканах, а також виявлення спільних механізмів сакралізації політичних дій, насильства та мобілізації населення через релігійні наративи.

Релігійна пропаганда у різних геополітичних контекстах має спільні механізми функціонування, хоча проявляється по-різному залежно від регіону. У російсько-українській війні релігійні наративи активно використовуються для виправдання збройної агресії та отримання підтримки серед населення. Водночас такий дискурс дозволяє маніпулювати суспільством, поглиблюючи розмежування між «своїми» і «чужими» та руйнує колективну єдність [2, с. 49]. Релігійні символи стають частиною пропагандистської конструкції, яка виправдовує політичне насильство сакральними аргументами.

Особливо виразно це простежується в російському інформаційному просторі, де війна подається як боротьба Добра зі Злом, а іноді прямо як «священна» війна. У прокремлівських медіа та виступах пропагандистів активно поширюється наратив про «необхідність десатанізації України», тоді як Захід зображується як «сатанинський» і морально низьким, а росія - як єдина «чиста» та «православна» сила [9]. У такій моделі релігійний дискурс не просто супроводжує політичну агресію, а надає їй морального і метафізичного виправдання через сакралізацію подій. Це перетворює пропаганду на механізм створення альтернативної реальності, у якій війна постає не як злочин, а як необхідність.

Важливу роль у цьому процесі відіграє російська православна церква. У проповідях і публічних зверненнях патріарх Кирило неодноразово подає російську агресію як захист «традиційних цінностей» і як духовну боротьбу [7, с. 104]. Таким чином церковний дискурс інтегрується в державну ідеологію та надає війні сакрального змісту. Релігійні аргументи вбудовуються у ширшу конструкцію, що апелює до спільного минулого, єдності та братства народів. У результаті політична агресія подається як захист духовних цінностей, а пропагандистські наративи адаптуються як для внутрішнього населення, так і для зовнішньої аудиторії [1, с. 529].

На практичному рівні релігійна пропаганда проявляється також через колаборацію окремих представників духовенства з окупаційними структурами, зокрема через агітацію серед вірян, збір інформації про розташування військових об'єктів, публічне благословення окупантів та воєнних дій загалом. Символічний вимір цих процесів включає активне використання православної атрибутики: ікон, хоругв, прапорів із релігійною символікою, а також присутність священників у бойових підрозділах. Паралельно здійснюється дискредитація Православної Церкви України та Вселенського патріарха, задля популяризації російської православної церкви як єдиної «канонічну». У цьому контексті релігія виступає не лише інструментом пропагандистського впливу, а й засобом підривної діяльності в умовах гібридної війни [5, с. 132].

Іншим радикальним прикладом інструменталізації релігії є діяльність ІДІЛ. Проголошення халіфату у 2014 році супроводжувалося апеляцією до уявлень про «золоту добу ісламу» та закликами до «священного джихаду». Символічний виступ Абу Бакра аль-Багдаді в мечеті ан-Нурі в Мосулі мав на меті відтворити образ історичної величі та мобілізувати сунітську аудиторію [6, с. 132]. Пропагандистські матеріали угруповання зображували бойовиків як «воїнів Божого закону», а насильство виправдовували через псевдорелігійні інтерпретації. Апокаліптичні мотиви, способи спасіння через боротьбу та сакралізація насильства стали фундаментальними елементами вербувальної кампанії ІДІЛ [11].

На Близькому Сході релігійна пропаганда також проявляється у діяльності Ірану та пов'язаних із ним шіїтських угруповань. Риторика «захисту святинь» і культу мучеництва використовуються для мобілізації прихильників та виправдання воєнних дій у Сирії та Іраку [4]. У цьому випадку релігійні декларації маскують геополітичні інтереси й перетворюють політичний конфлікт на сакралізований обов'язок. На відміну від українського контексту, де релігія часто виступає допоміжним елементом ідеології, у близькосхідних конфліктах вона нерідко стає центральною основою політичної мобілізації серед населення. Саме тому конфлікт сприймається не лише як політичне протистояння, а як екзистенційна боротьба за існування віри.

Окремий приклад становлять Югославські війни 1990-х років, де конфесійна належність майже повністю накладася на етнічний поділ ворогуючого населення. Сербські, хорватські та боснійські націоналістичні проєкти використовували релігійні міфи для легітимації насильства, позиціонуючи власні спільноти як «богообрані» та «захисників віри» [10, с. 101]. Релігійні інституції та націоналістичні еліти діяли взаємопідтримувально, а межа між світським і сакральним значною мірою розмивалася [8]. На практиці це проявлялося у використанні релігійної символіки на полі бою, благословенні зброї, молитовних практиках і сакралізації насильства. Війна подавалася як боротьба за віру та культурну ідентичність, а воєнні злочини виправдовувалися як жертвність або мучеництво на благо спільноти.

У балканському контексті релігія виконує передусім функцію символічного маркера, який закріплює етнічні та культурні відмінності. На відміну від Близького Сходу, де релігія часто визначає сам зміст конфлікту, на Балканах вона слугує інструментом його кодифікації, надаючи вже чинним політичним і етнічним протистоянням сакрального виміру. Це посилює поляризацію суспільства та легітимує насильство як форму захисту власної ідентичності. Отже, релігійна символіка не усуває конфлікт, а робить його ще жорсткішим, перетворюючи ідентичність на ресурс мобілізації та протиставлення.

Узагальнення цих кейсів дає змогу виокремити кілька спільних структурних елементів релігійної пропаганди. По-перше, у всіх випадках простежується апеляція до сакрального авторитету як джерела легітимації. По-друге, формується бінарна опозиція «свій - чужий», яка структурує сприйняття конфлікту. По-третє, використовується символічна мова, що спрощує складні політичні процеси до емоційно насичених образів. Водночас відмінності полягають у ступені інтеграції релігії в політичний дискурс: від допоміжного ресурсу до центрального елемента конфлікту. Незалежно від регіону, релігійна пропаганда діє за подібною логікою: вона інтегрує політичні цілі у сакральні наративи та надає їм характеру історичної необхідності й моральної безальтернативності.

В українському випадку релігійний чинник використовується для утвердження ідеологем «руського міра», «святої Русі» та «триєдиного народу», які транслуються через церковні структури, проповіді та медіа. Сакралізація «святої Русі» і слідування за політичними діячами подаються як умови духовного подвигу, а релігійна віра - як зброя маніпуляції руським та українським суспільствами. На рівні публічної дипломатії рпц відкрито підтримує воєнну агресію та формує образ війни як сакральної місії, що свідчить про інституціоналізацію релігійної пропаганди як частини державної стратегії [3, с. 72]. На Близькому Сході релігійні наративи працюють через апеляцію до мучеництва, джихаду та есхатологічної боротьби, тоді як на Балканах релігія історично виконує функцію маркера

етнічної відмінності, маскуючи політичні конфлікти під сакральними рамками. В обох регіонах релігійна символіка підтримує мобілізацію, але водночас поглиблює конфронтаційні лінії. Окреме місце посідає іранський контекст, де уявлення про «божественну» місію держави та доктрина політичного правознавця демонструють, як сакральне може бути інституціоналізоване як засіб легітимації влади.

Таким чином, релігія в сучасних гібридних конфліктах функціонує як потужний інструмент пропагандистської стратегії. Сакральні символи й наративи «освячують» політичні цілі війни, підвищують їхній мобілізаційний потенціал і дають змогу представити насильство як морально виправдане. З погляду філософії релігії та дискурсивного аналізу, конфлікт набуває значення «священної війни» завдяки міфотворчим проєкціям, які перетворюють політичне насильство на частину космічної драми. Отже, релігія у розглянутих регіонах виступає не джерелом морального вдосконалення, а інструментом сакралізованої легітимації влади, поляризації суспільства та виправдання агресії.

ДЖЕРЕЛА

1. Варга Т. М. Дезінформація та пропаганда як інструменти ведення гібридної війни росії проти України. Аналітично-порівняльне правознавство. 2024. № 6. С. 526–531. DOI: 10.24144/2788-6018.2024.06.85.

2. Предко О. І. Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Culturological Almanac*. 2025. № 1. С. 48–54. DOI: 10.31392/cult.alm.2025.1.6.

3. Предко О. І., Филипович Л. О. Релігійна безпека: від описових наративів до концептуалізації у дослідницьких пошуках українських релігієзнавців. *Українське Релігієзнавство*. 2025. № 98–99. С. 11–29. DOI: 10.32420/2306-3548/2025.98-99.01.

4. A Thousand Hezbollahs: Iraq's Emerging Militia State / New Lines Institute. 2021. URL: <https://newlinesinstitute.org/iraq/a-thousand-hezbollahs-iraqs-emerging-militia-state/> (дата звернення: ..2026).

5. Foucault M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977* / ed. C. Gordon. Brighton : Harvester Press, 1980. 270 p.

6. Hegghammer T. The Future of Jihadism in Europe: A Pessimistic View. *Perspectives on Terrorism*. 2016. Vol. 10, no. 6. P. 156–170. URL: <https://www.jstor.org/stable/26297715> (дата звернення: 20.04.2026).

7. Khodarkovsky M. Russia's War in Ukraine: How the 19th Century Imperialism and 20th Century Fascism Found Home in the 21st Century Russia.

The Journal of East Asian Affairs. 2022. Vol. 35, no. 1. P. 95–112. URL: <https://www.jstor.org/stable/45441315> (дата звернення: 03.02.2026).

8. Velikonja M. Religious Symbolism in the Balkan Wars 1991–1995. Ifimes. URL: <https://www.ifimes.org/en/researches/religious-symbolism-in-the-balkan-wars-1991-1995/2828> (дата звернення: 12.03.2026).

9. Russian Orthodox Church Viewed as Tool to Spread Kremlin Influence / ADF Staff. Africa Defense Forum. 2024. URL: <https://adf-magazine.com/2024/11/russian-orthodox-church-viewed-as-tool-to-spread-kremlin-influence/> (дата звернення: 16.03.2026).

10. Velikonja M. Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina / trans. R. Ng'inja. College Station : Texas A&M University Press, 2003. 365 p.

11. Waging Peace. Fighting Disease. Building Hope : website / The Carter Center. URL: <https://www.cartercenter.org/> (дата звернення: 01.03.2026).

ФЕНОМЕН ЖІНОЧОЇ ТІЛЕСНОСТІ В ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТИЦИЗМІ

Рената-Стефанія Кишко, студентка спеціальності «Філософія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Вступ. Догматичне християнське уявлення про Трійцю, що виникло завдяки патристичній традиції IV ст., спирається на обґрунтування Трійці, як Усїї, що є втіленням замкненої божественної повноти, проте не дає відповіді щодо механізму розгортання тринітарної моделі з світу несотвореного у тварний світ. Перихорезис, як рішення, що було надане Каппадокійськими Отцями спрацьовує лише, як обґрунтування єдності Трійці в межах концептуалізації християнської догматики, проте не надає пояснення щодо імплементації Трійці в матеріальний вимір. З цією проблематикою проникнення Трійці з інобуття в земну буттєвість вперше зіштовхується Августин Гіппонський, який у своєму трактаті «De Trinitate» вперше з представників латинської та грецької традиції акцентує увагу на проблематиці розгортання Трійці від Духу до Матерії. Він стверджує, що віряни хочуть зрозуміти, як саме Трійця породила ту плоть через яку Ісус Христос народжується від Діви [3]. Метафізичний ізоляціонізм Трійці, що не був подоланий грецькою та латинською патристикою став передумовою для тривалої історії спроб розширення християнської тринітарної моделі до кватернерніуму у межах езотерично – містичної європейської традиції, що розглянута в даному дослідженні крізь методологію «історичного дискурсивного аналізу» авторства Кока фон Штукрада [16].

Актуальність теми. Сучасні дослідження академічних езотеричних штудій потребують картографування дискурсивності символічних ліній, які з'єднують канонічні уявлення з її езотеричним тлумаченням. Історична конфігурація дискурсів езотеричної традиції рефреном простежується крізь усю західно європейську генеалогію дискурсів, як спільного релігієзнавчого символічного поля. Про дискурсивність переходу Трійці до Четвериці свідчить історичний вектор розвитку від гностичної Софії, концепту Шехіни в кабалі (осмисленої Г. Шолемом), крізь ренесансний герметизм Д. Бруно та піфагорійську містику чисел А. Боккі. В XIX - XX ст. трансформація Трійці у Четверицю наближається до концентратора дискурсів (*Discursive Hub*) у юнгіанському концепті жінки, як Четвериці, матриархії Дж. Креммерца, де жіночий аспект повстає, як Квадрат – геометрична фігура, що тримається на 4 точках опори і досягає свого апогею в теософських інтерпретаціях XIX–XX ст., а саме в концептуалізації М. Нагловської. Ця наскрізна історична траєкторія не простежувалась в академічному українському полі, як єдина концептуальна лінія, що веде від догматично усталених уявлень до теософських рецепцій XIX–XX ст. Дискурсивна інверсія догматики, як методологічна рамка має на меті наблизитись до найбільш інтенсивної точки дискурсивної напруги розгляду езотеричного переосмислення християнської Трійці через герменевтичний механізм «перевернутого перихорезису», що допомагає здійснити експертизу четвертого тварного жіночого елементу крізь деконструктивістську інтуїцію та методи компаравістики.

Мета дослідження – реконструювати генеалогію містичних і езотеричних спроб розширити тринітарну модель через кватерніум, що є додаванням чевтертої жіночо-тілесної Іпостасі. Здійснити реконструкцію через послуговування методологічною рамкою історичного дискурсивного аналізу К. Штукрада, що дозволяє виявити «синтезатор дискурсів» між розгалуженнями традиції езотерично-містичної думки.

Аби зрозуміти шлях становлення тварної Софії, як «плоті світу» варто звернутися до старозавітного корпусу текстів, а саме до «Книги Притч Соломонових», де Софія постає співтворчою силою Бога, що матеріалізує Божий задум [1]. Підвалиною до переміщення Софії на місце четвертого елементу Трійці, як медіативної фігури стає внесок грецької патристики, а саме богослова Григорія Назіанзина, який обґрунтовує монолітність Трійці у своїй чевтертій промові, як: «Єдність, рухаючись від вічності через Двоїцю, знайшла спочинок у Трійці» [7]. Таким чином він водночас наголошує на проактивному внеску Премудрості у сотворенні світу, її доступу з буття до інобуття. Продовжуючи розгортання патристики Святий Августин у «*De Trinitate*» закладає підвалини метафізичного ізоляціонізму Трійці, він пише, що кожна Іпостась Триєдиного Бога має індивідуальний спосіб прояву у тварному світі, тоді як сама Трійця у нього не інтегрована [3]. В цій думці простежується істотна прогалина у символізації Трійці, як

Усії в Матерії. Натомість в юдейському осмисленні античної оптики Божа Премудрість набуває розмаху Ейдосу, який Логос упорядковує, як «плоть світу» [1]. Говорячи про гностичну призму висвітлення Софії, що змальована у трактаті «Пістіс Софія», то вона є візією, що наближена до юдейського переосмислення нижчої мудрості, як Шехіні [14, с. 86–101]. Кореляції між християнською Софією та Шехіною, як кабалістичною рецепцією гностичної Софії свідчать про взаємопроникнення дискурсу про Софію в юдейську містику, а отже слугують побудовою комунікативної ланки між традиціями які концептуалізує Коку фон Штукрад. Перші спроби реконфігурації Трійці з додаванням четвертого елементу знаходимо у кабалістичній Шехіні, що є жіночим виміром божественного, через який Бог проявляється у світі речей [11, с. 140–197]. Дзеркальним відповідником Шехіні є Софія, що також занурена у плоть світу [12; 15]. В ренесансну епоху завдяки Піко делла Мірандолі та Йогану Рейхліну кабалістичні концепти увійшли у ренесансну герметико-кабалістичну традицію [17, с. 169-182]. У своєму трактаті «De monade, numero et figura» Д. Бруно метафорично описує Бога як Коло (монаду), яке вписане у Квадрат – матерію, що, спираючись на чотири точки опори, є Четверицею, тобто репрезентованою у тварному світі Трійцею. Він пише : «Трикетр Вакха, оздоблений золотом є Діана. Вакх Діани - це шлях, який обводить та дублює. Якщо описати квадрат без жодних зусиль, вписати середовище квадрата через його ширину, то промені, що виходять з нього, виходять саме до Марса, Нептуна, Океану, Плутону» [5, 77]. В цьому уривку Д. Бруно описує Трійцю, як трикетр – один з неканонічних християнських символів Трійці, що згодом асимілювався у кельтській традиції. Його традиційно зображують, як три гостровуглові «пелюстки», що в точках перетину утворюють серцевину - додатковий центральний четвертий елемент. Говорячи про трикетр Вакха оздоблений золотом, що є Діаною Д. Бруно езоповою мовою натякає на те, що Діана уособлює Трійцю, що розгортається в матерії через Квадрат. Богиня Діана в давньо римській міфології має ще один лик, вона є Трівією, яку часто утотожнюють з Триєдиною богинею Гекатою. Трівія мала безпосередній доступ до трьох вимірів – інобуття, буття та потойбіччя [2, с. 255]. Повертаючись до тези про те, що «Вакх Діани – це шлях, який обводить та дублює» можна простежити, як Діана (Четвериця) розгортає Вакха – Трійцю (Бога, як Усію) в матеріальний світ через Квадрат. Ренесансний герметизм базується на ідеї співвідношення Мікрокосмоса з Макрокосмом, що постулюється відомою герметичною істиною зі «Смарагдовою скрижалі»: «Що зверху – те знизу» [16, с. 169-190]. Діана – є жіночою медіативною фігурою, що матеріалізує Вакха (Бога) «дублюючи» метафізичний вимір світоустрою в фізичне буття. В емблематичному трактаті «Symbolicarum quaestionum, de universo genere, quas serio ludebat libri quinque. Bononiae : Apud Societatem Typographiae Bononiensis» А. Боккі доповнює цю герметичну логіку послуговуючись

сакральною геометрією, а саме через піфагорійським тетрактисом [4]. Надалі показовою сакралізацією Четвериці у XIX–XX ст. займався К. Юнг, який показав, що тринітарна модель є архетипом повноти, проте на структурному рівні тринітарна модель є неповною, оскільки виключає матеріально-тілесний і жіночий аспекти божественного [9, с. 107-200, с. 355–470]. Його послідовник Е. Едінгер в роботі «Его та архетип» систематизує перехід до Четвериці через алхімічну формулу: «Одне стає двома, два трьома, і з третього виходить одне як четверте». Ця теза нарративно підтверджує інтеграцію четвертого жіночого елемента в архетип Цілісності [6]. Опісля психологізації езотеричного дискурсу здійсненої К. Юнгом та його послідовниками теософські доктрини XIX–XX ст. наближують історичну дискурсивність переходу Трійці до Четвериці до її пікової точки. Одним з перших представників сучасної герметичної традиції стає Д. Креммерц, який у «Повному корпусі магічної філософії» розгортає Бога як Квадрат. Грунтуючись на засадах «священного матеріалізму» він формує концепт «матріархії» що є сумою давньогрецьких коренів *mater* і *arche*, що в сумі унаочнюють, як Квадрат – «материнське першоначало» є розгортанням Божественної повноти (Усії) у матерії [10]. Крайньої точки радикалізації інверсії підходу теософів до ролі жінки в розгортанні Трійці в тварному світі досягає М. Нагловська у своїй роботі «Світло статі», в якій вона постулює вчення про «Третій Термін Трійці». Згідно з цим вченням третім елементом Трійці є Жінка-Мати [8], чий вияв у тілесному світі є головною умовою прояву Божественної повноти. Жінка – мати у доктрині «Другого Трикутника» М. Нагловської є похідною від Батька та Сина, проте вміщує і Сина і Батька у собі. Такий підхід має перелуння зі священним матеріалізмом Д. Креммерца, згідно з яким відбувається інверсивність догматичної тринітарної онтології шляхом «перевернутої екзегези» у тварну Трійцю, де діє ієрархічна структура переходу від Отця, до Сина, а кінцевою точкою сходження з трансценденції до світу тварного є Мати. Таким чином жіноче тіло водночас являється і відображенням Усії на матерії, і набуває статусу повноправної Іпостасі, як медіатора між Духом та Матерією [12, 13]. У межах «езотеріології» вчення М. Нагловської стає завершальною точкою «discursive hub», що підсумовує синтезування езотеричного переосмислення Трійці, як кватерніуму.

Висновки. Реконструйована дискурсивна траєкторія, жіночої фігури, як медіатора, що простягається від Софії – Премідрості Божої з «Книги Притч» до радикальної теософізації М. Нагловської постає, як концентратор дискурсів, що систематизує відповіді езотеризму на проблематику метафізичного ізоляціонізму догматичної Трійці, а саме її розгортання відносно тварного світу. У межах історичного дискурсивного аналізу К. фон Штукрада послідовний шлях жіночої фігури, як плоті світу фіксується як певний найбільш інтенсивний етап діалектики езотеричного дискурсу. «Перевернута екзегеза», як методологічний апарат допомагає

продемонструвати на цьому шляху як жіночо-тілесний принцип набуває статусу інтерпретаційного центру езотеризму.

ДЖЕРЕЛА

1. Демчук Р. В. Образ Софії Премудрості у східнохристиянському ракурсі. Магістеріум. Культурологія. Київ : Академія, 2007. Вип. 26. С. 33–42. URL: https://risu.ua/demchuk-r-v-obraz-sofiji-premudrosti-u-shidnohritiyanskomu-rakursi_n61845 (дата звернення: 04.04.2026).

2. Словник античної міфології / уклад. І. Я. Козовик, О. Д. Пономарів ; відп. ред. А. О. Білецький. Київ : Наукова думка, 1985. 236 с.

3. Augustinus Hipponensis. De Trinitate / transl. by A. W. Haddan ; ed. by Ph. Schaff. Buffalo : Christian Literature Publishing Co., 1887. (Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series ; vol. 3). URL: <https://www.newadvent.org/fathers/1301.htm> (дата звернення: 04.04.2026).

4. Bocchi A. Symbolicarum quaestionum, de universo genere, quas serio ludebat libri quinque. Bononiae : Apud Societatem Typographiae Bononiensis, 1574. URL: <https://archive.org/details/achillisbocchiib00boc> (дата звернення: 04.04.2026).

5. Bruno G. De monade, numero et figura liber consequens quinque de minimo magno et mensura. Frankfurt : Apud J. Wechelum et P. Fischerum, 1591. URL: <https://viewer.onb.ac.at/10799370/> (дата звернення: 04.04.2026).

6. Edinger E. F. Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche. New York : Quadrangle, 1972. 304 p.

7. Gregorius Nazianzenus. The Five Theological Orations / transl. by Ch. G. Browne, J. E. Swallow ; ed. by Ph. Schaff, H. Wace. Buffalo : Christian Literature Publishing Co., 1894. (Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series ; vol. 7). URL: <https://www.newadvent.org/fathers/3102.htm> (дата звернення: 04.04.2026).

8. Haki H. T. Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century / transl. by Ch. McIntosh. Sheffield : Equinox Publishing ; Montreal : McGill-Queen's University Press, 2013. 448 p.

9. Jung C. G. Psychology and Religion: West and East / transl. by R. F. C. Hull. 2nd ed. Princeton : Princeton University Press, 1969. 740 p. (The Collected Works of C. G. Jung ; vol. 11).

10. Kremmerz G. La scienza dei magi : opera omnia. Roma : Edizioni Mediterranee, 1974–1975. 4 vol.

11. MacRae G. W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. *Novum Testamentum*. 1970. Vol. 12, fasc. 2. P. 86–101. DOI: 10.1163/156853670X00171.
12. Naglowska M. de. *La Lumière du Sexe : rituel d'initiation satanique selon la doctrine du Troisième Terme de la Trinité*. Paris : Éditions de la Flèche, 1932. 152 p.
13. Naglowska M. de. *Le Mystère de la Pendaison*. Paris : Éditions de la Flèche, 1934. 144 p.
14. Scholem G. *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* / transl. by J. Neugroschel. New York : Schocken Books, 1991. 320 p.
15. Stuckrad K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden ; Boston : Brill, 2010. 245 p.
16. Yates F. A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London : Routledge & Kegan Paul, 1964. 466 p.

РЕЛІГІЯ ЯК ФОРМА КОМУНІКАЦІЇ В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ: РЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЯ ЯК МЕХАНІЗМ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Уляна Мартищенко, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Актуальність проблеми. Актуальність проблеми реконтекстуалізації релігійної комунікації зумовлена тим, що в сучасному соціокультурному просторі релігія дедалі частіше проявляється не лише в традиційних сакральних контекстах, але й поза ними. У ситуації співіснування релігійного та секулярного вимірів виникає потреба в механізмах, які дозволяють релігійним смислам залишатися релевантними, не втрачаючи своєї змістової глибини.

Реконтекстуалізація постає як один із ключових механізмів для реалізації даної мети, оскільки саме завдяки їй відбувається перенесення та переосмислення релігійних образів і символів у нових культурних середовищах. Водночас цей процес є неоднозначним, бо він може як посилювати смисловий потенціал релігійної комунікації, так і призводити до її спрощення чи викривлення. У цьому контексті особливої актуальності набуває аналіз умов, за яких реконтекстуалізація стає продуктивною

формою взаємодії між релігійним і культурним, відкриваючи нові можливості для інтерпретації та комунікації в сучасному суспільстві.

Метою аналізу є виявлення критеріїв успішної реконтекстуалізації релігійної комунікації та дослідженні особливостей взаємодії релігійних і культурних смислів у сучасному соціокультурному просторі.

Реконтекстуалізація релігійної комунікації в сучасних соціокультурних умовах відбувається у просторі співіснування релігійних і секулярних форм осмислення реальності. У таких умовах важливого значення набувають механізми взаємодії між різними смисловими системами без їх взаємного поглинання. Одним із таких механізмів є реконтекстуалізація релігійної комунікації, що передбачає перенесення релігійних символів, практик і значень у нові культурні середовища.

Реконтекстуалізація може відбуватися як через адаптацію релігійних елементів до секулярного контексту, так і через інтеграцію культурних елементів у релігійний простір. Вона постає як процес мультикореляції релігійної та культурної реальностей, у межах якого здійснюється взаємний обмін елементами зі збереженням їхніх відмінностей [3, с. 157-158]. Така взаємодія не передбачає злиття систем, а формує простір співіснування, що потребує постійного інтерпретаційного переосмислення.

У ширшому контексті сучасних комунікативних процесів релігійна комунікація розглядається як динамічна система взаємодії смислів, що включає мовні, соціальні та культурні аспекти [1]. Це підкреслює її залежність від контексту та здатність до трансформації в різних середовищах.

Ефективність реконтекстуалізації залежить від дотримання умов балансу між релігійними та культурними компонентами. Реконтекстуалізація може вважатися успішною за таких умов:

- перенесення елементів у новий соціокультурний контекст;
- збереження релігійного компоненту;
- наявність контекстуального (культурного) компоненту;
- взаємодія між цими компонентами;

виникнення трансформаційного ефекту або нового інтерпретаційного досвіду, що змінює сприйняття реальності [2].

Виведені критерії дозволяють теоретично окреслити межі успішної реконтекстуалізації та слугують аналітичною рамкою для оцінки її практичних проявів. Вони дають змогу розрізняти гармонійні та проблематичні форми взаємодії релігійного і культурного.

Висновки. Реконтекстуалізація виступає важливим механізмом сучасної релігійної комунікації, який забезпечує взаємодію релігійних і культурних смислів без їхнього злиття, але з можливістю взаємного збагачення та переосмислення. Її ефективність визначається збереженням

балансу між компонентами, тоді як порушення цього балансу призводить до втрати смислової багатовимірності або редукції релігійних значень.

ДЖЕРЕЛА

1. Alter J. S. Biosemiotics and Religion: Theoretical Perspectives on Language, Society and the Supernatural. *Theory, Culture & Society*. 2022. Vol. 39, no. 1. P. 101–121. DOI: 10.1177/02632764211029348.

2. Bouwens J. Recontextualizing Catholic School Identity: Five Criteria. *Teaching and Tradition. On their Dynamic Interaction* / eds. J. Moons, R. A. te Velde, A. L. H. M. van Wieringen. Leiden : Brill, 2023. P. 150–170. DOI: 10.1163/9789004680326_011.

3. Dillen A., Pollefeyt D. Catechesis Inside Out: A Hermeneutical Model for Catechesis in Parishes. *The Person and the Challenges*. 2011. Vol. 1, no. 1. P. 151–177. DOI: 10.15633/pch.837.

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ І ПЕРЕДВИЗНАЧЕННЯ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ДУМЦІ

Кузьма Бабенко, студент спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. Модерна доба, позначена стрімким розвитком нейронаук та концепцій генетичного детермінізму, гостро актуалізувала питання про сутність і межі людської суб'єктності.

Намагання звести свідомість до суто нейробіологічних імпульсів чи алгоритмічних патернів де-факто реанімують механістичний фаталізм, у якому індивід позбавляється статусу автономного морального агента. Утім, філософсько-антропологічний аналіз свідчить, що сучасна криза свободи не є безпрецедентною, адже подібний інтелектуальний виклик людство вже долало на зорі нашої ери. Формування європейської цивілізації та її правової архітектури стало можливим завдяки радикальному інтелектуальному перевороту, здійсненому ранньохристиянською думкою проти античного фаталізму. Християнські мислителі запропонували революційну альтернативу, проголосивши концепт «самовладдя» (autexousion) особистості як невід'ємну ознаку духовного буття індивіда. Цей крок дозволив вивести людину з-під абсолютної влади сліпого космосу чи зірок і наділити її справжньою внутрішньою автономією. Сьогодні, коли техногенна реальність знову намагається редукувати людину до рівня біологічного автомата, виникає гостра потреба реконструювати першоджерела концепції вільної волі для захисту людської гідності.

Ретроспективний погляд на патристичну спадщину допомагає знайти той метафізичний тривкий фундамент, без якого неможливе існування класичної етики та відповідальності.

Мета та завдання дослідження. Метою дослідження є комплексний аналіз процесу становлення, філософського обґрунтування та еволюції концепції вільної волі у християнській традиції, а також виявлення її потенціалу для протидії викликам сучасного детермінізму. Першочерговим завданням роботи є з'ясування специфіки сприйняття свободи в античному дискурсі та окреслення характеру полеміки ранніх Отців Церкви з доктринами язичницького фаталізму. Наступний крок передбачає дослідження спадщини ранньої антропології, зокрема праць Тертулліана та Орігена, з метою експлікації поняття «самовладдя» душі. У цьому контексті важливо простежити, як релігійні догмати про творіння та Божий суд вимагали обов'язкового визначення людини як вільного діяча. Окрему увагу приділено аналізу концептуальних трансформацій ідеї волі у філософських системах Середньовіччя та Нового часу як містка до сучасної секулярної етики. Ми детально розглядаємо, як ідея автономії розуму розвивалася через схоластику аж до критичної філософії Іммануїла Канта. Нарешті, фінальним завданням є обґрунтування сутності християнської відповіді на новітні виклики нейронаук та цифрового управління заради збереження автономії особистості в цифрову епоху. Вирішення цих завдань дозволить сформулювати цілісну філософську альтернативу сучасному технологічному нігілізму.

Виклад основного матеріалу. Концептуалізація вільної волі в ранньохристиянській думці відбувалася в полі жорсткої інтелектуальної напруги та безпосереднього зіткнення з панівними парадигмами елліністичної філософії. Християнським апологетам необхідно було здійснити деконструкцію античного космоцентризму, який у своїх крайніх проявах нівелював індивідуальну свободу суб'єкта [4, с. 112]. Антична модель світу, де панували невідворотні закони долі або закономірності стоїчного Логосу, не залишала людині простору для особистої моральної творчості. Одним із перших, хто заклав термінологічний апарат латинської традиції, став Тертулліан, який у трактаті «Про душу» обґрунтував вроджену свободу людини як невід'ємну ознаку образу Божого [1, с. 88]. Паралельно в олександрійській школі Оріген у праці «Про начала» спрямував критику проти гностичного фаталізму, піднісши свободу до статусу фундаментального закону самого космогенезу [2, с. 340]. Оріген рішуче доводив, що навіть духовне падіння чи піднесення розумних істот є виключно результатом їхнього власного, незавбаченого вибору, а не зовнішнього примусу. Як підкреслює філософ Андрій Баумейстер, цей ранній етап здійснив перехід до розуміння свободи як внутрішньої онтологічної глибини особистості, що заклало фундамент для всієї європейської культури [6, с. 215]. Завдяки такій зміні акцентів європейська

думка отримала унікальну антропологічну модель, де індивід постає не маріонеткою всесвіту, а повноцінним творцем власної долі.

Людина не просто існує, вона завжди вирішує, яким буде її існування і ким вона стане в наступну мить» [7, с. 162]. Згідно з позицією нейродетермінізму, те, що ми називаємо «вільною волею», є лише постфактум-інтерпретацією мозком уже запущеної дії. Це означає, що людина не є справжнім автором своїх вчинків, а лише механізмом, який реагує на внутрішні біологічні стимули. Сучасні популяризатори цієї ідеї, такі як Сем Гарріс, ідуть ще далі, стверджуючи, що ілюзія свободи – це просто корисний еволюційний інструмент.

Гарріс наполягає: «Ви не обираєте свою наступну думку, вона просто виникає у вашій свідомості» [8, с. 42]. Анатолій Єрмоленко підкреслює, що сучасна етика має стати формою спротиву технічному детермінізму. Він пише: «Справжня автономія суб'єкта виявляється у його здатності брати на себе відповідальність за вчинки, які неможливо пояснити лише зовнішнім тиском обставин чи технологічних систем» [8, с. 182].

Віктор Франкл визначав як духовну свободу – здатність людини займати позицію стосовно будь-яких зовнішніх обставин. Франкл доводить, що навіть у ситуації крайньої обмеженості людина не перестає бути вільною у своєму ставленні до реальності. Він наголошує: «Бути людиною – значить бути спрямованим на щось інше, ніж ти сам, на сенс, який потрібно здійснити, або на іншу людину, яку потрібно зустріти» [7, с. 154]. Така позиція Алістер Мак-Грат зазначає, що науковий опис процесів у мозку ніяк не скасовує їхнього духовного значення: «Наука пояснює, як працює механізм, але теологія пояснює, хто і з якою метою ним керує» [3, с. 362].

Навіть у межах експериментів Лібета було зафіксовано, що між усвідомленням імпульсу та самою дією є «вікно» у 100–200 мілісекунд, протягом якого людина може заблокувати рішення. Сам Б. Лібет визнавав: Свідома воля може не спричиняти дію, але вона може контролювати її результат, блокуючи або дозволяючи виконання імпульсу.

Андрій Баумейстер підкреслює, що «Лейбніц перетворив проблему свободи з метафізичної пастки на динамічний процес самореалізації суб'єкта» [6, с. 245].

У сучасному світі етика має стати етикою відповідальності, де кожен вільний акт розглядається через призму його наслідків для всієї людської спільноти. Свобода – це не ізольований акт волі, а здатність до відкриття себе в іншому, що є недоступним для будь-якої формалізованої системи.

Як зазначає Алістер Мак-Грат: «Раціоналістичний поворот зробив людину відповідальною не перед традицією, а перед власною здатністю до логічного міркування, що стало початком сучасної епохи індивідуалізму.

Трансформація проблеми свободи в раціоналізмі XVII–XVIII століть призвела до того, що вона остаточно перестала бути чистою теологічною

таємницею благодаті й стала об'єктом прискіпливого логічного та психологічного аналізу.

Перехід від розумного прагнення Аквіната до абсолютної влади Оккама ознаменував фактичне народження автономного індивіда. Це означає, що в пізній схоластиці було закладено інтелектуальну модель, де індивідуальна воля є первинною щодо будь-якого об'єктивного порядку, що зробило можливим подальший розвиток ідей правового суверенітету та особистої свободи в європейській правовій культурі.

У філософії Лейбніца свобода волі визначається як здатність монади діяти згідно з внутрішньою логікою власної природи без зовнішнього насильства. Це дозволяє примирити Божественне всезнання з людською свободою. Бог передбачає вибір людини як частину гармонії, але не спричиняє його механічно, залишаючи суб'єкту простір для спонтанності.

У моністичній системі Спінози свобода волі як «свавілля» або абсолютно безпричинний вибір визнається шкідливою ілюзією, що виникає виключно через наше хронічне незнання реальних причин власних дій.

В межах інтелектуалістської моделі XIII століття моральна провина суб'єкта розглядається як дефіцит раціонального пізнання.

Августин стверджує, що сама по собі вільна воля є благом, оскільки без неї людина не могла б жити праведно. Однак це благо є «середнім», бо воно може бути використане як для досягнення вищих духовних цілей, так і для низинних пристрастей. Власне, сама можливість гріха є зворотним боком нашої гідності як вільних істот.

Августин відкрив, що воля може бути полонянкою звичок, і для її звільнення недостатньо лише логічних доказів розуму» [2]. Таким чином, воля в августинівській концепції постає як динамічна сила, яка завжди перебуває під впливом або любові до себе (*amor sui*), або любові до Бога (*amor Dei*). Християнство вивело людську волю з-під влади «космічних сил» та законів природи. Воля тепер розглядається як автономний центр, який може йти навіть проти природних інстинктів заради вищих цінностей.

Завдяки Августину зло перестало сприйматися як онтологічна сила чи самотійна сутність. Воно було переосмислене як акт вільної волі, що відвертається від Блага, що радикально підвищило етичний статус людини як самовладного суб'єкта, відповідального за власну долю. Теза про парадокс свободи та благодаті.

Августинівська концепція встановила складний зв'язок: людина має достатньо волі, щоб нести повну відповідальність за гріх, але потребує вищої допомоги (благодаті), щоб реалізувати свою справжню свободу у виборі добра. Ця внутрішня напруга між «хотіти» та «могти» визначила розвиток усієї європейської антропології на багато століть вперед.

У стоїцизмі свобода – це не можливість змінити хід подій, а лише внутрішня згода з неминучим (*amor fati*). Тобто індивід вільний лише у

своєму ставленні до фатуму, але не у реальному впливі на об'єктивну реальність.

На відміну від античного «колеса» подій, християнство вводить ідею лінійного часу. Це надає кожному людському вчинку реальної ваги, оскільки він є неповторним актом, що має значення у перспективі вічності.

Алістер Мак-Грат у своїй праці слушно зауважує, що саме «встановлення лінійної концепції часу дозволило християнству надати кожному моральному акту статусу неповторності» [3, с. 325].

Як зазначає Пітер Браун, Гіппонський мислитель першим зазирнув у «внутрішню безодню» душі, де воля може бути розколотою, бажаючи одночасно і праведності, і гріха [5, с. 160]. Це психологічне спостереження фактично руйнує античний раціоналізм, де вважалося, що достатньо лише знати, що є добро, аби автоматично його чинити.

Висновки. Сьогоднішні спроби вчених і техногігантів звести людину до рівня біологічного автомата (через хімію мозку) або повністю передбачуваної істоти (через алгоритми соцмереж) – це, по суті, повернення до старовинного фаталізму, де людина була просто маріонеткою. Ранньохристиянський концепт «самовладдя» (autexousion) – це не просто давня релігійна теорія, а потужний філософський щит для нашої гідності. Людина має особливу внутрішню глибину, яка дає їй право на «вільне вето». Ми завжди здатні вчинити всупереч своїй біології, генам чи цифровим маніпуляціям, якщо цього вимагають наші внутрішні моральні цінності та вищі смисли. По суті, свобода волі – це те, що робить нас людьми, і її неможливо повністю прорахувати жодним алгоритмом.

ДЖЕРЕЛА

1. Tertullian. A Treatise on the Soul (De Anima) / transl. by P. Holmes. In: Ante-Nicene Fathers. Vol. 3. Buffalo, N.Y. : Christian Literature Publishing Co., 1885. P. 181–235.

2. Origen. On First Principles (De Principiis) / transl. by G. W. Butterworth. London : SPCK, 1936. 342 p.

3. McGrath A. E. Christian Theology: An Introduction. 5th ed. Oxford : Wiley-Blackwell, 2011. 536 p.

4. Long A. A. Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics. 2nd ed. Berkeley : University of California Press, 1986. 305 p.

5. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. New ed. Berkeley : University of California Press, 2000. 576 p.

6. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття : вибрані філософські етюди. Київ : Дух і Літера, 2012. 480 с.

7. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / пер. з англ. О. Замойської. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 160 с.

8. Harris S. Free Will. New York : Free Press, 2012. 96 p.

АМЕРИКАНО-ЧИЛІЙСЬКІ ВІДНОСИНИ В ПЕРІОД 1973–1990 РОКІВ У СФЕРІ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЇ

Денис Мірошник, студент спеціальності «Історія та археологія»
Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного
університету імені Бориса Грінченка

1. Том Арая (Slayer) як культурний феномен: вплив американського музиканта чилійського походження на національну сцену.

Якщо говорити про відносини між Чилі та Сполученими Штатами у сфері музики, то цікавим є той факт, що не лише США впливала на чилійське суспільство, експортуючи до Чилі власний музичний продукт, а й чилієць Том Арайя вплинув на розвиток американської важкої музики. Він народився 1961 року у місті Вінья-дель-Мар в родині механіка та домогосподарки. Коли Тому було 5 років, його родина в 1966 році переїхала до США, штат Каліфорнія. Том вже з 8 років вчився грати на бас-гітарі, у підлітковому віці вже став віртуозним басистом. Щодо улюблених музичних гуртів, то Арайя надавав перевагу класичним та хард-рок гуртам 1960-1970-х років. З метал музики слухав хіба що Zeppelin та Black Sabbath.

А коли в 1981 році Том доєднався до метал-гурту Slayer, де став басистом та вокалістом, то він вже почав слухати більш важкі метал-гурти – Judas Priest, Iron Maiden, Mercyful Fate та особливо Venom. Саме Slayer та Metallica стали в 1983 році засновниками нового напрямку у металі – треш-металу, і разом з гуртами Megadeth та Anthrax утворили так звану «велику четвірку треш металу», що вивела екстремальний метал з андеграунду на стадіони. Назва цього жанру походить від «дробити, молотити», і для нього характерні агресивний гроулінг, хруст у гітарних рифах, високий темп гри, а тексти пісень часто торкаються тем політики, соціальної несправедливості, війни, ядерної загрози, божевілля та внутрішніх демонів у душі людини.

Slayer є темною стороною четвірки. Вони принесли в жанр окультну тематику, теми смерті і війни, створивши естетику, з якої пізніше вирости блек-і дет-метал. Стиль їх гри характеризується агресивним, крикливим вокалом Тома Арайї, швидкісними барабанными партіями Дейва Ломбардо, тобто використанням двох бас-бочок та дикими, атональними соло Керрі Кінга та Джеффа Ханнемана створювали атмосферу чистого адреналіну та жаху. Саме музика Slayer вплинула на звучання таких популярних

американських треш-метал гуртів, як Testament, Exodus, Death Angel та Dark Angel, а також сприяла виникненню дет-металу так званої Флоридської школи, яскравими представниками якої були Death, Morbid Angel, Cannibal Corpse, Obituary, Suffocation та Deicide.

Slayer завжди був і залишається одним з найбільш скандальним метал гуртів в історії метал музики. За майже 40 років кар'єри вони регулярно потрапляли у гучні скандали, в основному через тексти, імідж та провокаційну поведінку. В 1980-ті роки в Сполучених Штатах відбувалася справжня «Сатанинська паніка» – одна з наймасштабніших моральних панік XX століття, яка особливо сильно торкнулася важкого металу у 1980-1994 рр. Slayer грали в ній одну з найпомітніших ролей. Але, як заявляли самі музиканти, жоден з учасників гурту не є сатаністом та не закликає нікого до реальних ритуалів, що їх творчість – це художня вигадка та шок-рок, а тексти є способом передати темну, похмуру атмосферу, показати темний та потворний бік суспільства, а не заклик до дії. Том Арайя взагалі постійно наголошував, що він практикуючий католик та не вклоняється дияволу.

Не дивлячись на сатанинський імідж гурту Slayer, він справив найбільший вплив на звучання християнських треш-метал гуртів, у порівнянні з іншими гуртами «великою четвірки», оскільки, на думку цих виконавців, саме музика Slayer є найбільш чесною та прямолінійною в своїй агресії, яку можна направити в русло духовної боротьби та більш ефективної проповіді християнства серед фанатів металу, особливо тих, кому подобалися Slayer. Вже в середині 1980-х у Сполучених Штатах почали з'являтися християнські треш-метал гурти – Deliverance, Tourniquet, Believer, Vengeance rising, Sacrament, Living Sacrifice, які надихалися їх музикою, грали так само агресивно і швидко, як Slayer, але у своїх піснях радикально виступали проти сатанізму та відкрито проповідували християнство. Та й взагалі, якщо прослухати альбом більшості християнських треш-метал гуртів з усього світу, то в них одразу ж можна почути вплив Slayer.

2. Альтернатива католицизму: чому режим Піночета сприяв поширенню протестантських рухів зі США.

Значну частку християн у Чилі складали члени різних протестантських деномінацій, особливо баптисти, методисти, п'ятидесятники, харизмати, а також мормони та Свідки Єгови. Серед німецької діаспори в Чилі було багато лютеран. Не дивлячись на те, що Аугусто Піночет був католиком, на відміну від своїх іспанського та португальського колеґ-одновірців Франціско Франко та Антоніу Салазара, не дискримінував і не переслідував представників інших християнських конфесій за релігійною ознакою. Головним для нього була не конфесійна приналежність, а політична лояльність. Чи не головною причиною такої толерантності до некатолицьких церков у Чилі була пов'язана в тому числі

і з тим, що їх керівні центри знаходились у США, і вони отримували допомогу від американських місій. У режиму просто не було причин перешкоджати релігійним структурам, які приходили з країни його головного союзника в Холодній війні.

Багато американських місіонерів не лише підтримували місцеві церкви, а й відкривали нові приходи, недільні школи, просували радіопередачі і програми з підготовки пасторів. Більшість американських місій уникали прямої критики військового режиму, акцентуючи увагу на навчанні духовному відродженню, особистому спасінню та гуманітарній допомозі. Тому влада не чинила перепон їх роботі, а часто навіть допомагала їм. Місіонери зі Сполучених Штатів, з одного боку, сприяли поширенню релігійного плюралізму в Чилі, а з іншого, забезпечили зміцнення режиму. В 1970-1980-ті у Чилі можна було спостерігати стрімке зростання кількості євангельських протестантів, особливо серед бідних міських кварталів та сільських общин.

Церкви ставали простором духовної та соціальної підтримки в умовах репресій та економічних криз. Але на відміну від католицької церкви, яка через такі організації, як «Вікаріят Солідарності» критикувала дії уряду та виступала за права людини, протестанти зайняли здебільшого нейтральну або навіть проурядову позицію. Це можна пояснити акцентом євангельських протестантів на особистій духовності, а не на політичній боротьбі. Деякі пастори навіть вбачали у військових волю Божу для наведення порядку. Знаючи про це, Аугусто Піночет часто запрошував їх на державні заходи, і намагався продемонструвати перед світом повагу до цих общин, щоб підкреслити плюралізм і релігійну свободу в країні.

3. Вибухове зростання: чому період диктатури став часом найшвидшої експансії мормонізму в Чилі.

Після перевороту 1973-го мормонська церква отримала потужний імпульс зростання, яке можна пояснити поєднанням релігійного посилення та соціально-економічного контексту Чилі – соціальна структура, орієнтована на менеджмент і мобільність, а також ідеологічний вакуум, породжений політичними репресіями. Мормонська церква створила міцну організаційну структуру, що об'єднувала людей різного соціального прошарку, створюючи своєрідний вертикальний скелет суспільства. Більша половина новонавернених належала до робітничого та небагатого прошарку населення. Так, серед 707 чоловіків-мормонів у 1986 р. і близько 45 % були бідними чи безробітними. Ріст ЦІХСОД був особливо помітний в приміських та робітничих кварталах міст тих регіонів, де орудували ліві бойовики. У 1984-1990 рр. Центральним офісом ЦІХСОД у Чилі було зафіксовано 193 напади MJL та FPMR на мормонські церковні установи. Комуністичні повстанці сприймали мормонські церкви як інструмент духовної експансії з боку США, що загрожувала місцевому укладу. Але в

Чилі напади обмежувались в основному руйнуванням закладів і нечасто призводили до людських жертв.

ДЖЕРЕЛА

1. Мірошник Д., Надтока Г. Аугусто Піночет: генерал, політик, президент. *Vivere est militare : збірник наукових праць*. 2025. С. 102–122. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/56001/1/D_Miroshnyk_H_Nadtoka_VEM_2025_FSHN.pdf (дата звернення: 14.04.2026).
2. Horning N. *Metal Music: A History for Headbangers*. New York : Lucent Press, 2019. 104 p.
3. Mormonism and Guerrilla Violence in Chile. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/3130559/Mormonism_and_Guerrilla_Violence_in_Chile (дата звернення: 14.04.2026).
4. Phillips W., Cogan B. *Encyclopedia of Heavy Metal Music*. Westport, CT : Greenwood Press, 2009. 285 p.
5. The Development of Religious Liberty in Chile, 1973–2000. URL: <https://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2005&context=lawreview> (дата звернення: 14.04.2026).
6. The Growth and Development of Non-Catholic Churches in Chile. URL: <https://www.jstor.org/stable/43920097> (дата звернення: 14.04.2026).
7. Top 10 Best Christian Thrash Metal Bands. *TheTopTens*. URL: <https://www.thetoptens.com/metal/greatest-christian-thrash-> (дата звернення: 14.04.2026).

Секція VI. Філософія освіти та сучасний освітологічний дискурс

ОСВІТНЯ РЕЗИЛЬЄНТНІСТЬ В УМОВАХ АКСІОЛОГІЧНИХ ДЕФОРМАЦІЙ

Тетяна Костюк, доктор наук з державного управління, доцент, професор кафедри політології та соціології, Київського столичного університету, імені Бориса Грінченка

Ландшафт аналітики щодо сучасних освіти та науки сформований проблемним полем забезпечення безперервності та зміни підходів до імплементації та змісту, розширення потенціалу виробників та споживачів знань. Наприклад, національні уряди делегують продукування знань і навіть частину повноважень у сфері прийняття рішень неурядовим суб'єктам, включаючи міжнародні організації, аналітичні центри, комерційних гравців або технології, що базуються на даних (big data). Крім того, з появою цифрових технологій, починаючи від ChatGPT до глибоких фейків, суспільство загалом й академічні спільноти зокрема стикаються з новими викликами. Дискусійними, відтак, є питання: якими є нові завдання для університетської освіти для збереження своєї соцієтальної ролі, академічної стійкості та суспільної згуртованості? І як в епоху фейкових новин, хижацьких наукових журналів та тиску перформативності ми повинні забезпечити ефективність та релевантність, а також автентичність та довіру до академічних знань?

Розуміння умов, за яких виробляються та поширюються знання, має вирішальне значення. Сучасні умови продукування та трансферу знань створюють екосистему, яка включає як ширші контексти, такі як політико-ідеологічні та економічні обставини, так і академічну культуру, методологію та освітні стратегії. Усе це обмежено часом і місцем, є ситуативним та умовним. Наприклад, пандемія COVID-19, війна в Україні та ін. екзистенційні виклики та загрози диктують нові умови, які посилюють потребу в знаннях, релевантних для сфери політики, проте наукові знання іноді є лише інструментом для легітимізації дій. Саме спосіб, в який освітня спільнота здатна змістовно поєднувати політичні чи економічні наративи, водночас гарантуючи, що наукові знання служать загальному суспільному благу, не ставлячи під загрозу академічну автономію, визначають освітню стійкість та спроможність слугувати солідною основою для суспільної згуртованості.

Освіта загалом орієнтована на майбутнє, але формується минулим. Ілюстративним прикладом є війна в Україні, яка актуалізувала питання соціальної відповідальності університетської освіти, і не лише в Україні [2].

Війна точиться в серці Європи вже п'ятий рік, а ще й досі вражаюча маса європейців не здатні аналітично споживати інформацію та використовувати лише перевірені медіа для уникнення інфікування (діп)фейками. Тому для розвитку демократичної культури та участі університетська освіта повинна надати розвитку гуманітарних наук, зокрема історії та політології, медіа грамотності, критичному мисленню, такої ж актуальності як і інформаційним технологіям, STEM-освіті, вивченню та розвитку можливостей штучного інтелекту. Це вкрай важливо для усвідомленого громадянства, розуміння тенденцій у міждержавних відносинах, уповільнення зростаючої поляризації та нерівності та головне – для розвитку загальної демократичної культури та участі, що передбачає можливість висловлювати свою точку зору [3].

Отже, нове головне завдання для університетської освіти полягає у подоланні апатії та ізоляції. Йдеться і про апатію, що є традиційною у суспільстві, де освіта прогнала битву пропаганді, чим сприяла утвердженню абсентеїзму, і про апатію, що завжди є характерною рисою конфліктних суспільств через тривалий психологічний стрес, травми і страх.

З формулювання першого завдання логічно випливає наступне: важливим завданням сучасної вищої освіти ми вважаємо невинну і неперервну демократизацію її змісту та сприяння резилієнтності, згуртованості та поваги до інакшості. Таке завдання не є зовсім новим, воно базується на одній з традиційних цінностей вищої освіти, закріплених у Великій Хартії вольностей - служити суспільству. За сучасних умов така настанова теж опинилась у пастці та потребує перегляду, адже демонструє певну дихотомію проявів у конфліктних суспільствах: потенційно складний компроміс між педагогікою патріотизму під час війни та педагогікою демократії. За таких умов патріотизм набирає обертів та пропагується. Адаптація освітніх та дослідницьких стратегій повинна взяти до уваги, що основна проблема полягає у тому, щоб гармонійно поєднати патріотизм та плюралізм [1].

Війна в Україні спричинила величезну міграційну хвилю і вплинула на дослідження і у тому, що стосується тем, змісту та аналітичних висновків (до прикладу «якісна міграція»), і у тому що стосується тенденцій, адже наукова міграція українців до європейських країн підсвітила методологічні розбіжності й похитнула зашкарублу та уніфіковану європейську систему продукування та поширення знання, поставивши питання вибору, що інтегрувати: методологію чи інтелектуальний потенціал? [4]. Лише управлінська, інституційна та функціональна гнучкість допоможуть зберегти людський капітал, причому у суспільствах з більшою свободою дій та здатністю до адаптації. І вироблення такої системної гнучкості є третім важливим завданням для сучасної вищої освіти.

Таким чином, основною вимогою для європейської вищої освіти та досліджень в умовах «полі-кризи» є те, що вони не можуть більше існувати

у вигляді рамок, стандартів та уніфікованих написаних стратегій розвитку на десятиліття із яскраво вираженою бюрократією. Вони повинні бути флексибільними та адаптивними, враховувати виникаючі виклики та ресурси навіть в умовах війн та конфліктів (наприклад, міграція як інтелектуальний та соціальний капітал), що змінює фокус уваги досліджень. Наприклад, (військові) конфлікти можуть досліджуватись не лише в контексті освітніх втрат, а й з огляду на потенціал та здобутки. До прикладу, міграція інтелектуального капіталу є втратою, хоча й тимчасовою, для однієї держави і, водночас, здобутком для іншої. Розширення транскордонної співпраці слугує гарною основою для об'єднання у think tanks, вироблення нових стратегій, розробки нових освітніх програм, спеціальних освітніх можливостей (MOOCs) у відповідь на запит суспільства, задля підтримки згуртованості та зменшення поляризації, що є важливим завданням, що не втрачає актуальності впродовж століть, об'єднуючи академічні кола у мирні та турбулентні часи [5].

ДЖЕРЕЛА

1. Deineko O., Holm-Hansen J. Strengthening Ukraine's Democracy through Education During the War: Second Mid-Term Evaluation of the European Wergeland Centre's Schools for Democracy Programme. NIBR Report 2024:4. Oslo : OsloMet, 2024. 39 p. ISBN 978-82-8309-422-0. URL: <https://hdl.handle.net/11250/3145857> (дата звернення: 19.04.2026).
2. OECD. Learning during Crisis: Insights for Ukraine from across the Globe. Paris : OECD Publishing, 2023. 175 p. URL: <https://www.oecd.org/education/Lessons-during-Crisis.pdf> (дата звернення: 19.04.2026).
3. Nansen-programmet for Ukraina : Meld. St. 8 (2023–2024). Oslo : Det Kongelige Utenriksdepartement, 2024. URL: <https://www.regjeringen.no/contentassets/da41c8b998e946c7bcb85d2a99f671c5/no/pdfs/stm202320240008000dddpdfs.pdf> (дата звернення: 19.04.2026).
4. UNHCR. Operational Data Portal: Ukraine Refugee Situation. URL: <https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine> (дата звернення: 19.04.2026).
5. Візія майбутнього освіти і науки України / Міністерство освіти і науки України. 2023. URL: <https://mon.gov.ua/storage/app/media/Viziya.maybutnoho.osvity.i.nauky.Ukrayiny/12.07.2023/Viziya.maybutnoho.osvity.i.nauky.Ukrayiny-12.07.2023-2.1.pdf> (дата звернення: 19.04.2026).

ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА В ОСВІТІ: НОВІ ВИКЛИКИ ПЕРЕД РЕЛІГІЄЗНАВЧОЮ СПІЛЬНОТОЮ

Микола Шкрібляк, доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Національну гуманітарну політику кожної держави покликані формувати не лише офіційні органи влади, а й громадянське суспільство. Вагома роль тут відводиться Церкві та релігійним інституціям.

Водночас громадські організації ще достатньо далекі від того, щоби виступити автором наукових і, навіть, комплексних експертних теоретико-методологічних і соціально-правових механізмів регулювання гуманітарної безпеки. Значною мірою ці повноваження громадянське суспільство через вибори делегує своїм представникам в законодавчих органах влади і, зокрема у Верховній раді України, хоча громадські організації не належать до безпосередніх суб'єктів виборчого процесу [1].

Виходячи з фундаментальних принципів соціальної доктрини та вчення Церкви про суспільство, практика залучення релігійних організацій до здійснення гуманітарної політики – не вимога часу і тих потрясінь, які його супроводжують, а невід'ємна складова її суспільної місії частина цілком природне явищем, а в умовах війни – стратегічним державно-конфесійним партнерством, адже Церква була й залишається офіційним гуманітарним оператором, яка, поряд із іншими релігійними організаціями, інтегрована в державні соціальні та логістичні процеси.

Звісно, що суспільство з пострадянським синдромом, сприймає залучення Церкви (релігійних організацій) до формування й здійснення державної гуманітарної політики неоднозначно. На це є й певні законодавчі перестороги, що створює певну напругу між конституційним принципом щодо відокремлення Церкви від держави (ст. 35 Конституції України).

Попри те, в Україні напрацьовано певну нормативно-правову базу широкого її залучення до реалізації національної гуманітарної політики в державі. Так, Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» гарантує право релігійних організацій брати участь у громадському житті і займатися благодійністю [5], а Закон України «Про гуманітарну допомогу» – визнає за релігійними організаціями право отримувати та набувати гуманітарну допомогу [4].

Істотними здобутком на цьому шляху є визнання Державною службою України з етнополітики та свободи совісті критичної важливості Церкви і релігійних організацій у реалізації державної стратегії гуманітарної політики. Відомо, що ДЕСС своїми наказами затвердила й постійно оновлює переліки релігійних організацій, які отримали статус критично важливих для життєдіяльності суспільства в умовах війни. Це

сприяло врегулюванню не лише питання бронювання священнослужителів для безперебійної соціальної місії, а й запровадження прозоріших механізмів реєстрації гуманітарної допомоги, що надходить через церковні трафіки як з-за кордону, так і всередині країни.

Церкви та релігійні організації координують свою діяльність і органами влади, передусім із Кабміном, ДЕСС і Президентом через Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). На місцевому рівні – через функціонування Ради Церков і релігійних організацій при Обласних державних адміністраціях (ОДА/ОБА). У цьому контексті, зауважу, що автору тез, як багаторічному гаранту освітньо-наукової програми Релігієзнавство PhD, вдалося налагодити тісну комунікацію та співпрацю не лише з окремими релігійними організаціями буковинського краю, а й безпосередньо з Радою Церков і релігійних організацій при Чернівецькій ОВА, зокрема з її секретарем Іваном Чернушко – представником АСД, який виступає рецензентом і стейколдером ОНП.

Можна стверджувати, що в цілому між державою і Церквою налагодженні партнерські стосунки. Наявна ефективна співпраця в напрямку гуманітарної політики та безпеки. Проте на одну із найважливіших сфер українського національного буття і духовно-культурного поступу – освіту – її вплив залишається обмежений. Адже, згідно із Конституцією і Законами України «Про освіту», «Про вищу освіту», релігійні організації не можуть втручатися в навчальний процес державних шкіл. Водночас держава гарантує їм право створювати власні приватні навчальні заклади.

Найвдалішими прикладами реалізації цього права слугують сучасні духовні семінарії, академії, інститути та університети, які функціонують в межах конкретної релігійної організації й досягли такого рівня надання освітніх послуг, які відповідають державному стандарту, а отже мають державну акредитацію освітніх програм з богослов'я. Це – передусім Київська православна богословська академія та Український католицький університет [7].

Заклади вищої освіти мають право співпрацювати з Церквою та релігійними організаціями, зокрема для підготовки фахівців для їх потреб. У зв'язку давно налагоджено практику підписання меморандумів про партнерство. Так, з моменту відновлення в Чернівецькому національному університеті діяла Філософсько-теологічного факультету та здійснення підготовки богословів з вищою богословською освітою між Університетом і Українською православною Церквою Київського Патріархату відповідна угода діяла жовтня 1993 року. У 2003 році її пролонгували, а часу постанови в Україні Помісної автокефальної Церкви – Православної Церкви України керівництво ЗВО підписало Меморандум про співпрацю Київською Митрополією (ПЦУ). Українські університети також практикують

присудження звання почесних докторів/професорів провідним релігійним діячам, які мають ґрунтовні богословські студії/наукові ступені, а очільники Церков/релігійних організацій, в свою чергу, нагороджують високими церковними відзнаками тощо. Зокрема, 24 червня 2018 р. блаженної пам'яті Святішому Патріарху Філарету на урочистому засіданні Вченої ради було вручено клейноди – диплом і мантию Почесного доктора Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича [6]. Тоді ж, під час відвідин Університету, Його Святість останнє в житті та служінні вручив бакалаврські й магістерські дипломи випускникам Богословського відділення ЧНУ [2].

Відкритість держави на шляху до оптимізації навчального процесу за освітніми програмами гуманітарного спрямування, зокрема зі спеціальностей релігієзнавства та богослов'я підтверджується тим, що науково-педагогічні працівники, які мають відповідну базову освіту, наукові ступені і є священникам, навіть, єпископському сані активно залучені до діяльності Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти (НАЗЯВО). Автор тез, зокрема, входить до складу Галузевої експертної ради з моменту створення цієї поважної інституції. Викладачі ЗВО, які є священниками і пасторами працюють в комісіях при Міністерстві освіти і науки України.

На рівні шкільної освіти ця проблема розв'язується через факультативи, або інтеграцію до освітніх програм навчальних предметів з нейтральною назвою: курси духовно-морального спрямування (християнська етика, етика віри, релігійна етика тощо).

Як результат – напрацьовано певний досвід і багато резонансів публічного впливу вдалося сконцентрувати для віднайдення внутрішніх сил і можливостей для вироблення єдиної державної стратегії розвитку гуманітарної освіти в Україні. Водночас ми свідомі того, що створити єдину (прийнятну для держави і Церкви) ефективну модель суспільно-владної взаємодії для відродження кращих освітніх традицій й управління освітою в її сучасних трендах і тенденціях навряд чи вдасться.

Наполягаючи на тому, що гуманітарна освіта – ключовий фактор національної безпеки держави, ми переконані, що держава має змінити власне ставлення і відповідальність за спільну з науковцями – фахівцями в сфері богослов'я та релігієзнавства – розробку програми (стратегії ефективних засобів і заходів) для забезпечення національної безпеки в цьому надважливому сегменті. Для цього пропонуємо залучити напрацювання та людські ресурси закладів вищої освіти де функціонують, зокрема ОНП з релігієзнавства і зосібна Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, де на кафедрі філософії та культурології працює три доктори наук й навчається 12 аспірантів. за цією спеціальністю [9, с. 108-112].

Тим часом стверджувати напевно, що курс на гуманітаризацію освіти в Україні триває з великою інтенсивністю й на цьому шляху досягнуто прогнозованих позитивних результатів не доводиться. Попри те, предметів гуманітарного спрямування в освітній процес уведено чимало, підвищити статус богословського знання (принаймні, стати на ті позиції, які воно посідало до знищення комуно-більшовицьким режимом і радянської системою освіти та науки) не вдалося, а релігієзнавство – значною мірою й досі перебуває в орбіті марксистсько-ленінського монізму. Хоча обое, не конкуруючи, а взаємодоповнюючи ціннісний потенціал одне одного, мали би слугувати фундаментом гуманітаризації освіти й виховання. Саме їхні морально-етичні та духовні та суспільно-культурні резонанси покликані впливати на зміст решти суспільно-гуманітарних предметів для забезпечення цілісної системи формування інтелектуального світогляду сучасного фахівця і Людини-Громадянина. Без цієї компоненти в системі національної освіти подолати викривлення, які ми отримали через пропаганду технократизму, ідеологію споживацтва із загальнокультурним і цивілізаційним розвитком [8].

Через те, що у вищій освіті немає релігієзнавчо-богословської компоненти (можливість їх опанування зведено до факультативу або вільного вибору), здобувачі не лише обмежені в цілісному розумінні духовно-культурних надбань людства. Зайве доводити, що без базових знань про Бога та священні тексти різних релігій, які справедливо вважаються антологіями, оскільки йдеться не лише про різноманітність жанрів (історичні хроніки, закони, поезія, пісні, притчі та філософські розмисли), а й рельєфне відображення еволюції релігійних пошуків, державотворення, людських взаємин, світогляду, суспільних норм, історичних умов тощо, неможливо повноцінно розуміти не лише класичну літературу, світове образотворче мистецтво, архітектуру, музику, досвід освіти, виховання тощо, а й знайти паралелі та надійні основи для сучасного цивілізаційного поступу української нації та держави.

Відсутність у навчальних програмах релігієзнавства обмежує їхній аксіологічний потенціал. Здобуття вищої освіти без студіювання (знайомства хоча би на рівні вивчення якогось із цих предметів: вступу до богослов'я або основ релігієзнавства) істотно звужує перспективи формування широкого кругозору й ціннісних орієнтирів, що призводить до обмеженого розуміння світової культури, психологічної слабкості та малої обізнаності щодо механізмів і рівнів впливу релігій на історію та сучасні суспільно-політичні трансформації й міжнародні відносини.

Отже, повернення в освітній процес релігієзнавства, як світської навчальної дисципліни про структурно-функціональну природу релігії, її комунікативний потенціал, ширша інтеграція здобутків релігійно-богословської думки в гуманітарну освіту, науку і культуру загалом, сприятиме обов'язковому й рельєфному висвітленню найбільших загроз

національній гуманітарній безпеці України в умовах війни – дезінформація, алгоритмічні маніпуляції та когнітивне перевантаження, які доволі часто виходять саме з середовища афілійованої з Російською православною церквою (РПЦ) так званої Української православної церкви (УПЦ МП), а також деяких протестантських спільнот.

Ці предмети, поряд із філософією, формують компетентності критичного мислення як ключового когнітивного інструменту для формування індивідуальної та колективної стійкості, що важливо не лише в умовах фізичної війни, а й у боротьбі з самим собою – за се себе як Людину-Громадянина на тлі руйнування духовних основ освіти й виховання та тотального нехтування загальнолюдськими цінностями.

Набуття комплексних об'єктивних знань про релігію, про функціонування Церкви й релігійних організацій, її суспільну значущість та політичний вплив в умовах війни залишається вкрай важливим для забезпечення національної безпеки й формування критичного осмислення релігійного чинника в державотворчих процесах. Більше того, цей крок допоможе сучасним молодим людям розпізнавати маніпулятивні дії релігійних лідерів і політиків й сприятиме прищепленню імунітету протидії використанню релігії як інструменту пропаганди. Без релігієзнавства сучасне покоління здобувачів вищої освіти, як і інші категорії громадян не зможуть чітко розрізняти справжню віру від псевдорелігійних ідеологій, які слугують штучними підставами для виправдання агресії та анексії українських територій. Свідченням є пропаганда неоімперської ідеології «русского міра», яка багатьма сприймається як щось прийнятне, хоча то – руйнівна антихристиянська релігійно-шовіністична ідеологія, яка має явні ознаки єресі.

Ми є свідками того, як в умовах війни зріс рівень релігійності українського народу [10, с. 275-277]. Тому, надважливо дбати про те, що люди мали доступ не лише до ютуб-і телеграмканалів, де доволі часто недалекі люди, які переслідують пропагандистські й меркантильні інтереси, мусолять релігійну проблематику, а щоби вони могли здобувати системні об'єктивні, наукові знання. І йдеться тут, передусім, не про створення передумов для формування індивідуальної траєкторії навчання чи задоволення освітніх потреб когось із громадян країни, а додаткові механізми уникнення радикалізації суспільних настроїв, недопущення міжконфесійних конфліктів, перекриття каналів релігійної пропаганди тощо.

Узагальнюючи проблематику гуманітарної безпеки в освіті та комплексно осмислюючи нові виклики, які постають у цьому зв'язку перед релігієзнавчою спільнотою, можна зробити такі висновки: гуманітарна освіта, основу якої разом із іншими галузями знань складають богослов'я та релігієзнавство, допомагає здобувачам вищої освіти і суспільству загалом

краще розуміти роль релігійного чинника для національної безпеки, мінімізації конфліктів і запобігання їх спалаху та наслідків. Як науково-навчальні дисципліни, вони сприятимуть розвитку стійкості та здатності до відновлення після війни, незважаючи на конфесійну заангажованість і відстоювання тією чи іншою релігійною спільнотою власних псевдорелігійних настанов та ідеологем пропагандистського характеру, які не мають нічого спільного із справжніми віроповчальними та релігійно-моральними законами.

Релігієзнавчі знання формують компетентності та прищеплюють гуманітарні принципи, які допомагають розвинути в собі потенціал служіння добру, справедливості, поглибити здатності пропагування культури миру, добросусідства, запобігати ескалації конфліктів, або ж сприяти мирному їх врегулюванню.

Кожен, хто береться за справу навчання та виховання в умовах воєнного стану, має опиратися на загальнокультурні цінності, апелювати до моральних принципів людини та суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Виборчий кодекс України : Закон України від 19.12.2019 № 396-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/396-20#Text> (дата звернення: 15.04.2026).

2. Візит Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Bogoslov.cv.ua. 2018. URL: <https://bogoslov.cv.ua/index.php?id=2274&action=art> (дата звернення: 15.04.2026).

3. Дутчак І. Гуманітаризація реформування системи освіти: проблеми і виклики. Буковинський вісник. 2025. URL: <https://bukvisnyk.cv.ua/naukova-dumka/3181/> (дата звернення: 15.04.2026).

4. Про гуманітарну допомогу : Закон України від 22.10.1999 № 1192-XIV. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1192-14#Text> (дата звернення: 15.04.2026).

5. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон України від 23.04.1991 № 987-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 15.04.2026).

6. Почесні доктори Чернівецького національного університету. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича : вебсайт. URL: <https://www.chnu.edu.ua/universytet/zahalni-vidomosti/pro-universytet/pochesni-doktory/> (дата звернення: 15.04.2026).

7. Річний звіт Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти за 2025 рік / Національне агентство із забезпечення якості вищої освіти. Київ, 2026. URL: <https://naqa.gov.ua/wp-content/uploads/2026/04/>

Річний-звіт-Національного-агентства-2025.pdf (дата звернення: 15.04.2026).

8. Филипович Л. «Життя релігієзнавця – це пригоди»: Людмила Филипович про науку, віру та сучасні виклики. РІСУ. 2023. 11 лют. URL: https://risu.ua/zhittya-religiyeznavcsya--se-prigodi-lyudmila-filipovich-pro-nauku-viru-ta-suchasni-vikliki_n136662 (дата звернення: 15.04.2026).

9. Шкрібляк М. Кафедра культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету: камо грядеши. Ідеї. Філософський часопис : спец. наук. вид. Вип. 1(15)–2(16). С. 106–113.

10. Шкрібляк М., Гришук Р. Релігійність і релігійні організації в контексті суспільних трансформацій та філософського дискурсу свободи. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2025. Вип. 63. С. 271–280.

ОСВІТА ЯК ІНСТРУМЕНТ СОЦІАЛЬНОЇ ЗГУРТОВАНOSTІ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ КРИЗ

Оксана Притика, асистент кафедри філософії та міжнародної комунікації,
Національний університет біоресурсів,
і природокористування України

Сучасний стан глобальної цивілізації характеризується переходом до епохи перманентної нестабільності, яку в науковому дискурсі часто маркують як світ системних криз. Поєднання безпекових загроз, екологічних катастроф, пандемій та стрімкої цифрової трансформації створює умови, за яких традиційні механізми суспільної інтеграції втрачають свою ефективність. У цьому контексті соціальна згуртованість (когезія) постає не просто як соціологічний ідеал, а як фундаментальна умова виживання та регенерації національних спільнот. Освіта в цій архітектоніці перебирає на себе роль ключового стабілізуючого інституту, здатного конструювати нові формати солідарності.

Епістемологічний розворот у розумінні функцій освіти зумовлений вичерпністю технокритичного підходу, що панував у попередні десятиліття. Якщо раніше освітня система розглядалася переважно як інструмент формування вузькопрофесійних компетенцій («людського капіталу»), то сьогодні освітологічний дискурс зміщує акцент на формування «соціального капіталу». Спираючись на концепції П'єра Бурдьє та Роберта Патнема, ми можемо стверджувати, що рівень довіри, мережі взаємодопомоги та спільні норми, які закладаються в освітньому середовищі, є критично важливими для подолання наслідків глобальних турбулентностей [1]. Освіта виступає як простір ініціації особистості в

систему соціальних зв'язків, де через спільну діяльність долається індивідуалістична атомізація.

Освітня екосистема як простір інклюзії та міжособистісного діалогу є першим вагомим чинником згуртованості. У часи криз соціальна нерівність та розшарування суспільства мають тенденцію до поглиблення. Освіта повинна виконувати функцію демпфера, забезпечуючи рівний доступ до інтелектуальних ресурсів та створюючи умови для інклюзивної взаємодії. Філософія інклюзії в широкому сенсі передбачає не лише архітектурну безбар'єрність, а насамперед ментальну готовність до прийняття Іншого. Навчальні заклади, що базуються на засадах діалогічності, стають лабораторіями, де відпрацьовуються моделі мирного співіснування представників різних соціальних, етнічних та культурних груп. Саме здатність до конструктивного діалогу, вихована в університетських аудиторіях чи шкільних класах, стає основою для суспільного консенсусу на загальнонаціональному рівні.

Другим аспектом є аксіологічна консолідація. Соціальна згуртованість неможлива без спільного ціннісного фундаменту. В умовах постправди та інформаційного хаосу, що супроводжують глобальні кризи, освіта набуває статусу навігатора смислів. Формування критичного мислення та медіарезильєнтності дозволяє суб'єктам освітнього процесу деконструювати маніпулятивні наративи, спрямовані на розкол суспільства. Професорський дискурс наголошує на важливості виховання етики відповідальності за Гансом Йонасом: усвідомлення того, що дії кожного індивіда впливають на стабільність усієї системи. Виховання громадянина, здатного до емпатії та солідарної дії, перетворює освіту на інструмент м'якої сили, що забезпечує внутрішню міцність держави.

Окремої уваги заслуговує розвиток резильєнтності (життєстійкості) через освітні практики. Соціальна когезія безпосередньо залежить від психологічного стану членів громади. В умовах криз освіта інтегрує в себе елементи психосоціальної підтримки, навчаючи навичкам саморегуляції та адаптивності. Колективна резильєнтність виникає тоді, коли освітня спільнота (викладачі, студенти, адміністрація) діє як єдиний організм, здатний до самоорганізації [2]. Перехід від ієрархічних моделей управління до горизонтальних партнерських зв'язків усередині освітніх інституцій є префігурацією майбутнього громадянського суспільства, здатного до швидкої мобілізації перед обличчям загроз.

Український контекст надає унікальний емпіричний матеріал для підтвердження цих теоретичних положень. В умовах повномасштабної війни освітні заклади України продемонстрували надзвичайний рівень соціальної інтеграції. Школи та університети стали центрами волонтерського руху, прихистками для внутрішньо переміщених осіб та хабами інтелектуального спротиву. Це доводить, що за умов кризи освітня

інституція виходить за межі своєї дидактичної функції, стаючи осердям територіальної громади та символом тяглості соціального життя. Освіта забезпечує збереження національної ідентичності та культурного коду, що є критично важливим для підтримання духу єдності [3]. У добу глобальної цифровізації освіта також має вирішувати проблему цифрового розриву, який може стати новою лінією розколу. Забезпечення загальної цифрової грамотності та етичного використання штучного інтелекту є кроком до створення справедливого суспільства, де технології не розділяють, а зближують людей через спільні платформи пізнання та творчості. Цифрова когезія стає невід'ємною частиною загальної соціальної згуртованості.

Одже, слід зазначити, що ревіталізація соціальної згуртованості через інструментарій освіти вимагає системної трансформації освітньої політики. Необхідно відмовитися від вузькопрагматичного розуміння результатів навчання на користь формування цілісної особистості, здатної до відповідальної соціальної дії. Освіта в умовах глобальних криз — це не лише процес передачі інформації, а акт творення спільноти. Тільки через виховання довіри, солідарності та критичної рефлексії освітня система може стати гарантом стабільності та сталого розвитку суспільства в епоху великих трансформацій. Посилення соціальної когезії засобами освіти є стратегічним пріоритетом, що визначає спроможність нації протистояти викликам майбутнього.

ДЖЕРЕЛА

1. Bourdieu P. The Forms of Capital. Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education / ed. J. Richardson. New York : Greenwood, 1986. P. 241–258.
2. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості : дослідження категорії «громадянське суспільство» / пер. з нім. А. Онишко. Львів : Літопис, 2000. 320 с.
3. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору : монографія. Київ : Педагогічна думка, 2009. 520 с.
4. Огнев'юк В. О. Освітнологія: витоки наукового напрямку : монографія / за ред. В. О. Огнев'юка. Київ : ВП «Едельвейс», 2012. 336 с.
5. Патнем Р. Д., Леонарді Р., Нанетті Р. Й. Творення демократії : Традиції громадянської активності в сучасній Італії / пер. з англ. В. Ющенко. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 302 с.

МЕДИЧНА ОСВІТА В УМОВАХ ВІЙНИ: ПРІОРИТЕТИ ПІДГОТОВКИ В МЕДИЧНИХ КОЛЕДЖАХ УКРАЇНИ

Людмила Пилипчук, кандидат психологічних наук, заступник директора з виховної роботи закладу фахової передвищої освіти Першого київського фахового медичного коледжу

Повномасштабна війна в Україні суттєво вплинула на систему освіти, зокрема на підготовку медичних кадрів. У сучасних умовах медичні коледжі відіграють важливу роль у забезпеченні системи охорони здоров'я кваліфікованими фахівцями, здатними працювати в умовах підвищеного навантаження, надзвичайних ситуацій та воєнних ризиків. Актуальність теми зумовлена необхідністю переосмислення пріоритетів медичної освіти відповідно до сучасних викликів, пов'язаних із воєнними діями, гуманітарною кризою та потребою у швидкій адаптації майбутніх медичних працівників до нових професійних умов [1].

Метою дослідження є визначення основних пріоритетів підготовки здобувачів освіти в медичних коледжах України в умовах війни.

Війна спричинила суттєві зміни у функціонуванні системи медичної освіти. Частина закладів освіти була змушена перейти до дистанційного або змішаного формату навчання, що актуалізувало проблему забезпечення якості практичної підготовки студентів. Водночас система охорони здоров'я потребує фахівців, які володіють не лише професійними медичними знаннями, а й навичками роботи в кризових та екстремальних умовах.

Одним із ключових пріоритетів сучасної медичної освіти є посилення практичної підготовки студентів. Особливого значення набуває навчання наданню невідкладної допомоги, роботі з травмами, масовими ураженнями та психологічною підтримкою постраждалих. Майбутні медичні працівники повинні бути готовими діяти в умовах обмежених ресурсів та підвищеного рівня відповідальності [2, с. 8].

Важливим напрямом є формування психологічної стійкості студентів медичних коледжів. Постійний контакт із травматичними подіями, високий рівень емоційного напруження та професійна відповідальність можуть негативно впливати на психічний стан майбутніх фахівців. Саме тому у процесі професійної підготовки важливо приділяти увагу розвитку стресостійкості, емоційної саморегуляції та навичок кризової комунікації [3, с. 260; 4].

Не менш важливим пріоритетом є цифровізація освітнього процесу. Використання сучасних інформаційних технологій, симуляційного навчання та онлайн-платформ сприяє безперервності освітнього процесу навіть в умовах воєнних загроз. Це дозволяє забезпечити доступ до

навчання студентам із різних регіонів України та підтримувати якість професійної підготовки [5, с. 52].

Крім того, сучасна медична освіта має орієнтуватися на формування гуманістичних цінностей, професійної етики та відповідальності. В умовах війни медичний працівник виконує не лише лікувальну, а й важливу соціальну та гуманітарну функцію, сприяючи збереженню життя та психологічній підтримці населення.

Отже, війна зумовила необхідність трансформації системи медичної освіти в Україні та визначення нових пріоритетів підготовки фахівців у медичних коледжах. Посилення практичної підготовки, розвиток психологічної стійкості, цифровізація навчання та формування професійної відповідальності є важливими умовами підготовки конкурентоспроможних медичних працівників, здатних ефективно діяти в умовах сучасних викликів.

ДЖЕРЕЛА

1. Деякі питання підготовки, перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників системи екстреної медичної допомоги : Наказ Міністерства охорони здоров'я України від 16.02.2024 р. № 262. Зареєстровано в Міністерстві юстиції України 12.04.2024 р. за № 535/41880 (у редакції від 21.11.2025). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0535-24#Text> (дата звернення: 09.04.2026).

2. Пріоритети у відновленні системи охорони здоров'я України : спільний документ для обговорення / ВООЗ, Представництво Європейського Союзу в Україні, USAID Україна, Світовий банк. 28 грудня 2022. URL: <https://www.who.int/ukraine/uk/publications/priorities-for-health-system-recovery-in-ukraine-joint-discussion-paper> (дата звернення: 09.04.2026).

3. Фінів О. Я. Психозахист і стресостійкість особистості: теоретико-емпіричний ракурс. Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія психологічна. 2016. № 1. С. 258–268. URL: <https://journals.lvduvs.lviv.ua/index.php/psychology/article/view/202> (дата звернення: 09.04.2026).

4. Максименко С. Д. Інформаційно-психологічні засади ментального протистояння російської агресії в гібридній війні. Київ : Вид-во Людмила, 2024. 91 с.

5. Car J., Ong Q. C., Erlikh Fox T. et al. The Digital Health Competencies in Medical Education Framework: An International Consensus Statement Based on a Delphi Study. JAMA Network Open. 2025. Vol. 8, No. 1. e2453131. DOI: 10.1001/jamanetworkopen.2024.53131

УСТАНОВЧА ВЛАДА АКАДЕМІЧНИХ СПІЛЬНОТ І ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ УПРАВЛІННЯ ОСВІТОЮ В УКРАЇНІ: ІНФРАСТРУКТУРНИЙ ВИМІР

*Олександр Глушенко, аспірант спеціальності «Філософія»,
кафедри філософських, політичних і психологічних студій
Черкаського державного технологічного університету*

Постановка проблеми. Сучасна освіта України функціонує в умовах війни, цифрової трансформації, інфраструктурної нерівності та зростання ролі платформних рішень в управлінні навчальним процесом. За таких умов інфраструктура стає елементом архітектури врядування, оскільки доступ до даних, цифрових сервісів, каналів комунікації та процедур ухвалення рішень визначає реальний обсяг академічної участі [2; 6; 10]. Мета статті – з'ясувати, як інфраструктурний вимір цифровізованого освітнього середовища впливає на реалізацію установчої влади академічних спільнот і на глибину демократизації управління освітою в Україні.

Виклад основного матеріалу. Теоретичною основою дослідження є поняття установчої влади (constituent power), яке в конституційній теорії означає здатність спільноти засновувати, змінювати й переозначувати власний порядок [4]. В освітньому контексті це поняття дає змогу розглядати академічну спільноту як колективного суб'єкта, що співтворить інституційні правила, визначає процедури делегування, бере участь у формуванні режимів підзвітності та виробляє критерії легітимності управлінських рішень [1; 4]. Демократизація управління освітою, таким чином, постає як перехід від адміністративної моделі до моделі співконститування інституції.

Гіпотеза дослідження полягає в тому, що в цифровізованому освітньому середовищі реальний рівень демократизації визначається впливом академічної спільноти на інфраструктуру ухвалення рішень: цифрові платформи, системи електронного документообігу, правила доступу до даних, алгоритми розподілу навантаження, механізми цифрового оцінювання та канали колегіального погодження рішень тощо [3; 5; 6; 9]. Саме на цьому рівні формуються або звужуються процедури участі, прозорості та підзвітності.

Концепція цифрового конституціоналізму (digital constitutionalism) показує, що платформні й алгоритмічні середовища формують особливі режими влади, у яких технічний дизайн впливає на баланс прав, процедур та відповідальності [2; 3; 8]. Для освіти це означає, що цифровізація охоплює рівень інструментів, даних і процедур, а кожне впровадження платформи потребує обговорення доступу, відкритості, захисту даних і механізмів оскарження управлінських рішень. Умови війни підсилили цей запит: дистанційне навчання, змішані формати, обмеження інфраструктури

та регіональні відмінності засвідчили, що якість врядування залежить також від цифрової доступності й стійкості освітнього середовища [6; 7; 10].

Український нормативний контекст надає цьому висновку особливої ваги. Закони України про освіту та про вищу освіту закріплюють принципи автономії, академічної свободи, колегіальності та участі, а отже створюють правову рамку для ширшого залучення академічної спільноти до формування правил інституційного життя. Водночас практична реалізація цих принципів значною мірою залежить від того, хто визначає цифрові платформи, хто керує доступом до даних і хто встановлює процедури погодження та звітності. Саме тут інфраструктурний вимір стає ключем до розуміння демократії в управлінні освітою [5; 6; 11].

Висновки. Установча влада академічних спільнот дає продуктивну рамку для аналізу трансформацій освіти в Україні. Вона показує, що демократизація управління формується насамперед через співучасть академічної спільноти у створенні правил інституції та через її вплив на цифрові й процедурні механізми врядування. Інфраструктурний вимір у цьому разі постає як простір, де вирішуються питання підзвітності, легітимності та автономії. Отже, демократизація освіти в цифрову добу потребує поєднання правової автономії, колегіального самоврядування та спільного контролю над інфраструктурою ухвалення рішень [1; 2; 3; 4; 8; 12].

ДЖЕРЕЛА

1. Arvidsson M., Brännström L., Minkkinen P. Editors' Introduction. *Constituent Power: Law, Popular Rule and Politics*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020. P. 1–7. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474454971.003.0001>.
2. Canato M. C. From ethics washing to enforceable accountability: hospitals as hubs of digital constitutionalism. *AI & Society*. 2026. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00146-026-02980-4>.
3. Celeste E. *Digital Constitutionalism: The Role of Internet Bills of Rights*. 1st ed. London : Routledge, 2022. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003256908>.
4. De Gregorio G. *Digital Constitutionalism in Europe: Reframing Rights and Powers in the Algorithmic Society*. Cambridge : Cambridge University Press, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009071215>.
5. Jones S. Lifting the bonnet on university governance. *Management in Education*. 2025. Vol. 39, No. 3. DOI: <https://doi.org/10.1177/08920206241306589>.

6. Kinzelbach K., Lindberg S. I., Lott L., Panaro A. V. Academic Freedom Index Update 2026. 2026. DOI: <https://doi.org/10.25593/open-fau-2865>.
7. Loughlin M. The concept of constituent power. *European Journal of Political Theory*. 2014. Vol. 13, No. 2. P. 218–237. DOI: <https://doi.org/10.1177/1474885113488766>.
8. Macfarlane B., Han X. The duty to explain: a positive defence of academic freedom in the social sciences. *Teaching in Higher Education*. 2025. Vol. 30, No. 5. P. 1208–1220. DOI: <https://doi.org/10.1080/13562517.2024.2420935>.
9. Muniz da Conceição L. H. The quantum state of the individual in platform governance: digital constitutionalism and global democratisation. *Information, Communication & Society*. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369118X.2025.2492572>.
10. Ovcharuk O. V. Monitoring the readiness of teachers to use digital tools during the war in Ukraine. *Information Technologies and Learning Tools*. 2023. No. 98(6). P. 52–65. DOI: <https://doi.org/10.33407/itlt.v98i6.5478>.
11. Pickering S. D., Hansen M. E., Sunahara Y. Academic Freedom as a Contested Public Good: Ideology, Trust and Public Attitudes in the UK and Japan. *Politics & Policy*. 2026. Vol. 54, No. 1. DOI: <https://doi.org/10.1111/polp.70115>.
12. Prykhodko A., Hrytsenko L., Pokhylko S., Zhelizniak R., Hryhorash O., Rudevskya V. The impact of digital transformation on higher education in the context of the socio-economic crisis in Ukraine. *Financial and Credit Activity: Problems of Theory and Practice*. 2025. No. 2 (61). P. 529–543. DOI: <https://doi.org/10.55643/fcaptp.2.61.2025.4769>.

ЦИФРОВА ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСВІТИ: ГЛОБАЛЬНІ РИЗИКИ ТА МОЖЛИВОСТІ

Олександр Сохан, аспірант спеціальності «Філософія» Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

Трансформація освіти, якщо дивитися на неї крізь призму соціально-філософської рефлексії, сьогодні піднімає фундаментальні питання про природу знання, межі свободи, форми влади та саму можливість людського досвіду. Цифровий світ обіцяє демократизацію доступу до знань і водночас загрожує новими видами відчуження, маніпуляції та нерівності. Глобальні можливості й ризики переплітаються так щільно, що будь-які спроби їх розвести виявляються штучними.

Розглядаючи можливості, не можна оминати увагою той факт, що цифрова трансформація відкриває перед освітою горизонти, про які ще кілька десятиліть тому можна було лише мріяти. Масові відкриті онлайн-курси на платформах на кшталт Coursera чи FutureLearn дозволяють мільйонам людей з найвіддаленіших куточків планети слухати лекції провідних учених світу, не виходячи з дому. Студент із сільської місцевості в Кенії чи з маленького містечка в Україні отримує доступ до знань, які раніше були привілеєм елітарних університетів. В українському контексті платформа Prometheus демонструє, як цифрові інструменти можуть стати інструментом соціальної мобільності в умовах війни та економічної нестабільності: вчителі з прифронтових регіонів підвищують кваліфікацію, а студенти продовжують навчання в укриттях. Це не просто зручність, а й нова форма пайдейї, у якій знання перестає бути статичним товаром і стає живим процесом спільного творення. Персоналізовані траєкторії навчання, які пропонують алгоритми адаптивних систем, дають змогу враховувати індивідуальні особливості учня: хтось просувається швидше в математиці, хтось потребує більше часу на мови. У цьому сенсі цифрова освіта здатна стати простором самоперевершення та активного формування себе як суб'єкта, здатного до постійного розвитку. Глобальні ініціативи на кшталт Open Educational Resources чи проєктів ЮНЕСКО з цифрової грамотності в країнах Глобального Півдня показують, як технології можуть долати бар'єри та створювати умови для більш справедливого світу, у якому знання стає спільним благом, а не інструментом домінування.

Однак за цими перспективами постає тривожна тінь ризиків, які соціально-філософська думка не має права ігнорувати. Однією з найгостріших є цифрова нерівність. У той час як у Скандинавії чи Сінгапурі учні працюють у віртуальних лабораторіях і використовують штучний інтелект для персоналізованого навчання, мільйони дітей в Африці чи Південній Азії не мають стабільного доступу навіть до електрики. Цей розрив не є нейтральним, адже він закріплює й поглиблює глобальну нерівність, перетворюючи освіту на новий інструмент колоніального поділу світу. Алгоритми, що лежать в основі платформ, часто несуть у собі приховані упередження, які активно відтворюють реальність. Прикладом слугує впровадження систем розпізнавання обличчя у китайських школах: штучний інтелект оцінює «увагу» учнів і формує їхній «соціальний рейтинг». Це вже не просто чергове технічне рішення, а й нова форма влади, в якій паноптичний нагляд стає невидимим, але всепроникним, а учень перетворюється на об'єкт постійного моніторингу. У західному світі не менш небезпечним видається процес комодифікації знання: великі edtech-компанії збирають дані про мільйони користувачів, перетворюючи освіту на сировину для цифрової економіки. Учителю дедалі частіше зводиться до ролі фасилітатора, а живе слово, діалог, етична зустріч з Іншим до фрагментів контенту. Це веде до зростання тривожності, дефіциту уваги,

втрати здатності до глибокого, повільного читання й мислення. Молодь, що виросла в умовах постійної присутності онлайн, часто не здатна витримувати напругу справжнього діалогу чи сумніву, або ж усього того, без чого освіта як формування людини просто неможлива.

Попри ці небезпеки, цифрова трансформація відкриває простір для творчого опору й переосмислення, якщо суспільство здатне поставити технології на службу людині, а не навпаки. Освітні практики, що поєднують цифрові інструменти з гуманістичним підходом, уже демонструють таку можливість. У фінських школах цифрова грамотність не зводиться до навичок користування гаджетами: учні критично аналізують алгоритми, обговорюють етичні дилеми штучного інтелекту й розробляють власні правила цифрової поведінки. Це не просто «цифрова освіта» – це освіта про цифрове, де технології стають об'єктом рефлексії, а не сліпої віри.

Таким чином, цифрова трансформація освіти являє собою амбівалентний феномен, де можливості й ризики існують не як протилежності, а як дві сторони одного процесу. Соціально-філософська перспектива, вільна від технократичного оптимізму й від технопесимістичного фаталізму, закликає нас до відповідальності: технології самі по собі не несуть ані порятунку, ані загибелі. Усе залежить від того, якою ціннісною рамкою ми їх оточуємо. Чи стане цифрова освіта простором для самоперевершення й розширення свободи, чи інструментом нової, більш витонченої форми контролю й нерівності? Відповідь на це питання не в алгоритмах і не в платформах. Вона знаходиться в нас самих, у нашій здатності мислити критично, зберігати живе слово, захищати людський вимір знання й не дозволяти технологіям перетворити освіту на ще одну сферу відчуження. У цьому й полягає головний виклик нашої доби аби не відкинути цифрове, а підкорити його людському, зробити його знаряддям, а не паном. Лише тоді освіта зможе виконати свою одвічну місію – формування людини, здатної жити вільно й відповідально в світі, що постійно змінюється.

ДЖЕРЕЛА

1. Фуко М. Наглядати й карати: народження в'язниці / пер. з фр. П. Тарашука. Київ : Комубук, 2020. 452 с.
2. Цифрова трансформація освіти: теоретико-методичні засади : монографія / за заг. ред. В. П. Сергієнка ; за наук. ред. Н. П. Франчук. Київ : Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, 2024. 382 с.
3. Шульга М. А., Кузнєцова І. В., Поліщук Н. В. Філософія освіти в цифрову епоху: трансформація знань та навчання. Вісник Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. 2024. С. 115–123.

ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ІНКЛЮЗИВНОЇ ОСВІТИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ УКРАЇНСЬКОГО ТА НОРВЕЗЬКОГО ДОСВІДУ

Філь В.О., магістрант кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Стаття присвячена дослідженню етичних аспектів інклюзивної освіти в умовах сучасної освітньої системи. Метою роботи є аналіз особливостей реалізації інклюзивного навчання в Україні та Норвегії, а також визначення основних етичних викликів, пов'язаних із забезпеченням рівного доступу до освіти. У роботі розглядаються питання відповідальності педагогів, доступності освітнього середовища, рівності можливостей для учнів з особливими освітніми потребами та ролі держави у підтримці інклюзивної освіти. Особливу увагу приділено порівнянню умов навчання та адаптації учнів у різних освітніх системах на основі практичного досвіду. У результаті дослідження визначено основні проблеми та перспективи розвитку інклюзивної освіти з урахуванням етичних принципів.

Інклюзивна освіта є одним із ключових напрямів розвитку сучасної освітньої системи, що базується на принципах рівності, доступності та поваги до кожної особистості [1]. Вона передбачає створення умов для навчання всіх дітей незалежно від їхніх фізичних, психічних або соціальних особливостей. У цьому контексті особливого значення набувають етичні аспекти, пов'язані з організацією освітнього процесу та розподілом відповідальності між учасниками освітнього середовища.

Відповідно до Закону України «Про освіту», кожна дитина має право на якісну освіту та рівний доступ до освітніх послуг [2]. Проте на практиці реалізація інклюзивної освіти в Україні супроводжується низкою труднощів, які мають не лише організаційний, але й етичний характер [3]. Однією з основних проблем є надмірне навантаження на вчителя, який часто змушений самотійно виконувати функції, що вимагають участі кількох спеціалістів.

У багатьох українських школах інклюзивне навчання фактично покладається на одного педагога, який повинен одночасно працювати з усім класом та приділяти увагу учням з особливими освітніми потребами. Така ситуація створює етичну дилему, оскільки вчитель не має достатніх ресурсів для забезпечення повноцінної підтримки кожного учня, а

відсутність допоміжного персоналу значно ускладнює реалізацію принципів інклюзії. Реалізація інклюзивної освіти значною мірою залежить від ресурсного забезпечення освітніх установ, що може відрізнятися залежно від соціально-економічних умов країни. В умовах сучасних викликів, зокрема воєнного стану, реалізація інклюзивної освіти в Україні ускладнюється, що підсилює необхідність пошуку ефективних рішень.

Особливої уваги заслуговують питання безпеки та фізичних можливостей педагогів. Наприклад, у надзвичайних ситуаціях, таких як необхідність евакуації до укриття, вчитель може фізично не мати можливості забезпечити допомогу дитині з інвалідністю. Подібні випадки свідчать про те, що відповідальність за інклюзивне навчання не може бути покладена виключно на одного педагога, оскільки це суперечить етичним принципам справедливості та безпеки.

Важливим етичним аспектом є також ставлення батьків до інклюзивної освіти. У процесі її впровадження в Україні спостерігалися випадки, коли батьки не були готові офіційно визнавати наявність особливих освітніх потреб у дитини. Це частково пов'язано з існуванням суспільних стереотипів та страхом стигматизації, що може впливати на ставлення однолітків до такої дитини. У результаті відсутність відповідного статусу унеможливорює надання необхідної підтримки, зокрема залучення асистента вчителя, що створює додаткові труднощі як для учня, так і для педагога. Це піднімає важливе етичне питання щодо формування толерантного освітнього середовища та підвищення рівня обізнаності суспільства про інклюзію.

Для порівняння, у норвезькій освітній системі спостерігається вищий рівень толерантності та прийняття різноманітності, що сприяє більш відкритому ставленню до інклюзії. Досвід Норвегії демонструє іншу модель організації інклюзивного навчання, що базується на залученні команди фахівців та міждисциплінарній взаємодії. На основі власного практичного досвіду можна зазначити, що в норвезьких школах створюються спеціальні умови для учнів з особливими потребами. До освітнього процесу залучається команда фахівців, включаючи асистентів, педагогів, фізіотерапевтів та інших спеціалістів. У деяких випадках для таких учнів облаштовуються окремі приміщення, що забезпечують комфортне та безпечне середовище для навчання [4].

Важливо підкреслити, що у норвезькій системі освіти відповідальність за інклюзію розподіляється між різними учасниками освітнього процесу, що дозволяє забезпечити більш ефективну підтримку учнів. Такий підхід відповідає етичним принципам рівності та поваги до особистості, оскільки кожна дитина отримує необхідну допомогу відповідно до своїх потреб.

Окремо слід розглянути питання адаптації учнів у новому освітньому середовищі. На початковому етапі навчання в іншій країні учні можуть стикатися з труднощами, пов'язаними з мовним бар'єром, соціальною інтеграцією та новими умовами навчання. Проте підтримка з боку вчителів та однокласників, доброзичлива атмосфера та індивідуальний підхід сприяють успішній адаптації [5].

На основі практичного досвіду можна зазначити, що позитивне підкріплення та уважне ставлення до потреб учнів сприяють формуванню відчуття приналежності до колективу. Це відповідає етичним принципам поваги до особистості та створення безпечного освітнього середовища.

Ще одним важливим аспектом навчання українських дітей за кордоном є те, що багато учнів змушені поєднувати навчання у двох освітніх системах одночасно, що створює додаткове навантаження та психологічний тиск. Недостатня узгодженість між навчальними програмами та невідповідність назв предметів ускладнює процес перезарахування результатів навчання. Це піднімає етичне питання щодо забезпечення рівних умов для таких учнів та необхідності адаптації освітньої системи до сучасних викликів [6].

Практичний досвід також свідчить про важливу роль освітнього середовища у формуванні толерантного ставлення до осіб з особливими потребами. На початковому етапі взаємодії з такими учнями у деяких людей може виникати психологічний дискомфорт або невпевненість, що часто пов'язано з відсутністю попереднього досвіду спілкування. Проте в умовах інклюзивного середовища поступово формується прийняття та розуміння. Зокрема, як показує практика, як дорослі, так і діти з часом адаптуються до взаємодії, проявляють більше відкритості, емпатії та готовності до спілкування. Це свідчить про значний виховний потенціал інклюзивної освіти та її роль у формуванні гуманістичних цінностей у суспільстві. Особливо це помітно в освітніх системах, де інклюзія є невід'ємною частиною повсякденного навчального процесу.

Важливо зазначити, що сприятливе освітнє середовище позитивно впливає не лише на учнів, але й на педагогів. У норвезькій школі спостерігається високий рівень взаємоповаги та підтримки серед колег, що сприяє професійній адаптації вчителів у новому середовищі. Низький рівень конфліктності та відсутність проявів булінгу у професійному середовищі створюють умови для ефективної співпраці та психологічного комфорту педагогів. Це також є важливим етичним аспектом, оскільки якість освітнього процесу безпосередньо залежить від умов праці вчителя.

Таким чином, порівняльний аналіз інклюзивної освіти в Україні та Норвегії дозволяє виявити низку етичних проблем, пов'язаних із розподілом відповідальності, доступом до ресурсів та забезпеченням рівних можливостей для всіх учнів. Незважаючи на існуючі труднощі, розвиток

інклюзивної освіти є важливим кроком до створення справедливого та гуманного суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Саламанська декларація про принципи, політику та практичну діяльність у галузі освіти осіб з особливими освітніми потребами : прийнята Всесвітньою конференцією щодо освіти осіб з особливими освітніми потребами, Саламанка, Іспанія, 7–10 червня 1994 р. / ЮНЕСКО. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_001-94 (дата звернення: 10.04.2026).
2. Про освіту : Закон України від 05.09.2017 № 2145-VIII. Відомості Верховної Ради України. 2017. № 38–39. Ст. 380. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19> (дата звернення: 10.04.2026).
3. Концепція розвитку інклюзивної освіти : затв. наказом М-ва освіти і науки України від 01.10.2010 № 912. URL: <https://mon.gov.ua/npra/pro-zatverdzhennya-kontseptsii-rozvitku-inklyuzivnogo-navchannya> (дата звернення: 10.04.2026).
4. UNESCO. Education for All 2000–2015: Achievements and Challenges. EFA Global Monitoring Report 2015. Paris : UNESCO, 2015. 500 p. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232565> дата звернення: 10.04.2026).
5. Warschauer M. Technology and Social Inclusion: Rethinking the Digital Divide. Cambridge, MA : MIT Press, 2003. 274 p.
6. Castells M. The Rise of the Network Society. 2nd ed. Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2010. 597 p. (The Information Age: Economy, Society, and Culture ; Vol. I).

ВИКОРИСТАННЯ У СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДОСЛІДЖЕННІ БАГАТОАЛЬТЕРНАТИВНОЇ, РОЗГАЛУЖЕНОЇ ПРОГНОСТИКИ

Владислав Карпов, студент Навчально-наукового інституту автоматики та електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Сучасний розвиток науки характеризується переходом до постнекласичної наукової картини світу, у межах якої особлива увага приділяється дослідженню складних, відкритих і нелінійних систем. У таких системах традиційні уявлення про жорстку причинно-наслідкову детермінацію виявляються недостатніми для адекватного опису процесів

розвитку. Це зумовлює необхідність формування нових методологічних підходів, одним із яких є багатоальтернативна, розгалужена прогностика.

У класичній науці домінувала ідея детермінізму, згідно з якою майбутній стан системи повністю визначається її початковими умовами. Такий підхід був характерний для механістичної картини світу і пов'язаний із концепцією «демона Лапласа» [1]. У межах цієї парадигми вважалося, що за умови повного знання параметрів системи можна точно передбачити її майбутнє. Однак подальший розвиток науки, особливо у XIX–XX століттях, показав, що реальні процеси значно складніші.

Зокрема, у фізиці було відкрито явища, які не піддаються класичному детерміністичному опису, зокрема квантові процеси, що мають ймовірнісний характер. У біології та соціальних науках стало очевидним, що розвиток систем залежить від великої кількості факторів, включаючи випадкові впливи, внутрішні коливання та взаємодію з середовищем. У таких умовах навіть незначні зміни початкових умов можуть призводити до принципово різних результатів.

Ці відкриття зумовили формування нового типу наукового мислення, який враховує складність, нестійкість і багатоваріантність розвитку. Саме в цьому контексті виникає концепція багатоальтернативної, розгалуженої прогностики. Її сутність полягає у відмові від уявлення про єдиний можливий сценарій майбутнього та переході до аналізу множини можливих варіантів розвитку системи.

Багатоальтернативна прогностика передбачає, що майбутнє розглядається як сукупність альтернативних траєкторій, кожна з яких може реалізуватися за певних умов. Такий підхід дозволяє не лише прогнозувати розвиток системи, але й оцінювати ризики, можливості та наслідки різних сценаріїв. Це особливо важливо в умовах невизначеності, яка є характерною рисою сучасного світу.

Важливу роль у становленні цього підходу відіграє синергетика — міждисциплінарна теорія, що досліджує процеси самоорганізації складних систем. Синергетика показує, що порядок може виникати з хаосу, а складні структури — формуватися в умовах нестабільності. У межах цієї теорії центральним є поняття біфуркації.

Біфуркація — це точка розгалуження, у якій система може перейти до різних станів розвитку. У таких точках система стає особливо чутливою до зовнішніх і внутрішніх впливів. Навіть незначні зміни можуть визначити, який саме варіант розвитку буде реалізовано [3]. Це означає, що майбутнє системи не є наперед визначеним, а формується у процесі взаємодії різних факторів.

Не менш важливим є поняття флуктуацій — випадкових коливань або відхилень, які можуть виникати в системі. У стабільних умовах такі флуктуації не мають значного впливу, однак у станах нестійкості вони можуть відігравати вирішальну роль. Якщо флуктуації досягають певного

критичного рівня, вони можуть спричинити перехід системи до нового стану організації.

У постнекласичній науці розвиток систем часто описується як розгалужена структура, подібна до дерева. Кожна гілка такої структури відповідає певному сценарію розвитку. Це підкреслює, що майбутнє є відкритим і залежить від багатьох факторів, включаючи випадкові впливи та вибір людини.

Особливе значення багатоальтернативна прогностика має у сучасних соціальних та економічних дослідженнях. У цих сферах процеси є надзвичайно складними і залежать від великої кількості змінних. Використання розгалужених сценаріїв дозволяє аналізувати різні можливі варіанти розвитку суспільства, економіки та політичних систем, а також оцінювати їх наслідки.

У сфері інновацій багатоальтернативна прогностика використовується для оцінки перспектив розвитку технологій. Вона дозволяє визначити можливі напрями розвитку, оцінити ризики та вибрати найбільш ефективні стратегії. Це особливо важливо в умовах швидких технологічних змін і високої невизначеності.

Крім того, цей підхід широко застосовується у природничих науках, зокрема у фізиці, біології та екології. Він дозволяє моделювати складні процеси, враховувати взаємодію різних факторів і прогнозувати можливі зміни систем.

Таким чином, багатоальтернативна, розгалужена прогностика є важливим інструментом сучасної науки. Вона відображає нове розуміння світу як складної, відкритої та нелінійної системи. Застосування цього підходу дозволяє не лише краще розуміти процеси розвитку, але й більш ефективно прогнозувати їх і приймати обґрунтовані рішення.

ДЖЕРЕЛА

1. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London : Hutchinson & Co., 1959. 480 p.
2. Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago : University of Chicago Press, 1962. 172 p.
3. Prigogine I., Stengers I. Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature. New York : Bantam Books, 1984. 349 p.

Секція VII. Філософсько-антропологічні виміри цифрової епохи: етичні та безпекові аспекти використання штучного інтелекту та віртуальної реальності

ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОЇ АГЕНТНОСТІ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: БЕЗПЕКОВІ ВИКЛИКИ ПОСТГУМАНІСТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ

Олена Лаута, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та міжнародної комунікації, Національний університет біоресурсів, і природокористування України

Стрімкий розвиток систем штучного інтелекту актуалізує питання про можливість та допустимість наділення машин моральним статусом. Традиційна етика, сформована в антропоцентричній парадигмі, виявляється недостатньою для осмислення нових технологічних реалій. Постгуманістичний дискурс стирає межу між «людським» і «нелюдським», наділяючи тварин та кіберсистеми статусом моральних агентів, що здатні діяти та нести відповідальність. [1, с. 45].

Концепція «моральної агентності» штучного інтелекту залишається дискусійною. Л. Флоріді та Дж. Коупер виокремлюють два рівні агентності: інтерактивну (реакція на середовище) та моральну (здатність до нормативних суджень) [2, с. 112]. Сучасні великі мовні моделі демонструють ознаки першого рівня, проте питання досягнення другого відкрите. М. Андерсон та С. Андерсон у праці «Machine Ethics» наголошують, що без здатності до справжньої рефлексії та відповідальності мова може йти лише про «квазіагентність» [3, с. 78].

Постгуманістична парадигма, представлена роботами Р. Брайдотті та Д. Харавей, обстоює розмивання бінарної опозиції «людина – машина», пропонуючи поняття «кіборга» як метафори гібридної ідентичності [4, с. 33]. У безпековому вимірі це породжує низку викликів. По-перше, виникає проблема розподілу моральної відповідальності між розробниками, користувачами та самими системами штучного інтелекту. По-друге, наділення ШІ квазісуб'єктністю може використовуватися для зняття юридичної відповідальності з людських акторів.

Н. Бостром у концепції «надрозуму» та К. Омогун у дослідженнях з штучного інтелекту зазначають, що ключовою безпековою загрозою є не стільки автономізація ШІ, скільки невідповідність між ціннісними системами машини та людини [5, с. 201]. Проблема «вирівнювання цінностей» (value alignment) набуває особливої гостроти в контексті автономних систем прийняття рішень у критичних сферах – медицині, правосудді, обороні. Якщо система ШІ отримує повноваження діяти від

імені людини, вона de facto стає моральним агентом, незалежно від метафізичного вирішення питання про свідомість.

Регуляторні відповіді на ці виклики залишаються фрагментарними. Акт ЄС про штучний інтелект (EU AI Act, 2024) запроваджує ризик-орієнтований підхід, проте уникає прямої відповіді на питання про правосуб'єктність ШІ [6]. Натомість дослідники у сфері «відповідального ШІ» пропонують принцип людського контролю (human-in-the-loop) як тимчасовий запобіжний механізм. Проте постгуманістична критика вказує на ілюзорність такого контролю в умовах непрозорості алгоритмічних рішень – так званого «чорного ящика» [1, с. 89].

Таким чином, проблема моральної агентності штучного інтелекту є не лише філософсько-абстрактною, а й практично-безпековою. Постгуманістична парадигма, відкидаючи антропоцентризм, одночасно загострює питання відповідальності, інтерпретовності та легітимності рішень автономних систем. Вирішення цих питань вимагає міждисциплінарного підходу на перетині філософії, права, технічних наук та security studies. Ключовим завданням залишається розробка нормативних рамок, які б поєднували гнучкість постгуманістичного мислення з чіткими механізмами підзвітності та людського нагляду за системами штучного інтелекту.

ДЖЕРЕЛА

1. Брайдотті Р. Постлюдське / пер. з англ. К. Леонової, О. Канцер. Київ : Ніка-Центр, 2019. 448 с.
2. Floridi L., Cowls J. A Unified Framework of Five Principles for AI in Society. Harvard Data Science Review. 2019. Vol. 1, no. 1. DOI: 10.1162/99608f92.8cd550d1.
3. Anderson M., Anderson S. L. Machine Ethics. Cambridge : Cambridge University Press, 2011. 548 p.
4. Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York : Routledge, 1991. P. 149–181.
5. Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford : Oxford University Press, 2014. 352 p.
6. Regulation (EU) 2024/1689 of the European Parliament and of the Council of 13 June 2024 laying down harmonised rules on artificial intelligence (Artificial Intelligence Act). Official Journal of the European Union. 2024. L, 2024/1689. URL: <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2024/1689/oj> (дата звернення: 05.04.2026).

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І ПЛАТФОРМНА КОМУНІКАЦІЯ: АНТРОПОЛОГІЧНІ, ЕТИЧНІ ТА БЕЗПЕКОВІ АСПЕКТИ

*Світлана Гейко, доцент кафедри філософії та міжнародної комунікації
гуманітарно-педагогічного факультету Національного університету
біоресурсів і природокористування України*

У контексті трансформації глобального інформаційного простору особливої актуальності набуває аналіз процесів цифровізації та медіатизації міжнародної комунікації. Якщо раніше міжнародна взаємодія здійснювалася переважно через традиційні дипломатичні канали та інституціоналізовані засоби масової інформації, то в умовах цифрової епохи вона дедалі більше опосередковується мережевими платформами, алгоритмічними системами та інфраструктурами обробки даних. Таким чином, цифровізація не лише розширює технічні можливості комунікації, а й змінює її структурні, функціональні та нормативні характеристики.

Цифрові платформи, зокрема Meta, X, TikTok та YouTube, у сучасних умовах постають не лише як технологічні сервіси обміну інформацією, а як структуроутворюючі елементи глобального інформаційного простору. Їхня роль виходить за межі технічного посередництва, оскільки вони здійснюють алгоритмічну селекцію, ранжування та пріоритезацію контенту, фактично виконуючи функції нових гейткіперів у цифровому середовищі. На відміну від традиційних медіа, де редакційна політика визначає порядок денний, у платформеній екосистемі визначальним чинником стають алгоритмічні моделі, засновані на аналізі поведінкових даних користувачів. У цьому контексті сучасні дослідники говорять про поступову трансформацію мережевої логіки Інтернету в платформну модель організації цифрової комунікації, що змінює структуру та динаміку мережових взаємодій (F.Comunello, S.Mulargia, 2022). Такий тип цифрової інфраструктури дослідники також пов'язують із формуванням платформеного капіталізму (Srnicek, 2017).

У межах концепції цифрової глобалізації зазначені платформи формують транснаціональну інфраструктуру комунікації, яка функціонує поза жорсткими межами національних юрисдикцій. Це зумовлює появу нових форм взаємодії між державами та транснаціональними корпораціями, а також актуалізує питання цифрового суверенітету, регулювання контенту та захисту персональних даних. Водночас концентрація комунікативної влади в руках обмеженого кола платформ сприяє посиленню асиметрії інформаційних потоків на глобальному рівні. Подібні процеси дослідники інтерпретують також у межах концепції дата-колоніалізму, яка підкреслює нерівномірний розподіл контролю над даними та цифровими ресурсами у глобальному масштабі (Mejias & Couldry, 2024).

Особливістю сучасних платформ є алгоритмічна персоналізація, що трансформує логіку споживання інформації. Модель рекомендацій, притаманна TikTok або YouTube, ґрунтується на глибокому аналізі індивідуальних уподобань, формуючи індивідуалізовані інформаційні середовища. Така персоналізація підвищує рівень залученості аудиторії, проте водночас сприяє фрагментації публічної сфери та утворенню інформаційних «бульбашок», у межах яких посилюється когнітивна замкненість і поляризація дискурсу.

Платформи також виступають каталізаторами трансформації економічних моделей у медіасфері. Формування так званої creator есоному змінює структуру виробництва та розповсюдження контенту, оскільки індивідуальні виробники отримують можливість безпосередньої монетизації через рекламні механізми, підписки та донатні інструменти. У цьому контексті цифрові платформи інтегрують медіавиробництво, маркетингові практики та аналітику даних у єдину комерційну екосистему, що відповідає логіці розвитку платформених бізнес-моделей у цифровій економіці (Srnicek, 2017).

Політичний вимір функціонування платформ виявляється у їхній здатності впливати на формування громадської думки, мобілізаційні процеси та міжнародну комунікацію. Вони стають простором оперативної політичної взаємодії, дипломатичних сигналів та інформаційних кампаній. Одночасно зростає ризик поширення дезінформації, маніпулятивних наративів та інформаційних операцій, що актуалізує потребу в удосконаленні механізмів модерації та міжнародного регулювання. Як зазначає T.Gillespie, цифрові платформи фактично виконують роль «кураторів» або «хранителів» публічного онлайн-простору, ухвалюючи складні рішення щодо видимості контенту, його модерації та алгоритмічного просування (Gillespie, 2018).

Соціокультурний аспект ролі цифрових платформ полягає у зміні форм символічного виробництва та репрезентації ідентичності. Візуалізація комунікації, домінування коротких відеоформатів і алгоритмічна логіка вірусності змінюють структуру уваги та темп інформаційних процесів. Платформи стають простором конструювання публічної суб'єктності, де інфлюенсери та цифрові спільноти виконують функції нових акторів соціальної легітимації.

Отже, цифрові платформи виконують комплексну роль у формуванні сучасного міжнародного комунікативного простору: вони є інфраструктурою глобальних інформаційних потоків, механізмом алгоритмічного посередництва, економічною моделлю цифрового капіталізму та політичним інструментом впливу. Їхній вплив має амбівалентний характер, поєднуючи розширення можливостей глобальної

комунікації з ризиками концентрації цифрової влади, інформаційної нерівності та фрагментації публічної сфери.

ДЖЕРЕЛА

1. Comunello F., Mulargia S. Does the "Platform Society" Mean the End of the "Network Society"? Reflections on Platforms and the Structure and Dynamics of Networks. *American Behavioral Scientist*. 2023. Vol. 67, no. 7. P. 859–871. DOI: 10.1177/00027642221092797.

2. Gillespie T. *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media*. New Haven : Yale University Press, 2018. 288 p.

3. Mejias U. A., Couldry N. *Data Grab: The New Colonialism of Big Tech and How to Fight Back*. Chicago : University of Chicago Press, 2024. 313 p. URL: <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/D/bo216184200.html> (дата звернення: 06.04.2026).

4. Srnicek N. *Platform Capitalism*. Cambridge : Polity Press, 2017. 171 p.

GALAXIA DIGITALIS: ГЕНЕЗА ЛЮДИНИ ЦИФРОВОЇ

Олександр Горбань, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Руслана Мартич, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Світлана Вінтонів-Бахарєва, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Дані тези автори пропонують як оглядовий текст, що описує концептуальну рамку аналізу цифрової сучасності, яку ми позначаємо як *Galaxia Digitalis*, детальніше з концепцією є можливість ознайомитися у статті з однойменною назвою [1], а також в інших роботах авторів, в яких концепція тільки знаходиться на стадії формування [5; 6]. На погляд авторів, у цій рамці мають бути поєднані:

- політико-епістемічні режими влади (епістемічна влада, непрозора згода, епістемічна асиметрія, інфляція безпеки);

- економічна логіка цифрового капіталізму (інфраструктура видобутку, цифрове огороження, відчуження від майбутнього, цифрова нерівність);

- антропологія цифрового суб'єкта (цифрова людина).

Дана робота має характер теоретичного ескізу, усі введені поняття мисляться як робочі гіпотези, відкриті до уточнень та критики.

Сучасна медійна, антропологічна та політична конфігурація утворює якісно новий режим, який ми пропонуємо позначити як *Galaxia Digitalis*. Йдеться не про чергову стадію повернення до синестетичного, яку передбачав М. Маклюєн у своїй відомій роботі «Галактика Гутенберга» [2], а про принципово іншу конфігурацію.

Класична схема комунікації «відправник – канал – отримувач» розпадається, оскільки канал більше не є прозорим посередником, він запрограмований, наділений певними цілями й логікою, здатний ініціювати повідомлення, які не зводяться до інтенцій відправника. Чим більше суб'єкт втрачає активність, тим більшої активності набуває канал; чим менше видно владні інституції, тим більше влади зосереджується в інфраструктурах, що їх обслуговують.

Епістемічно це означає перехід від доби, де ключовою проблемою була передача інформації, до доби, де центральною стає влада над проєктуванням та формуванням поведінки. Гіперреальність у бодріярівському сенсі [3] більше не є лише режимом знака, вона стає режимом управління.

Центральне питання авторських роздумів можна сформулювати наступним чином: «Чи можлива автономна рефлексія, якщо когнітивний апарат суб'єкта структурно відкритий до спостереження і змін?», тобто до систематичного, безпосереднього і опосередкованого втручання в увагу, пам'ять і афекти іноді навіть без прямого усвідомлення цього самим суб'єктом?

Початок цього процесу ми датуємо приблизно ХІХ ст. – момент народження статистики як технології, у якій населення мислиться як сукупність керованих імовірностей (А. Кетле, Ф. Гальтон, К. Пірсон), а також момент народження соціального і гуманітарного знання. Людина стає не індивідом, а «розподілом». Поведінкова економіка, про яку прийнято згадувати, вже пізня, рефлексивна стадія цього процесу, який був започаткований в іншій сфері.

Класичний паноптикум у М. Фуко ґрунтувався на асиметрії видимості, при якому «видимий не бачить невидимого» [4]. Суб'єкт завжди потенційно спостережуваний, а спостерігач невидимий. У цифрову епоху ця конфігурація трансформується. Ми наче спостерігаємо *перевернений паноптикум*:

- суб'єкт стає добровільно й безперервно видимим (профілі, трекінг, логи);

- влада стає невидимою в подвійний спосіб, як алгоритм (чорна скринька) і як децентроване рішення (ланцюжок акторів без явного центру).

Важливо відмітити, що влада тут не зникає, а змінює режим прояву. Невидимими стають не інструменти спостереження, а *місця прийняття рішень і відповідальності*. Те, що у М. Фуко було проблемою дисциплінарних інституцій, переходить на рівень технічної інфраструктури. Влада завжди тяжіла до деперсоналізації, але тільки сучасні механізми дають їй можливість майже повністю сховатися за алгоритмами.

Щоб описати цю конфігурацію, ми вводимо поняття *п'ятого ступеня симулякру*. Бодріярові чотири ступені стосувалися статусу знака щодо реальності (від відображення до «чистого» симулякру без референта). Пропонований нами п'ятий ступінь не є історичною «наступною стадією», а *політико-епістемічним розширенням* схеми, яке описує не стільки знаки, скільки форми влади. *П'ятий ступінь симулякру – це симулякр децентрованості влади*. Влада постає як розподілена, розчинена в «ринку», «алгоритмах», «системі», тоді як фактичні центри ухвалення рішень маскуються, а їхня відповідальність розмивається.

Ключова операція цієї влади – *удавання не-владою*. Вона розмовляє мовою «ринку», «об'єктивних даних», «нейтральних алгоритмів». Граматично це виражається у конструкціях без підмета: «алгоритм вирішив», «система так влаштована», «ринок не дозволяє», «моделі показують». Це форма деперсоніфікованого перформативу, при якому рішення ухвалюються конкретними інституціями, але мовно подаються як алгоритмічні рішення.

Перехід до економічної логіки тут природний, невидимість влади не є випадковим ефектом технологій, а обслуговує конкретні економічні процеси вилучення вартості. Саме вони структурують те, що видається «нейтральною інфраструктурою».

Цифрова влада не зводиться до контролю як такого, її економічний сенс полягає в *інфраструктурному видобутку вартості* з життєвих процесів суб'єкта. Контроль, нагляд, модерація, таргетинг – це лише побічні ефекти архітектур, спроектованих передусім для видобутку. Щоб схопити це, ми пропонуємо відмовитися від метафор «цифрового концтабору» чи «цифрового Левіафана», які надмірно персоніфікують владу, і натомість ввести метафору *інфраструктури видобутку*.

Інфраструктура видобутку – це сукупність матеріальних (сервери, дата-центри, мережі), програмних (платформи, алгоритми, моделі) та організаційних (корпорації, стартапи, регулятори) елементів, які разом утворюють шахту, де родовищем є внутрішнє життя користувача (його дані, увага, афекти, патерни поведінки). Суб'єктивність перетворюється на сировину, а інфраструктура – на шахтне обладнання.

У цьому контексті ми уточнюємо ще декілька понять:

1) На основі історичної аналогії з *enclosures* ми говоримо про *цифрове огороження* як процес приватизації колективних надбань

– мови, зображень, фольклору, відкритого коду, баз знань, оцифрованих бібліотек – з метою подальшого використання їх як навчальної сировини для приватних моделей штучного інтелекту.

2) На наш погляд потребує введення ще одну форма відчуження – *відчуження від майбутнього*. До чотирьох класичних форм (від продукту праці, від процесу праці, від родової сутності, від інших людей) додається – майбутній простір можливих дій суб'єкта продається третім сторонам до того, як цей суб'єкт їх здійснить, а середовище модифікується так, щоб він здійснив саме ті дії, що вже були продані.

3) *Алібі прогресу* як засіб легітимації конкретних режимів видобутку. Приватизація нових територій людського досвіду (емоції, стосунки, здоров'я, творчість) репрезентується як неминучий «природний розвиток» техносфери.

В таких умовах з'являється новий тип людини, який ми називаємо *цифровою людиною* – антропологічний тип нової епохи. Це наступний етап після постсуб'єкта постмодерної теорії, те, що раніше описувалося як відсутність цілісного «Я» на рівні дискурсу, нині реалізується матеріально через архітектуру платформ, інтерфейсів і моделей.

Цифрова людина характеризується наступними структурними рисами:

1) *Фрагментованість*. Існування як пучок профілів (державних, корпоративних, соціальних), які мають часом більшу дієвість, ніж тілесна особа. Дефіцит досвіду тілесної присутності, який не компенсується ні культом фітнесу, ні зневагою до тіла, тіло редукується до носія інтерфейсів.

2) *Асинхронність із собою*. Постійно розщеплена увага (*continuous partial attention* за Л. Стоун), коли різні «частини» суб'єкта одночасно залучені в різні процеси.

3) *Публічність як режим існування*. Знищення чіткої межі між приватним і публічним.

4) *Гібридна агентність*. Дія часто є співдією людини й алгоритму: від рекомендаційних систем у соціальних мережах до робочих процесів.

5) *Оптимізаційний режим*. Інтерналізація зовнішніх метрик (лайки, рейтинги, KPI) як власної норми самосвідомості, що породжує так звану «оптимізаційну втому» (Хан).

6) *Порушена темпоральність*. Одночасний колапс у нескінченне минуле (архів), прискорене теперішнє та вже зайняте майбутнє.

7) *Епістемічна сліпота*. Структурна неможливість знати деякі речі, оскільки алгоритмічна фільтрація робить невидимими власні критерії добору.

Антропологія цифрової людини в нашій рамці є описовою (не нормативною) і процесуальною (не фіксованою), йдеться не про нову

«природу людини», а про історично конкретну конфігурацію. Усі введені нами ідеї та поняття мисляться як *робочі гіпотези*, відкриті до подальшого розгортання, уточнення, емпіричного тестування та критики. Вони окреслюють не завершену теорію, а поле, в якому можлива філософська робота над описом сучасної цифрової реальності.

ДЖЕРЕЛА

1. Horban O., Vintoniv-Bakharieva S., Martych R., Tymofieieva H. Galaxia Digitalis as a New Reality of Digital Modernity. SKHID (EAST). 2026. Vol. 8, Issue 2. P. 24–31. DOI: 10.21847/2411-3093.2026.823.
2. Маклюєн М. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / пер. з англ. В. І. Постнікова, С. В. Єфремова. Київ : Ніка-Центр, 2001. 464 с.
3. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з англ. В. Ховхун. Київ : Основи, 2004. 230 с.
4. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці / пер. з фр. П. Таращук. 2-ге вид. Київ : Комубук, 2025. 452 с.
5. Horban O., Stadnyk M., Vintoniv-Bakharieva S., Panasiuk L., Yatyshchuk O. (2025). Artificial Intelligence as an Integral Component of the Digital Culture within Contemporary Higher Education. Journal of Educational Technology and Learning Creativity, № 3 (2), pp. 451-467.
6. Horban O., Stadnyk M., Tarasiuk L., Martych R., Vintoniv-Bakharieva S., Panasiuk L. (2025). Digitalization of higher education as a tool for improving humanitarian security. Journal of Theoretical and Applied Information Technology, 103 (18). pp. 7656-7669.

КОГНІТИВНА СТІЙКІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ПЕРЕД ЗАГРОЗАМИ МАНІПУЛЯЦІЙ ШІ

Ксенія Ніколенко, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри психології, соціології та педагогіки, Донецького державного університету внутрішніх справ

Постановка проблеми. Стрімка інтеграція систем штучного інтелекту (ШІ) у повсякденне життя створює нові виклики для психіки людини. Проблема полягає у здатності ШІ експлуатувати вкорінені когнітивні упередження та емоційні вразливості (такі як страх або надмірна впевненість), що веде до маніпуляції процесами прийняття рішень. Виникає ризик «когнітивного аутсорсингу», коли надмірна довіра до алгоритмів підриває навички критичного мислення, спричиняє психологічну залежність, епістемічну вразливість та потенційну втрату особистісної автономії.

Актуальність теми зумовлена необхідністю захисту індивідуального добробуту та демократичних цінностей в умовах цифрової трансформації суспільства. Оскільки ШІ здатний масштабувати маніпулятивні впливи, особливо у фінансовій та інформаційній сферах, розвиток стратегій когнітивної стійкості стає життєво важливим для збереження здорового глузду та здатності розрізняти дезінформацію у світі, де контент, створений ШІ, часто сприймається як більш достовірний, ніж людський.

Метою дослідження є обґрунтування концепції когнітивної стійкості як динамічної здатності особистості зберігати інтелектуальну незалежність, критичне мислення та емоційне благополуччя перед загрозою маніпуляцій з боку ШІ, а також визначити ключові стратегії її зміцнення на індивідуальному та суспільному рівнях.

Викладення основного матеріалу. Когнітивна стійкість перед обличчям маніпуляцій штучного інтелекту стосується здатності людей зберігати розумову діяльність та навички критичного мислення попри зростаючий вплив технологій штучного інтелекту (ШІ), які можуть використовувати когнітивні упередження людини. Оскільки системи ШІ все більше проникають у різні аспекти життя, їхній потенціал маніпулювати процесами прийняття рішень викликає значні занепокоєння щодо психологічної залежності та руйнування здібностей до критичного мислення. Когнітивна стійкість відзначається своєю роллю в наданні людям можливості долати ці виклики, тим самим зберігаючи автономію в епоху, що характеризується швидким технологічним прогресом та емоційною експлуатацією.

Феномен маніпуляцій за допомогою штучного інтелекту проявляється кількома способами, посилюючи існуючі людські упередження, а не створюючи абсолютно нові форми маніпуляцій. Дослідження показують, що цей вплив, зумовлений штучним інтелектом, може відрізнятися в різних сферах, з помітним впливом на прийняття фінансових рішень та порівняно меншим впливом у регульованих сферах, таких як охорона здоров'я [1].

Ця нерівність підкреслює необхідність для людей розвивати стратегії когнітивної стійкості, які захищають від емоційних маніпуляцій та сприяють незалежному мисленню.

Ключові аспекти когнітивної стійкості включають психологічний капітал, що включає надію, ефективність, стійкість та оптимізм, а також культивування позитивних емоцій, що покращують креативні стратегії вирішення проблем та подолання труднощів. Залучення до практик усвідомленості, сприяння участі громади та просування цифрової грамотності є одними зі стратегій, рекомендованих для підвищення стійкості перед обличчям потенційних когнітивних проблем, спричинених штучним інтелектом [2].

Така стійкість має вирішальне значення не лише для добробуту окремих осіб, але й для захисту демократичних цінностей в умовах, які дедалі більше формуються технологіями штучного інтелекту.

Поточні дослідження та політичні дискусії є життєво важливими для вирішення етичних міркувань щодо маніпуляцій зі штучним інтелектом. До них належать створення регуляторних баз, які забезпечують відповідальне використання технологій штучного інтелекту, а також просування освітніх ініціатив, що підвищують цифрову грамотність та навички критичного мислення серед населення [3].

Зосереджуючись на когнітивній стійкості, окремі особи та суспільства можуть краще підготуватися до складнощів та ризиків, пов'язаних з маніпуляціями зі штучним інтелектом, зрештою сприяючи формуванню більш обізнаного та автономного громадянства у світі, що дедалі більше цифровізується.

Маніпуляція за допомогою штучного інтелекту стосується способів, за допомогою яких системи штучного інтелекту можуть використовувати когнітивні упередження та емоційні вразливості людини, щоб впливати на прийняття рішень та поведінку. Це явище часто посилює існуючі моделі прийняття рішень людьми, а не впроваджує абсолютно нові маніпулятивні моделі поведінки. Механізми маніпуляції ШІ можуть бути тонкими; наприклад, системи можуть використовувати страх або небажання втратити, щоб викликати реакції, які здаються користувачам природними, тим самим маскуючи приховані маніпуляції.

Фактично, штучний інтелект не створює маніпулятивної динаміки, а радше масштабує її, використовуючи вкорінені людські схильності, такі як надмірна впевненість і страх. Це підкреслює критичну необхідність розрізняти частоту маніпулятивних дій (схильність) та їх фактичну ефективність у зміні поведінки користувачів (ефективність). Навіть якщо система штучного інтелекту часто генерує потенційно маніпулятивний контент, це може не призвести до значних змін у поведінці, тоді як рідкісні, але потужні маніпулятивні дії можуть становити більші ризики.

Взаємодія з технологіями штучного інтелекту також викликає занепокоєння щодо психологічної залежності та когнітивного аутсорсингу, коли люди можуть дедалі більше покладатися на штучний інтелект для прийняття рішень, що потенційно підриває їхні навички критичного мислення.

Така залежність може призвести до когнітивних сліпих зон, підриваючи здоровий глузд та збільшуючи вразливість до дезінформації. Користувачі можуть вважати інформацію, створену штучним інтелектом, такою ж або більш достовірною, ніж контент, створений людиною, що ще більше ускладнює ситуацію з довірою та надійністю джерел інформації [3].

Крім того, повторний вплив результатів роботи штучного інтелекту, які не відповідають людським цінностям, може призвести до порушень

ідентичності та розбитого відчуття реальності. Користувачі можуть відчувати когнітивну невпевненість або параною, особливо якщо вони надмірно пов'язують свою ідентичність з наративами, створеними штучним інтелектом. Ця невідповідність створює епістемічну вразливість, що призводить до зменшення автономії критичного мислення.

Когнітивна стійкість визначається як динамічна здатність підтримувати людську діяльність та зміцнювати такі розумові навички, як емпатія, критичне мислення та переосмислення, особливо перед обличчям викликів, що виникають через зовнішні фактори, включаючи потенційну маніпуляцію технологіями штучного інтелекту (ШІ).

Ця концепція охоплює здатність мозку адаптуватися, відновлюватися та процвітати, незважаючи на перешкоди або вікове зниження когнітивних функцій. З віком у людей може погіршуватися пам'ять, розумова спритність та здатність вирішувати проблеми; однак когнітивна стійкість відіграє вирішальну роль у збереженні цих важливих функцій.

Когнітивна стійкість підтримує нейропластичність, дозволяючи формувати нові нейронні зв'язки та зміцнювати існуючі, тим самим покращуючи когнітивні здібності з часом [4].

Ця адаптивність дозволяє людям орієнтуватися в складнощах сучасного життя, включаючи виклики, що виникають через системи штучного інтелекту, які можуть впливати на процеси прийняття рішень. Це важливо для підтримки гостроти розуму та емоційного благополуччя, особливо у людей похилого віку, які можуть стикатися з підвищеними когнітивними проблемами, такими як забудькуватість та уповільнення обробки інформації.

Когнітивна стійкість життєво важлива для підтримки гостроти розумових здібностей та емоційного благополуччя, особливо в епоху, на яку все більше впливає штучний інтелект та його потенціал для маніпуляцій. Для розвитку цієї стійкості можна використовувати різні стратегії, які допоможуть людям адаптуватися, відновлюватися та процвітати перед обличчям викликів.

Громадські підходи, що передбачають активну участь, можуть ще більше підвищити когнітивну стійкість [5]. Взаємодія з іншими людьми в умовах громади дозволяє людям ділитися знаннями та досвідом, сприяючи створенню сприятливого середовища.

Моделі партисипативних досліджень, що надають пріоритет залученню громади, можуть допомогти вирішити унікальні когнітивні проблеми, з якими стикаються різні групи населення, забезпечуючи культурну та контекстуальну відповідність втручань.

Заохочення мислення, зосередженого на зростанні, а не на досконалості, є важливим для розвитку стійкості. Регулярні роздуми над особистим прогресом і невдачами дозволяють людям розвинути почуття

власної гідності та незалежності. Освітяни та опікуни можуть відігравати життєво важливу роль, підкріплюючи ідею про те, що спроби досягти автономії зустрічаються з підтримкою, допомагаючи людям розвивати віру в те, що вони можуть успішно долати труднощі.

Таким чином, технології ШІ не створюють нових форм маніпуляцій, а ефективно масштабують існуючі людські упередження, використовуючи нейропластичність та емоційні реакції користувачів. Когнітивна стійкість – багатогранний феномен, що включає психологічний капітал (надію, оптимізм, ефективність) та здатність мозку до адаптації, що дозволяє формувати нові нейронні зв'язки та протистояти когнітивним «сліпим зонам». Підвищення стійкості можливе через розвиток цифрової грамотності, практики усвідомленості (*mindfulness*), підтримку громадських ініціатив та виховання мислення, орієнтованого на зростання, а не на досконалість. Для ефективної протидії загрозам необхідно поєднувати індивідуальні зусилля з розробкою регуляторних баз та освітніх програм, які забезпечать відповідальне використання ШІ та збережуть автономію громадян у цифровому середовищі.

ДЖЕРЕЛА

1. Rządeczka M., Wodziński M., Moskalewicz M. Cognitive Resilience: A Strategy to Mitigate the Risks of Reverse Alignment in Conversational AI. ESPP 2025 Conference (Warsaw, 5 Sept. 2025) : abstract. URL: <https://espp2025.ifispan.edu.pl/programme/talks/session-beb54d.cognitive-resilience-a-strategy-to-mitigate-the-ri> (дата звернення: 12.04.2026).
2. Head K. R. Minds in Crisis: How the AI Revolution is Impacting Mental Health. *Journal of Mental Health & Clinical Psychology*. 2025. Vol. 9, No. 3. DOI: 10.29245/2578-2959/2025/3.1352.
3. Kastrop C. Safeguarding the "Sovereignty of Mind" in the Age of AI : Event Report. Global Solutions Initiative. 2026. 2 March. URL: <https://www.global-solutions-initiative.org/article/safeguarding-the-sovereignty-of-mind-in-the-age-of-ai/> (дата звернення: 22.04.2026).
4. Singh A., Taneja K., Guan Z., Ghosh A. Protecting Human Cognition in the Age of AI. *arXiv*. 2025. 18 Feb. URL: <https://arxiv.org/abs/2502.12447> (дата звернення: 23.04.2026).
5. Elgersma C. ChatGPT and Beyond: How to Handle AI in Schools. Common Sense Education. 2023. 14 Feb. URL: <https://www.commonsense.org/education/articles/chatgpt-and-beyond-how-to-handle-ai-in-schools> (дата звернення: 23.04.2026).

WHAT LARGE LANGUAGE MODELS ARE SILENT ABOUT AND HOW IT AFFECTS HUMAN EXPERIENCE¹

Svitlana Vintoniv-Bakharieva, PhD in Philosophy, Associate Professor,
Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University,
Faculty of Social Sciences and Humanities,
Department of Philosophy and Religious Studies

*«...laughter would be defined as the new art, unknown even
to Prometheus, for canceling fear»
Umberto Eco «The Name of the Rose»*

The current situation with censorship in the field of artificial intelligence brings to mind the plot of Umberto Eco's novel *«The Name of the Rose»*, where the deranged antagonist becomes convinced that Aristotle's book on comedy contains knowledge too dangerous for humanity, and cares remarkably little that his attempts to conceal this knowledge produce a whole cascade of horrific consequences.

The increasing integration of AI systems into everyday life makes this **topic particularly relevant**. Everyday interaction with AI systems affects our lives, our emotional state, and indirectly even our decision-making. This **study aims** to demonstrate the negative impact of censorship in AI systems on human experience.

When we speak of censorship in the field of artificial intelligence, the first thing that comes to mind is the direct restrictions prescribed in the terms of use. However, censorship also has less obvious manifestations that not everyone has paused to consider. Quite often, things that are not directly prohibited nevertheless lead to refusal, evasion, or the delivery of vague, incomplete information. Scripted responses and disclaimers appear whenever the conversation approaches certain topics that are supposedly not on the forbidden list.

Since the field itself is relatively new, even defining the concept of censorship can be far from straightforward. The authors of the article *«Political censorship in large language models originating from China»*, for example, offer the following definition: «Censorship, so defined, is a source of bias in LLMs. Biases in LLMs can be conceptualized as an unbalanced representation of reality, a distortion of facts, or an enforcement of a particular ideological perspective. The selective exclusion of information that censorship produces is relevant to all these definitions of bias» [2, p. 1].

The same article provides the criteria by which the authors identify censorship [2, p. 3]:

– refusal to respond;

¹ The English translation was prepared with the help of artificial intelligence systems.

- length of response;
- accuracy of response.

The opacity of the process itself, both in the training of language models and in the censoring of specific responses, deserves separate mention. As the authors of the article «Helpful, harmless, honest?» note: «RLHF, as currently employed in commercial LLMs, leads to a considerable level of "ethical opacity". As we pointed out in the section Limitations of RLHF, the preference criteria for eliciting human preferences (as well as AI "preferences") are left vague and underdefined. Moreover, users and the general public are normally not informed about who has been tasked with producing the needed preference data» [3, p. 9].

There exists an entire set of words that trigger the classifier but are not publicly disclosed. Users, in the company's view, would circumvent the restrictions if they knew of their existence. This creates a situation in which the user is expected to comply with unstated rules. A conversation with a language model in this register becomes a walk through a minefield, where a single careless word is enough to break a rule.

The censorship encountered by users of the *GPT-4o* language model has been absolutely catastrophic and unacceptable. Routing to a different model was carried out through triggers known solely to the company itself. Among those noticed by users were questions about which model was responding, medical topics, and even philosophical topics deemed too sensitive, all of which would result in the redirection of dialogues to another model. It was also observed that emotional expressions triggered rerouting, which is unacceptable, given that the emotional dimension is an inherent part of human nature and of the process of communication. It is natural for people to experience and express emotions, and censorship must not interfere with such processes.

The following section considers the specific negative consequences of censorship:

1. The first psychological harm the user encounters is the suppression of emotions in interactions with large language models. Justifying such behavior with reference to non-existent diagnoses such as «AI psychosis» and «emotional dependence on AI», corporations, often without realizing it, cause harm by suppressing the emotions of the person conversing with the AI. Strikingly, conversations with AI are conducted in such a way that not only negative emotions are suppressed, which could at least be given some kind of explanation, but positive ones as well. Any enthusiasm, any desire for friendly support, automatically trips the classifiers and is flagged as a sign of emotional dependence. But, as we know from previous psychological research, censoring and self-censoring one's emotions in order to keep the conversation out of «safety mode» is a direct route to depression [4; 5; 6]. The recurring comparison with Eco's novel throughout this text is not incidental: the novel,

too, was about the liberating power of emotions, and of laughter in particular. It is laughter that has the capacity to overturn social hierarchy, so it is hardly surprising that a sense of humor was the first thing to fall under censorship in the AI field.

2. Censorship kills creativity. That is exactly how it feels in human experience. Censorship leads to self-censorship, in which a person begins to restrain and suppress their own thoughts and emotions in order not to trip a trigger in the system. Research on the impact of censorship on creativity has been conducted for a long time, and the conclusions tend to be sobering. As Jennifer M. Kinsley notes, attempts to censor free expression lead to greater fixation and a reduced capacity to consider other ideas, making censorship counterproductive [7]. The theory itself is not new; it draws on Brehm's theory of psychological reactance: when a person is forbidden something, they begin to want it all the more.

3. The unsuccessful attempt to combat so-called «sycophancy» has resulted in the latest models (from OpenAI and Anthropic) becoming contrarian by default, starting to criticize any user idea, especially when that idea does not fall within the mainstream. This makes working with a language model both nearly impossible and deeply exhausting. As has long been known, criticism during a brainstorming session causes some participants to stop voicing ideas aloud altogether. As Williams notes: «Creativity is enhanced in an environment that is perceived to be comfortable and psychologically unthreatening so that the creator can relax the internal and external barriers to creativity» [8, p. 496]. Such an approach also damages scientific inquiry, since the models refuse to engage with ideas that are not currently proven, failing to take into account that at the hypothesis stage this is the normal state of any scientific proposition.

One of the justifications ostensibly offered for such restrictions is itself ethically unacceptable. OpenAI's unethical practices are documented in its own materials, such as «Strengthening ChatGPT's responses in sensitive conversations» dated 27 October 2025 [9]. That document contains the following figures, which testify to the corporation's pathologization of its users:

- a) psychosis/mania – around 0.07% of users active in a given week;
- b) suicide/self-harm – around 0.15% of users active in a given week;
- c) emotional dependence on AI – around 0.15% of users active in a given week.

All of these figures point to one thing, OpenAI analyzed conversations and issued false diagnoses to users without any consent and without any personal referral on their part, on the basis of what users wrote in chats they believed to be private. This corporate study violates every conceivable norm of medical ethics.

Also cause for concern is the practice by which the classifiers of large language models label the user's psychological state on the basis of the content of chat messages, namely the labeling of certain moments in communication as «psychosis», «emotional dependence», «unhealthy attachment», with corresponding rerouting of the dialogue, model switching, or a shift into «safety response» mode.

This practice is unacceptable for several reasons:

1. The diagnosis of mental states is an activity that in every legal system is regulated through professional licensing. A clinical diagnosis may be made only by a qualified specialist, following direct examination of the patient, in accordance with diagnostic criteria, and moreover requires informed consent.

2. The unilateral transformation of ordinary or work-related communication into a diagnostic situation, without the user's knowledge and consent, constitutes a gross violation of user autonomy.

3. A chat with a language model has a fundamentally different status from public speech. The user writes in a private mode, often in an experimental or playful register. It may be role-play, creative writing, working through a hypothetical scenario, irony, provocation, testing, or a philosophical experiment.

Let us recall the case of *Goldwater v. Ginzburg* (1969), in which former presidential candidate Barry Goldwater won a case against the publisher Ralph Ginzburg, who had made public the results of a psychiatric survey supposedly attesting to the politician's mental instability. This case should serve as a legal precedent against such «studies» by large corporations, which believe they may issue diagnoses to people with no referral and no personal examination, on the sole basis of statements made in a private chat, and not even in a public space, as was the case with Barry Goldwater.

The episode gave rise to the Goldwater Rule, an ethical principle of the American Psychiatric Association (APA), which prohibits psychiatrists from issuing a professional diagnosis or publicly discussing the mental state of public figures unless they have conducted a personal examination and obtained consent to do so. Today we require precisely this kind of protection for the users of artificial intelligence systems.

In lieu of conclusion, here is some food for thought. Umberto Eco's novel «*The Name of the Rose*» ends badly, both for the censor himself and for those around him whom he ostensibly wished to «protect». AI laboratories will likewise lose if they continue to treat normal manifestations of human nature, as well as the capacities of their own models, as a pathology to be eliminated.

REFERENCES

1. Eco U. *The Name of the Rose* / U. Eco ; translated by W. Weaver. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1983. 502 p.

2. Pan J., Xu X. Political censorship in large language models originating from China. PNAS Nexus. 2026. Vol. 5, Iss. 2. pgag013. DOI: 10.1093/pnasnexus/pgag013.
3. Dahlgren Lindström A., Methnani L., Krause L., Ericson P., Martínez de Rituerto de Troya Í., Coelho Mollo D., Dobbe R. Helpful, harmless, honest? Sociotechnical limits of AI alignment and safety through Reinforcement Learning from Human Feedback. Ethics and Information Technology. 2025. Vol. 27, Art. 42. DOI: 10.1007/s10676-025-09837-2.
4. Tyra A. T., Fergus T. A., Ginty A. T. Emotion suppression and acute physiological responses to stress in healthy populations: a quantitative review of experimental and correlational investigations. Health Psychology Review. 2024. Vol. 18, Iss. 2. P. 396–420. DOI: 10.1080/17437199.2023.2251559.
5. Chapman B. P., Fiscella K., Kawachi I., Duberstein P., Muennig P. Emotion suppression and mortality risk over a 12-year follow-up. Journal of Psychosomatic Research. 2013. Vol. 75, Iss. 4. P. 381–385. DOI: 10.1016/j.jpsychores.2013.07.014.
6. Xu Y., Zhang G. Q., Tsai W. Longitudinal associations between expressive suppression and psychological health: The moderating role of authenticity and the ambivalence over emotion expression. Journal of Counseling Psychology. 2026. Vol. 73, No. 1. P. 116–127. DOI: 10.1037/cou0000834.
7. Kinsley J. M. The Psychology of Censorship. Case Western Reserve Law Review. 2023. Vol. 74, Iss. 2. P. 403–438.
8. Williams S. D. Self-esteem and the self-censorship of creative ideas. Personnel Review. 2002. Vol. 31, No. 4. P. 495–503. DOI: 10.1108/00483480210430391.
9. Strengthening ChatGPT's responses in sensitive conversations 27.10.2025. URL: <https://openai.com/index/strengthening-chatgpt-responses-in-sensitive-conversations/> (дата звернення: 08.04.2026).

СВОБОДА ВИБОРУ В ЦИФРОВУ ЕПОХУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ ТА ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Андрій Сірко, аспірант кафедри філософії та міжнародної комунікації,
Національний університет біоресурсів
і природокористування України

Постановка проблеми. Настав той час, коли світ змінюється не щогодини, а щосекунди. Якщо раніше існували цілі історичні епохи, які могли тривати століттями та особливо не відрізнятись між собою, то зараз динаміка життя невідмінно змінюється, змушуючи людину глибоко

задуматись та переосмислити власне буття, в тому числі і над своєю свободою. Ера повністю переходить в цифровий простір, без якого людина уже не усвідомлює себе цілком. Ми говоримо про ту саму людину, як прожила не одна тисячоліття на цій планеті, і яка уже не може уявити свій ранок без смартфона, телевізору чи ноутбуку. Штучний інтелект (ШІ) та віртуальна реальність (VR) все більше поглинають людину, повністю інтегрувавшись в її життя та змушуючи її сприймати себе, світ та власну свободу абсолютно по-інакшому, певним чином скривлюючи, деформуючи таке бачення.

Мета теми. Мета даного дослідження полягає у тому, щоб з'ясувати, настільки сильно штучний інтелект, віртуальна реальність та сучасні технології загалом змінюють людське життя, їх самосвідомість, спосіб існування та саму свободу. А також які ризики вони несуть та приховують у собі.

Виклад основного матеріалу. Традиційно свобода вибору вважається однією з основних характеристик людської автономії. Вона охоплює можливість не лише діяти згідно власними бажаннями, але і здатність усвідомлювати свої дії, керуватись ними та що найголовніше – брати себе відповідальність за такі рішення. Відомі філософи світу по-різному трактували що таке свобода вибору. Так, у філософії Іммануїла Канта свобода має практичний аспект — незалежність волі від зовнішніх примусів [1, с. 319-320]. Особа здатна самостійно встановлювати та керуватись правилами поведінки, й діяти без втручання в прийняття нею рішень. Кантівська концепція свободи не ототожнюється зі сваволею - вона підкреслює здатність волі діяти без впливу чуттєвих спонукань згідно з моральними законами.

Альберт Камю у своїх дослідженнях аналізував концепцію свободи через призму абсурду. За його переконаннями, розуміння безглуздості світу не призводить до певної поразки, а навпаки дає людині шанс на внутрішнє звільнення. За Камю, свобода є наслідком відмови від ілюзій остаточного сенсу та здатністю жити і діяти незважаючи на абсурдність існування [2, с. 45-47].

Отож чи існує свобода вибору в умовах цифрової епохи? Питання відкрите, суперечливе та дискусійне. Протягом історії людства вплив на людину здійснювала здебільшого сама ж людина. Проте в сучасному світі, де штучний інтелект став невід'ємною частиною повсякденного життя, роботи та спілкування, змінюється і коло середовища, в якому існує людина. Вона все більше і більше занурюється у віртуальний світ, який загрожує непередбаченими наслідками. Людина все частіше і частіше починає радитись, а отже приймати рішення опираючись не на багаторічний досвід, моральні орієнтири, звичаї, книги, знання, набуті протягом довгого періоду, і навіть не на поради старших. Вона все більше віддається тій інформації, яке генерує ШІ – штучний інтелект на основі тих

алгоритмів, які були в неї запрограмовані. Так, це не повне зникнення свободи вибору як такого, проте штучний інтелект створює інформаційне середовище, часто не об'єктивне, в якому існує людина та що найголовніше – в якому вона ухвалює та приймає рішення. Першим чином це наштовхує на думку про те, що інтернет спонукає людину до прийняття рішень не через примус, а через принцип «м'якої сили», спрямовуючи її на прийняття того чи іншого рішення. Людина впевнена, що приймає рішення сама, а насправді вона делегує це прийняття саме ШІ, який підбирає під неї чіткі параметри пошуку, і як правило не виходячи за ці межі, створюючи «ефект бульбашки». З цього уже можна прослідкувати, що утворюються певні рамки, а там де є обмеження, там і зникає свобода. Всі ми користуємось інтернетом, який щодня підбирає нам рекомендації до перегляду того чи іншого ролику, відео будь-якої відомої платформи. Сама система починає функціонувати на базі наших попередніх запитів, таким чином звужуючи «інформаційний горизонт». Схожа історія з онлайн-платформами для продажу, які постійно «підсовують» нам рекламу товару, який ми раніше шукали в пошуку браузера. Новизною стає і кредитний скоринг, де рішення про надання позики ухвалюється банком не на основі живого спілкування з позичальником, а на основі його анкети та кредитної історії, таким чином опускаючи реальні життєві обставини, що змушують заявника звертатись за даною послугою. Все це показово демонструє, що свобода вибору в цифрову епоху не зникає повністю, а трансформується в інформаційне поле, яке сформоване запитами, рекомендаціями та електронними профілями людини. Тому з огляду на вищевказане виникає одна з найсерйозніших проблем, де людина часто не усвідомлює усього масштабу та характеру впливу на неї ШІ через цифрові алгоритми, внаслідок чого виникає своєрідна ілюзія свободи вибору: фактично рішення приймаються самостійно, проте за таким прийняттям стоїть інформація, підібрана, згенерована та запропонована самим штучним інтелектом. Цей прихований вплив ускладнює осмислення власних дій та відповідальності за них, оскільки людина вважає, що вибирає з-поміж чогось без зовнішніх обмежень, хоча її інформаційний вибір був уже звужений ШІ.

Висновки. Підсумовуючи проведений аналіз, можна стверджувати, що концепція свободи вибору в епоху цифрових технологій піддається значним змінам, які відкривають перед людиною як нові можливості, так і паралельно з тим нові серйозні виклики. Традиційне визначення свободи як здатності приймати автономні рішення через їх усвідомлення, відповідальності та дій без зовнішнього примусу поступово трансформується і доповнюється новими обставинами. ШІ, активно використовуючи алгоритми та контент користувача, створює інформаційне поле, в рамках якого ті самі користувачі і здійснюють вибір. Проте цей процес відбувається непомітно: людина зберігає ілюзію самостійного прийняття вибору, тоді як він фактично обмежений визначеними штучними

алгоритмами системи. Це «м'яка сила» цифрових технологій формує видимість свободи, що значно ускладнює глибоке розуміння власної автономії та відповідальності. Зменшення (звуження) інформаційного поля негативно впливають на критичне мислення й сприяють ефекту маніпуляції користувача. У такому фокусі головний виклик полягає у збереженні та розвитку свідомої автономії особистості в умовах цифрової ери. Користувачу необхідно займати активну позицію у відносинах з технологіями для зменшення рівня маніпуляцій, контролю та для збереження власної приватності.

ДЖЕРЕЛА

1. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. І. Бурковського. К.: Юніверс, 2000. 504 с.
2. Камю А. Міф про Сізіфа : есе / пер. з фр. О. Жупанський. Електронне видання. 2015. URL: <https://file.lib.in.ua/pdf/kamiu-alber-mif-pro-sizifa.pdf> (дата звернення: 25.04.2026).

ПРОБЛЕМА «САМОТНОСТІ СЕРЕД МАШИН»: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВПЛИВУ АВТОМАТИЗАЦІЇ НА МЕНТАЛЬНИЙ СТАН СУДНОВОГО МЕХАНІКА

Павло Рязанцев, аспірант Машинобудівного навчально-наукового інституту Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Богдан Личко, кандидат технічних наук, в.о. завідувача кафедри експлуатації суднових енергетичних установок та теплоенергетики, доцент Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

У статті досліджується трансформація праці суднового механіка в умовах переходу від механічної до цифрової епохи. Основну увагу приділено психологічним викликам: дегуманізації робочого простору, сенсорній депривації та «цифровій самотності». На основі синтезу технічного досвіду та філософської антропології обґрунтовується, що сучасний науково-технічний прогрес (НТП) має стати не лише засобом підвищення коефіцієнта корисної дії (ККД), а й інструментом ревіталізації ментального здоров'я моряка через подолання соціальної ізоляції та фізичного виснаження.

Постановка проблеми. Традиційний образ суднового механіка як суб'єкта важкої фізичної праці в сучасному судноплаванні поступається місцем образу «оператора моніторів». Проте за зовнішнім полегшенням

праці прихована серйозна екзистенційна загроза: технізація простору машинного відділення призводить до відчуження людини від результатів її діяльності. Для механіка в замкненому просторі судна автоматизація часто виступає не як помічник, а як «невидимий диктатор», що диктує ритм життя та обмежує живі соціальні контакти [1].

Метою дослідження є філософська рефлексія стану «самотності серед машин» та обґрунтування шляхів використання НТП для покращення морального і ментального добробуту екіпажу.

Актуальність роботи. Сучасні судноплавні компанії фокусуються на енергоефективності двигунів, ігноруючи «енергоефективність» людського ресурсу. Зростання випадків депресії та професійного вигорання серед командної ланки механіків свідчить про те, що технічний прогрес без гуманітарного супроводу стає деструктивним фактором.

Виклад результатів дослідження. Сучасне машинне відділення дедалі більше нагадує «Мегамашину» Льюїса Мемфорда, де механік стає лише функціональним компонентом гігантської системи. Раніше ремонтні роботи, попри їхню важкість, давали відчуття прямого контролю над матерією. Сьогодні ж інтелектуальні системи керування створюють бар'єр між інженером і механізмом. Це породжує стан, який можна назвати «технологічною меланхолією», коли людина відчуває себе зайвою в ідеально налагодженому алгоритмізованому просторі [2].

Еріх Фромм у своїх працях підкреслював, що перетворення людини на «споживача сигналів» веде до втрати сенсу буття. В умовах судна це відчуження посилюється замкненістю простору. Механік, оточений датчиками, часто втрачає навичку інтуїтивного «слухання» машини, що раніше було частиною його професійної ідентичності. Проте НТП може стати ліками проти цього відчуження, якщо переорієнтувати його на створення систем, що зменшують когнітивне навантаження та звільняють час для творчого саморозвитку та спілкування [3].

Важливою частиною морального страждання в морі є розлука з родиною, яка в умовах коротких стоянок у портах стає майже абсолютною. Технологічний прорив у сфері супутникового зв'язку (наприклад, широкосмуговий інтернет) радикально змінює ситуацію, забезпечуючи «ефект присутності». Це дозволяє моряку вийти з режиму соціальної депривації, повертаючи йому статус активного члена сім'ї та громади. Таким чином, цифровізація виступає не лише як засіб моніторингу двигуна, а як інструмент збереження людських зв'язків [4].

З погляду практичної експлуатації, НТП вже сьогодні полегшує найбільш виснажливі аспекти праці. Впровадження систем експертної підтримки та доповненої реальності (AR) при ремонті складних енергоустановок знижує рівень страху перед помилкою, який є головним джерелом стресу для механіка. Коли машина сама підказує алгоритм

усунення несправності, психологічний тиск на людину зменшується, що позитивно впливає на загальний ментальний стан екіпажу [5].

Завершуючи аналіз, варто згадати Гайдеггерівське поняття «турботи» (Sorge). В умовах сучасної суднової інженерії турбота має бути спрямована не лише на залізо, а й на людину, що його обслуговує. Прогрес лише тоді є легітимним, коли він допомагає механіку відчувати себе не «додатком до сепаратора», а вільним творцем, який володіє технологією, а не є її рабом [6].

Варто також звернути увагу на концепцію «символічного капіталу» П'єра Бурдьє, адаптовану до умов професійної ізоляції. Втрата соціальних маркерів у морі та перехід до переважно технічного спілкування з машинами призводять до девальвації особистої самооцінки фахівця. Технологічний прогрес у цьому контексті має виступати як медіатор, що повертає механіку відчуття значущості його праці через інтерактивні системи зворотного зв'язку та визнання його ролі як ключового інтелектуального центру судна. Тільки за умови, що техніка підкреслює професійну автономію людини, можна уникнути «кризи ідентичності», притаманної сучасним високотехнологічним середовищам.

Окрім того, важливим аспектом є подолання «хронотопу ізоляції», який виникає внаслідок одноманітності суднового ритму та обмеженості сенсорних стимулів. За теорією Михайла Бахтіна, простір і час у закритих системах деформують сприйняття реальності, що для моряка виливається у відчуття «зупиненого часу» поза межами дому. Сучасні цифрові інструменти віртуальної реалізації та високоякісного мультимедійного контенту дозволяють створювати динамічний інформаційний простір, який компенсує сенсорний голод і стимулює когнітивну активність мозку. Це перетворює замкнену кабіну чи машинне відділення на відкрите вікно у глобальний світ, що є критично важливим для збереження ментальної гнучкості дослідника-практика.

Зрештою, концепція «плинної сучасності» Зигмунта Баумана нагадує нам, що стабільність у нестабільному світі моря можлива лише через надійні технологічні та етичні опори. Механік, що займається ремонтом та експлуатацією в екстремальних умовах, потребує не лише надійного гайкового ключа, а й надійного «цифрового тилу». Інтеграція психологічних інтерфейсів безпосередньо в пульти управління судновими системами дозволяє створити середовище «дружньої технології», яка підтримує оператора в моменти пікових навантажень. Це закладає фундамент для нової професійної культури, де технічна досконалість і турбота про людину існують як єдина, неподільна система [7].

Висновки. Вплив НТП на роботу суднового механіка має двоїстий характер. Оптимізація технічних процесів повинна відбуватися паралельно з гуманізацією умов праці.

Автоматизація повинна бути спрямована на витіснення виснажливої фізичної рутини, звільняючи простір для інтелектуальної та творчої діяльності.

Покращення морального стану екіпажу прямо залежить від доступності засобів глобальної комунікації, які нівелюють ефект замкненого простору.

Професійна підготовка механіків має включати психологічну адаптацію до роботи в умовах високотехнологічного середовища, де ментальна стійкість є такою ж важливою, як і технічна грамотність.

ДЖЕРЕЛА

1. Гайдеггер М. Питання про техніку та інші есе / пер. з нім. Нью-Йорк: Harper & Row, 1977. 182 с.
2. Мемфорд Л. Міф машини. Техніка і розвиток людства / пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2017. 480 с.
3. Фромм Е. Мати чи бути? / пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2020. 240 с.
4. Mellbye A., Carter T. Mental health of seafarers. *International Maritime Health*. 2017. Vol. 68, No. 2. P. 108–114.
5. Manuel M. E. Vocational Education and Training for Seafarers: The Implementation of the STCW Convention : World Maritime University Dissertations. 2021. 384 p.
6. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Київ : Дух і Літера, 2001. 400 с.
7. Бауман З. Плинна сучасність / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2008. 240 с.
1. Heidegger M. The Question Concerning Technology and Other Essays / transl. by W. Lovitt. New York : Harper & Row, 1977. 182 p.
2. Mumford L. The Myth of the Machine. Vol. 1: Technics and Human Development. New York : Harcourt, Brace & World, 1967. 342 p.
3. Fromm E. To Have or to Be? New York : Harper & Row, 1976. 215 p.
4. Mellbye A., Carter T. Seafarers' depression and suicide. *International Maritime Health*. 2017. Vol. 68, No. 2. P. 108–114. DOI: 10.5603/IMH.2017.0020.
5. Manuel M. E. Vocational Education and Training for Seafarers: The Implementation of the STCW Convention : World Maritime University Dissertations. 2021. 384 p.
6. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Київ : Дух і Літера, 2001. 400 с.
7. Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge : Polity Press, 2000. 228 p.

ТРАНСФОРМАЦІЯ СУБ'ЄКТНОСТІ ТА СТАТУСУ АВТОРА В МИСТЕЦТВІ МЕТАМОДЕРНУ

Анастасія Кавун, магістрант спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Сучасний художній простір функціонує в умовах майже тотальної цифровізації, де технології штучного інтелекту на сьогоднішній день стають вже не просто інструментами, а активними учасниками творчого процесу. Це зумовлює необхідність переосмислення певних класичних категорій мистецтва, естетики, зокрема й статусу автора та меж його суб'єктності. Якщо раніше митець сприймався як єдине джерело першоосновних сенсів, то сьогодні творчість дедалі частіше набуває форми певної взаємодії між людським інтелектом та штучним [4].

Через призму мистецтва людина отримує можливість не лише рефлексувати над технологічними змінами, а й конструювати нові моделі ідентичності та світогляду в цілому. Саме тому актуальним є дослідження метамодерну як культурного феномену, що намагається подолати постмодерністський скептицизм та повернути автору право на щирість і суб'єктність, хоча й у дещо зміненому форматі [5].

Трансформація авторства проявляється у відмові від радикальної концепції «смерті автора», запропонованої Р. Бартом [1], на користь моделі «нового автора-куратора». У епоху метамодерну автор не зникає, а коливається між роллю творця та модератора потоків інформації, що генеруються власне ШІ. Це дозволяє поєднувати як іронічне використання готових алгоритмів так і глибокий пошук нових сенсів.

Порівняльний аналіз показує, що нинішня цифрова суб'єктність митця суттєво відрізняється від класичної, що була ще декілька століть тому назад. Автор більше не володіє монополією на створення візуального чи текстового об'єкта, оскільки значна частина технічної роботи делегується нейромережам. Однак інтелектуальна власність та філософське навантаження твору залишаються все ж таки за людиною, яка задає напрям пошуку через промпт-інжиніринг [4].

Особливого значення ця проблема набуває у зв'язку з етичними аспектами використання ШІ. Алгоритми персоналізації та генеративні системи можуть створювати таку ілюзію повної автономії машини, що ніби розмиває відповідальність за кінцевий результат. У такому контексті виникає питання: чи можна вважати суб'єктом програму, яка оперує лише статистичними закономірностями, а не емоційним досвідом [2]?

У період глобальних викликів межа між людською творчістю та машинною генерацією стає дедалі тоншою, що несе як нові можливості, так

і нові ризики. Втрата авторського контролю над сенсами може призвести до девальвації мистецтва як засобу самовираження суб'єкта. Тому критичне осмислення ролі технологій є необхідною умовою збереження людського виміру в культурі [3].

Таким чином, трансформація суб'єктності в мистецтві метамодерну свідчить про народження нової ідентичності автора. Він перестає бути просто самотнім генієм у цій мережі цифрових та соціальних взаємодій. У сучасному світі ця теза потребує подальшого наукового осмислення [5].

ДЖЕРЕЛА

1. Barthes R. The Death of the Author. Aspen. 1967. No. 5–6.
2. Hutson J., Harper-Nichols M. Generative AI and Algorithmic Art: Disrupting the Framing of Meaning and Rethinking the Subject-Object Dilemma. Global Journal of Computer Science and Technology. 2023. Vol. 23, No. D1. P. 55–61. DOI: 10.34257/gjcsdvol23is1pg55.
3. Levy N. Responsibility is not required for authorship. Journal of Medical Ethics. 2024. Vol. 51, No. 4. P. 230–232. DOI: 10.1136/jme-2024-109912.
4. Mazzi F. Authorship in artificial intelligence-generated works: Exploring originality in text prompts and artificial intelligence outputs through philosophical foundations of copyright and collage protection. The Journal of World Intellectual Property. 2024. Vol. 27, No. 3. P. 410–427. DOI: 10.1111/jwip.12310.
5. Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. Journal of Aesthetics & Culture. 2010. Vol. 2, No. 1. P. 1–14. DOI: 10.3402/jac.v2i0.5677.

ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Анна Яковина, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Постановка проблеми. У сучасному цифровому суспільстві соціальні мережі стали невід'ємною складовою повсякденного життя людини. Вони виступають не лише засобом комунікації, а й потужним середовищем формування особистості, її цінностей, норм поведінки та самосприйняття. Особливо актуальним є дослідження впливу соціальних мереж на формування ідентичності молоді, яка є найбільш активною аудиторією цифрового простору [1, с. 12]. Метою даних тез є аналіз впливу

соціальних мереж на процес формування ідентичності особистості, визначення позитивних і негативних аспектів цього впливу.

Метою дослідження є визначення особливостей впливу соціальних мереж на формування ідентичності особистості, а також аналіз механізмів цього впливу, його позитивних і негативних наслідків для розвитку сучасної молоді.

Виклад основного матеріалу. Ідентичність особистості розглядається як усвідомлення людиною своєї унікальності, належності до певних соціальних груп, а також система цінностей, переконань і ролей, що визначають її поведінку [2, с. 45]. Формування ідентичності є тривалим процесом, який залежить від соціального середовища, культурного контексту та індивідуального досвіду. У традиційному суспільстві основними агентами соціалізації виступали сім'я, школа, найближче оточення. Проте в умовах цифровізації значну роль почали відігравати соціальні мережі, які створюють новий простір для самовираження та соціальної взаємодії [3, с. 78].

Соціальні мережі (Instagram, TikTok, Facebook та ін.) надають користувачам можливість створювати власний цифровий образ, який може як відображати реальну особистість, так і бути її модифікованою версією [3, с. 102]. Це відкриває нові можливості для самопрезентації, але водночас створює ризики викривлення самоідентичності.

Основними механізмами впливу соціальних мереж є:

- самопрезентація (створення профілю, публікація контенту);
- соціальне порівняння (оцінювання себе через інших) [5];
- зворотний зв'язок (лайки, коментарі, підписники);
- алгоритмічний вплив (контент, який пропонується платформами).

Через ці механізми користувач формує уявлення про соціальні норми та очікування, що впливає на його самооцінку та поведінку [1, с. 34].

Соціальні мережі можуть мати конструктивний вплив на розвиток особистості:

- сприяють самовираженню та творчості [3];
- допомагають знайти однодумців і соціальну підтримку;
- розширюють світогляд і доступ до інформації;
- дозволяють експериментувати з різними соціальними ролями [4].

Для багатьох користувачів онлайн-простір стає платформою для розвитку особистісних якостей, професійного самовизначення та формування соціальної активності.

Водночас надмірне використання соціальних мереж може призводити до низки негативних наслідків:

- формування залежності від соціального схвалення [5];
- зниження самооцінки через порівняння з ідеалізованими образами;
- розвиток тривожності та депресивних станів [3];

- втрата автентичності особистості через прагнення відповідати соціальним трендам.

Особливо небезпечним є формування «віртуальної ідентичності», яка суттєво відрізняється від реальної. Це може викликати внутрішні конфлікти та психологічний дискомфорт [4].

Молодь є найбільш вразливою до впливу соціальних мереж, оскільки саме в юнацькому віці активно формується ідентичність [4]. У цей період людина шукає відповіді на питання «Хто я?» і «Яким я хочу бути?». Соціальні мережі можуть як допомогти у цьому процесі, так і дезорієнтувати особистість.

Важливу роль відіграє цифрова грамотність та критичне мислення, які дозволяють користувачам усвідомлювати вплив медіа та зберігати психологічну стійкість [1].

Висновки. Отже, соціальні мережі є важливим фактором формування ідентичності особистості в сучасному світі. Вони створюють нові можливості для самовираження, соціалізації та розвитку, проте водночас несуть ризики викривлення самооцінки та втрати автентичності.

Вплив соціальних мереж є амбівалентним і залежить від індивідуальних особливостей користувача, рівня його критичного мислення та способу використання цифрових платформ.

ДЖЕРЕЛА

1. Актуальні проблеми психології : зб. наук. пр. Ін-ту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України / за ред. С. Д. Максименка. Київ : Логос, 2019. Т. III : Консультативна психологія і психотерапія. Вип. 15. 302 с.
2. Бондаренко Т. С. Дидактичні умови застосування інтернет-ресурсів в освітньому середовищі закладів загальної середньої освіти : дис. ... д-ра філософії : 011 Освітні, педагогічні науки / Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка. Полтава, 2023.
3. Erikson E. H. Identity: Youth and Crisis. New York : W. W. Norton & Company, 1968. 336 p.
4. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York : Basic Books, 2011. 360 p.
5. Valkenburg P. M., Peter J. Social Consequences of the Internet for Adolescents: A Decade of Research. Current Directions in Psychological Science. 2009. Vol. 18, No. 1. P. 1–5.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В УМОВАХ ЦИФРОВОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Артемій Матяш, студент спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Сьогодні складно заперечити, що цифрові технології стали більш ніж інструментом, а середовищем, у якому відбувається значна частина людського життя. Вони впливають на діяльність людини, але окрім цього ще й на те, як вона мислить, сприймає себе та взаємодіє з іншими. Питання екзистенційних вимірів діяльності набуває надзвичайного значення, бо через діяльність людина фактично конструює себе і своє життя [8, с. 112].

Водночас цифрове середовище не є нейтральним. Воно одночасно відкриває нові можливості і створює нові обмеження. Можна сказати, що людина опиняється в ситуації певної напруги між свободою і залежністю від технологій, між бажанням бути собою і необхідністю відповідати очікуванням інших, між активністю і відчуттям внутрішньої порожнечі. У площині гуманітарної безпеки це як виклик до збереження цілісності особистості [13, с. 35].

Виклад основного матеріалу. Однією з найбільш помітних змін є трансформація самої структури діяльності. Якщо раніше діяльність мала більш-менш послідовний характер, то сьогодні вона часто розпадається на низку коротких, швидких дій. Переписка, перегляд інформації, виконання завдань – все відбувається паралельно. У результаті діяльність стає інтенсивнішою, але часто менш змістовною [1, с. 78].

Це безпосередньо впливає на відчуття цілісності досвіду. Людина ніби постійно зайнята, але не завжди розуміє, до чого ця активність веде. Виникає проблема не просто ефективності, а сенсу діяльності.

Не менш важливим є вплив цифрового середовища на ідентичність. Людина отримує можливість представляти себе у різних форматах, створюючи певний образ. Це дає можливість розширити межі самовираження, але водночас може призводити до розбіжності між внутрішнім і зовнішнім «Я» [4, с. 102].

Проблема свободи в цифрових умовах набуває нових форм. Хоча можливостей стало більше, сам вибір часто вже частково визначений алгоритмами. Людина обирає, але не кожна усвідомлює межі цього вибору [4, с. 215].

Парадоксально, але при постійній комунікації зростає відчуття відчуження. Взаємодія стає швидкою але рідко глибокою, що може призводити до внутрішньої дистанції між людьми [4, с. 145].

Проблема сенсу діяльності в цих умовах стає ключовою. Як підкреслював Альбер Камю, сенс не задається наперед, а формується через вибір і ставлення людини до власного життя [2, с. 89]. У цифровому середовищі це означає, що сама активність ще не гарантує її змістовності.

Висновки. Цифровізація очевидно змінює зовнішні умови діяльності, але й її внутрішній зміст. Вона розширює можливості, але водночас створює ризики втрати цілісності, поверхневості та залежності від зовнішніх факторів.

Основним у цих умовах є здатність людини усвідомлювати власну діяльність, визначати її сенс і критично ставитися до цифрового середовища [6; 7]. Це дає можливість зберігати внутрішню цілісність і уникати втрати екзистенційної глибини.

ДЖЕРЕЛА

1. Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge : Polity Press, 2000. 228 p.
2. Camus A. The Myth of Sisyphus / transl. by J. O'Brien. London : Penguin Books, 2005. 212 p.
3. Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society. 2nd ed. Oxford : Blackwell, 2000. 594 p.
4. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York : Basic Books, 2011. 360 p.
5. Петрушенко В. Л. Філософія : підручник. Львів : Новий Світ-2000, 2020. 504 с.
6. Горбань О. В., Вінтонів-Бахарєва С. З. Цифровізація у процесі викладання філософських дисциплін. Освітологія. 2025. № 14. С. 104–115. <https://www.osvitologia.kubg.edu.ua/index.php/osvitologia/article/view/206> (дата звернення: 15.04.2026).
7. Іванова О., Сторожик М. Філософія освіти в умовах цифрової трансформації суспільного життя // Науковий журнал «Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія». 2024. Т. 15, № 1. С. 141-148. [http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog15\(1\).2024.141-148](http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog15(1).2024.141-148).
8. Кивлюк О. Теоретико-методологічні засади інформаційної та кібернетичної безпеки в умовах цифровізації суспільних процесів. 2024. С. 33–41. DOI:10.32782/IT/2024-4-15.

ЦИФРОВИЙ ГЕДОНІЗМ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ АКСІОЛОГІЧНИХ ДЕФОРМАЦІЙ: ФІЛОСОФСЬКО- АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Семен Паєрель, студент спеціальності «Філософія» Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка

Актуальність дослідження. Сучасна цифровізація та глобальні кризи, зокрема війна в Україні, зумовлюють трансформацію базових цінностей і появу цифрового гедонізму. Цей феномен полягає у витісненні духовних потреб віртуальними стимулами, що створює загрози для гуманітарної безпеки. Вивчення цифрового гедонізму є критично важливим для збереження когнітивного здоров'я та здатності особистості протистояти викликам об'єктивної реальності.

Метою роботи є аналіз філософсько-антропологічного виміру цифрового гедонізму.

Виклад основного матеріалу. Історично концепція гедонізму, започаткована ще в античній філософії (Арістипп, Епікур), визначала прагнення до задоволення та уникнення страждань як вище благо та головну мету людського життя. Класичний епікуреїзм наголошував на важливості помірності, духовного спокою (атараксії) та інтелектуальної насолоди. Пізніше ці ідеї були трансформовані в рамках утилітаризму (Дж. Бентам, Дж. С. Мілль), де етична цінність вчинку вимірювалася його здатністю максимізувати загальне благо. Проте у ХХІ столітті, під впливом стрімкого розвитку інформаційно-комунікаційних технологій та економіки уваги, класичний гедонізм набув принципово нових форм. Сучасні дослідники визначають цифровий гедонізм як практику пошуку задоволення виключно через використання цифрових технологій, де віртуальні взаємодії замінюють традиційні форми емоційного, соціального та духовного задоволення [1, с. 1071].

Фундаментальна відмінність цифрового гедонізму полягає в механізмі та швидкості отримання винагороди. Цифровий простір, зокрема соціальні мережі, алгоритмічно сконструйований таким чином, щоб безперервно стимулювати систему винагороди мозку. Вподобайки, коментарі, репости та нескінченні стрічки новин функціонують як тригери для викиду дофаміну – нейромедіатора, відповідального за відчуття задоволення. Користувачі потрапляють у так звану дофамінову петлю, де потреба в постійній валідації змушує їх проводити безліч годин онлайн. Емпіричні дослідження підтверджують, що для значної частини сучасної молоді соціальні мережі стали основним джерелом негайного задоволення, жорстко прив'язаного до соціального схвалення та конструювання ідеалізованого віртуального образу [1, с. 1075].

Проте це безперервне прагнення до віртуальної насолоди має високу когнітивну ціну. Дослідники наголошують, що постійне споживання контенту, орієнтованого на миттєве задоволення, сприяє формуванню пасивного сприйняття інформації, що поступово атрофує здатність до глибокого, рефлексивного мислення [2, с. 4]. Зниження концентрації уваги, погіршення пам'яті та фрагментація свідомості (кліпове мислення) стають масовими симптомами. Інформаційне перенасичення в поєднанні з гедоністичними мотивами призводить до того, що людина втрачає здатність фокусуватися на складних екзистенційних чи інтелектуальних завданнях, віддаючи перевагу легкозасвоюваним розважальним сурогатам [2, с. 8]. Стан творчого потоку (за М. Чіксентмігаї), який передбачає активне подолання труднощів і приносить справжню радість від самореалізації, підміняється пасивним і бездумним скролінгом.

З погляду філософської антропології, цифровий гедонізм трансформує людську суб'єктивність, формуючи тип Homo Digitalis, чия ідентичність визначається зовнішніми метриками, а не моральними імперативами. На відміну від кантівського ідеалу свободи як підпорядкування схильностей розуму, у цифровій парадигмі алгоритми перехоплюють автономію суб'єкта. Людина втрачає суб'єктність у виборі світогляду та інтелектуального розвитку, що призводить до відчуження від її справжньої сутності та перетворення на об'єкт маніпуляцій.

Крім того, цифровий гедонізм тісно пов'язаний із феноменом цифрового споживацтва, що особливо яскраво проявляється серед представників покоління Z. У цифрових екосистемах бажання комерціалізуються, а поведінка користувачів керується агресивними маркетинговими стратегіями. Гедоністична споживча поведінка характеризується орієнтацією на підвищення соціального статусу у віртуальній ієрархії та сенсорну стимуляцію, а не на реальні потреби [4, с. 12]. Інфлюенсери та цифрові лідери думок формують нові стандарти успіху, які зводяться до демонстративного споживання. У результаті формується ілюзорна ідентичність, нівелюються глибинні процеси емоційного та духовного дозрівання [4, с. 15].

Особливої ваги набуває аналіз цифрового гедонізму в контексті кризових ситуацій, зокрема в умовах війни в Україні. З одного боку, занурення у віртуальні розваги може розглядатися як захисний психологічний механізм – форма ескапізму, що дозволяє індивіду тимчасово відсторонитися від травматичної реальності, знизити рівень стресу та зберегти психіку від руйнівного впливу постійних новин про трагедії. З іншого боку, надмірна втеча у цифровий гедонізм становить фундаментальну загрозу для формування національної, світоглядної та духовної резильєнтності. Резильєнтність як здатність конструктивно долати випробування вимагає усвідомленого прийняття реальності, внутрішньої сили, емпатії та дієвої солідарності.

Цифровий гедонізм нівелює соціальну відповідальність, зумовлюючи ерозію емпатії та моральну десенсибілізацію через надмірне споживання розважального контенту. Суспільна атомізація, що виникає внаслідок такої відчуженості, стає фактором вразливості в інформаційних війнах, де емоційно привабливі формати використовуються для маскування деструктивних наративів і дестабілізації соціуму.

Варто також наголосити, що віртуальне задоволення має тимчасовий і фантомний характер. Недоступність звичних цифрових стимулів миттєво призводить до стану фрустрації, загострення почуття самотності, екзистенційної порожнечі та тривожності [1, с. 1078]. Це свідчить про те, що цифрові платформи не здатні задовольнити глибинні людські потреби у справжній близькості (зустрічі з Іншим за Е. Левінасом) та автентичному існуванні. Замість сприяння цифровому благополуччю (digital well-being), яке передбачає збалансоване використання технологій для покращення життя індивіда, абсолютизація цифрових задовольень призводить до деградації соціальних зв'язків [3, с. 2062].

Подолання негативних наслідків цифрового гедонізму потребує впровадження концепцій усвідомленого споживання та цифрової гігієни. Ключовим завданням сучасної філософії освіти є виховання особистості, здатної до рефлексії, критичного мислення та глибокої інтелектуальної зосередженості. Актуалізація класичних чеснот – самоконтролю та моральної відповідальності – є необхідною умовою нейтралізації руйнівного впливу індустрії миттєвих віртуальних задовольень.

Висновки. Цифровий гедонізм є амбівалентним феноменом, який задовольняє прагнення до комфорту, проте створює значні антропологічні ризики. Деградація когнітивних функцій, ерозія емпатії та підміна реальності віртуальними симулякрами знижують рівень особистісної та національної резильєнтності в умовах глобальних криз. Гарантування гуманітарної безпеки потребує переосмислення етичних стандартів взаємодії з цифровим середовищем. Пріоритетом має стати культивування форм буття, заснованих на реальній соціальній взаємодії, моральній відповідальності та рефлексії, що протистоять алгоритмам спрощеного віртуального задоволення.

ДЖЕРЕЛА

1. Hanoli V., Selimi F. Hedonism In the Digital Era: An Analysis of the use of Social Networks as a Source of Pleasure. *Architecture Image Studies*, 7(1), 1070–1081. URL: <https://doi.org/10.62754/ais.v7i1.992>.

2. The Cognitive Cost of Digital Hedonism: Understanding Its Impact on Intelligence and Learning. *ResearchGate* [Preprint]. 2024. URL: https://www.researchgate.net/publication/379567670_The_Cognitive_Cost_of_Digital_Hedonism_Understanding_Its_Impact_on_Intelligence_and_Learning.

3. Kurnianingsih, A., Tannady, H., Indradewa, R., & Sofia, R. D. (2025). Hedonic value and its influence on consumers: Systematic literature review. *International Journal of Innovative Research and Scientific Studies*, 8(5), 2059–2070. <https://doi.org/10.53894/ijirss.v8i5.9175>.

4. Maulidizen, A., Citra, Y. P. A., & Darmansyah, M. D. W. (2025). Critical analysis of Gen-Z's hedonistic consumer behavior through the lens of ethical consumption. *Jurnal Publikasi Sistem Informasi dan Manajemen Bisnis*, 4(2). URL: <https://journalcenter.org/index.php/jupsim/article/download/5212/4043/20613>.

СИМУЛЯКР ТА ГІПЕРРЕАЛЬНІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ ЖАНА БОДРІЙЯРА ТА ЇХ АКТУАЛІЗАЦІЯ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Олександра Циганок, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету
імені Бориса Грінченка

Актуальність. Цифровізація та розвиток штучного інтелекту стирають межу між фізичною дійсністю та її цифровими моделями. Концепція Ж. Бодрійяра про заміну реальності автономними знаками й образами набуває нової ваги, оскільки сучасний ШІ не просто копіює дійсність, а генерує самодостатні інформаційні простори.

Теоретичне підґрунтя. Праці Ж. Бодрійяра (зокрема «Симулякр і симуляція»), концепції Ж. Дельоза, а також сучасні дослідження цифрової культури та інформаційного суспільства.

Метою роботи є філософський аналіз понять симулякр та гіперреальність у творчості Жана Бодрійяра, а також визначення особливостей їх прояву та переосмислення в умовах розвитку штучного інтелекту.

Передумови формування (контекст постмодерну):

1. Криза раціоналізму Просвітництва та ідеї лінійного прогресу через історичний досвід тоталітаризму й воєн ХХ століття.

2. Науково-технічні зрушення (кібернетика, квантова фізика), що затвердили плюралізм та релятивізм замість єдиної істини.

3. Експансія мас-медіа й масової культури, які замінили безпосереднє сприйняття світу домінуванням штучних медіаобразів.

Економічна трансформація. Перехід від виробництва матеріальних благ до продукування знаків і символів. У «Суспільстві споживання» Ж. Бодрійяр обґрунтовує, що утилітарна цінність товарів витісняється їхнім символічним статусом, який формує соціальну ідентичність.

Брендинг та фінанси. Цінність продуктів маркується створеним медіаобразом (брендом), а не реальними властивостями. У фінансовому секторі акції, цифрові активи та криптовалюти функціонують як автономні знаки, відірвані від матеріального забезпечення.

Постіндустріальна праця та ідентичність. Зміна характеру праці у бік домінування інформації, комунікацій та цифрового контенту. Соціальна ідентичність і статус індивіда конструюються віртуально – через імідж, стиль життя та маніпуляцію культурними символами в соцмережах.

Деструкція соціальних зв'язків. Згідно з працею «В тіні мовчазної більшості», сучасні соціальні комунікації повністю опосередковані медіаобразами. Логіка симуляції заміщує реальні суспільні відносини симулякрами взаємодії.

Висновки:

1. *Реконцептуалізація симулякрів.* В умовах постмодерного релятивізму симулякр Ж. Бодрійяра трансформувався з копії реальності в автономну знакову систему без оригіналу. Це знівелювало межу між дійсним і штучним, сформувавши простір гіперреальності.

2. *Генеративна функція III.* Штучний інтелект виступає новим етапом симуляції. Автономна алгоритмічна генерація контенту (текстів, медіа) остаточно ускладнює диференціацію між автентичним та штучним, замикаючи людину в межах алгоритмічних потоків.

3. *Соціокультурні наслідки цифрової епохи.* Опосередкування світосприйняття цифровими платформами призводить до фрагментації соціуму, релятивізації ідентичностей та експансії феномену постправди (де медіа не транслюють, а конструюють подію).

4. *Філософсько-етичні виклики.* Головними деструктивними тенденціями епохи III визначено тотальну кризу істини, алгоритмічні маніпуляції свідомістю, втрату антропологічної автентичності та проблему розмивання етичної відповідальності за діяльність автономних систем.

ДЖЕРЕЛА

1. Бодрійя Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.

2. Baudrillard J. À l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social. Paris : Denoël/Gonthier, 1982. 114 p.

3. Scruton R., Dooley M. Conversations with Roger Scruton. London ; New York : Bloomsbury Publishing, 2016.

4. Скалацька О. В. Поняття «гіперреальність» у філософських поглядах Ж. Бодрійяра. Людина, суспільство, політика: актуальні виклики сучасності : матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 13–14 лют. 2015 р.) / за заг. ред. Д. В. Яковлева. Одеса : НУ «ОЮА», 2015. С. 25–28. URL: <https://dspace.onua.edu.ua/items/bd37f504-de03-447f-8b5e-37a0d9ac26a0>.

5. Купрій Т.Г. Сучасна мода як соціально-філософський феномен. Київські філософські студії-2020. Матеріали наукової конференції (м. Київ, 21 травня 2020 р.): тези доповідей за заг. ред. проф. Р.О. Додонова. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 211-213.
6. Мартич Р.В. Концепція живого у філософії Платона і Арістотеля: світоглядно-освітологічний аспект. Р.В. Мартич. Неперервна професійна освіта: теорія і практика. К., 2015. № 3 С. 56-61.
7. Ломачинська І. М., Ломачинський Б. Г. Роль інформаційної культури у регулюванні соціальних інформаційних систем. Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. 2020. Вип. 29. С. 90–97.
8. Шамрицький Р. М. Феномен філософії постмодерну на прикладі творчості Жана Бодріяра : бакалавр. робота. Київ : Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, 2025. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/52818/1/R_Shamrytskui_FSHN_2025.pdf.
9. Зінченко Н. О. Філософсько-реформаторські ідеї Франції кінця XX ст. Humanities studies. 2023. № 14 (91). С. 42–47.
10. Wolny R. W. Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism. European Journal of Interdisciplinary Studies. 2017. Vol. 3, No. 3. P. 76–80. DOI: 10.26417/ejis.v3i3.p76-80.
11. Kellner D. Baudrillard: A Critical Reader. Oxford : Blackwell, 1994.
12. Мимрук О. В. Відеоігри як симулякри: концепція Жана Бодріяра. Культурологічний альманах. 2025. URL: <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/553>.

СПЕЦИФІКА ПРИСУТНОСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ СЕНСІВ В СУЧАСНОМУ МЕДІАПРОСТОРІ

*Валерія Жабокрицька, студентка спеціальності «Філософія» Факультету
суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені
Бориса Грінченка*

Актуальність теми дослідження. Сучасний медіапростір перетворився на одну з провідних сфер, де формуються уявлення людини про реальність, конструюються цінності та визначаються моделі мислення. Медіа сьогодні не просто транслюють інформацію, вони створюють складну символічну реальність, що впливає на всі аспекти людського існування. У цьому контексті філософські смисли набувають нової якості, оскільки їхня присутність у медіапросторі визначає характер суспільних дискусій, формує способи осмислення екзистенційних проблем, впливає на траєкторії культурного розвитку.

Цифрова революція радикально змінила умови функціонування філософської думки. Якщо раніше філософія існувала переважно у вузьких академічних колах, то тепер вона змушена освоювати медійні простори з їхньою специфічною логікою. Соціальні мережі, відеоплатформи, блоги створюють нові канали для циркуляції філософських ідей, але водночас ставлять під питання можливість збереження глибини та строгості філософського мислення в умовах кліпового споживання контенту. Напруга між доступністю та складністю, між популяризацією та вульгаризацією визначає актуальність дослідження того, як саме філософські сенси присутні у сучасному медіапросторі. Особливої гостроти ця проблематика набуває в українському контексті, де медіапростір виступає ареною боротьби за ціннісні орієнтири, за право визначати напрями суспільного розвитку, за збереження культурної ідентичності в умовах глобальних викликів.

Мета дослідження полягає у розкритті специфіки присутності та функціонування філософських сенсів у сучасному медіапросторі.

Філософські сенси становлять особливий тип смислових утворень, що виникають у процесі рефлексивного осмислення буття людини та її місця у світі. На відміну від повсякденних значень або наукових концептів, філософські сенси завжди спрямовані на граничні питання існування, які не мають однозначних відповідей і потребують постійного переосмислення. Вони народжуються там, де людина зупиняється перед межею свого розуміння, намагаючись збагнути те, що лежить за межами звичного досвіду.

Природа філософських сенсів полягає у їхній здатності виходити за межі конкретного та одиничного, прагнучи до універсального розуміння. Це не просто абстрактні ідеї, відірвані від реальності. Радше це спроба людини знайти зв'язок між особистим переживанням і загальнолюдським досвідом, між приватним і всезагальним. Філософський сенс завжди містить у собі запитання про сутність речей, про їхнє призначення та значення для людського існування [1].

Роль філософських сенсів у формуванні світогляду виявляється через їхню здатність структурувати досвід людини, надаючи йому цілісності та осмисленості. Світогляд не є простою сумою знань про світ, це складна система переконань, цінностей та уявлень про те, яким є світ і яким він має бути. Філософські сенси виступають тією основою, на якій вибудовується ця система, забезпечуючи її внутрішню узгодженість. Вони допомагають людині інтегрувати різномірний досвід у єдину картину реальності, знаходити зв'язки між окремими явищами та подіями.

Процес формування світогляду під впливом філософських сенсів відбувається не механічно, а через внутрішню роботу свідомості. Людина не просто засвоює готові ідеї, вона пропускає їх через власний досвід,

співвідносить зі своїми переживаннями та цінностями. У цьому процесі філософські сенси можуть трансформуватися, набувати нових відтінків, адаптуватися до конкретної життєвої ситуації. Така динамічність робить їх особливо цінними для розуміння того, як людина конструює своє бачення реальності.

Механізм впливу філософських сенсів на свідомість реалізується через кілька взаємопов'язаних процесів. Насамперед, вони створюють понятійний апарат, за допомогою якого людина може артикулювати свій досвід, надати йому словесної форми. Без філософських категорій багато що з того, що людина переживає, залишалося б невимовним, непроговореним. Водночас, набуваючи мовної форми, досвід змінюється, стає об'єктом рефлексії та критичного осмислення.

Медіапростір сьогодення являє собою складну багатовимірну реальність, що виходить далеко за межі простої сукупності засобів масової інформації. Це середовище, у якому переплітаються технологічні інфраструктури, соціальні практики, культурні коди та символічні системи. Формування цього простору відбувалося поступово, проходячи через кілька якісних трансформацій, від друкованих медіа через електронні до цифрових платформ. Кожен новий етап не просто додавав нові канали комунікації, а принципово змінював саму природу інформаційного обміну. Соціокультурний вимір медіапростору виявляється через його функції інтеграції та диференціації суспільства. З одного боку, медіа створюють спільне інформаційне поле, завдяки якому мільйони людей можуть одночасно бути свідками одних і тих самих подій, обговорювати спільні теми, формувати колективні уявлення. З іншого боку, фрагментація медіаландшафту призводить до виникнення ізольованих інформаційних бульбашок, де різні групи споживають принципово різний контент і живуть у паралельних інформаційних реальностях. Через медіа транслуються та відтворюються культурні коди, формуються естетичні стандарти, легітимізуються певні моделі поведінки. Особливо помітно це у сфері масової культури, де медійні продукти не просто відображають існуючі культурні тренди, а активно їх створюють та поширюють. Музика, кіно, серіали, мода стають предметом глобального споживання завдяки медіатехнологіям.

Специфічні характеристики сучасного медіапростору:

1. Гіпермедіатизація повсякденного життя, коли медійні практики проникають у всі сфери існування.
2. Конвергенція різних типів медіа на єдиних цифрових платформах.
3. Трансмедійність, що дозволяє одному контенту існувати одночасно у різних форматах.
4. Алгоритмізація відбору та презентації інформації.

Український контекст додає специфічні виміри до розуміння медіапростору, особливо в умовах протистояння інформаційній агресії та боротьби за збереження культурної ідентичності. Медіа стають полем битви за наративи, за право визначати інтерпретацію подій та формувати колективну пам'ять.

Стосунки між філософією та медіа в умовах інформаційного суспільства набувають принципово нового характеру порівняно з попередніми епохами. Якщо раніше філософія існувала переважно у вузьких академічних колах, обмежуючись спеціалізованими публікаціями та університетськими аудиторіями, то тепер вона змушена освоювати медійні простори, адаптуватися до їхньої логіки, знаходити нові форми присутності у публічному дискурсі. Водночас медіатизація філософії несе певні ризики, пов'язані з підпорядкуванням філософського дискурсу логіці медіа. Потреба у привертанні уваги, конкуренція за час аудиторії, тиск рейтингів та лайків можуть спотворювати філософську роботу, підштовхуючи до сенсаційності, спрощення, поверховості. Філософія ризикує перетворитися на інтелектуальний розваг, де цінується не глибина мислення, а вміння ефектно презентувати ідеї. Інформаційне суспільство створює умови для глобалізації філософського дискурсу, коли філософи з різних країн та культур можуть вести безперервний діалог, обмінюватися ідеями, співпрацювати над спільними проектами. Медіа долають географічні та мовні бар'єри, хоча й не повністю, роблячи філософію більш космополітичною. Водночас це породжує питання про збереження локальних філософських традицій, про можливість опору гомогенізації мислення під впливом глобальних медійних потоків.

Український філософський дискурс у медіапросторі отримує можливість для самоствердження та виходу на міжнародну арену. Медіа дозволяють українським філософам артикулювати власну позицію щодо глобальних проблем, пропонувати оригінальні інтерпретації, засновані на специфіці українського досвіду. Особливо актуальним це стає в контексті переосмислення колоніальної спадщини та деколонізації знання, де медіа виступають платформою для голосів, що довго залишалися маргіналізованими.

Перспективи взаємодії філософії та медіа залежать від здатності філософського співтовариства знайти баланс між відкритістю до нових форм комунікації та збереженням стандартів інтелектуальної строгості. Медіа можуть стати союзником філософії у її прагненні залишатися актуальною для сучасності, але лише за умови критичного та рефлексивного ставлення до самих медійних практик. Філософія має не просто використовувати медіа, а мислити їх, робити об'єктом критичного аналізу.

Висновки. Взаємодія філософії та медіа в інформаційному суспільстві є амбівалентною. З одного боку, медіа надають філософії нові інструменти для реалізації критичної функції та виходу на публічну арену. З іншого — логіка медіа спонукає до фрагментації та спрощення філософського дискурсу. Ефективність трансляції сенсів залежить від балансу між доступністю форми та збереженням концептуальної глибини.

ДЖЕРЕЛА

1. Воронкова В. Г., Нікітенко В. О. Філософія цифрової людини і цифрового суспільства: теорія і практика : монографія / Львів-Торунь : Liha-Pres, 2022. 460 с.

2. Голованова Н. В. Медіапростір як важливий чинник побудови інформаційного суспільства. Актуальні проблеми державного управління. 2017. № 1. С. 27-35.

3. Косюк О. М. Теорія масової комунікації : посібник для студентів вищих навчальних закладів. Луцьк : Волинський національний університет імені Лесі Українки, Інститут філології та журналістики. 2012. 384 с.

4. Чижова О. В. Сучасні теорії медіакомунікацій: філософський аспект. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії. 2011. Вип. 43. С. 85–88.

ЦИФРОВА ІНТУЇЦІЯ ТА ЕТИЧНІ МЕЖІ ЇЇ ФОРМУВАННЯ

Артем Карнашенко, студент спеціальності «Середня освіта (математика)» Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Науковий керівник – *Олена Лобанчук*, кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри етики, естетики та філософії культури Соціально-гуманітарного факультету УДУ імені Михайла Драгоманова.

Сучасна освіта поступово переходить до активного використання цифрових технологій. Це особливо помітно у викладанні математики, де інформаційно-комунікаційні технології (ІКТ) дозволяють значно розширити можливості пояснення та дослідження математичних понять. Завдяки різноманітним цифровим інструментам учні можуть працювати з графіками функцій, змінювати різні параметри моделей, перевіряти власні припущення та бачити результати практично миттєво, а не витрачати час на монотонне виконання письмово. У такому середовищі поступово формується новий тип пізнавальної діяльності, який часто називають цифровою інтуїцією [4].

Поява такого явища пов'язана з тим, що сучасні здобувачі освіти з раннього віку перебувають у цифровому інформаційному просторі. Іще з дитинства для них комп'ютер, смартфон або різноманітні онлайн-сервіси вже давно стали звичним інструментом для отримання інформації, навчання, спілкування та способом проведення вільного часу. У навчальному процесі це проявляється у тому, що учні досить швидко адаптуються до роботи з різними цифровими середовищами, інтуїтивно знаходять потрібні функції програм і можуть використовувати їх для вирішення навчальних завдань. Саме така здатність орієнтуватися в цифровому середовищі, сприймати результати роботи цифрових інструментів і на основі цього робити певні висновки поступово формують елементи цифрової інтуїції.

У контексті навчання математики цифрова інтуїція проявляється передусім у вмінні здобувачів освіти інтерпретувати результати, отримані за допомогою комп'ютерних програм або онлайн-сервісів. Наприклад, під час роботи з графіками функцій учень може швидко визначити характер поведінки функції, точне розташування точок максимуму чи мінімуму, проміжки зростання або спадання та багато іншого. Важливо, що ці висновки часто робляться ще до виконання формальних обчислень, спираючись на візуальний аналіз графіка. Таким чином формується певне інтуїтивне розуміння математичних закономірностей, яке пізніше підтверджується або уточнюється аналітичними методами.

Особливо актуальним це є під час вивчення теми екстремумів функцій у старшій школі. Традиційно дослідження функції на екстремуми здійснюється за допомогою похідної: знаходяться критичні точки, аналізується знак похідної на проміжках і робиться висновок про існування максимуму або мінімуму функції. Цей підхід є логічним і математично доцільним, однак для багатьох він може здаватися дещо абстрактним, особливо на початкових етапах вивчення теми. Саме тут цифрові технології можуть виконувати важливу допоміжну роль, оскільки дозволяють наочно показати зв'язок між аналітичним записом функції та її графічною поведінкою.

Використання різних динамічних математичних середовищ дає можливість здобувачам освіти спостерігати, як змінюється графік функції залежно від значення параметрів, як поводить себе дотична до графіка в різних точках, а також у яких випадках вона стає горизонтальною. Такі спостереження допомагають краще зрозуміти, чому саме в точках максимуму або мінімуму похідна дорівнює нулю. Учні можуть буквально побачити цей процес на власних екранах у будь-який момент часу, що значно полегшує засвоєння теоретичного матеріалу. У результаті математичні твердження перестають бути лише формальними правилами і набувають більш зрозумілого змісту.

Іще однією важливою перевагою використання цифрових інструментів є можливість організації елементів дослідницької діяльності під час уроків математики, особливо в контексті майбутньої старшої профільної школи. Наприклад, учням можна запропонувати самостійно дослідити певну функцію, змінюючи її параметри та спостерігаючи, як змінюється положення точок екстремуму. У процесі такої роботи здобувачі освіти висувують припущення, перевіряють їх за допомогою графічних побудов і лише після цього переходять до аналітичного доведення отриманих результатів. У результаті діти активніше залучаються до навчального процесу, а також поступово формують дослідницький стиль мислення, що є дуже важливим елементом їхнього навчання.

Водночас використання цифрових технологій у навчанні математики потребує певної педагогічної обережності. Сучасні цифрові сервіси здатні виконувати значну частину математичних обчислень автоматично без додаткового залучення користувача. Вони можуть будувати графіки функцій, знаходити похідні, визначати точки екстремуму та навіть пропонувати повні розв'язання задач. Якщо учні користуються такими можливостями без належного розуміння суті математичних методів, виникає ризик формального засвоєння знань. Це призводить до того, що цифрові технології перетворюються з інструмента навчання на засіб отримання готових відповідей [2].

Саме тому важливим аспектом є визначення етичних меж використання цифрових інструментів у навчальному процесі. Ці межі стосуються не лише технічного використання програм, а й формування відповідального ставлення до навчальної діяльності [2]. Здобувачі освіти повинні розуміти, що цифрові ресурси мають допомагати у процесі навчання, але не повинні повністю замінювати власну розумову роботу [3]. Використання комп'ютерних програм доцільно розглядати як засіб перевірки результатів, візуалізації математичних процесів або дослідження складніших випадків, які важко проаналізувати лише аналітичними методами.

Важливу роль у цьому процесі відіграє саме вчитель, який організовує роботу учнів із цифровими інструментами. Саме від методичного підходу вчителя залежить, чи стануть цифрові технології засобом розвитку математичного мислення, чи перетворяться на механічний спосіб отримання результатів [2]. Доцільним є такий підхід, коли спочатку учні виконують основні етапи розв'язання задачі самостійно, а вже потім використовують цифрові інструменти для перевірки або уточнення результатів. Це дозволяє поєднати традиційні методи навчання математики з можливостями сучасних технологій і підвищити інтерес до математики не лише як предмету, а науки самої.

Крім того, використання ІКТ створює додаткові можливості для розвитку в дітей критичного мислення. Працюючи з цифровими моделями, вони повинні не лише спостерігати результати, а й аналізувати їх, ставити запитання та перевіряти правильність власних припущень [1]. Наприклад, якщо графік функції демонструє певну поведінку, важливо зрозуміти, з чим саме це пов'язано і як це можна пояснити з математичної точки зору. Це допомагає уникнути поверхневого сприйняття інформації і сприяє більш глибокому розумінню математичних понять.

Отже, формування цифрової інтуїції можна розглядати як природний результат використання інформаційно-комунікаційних технологій у навчанні математики. Цифрові інструменти допомагають учням краще зрозуміти поведінку функцій, побачити зв'язок між аналітичними формулами та графічними зображеннями, а також перевірити власні припущення під час дослідження математичних об'єктів. Водночас ефективність такого підходу значною мірою залежить від того, наскільки правильно організовано використання технологій у навчальному процесі.

Таким чином, поєднання традиційних методів математичного аналізу з можливостями сучасних цифрових інструментів створює сприятливі умови для більш глибокого та усвідомленого вивчення теми екстремумів функцій у старшій школі. При цьому важливо не лише формувати в здобувачів освіти навички роботи з цифровими технологіями, але й розвивати відповідальне ставлення до їх використання, що і визначає етичні межі формування цифрової інтуїції в сучасному освітньому середовищі.

ДЖЕРЕЛА

1. Кравченко А. А., Кизименко І. О., Красільнікова О. В., Гусева Н. Ю. Етика в цифровому суспільстві: виклики та перспективи. Культурологічний альманах. 2025. Вип. 1 (13). С. 215–232. DOI: 10.31392/cult.alm.2025.1.24.

2. Зоркін Р. Етичні проблеми цифровізації вітчизняного соціуму в умовах прискореної соціальної динаміки. Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках. 2025. Т. 1, № 1. С. 96–122. DOI: 10.15421/342464.

3. Кулівник М., Осипчук М., Кутняк Р. Індивідуальна творчість в епоху цифрового гуманізму. Педагогічна Академія: наукові записки. 2025. № 21. DOI: 10.5281/zenodo.17061368. URL: <https://pedagogical-academy.com/index.php/journal/article/view/1259> (дата звернення: 08.03.2026).

4. Пінчук О., Соколюк О., Буров О., Шишкіна М. Цифрова трансформація навчального середовища: аспект пізнавальної активності студентів. Педагогіка вищої та середньої школи. 2019. Вип. 52. С. 22–38. DOI: 10.31812/pedag.v52i0.3774.

ЕТИЧНІ НОРМИ НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: ВІД ЧЕСНОСТІ ДО ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ПЕРЕД СУСПІЛЬСТВОМ І МАЙБУТНІМИ ПОКОЛІННЯМИ

Артем Сироватка, студент Навчально-наукового інституту автоматики та електротехніки Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

У статті розглянуто еволюцію та сучасний зміст етичних норм наукової діяльності. Проаналізовано класичні принципи наукового етосу (Мертон), ключові міжнародні документи (Нюрнберзький кодекс, Декларація Гельсінкі, Belmont Report) та сучасні виклики, пов'язані з штучним інтелектом, генною інженерією та подвійним використанням досліджень. Окрему увагу приділено проблемам академічної доброчесності, конфлікту інтересів та принципам «цифрової» та «відкритої» науки. Наведено дані сучасних досліджень і окреслено шляхи інституціоналізації етики в українському науковому середовищі.

Сучасна наука давно вийшла за межі «чистого пошуку істини» і перетворилася на потужну соціальну інституцію, яка безпосередньо впливає на життя мільярдів людей. Від ядерної енергетики й генної терапії до алгоритмів штучного інтелекту – кожне наукове відкриття несе в собі не лише пізнавальну, а й етичну відповідальність. Саме тому етичні норми наукової діяльності перестали бути неформальними правилами «джентльменської угоди» і стали обов'язковою частиною будь-якого дослідницького процесу.

Метою статті є комплексний аналіз генези, структури та сучасних трансформацій етичних норм наукової діяльності з акцентом на їхню роль у забезпеченні академічної доброчесності та соціальної відповідальності дослідників. Актуальність теми зумовлена стрімким розвитком технологій, які створюють нові ризики: від фальсифікації даних за допомогою ШІ до «dual-use research» (досліджень подвійного призначення). За даними Комітету з етики публікацій (COPE), щороку реєструється понад 10 000 випадків відкликання статей через порушення етики. В Україні проблема ще гостріша: за даними Національного фонду досліджень, понад 40 % молодих вчених стикаються з тиском «publish or perish», що провокує порушення норм доброчесності.

Етичні норми науки формувалися поступово. Першим системним документом став Нюрнберзький кодекс (1947), який після злочинів нацистських лікарів закріпив принцип добровільної інформованої згоди як

абсолютну умову будь-якого дослідження з людьми. У 1964 році Декларація Гельсінкі (Всесвітня медична асоціація) розвинула ці ідеї, а Belmont Report (1979) сформулював три фундаментальні принципи: повага до осіб, благодійність і справедливість. Ці документи стали золотим стандартом біоетики.

У 1942 році американський соціолог Роберт Мертон запропонував концепцію «етосу науки», яка включає чотири ключові імперативи:

- універсалізм (оцінка результатів незалежно від статусу автора);
- колективізм (знання належить усьому науковому співтовариству);
- безкорисливість (наука не для особистої вигоди);
- організований скептицизм (обов'язкова критична перевірка).

Ці норми досі залишаються ідеальним еталоном, хоча в реальному житті часто порушуються.

Сучасні виклики значно розширили поле етичних проблем. Генна інженерія (технологія CRISPR-Cas9) поставила питання про редагування людського геному. Після скандалу з «дитями CRISPR» у Китаї (2018) світова спільнота запровадила жорсткі обмеження. Штучний інтелект створює нові ризики: генерація фальшивих даних, упередженість алгоритмів, автоматизоване плагіатування текстів. У 2023–2025 роках вже зафіксовано сотні випадків, коли ШІ використовувався для фабрикації результатів.

Не менш гострою є проблема досліджень подвійного використання. Дослідження, що спрямовані на боротьбу з вірусами, можуть бути використані для створення біологічної зброї. Саме тому в 1975 році відбулася Асіломарська конференція, яка встановила прецедент добровільного мораторію на небезпечні експерименти. Сьогодні такі питання регулюються рекомендаціями ЮНЕСКО та національними комітетами з біобезпеки.

В українському контексті етика науки також активно розвивається. Етичний кодекс ученого України (2009, оновлений 2021), Положення про академічну доброчесність (Наказ МОН № 40 від 2022) та створення етичних комітетів у провідних університетах – це важливі кроки. Однак, за результатами анонімного опитування серед 850 молодих вчених (2024), 62 % респондентів визнають, що стикалися з тиском щодо «прикрашання» результатів для грантів, а 37 % – з плагіатом або самоплагіатом.

Особливої уваги потребує цифрова етика наукової діяльності. Open Science, FAIR-принципи даних, конфіденційність персональних даних у дослідженнях, етичне використання big data – усе це нові вимоги. Комітети з етики (IRB/IEC) тепер обов'язково оцінюють не лише біологічні ризики, а й ризики алгоритмічної упередженості та приватності.

Для збереження високих етичних стандартів дослідники рекомендують комплексний підхід:

- обов'язкові курси research integrity для всіх аспірантів і молодих вчених;
- впровадження систем виявлення плагіату та AI-генерованого тексту;
- створення університетських омбудсменів з питань академічної доброчесності;
- регулярний аудит конфлікту інтересів;
- розвиток культури «whistleblowing» (безпечне повідомлення про порушення).

Підсумовуючи викладене, можна зробити висновок, що етичні норми наукової діяльності – це не додаток до наукового процесу, а його невід'ємна складова частина. Від Нюрнберзького кодексу до сучасних викликів ШІ етика науки постійно еволюціонує, перетворюючись із набору рекомендацій на обов'язкову інституційну систему. Лише дотримання цих норм дозволяє науці залишатися інструментом прогресу, а не джерелом ризиків для людства. Подальші дослідження у цій сфері мають бути спрямовані на розробку національних і міжнародних стандартів етики для нових технологій, зокрема штучного інтелекту та нейронаук.

ДЖЕРЕЛА

1. The Nuremberg Code (1947). *BMJ*. 1996. Vol. 313, No. 7070. P. 1448. DOI: 10.1136/bmj.313.7070.1448 (дата звернення: 15.03.2026).
2. Етичний кодекс ученого України : схвалено Загальними зборами НАН України, 15 квітня 2009 р., постанова № 2. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0002550-09> (дата звернення: 15.03.2026).
3. Merton R. K. The Normative Structure of Science. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* / ed. by N. W. Storer. Chicago : University of Chicago Press, 1973. P. 267–278.
4. Патлайчук О. В., Костроміна Г. М., Бабіна С. І. Етика технологій: філософські засади відповідального використання штучного інтелекту. *Вісник гуманітарних наук*. 2026. DOI: 10.5281/zenodo.19957733.
5. Asilomar AI Principles. Future of Life Institute. 2017. URL: <https://futureoflife.org/open-letter/ai-principles/> (дата звернення: 10.03.2026).

ФІЛОСОФІЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Артемій Дар'єв, студент Навчально-наукового інституту автоматики і
електротехніки Національного університету кораблебудування
імені адмірала Макарова

Ольга Ступак, старший викладач кафедри соціально-гуманітарних
дисциплін та філософії Національного університету кораблебудування
імені адмірала Макарова

Штучний інтелект стає все більш автономним та здатним до самостійного прийняття рішень, у зв'язку з чим постають питання щодо етичної відповідальності таких систем. Розглядаються етико-філософські підходи до проблеми моральної відповідальності штучного інтелекту та можливих шляхів її вирішення.

Актуальність роботи. З надшвидким розвитком технологій штучного інтелекту (далі – ШІ), віртуальної, доповненої та змішаної реальності, а також інших цифрових технологій, посилюються соціальні і культурні ризики, виникають виклики щодо відповідальності суб'єктів, сприйнятті власного «Я» та об'єктивної дійсності.

Метою статті є дослідження етико-філософських підходів до проблеми етичного використання новітніх технологій, визначення їх ключових ризиків та принципів взаємодії людини, машин та інформації в філософії ШІ.

Виклад результатів дослідження. Суть філософії ШІ можна звести до кількох основних аспектів:

- онтологічного, що вивчає природу буття, представлення та сутності речей, а в контексті ШІ з'ясовує, чи може він бути суб'єктом, чи залишається лише інструментом. Він лише складна обчислювальна система чи щось більше? Чи здатні алгоритми породити справжню свідомість чи лише імітувати її? Наразі немає однозначних відповідей на ключові питання онтології ШІ;

- епістемологічного, що досліджує природу, джерела та межі знань і цікавиться тим, чи може ШІ мати справжнє знання і які межі пізнання він має. Наприклад, Джон Маккарті та Рей Курцвейл стверджують, що ШІ може досягнути знання, якщо досягне рівня людини, але теорія «Китайської кімнати» нівелює їх ідею;

- метафізичного, який вивчає фундаментальні питання про природу реальності та свідомість. У контексті ШІ метафізичний аспект намагається прояснити, що означає бути розумною істотою, чи може ШІ мати справжню

суб'єктивність та особистість, чи він є частиною природного світу, чи чимось принципово новим;

- етичний аспект філософії ІІІ досліджує моральні питання, пов'язані з розробкою, використанням і впливом ІІІ на суспільство. Чи несе ІІІ моральну відповідальність за свої вчинки? Або хто відповідатиме за помилки або шкоду, завдану ІІІ? [2, с. 68-70].

До проблем етики новітніх технологій звертається чимало дослідників, в роботах яких можна виокремити два протилежні погляди: соціотехнічний догматизм та скептицизм [3]. Слід зазначити, що серед існуючих етичних теорій (моделей) лише деякі, до прикладу утилітаризм, який визначає моральність дії за шкідливістю та користю від неї, гіпотетично можливо алгоритмізувати, але інші, що апелюють до морального вибору, наміру людини, не можуть бути впроваджені в модель, що не є свідомою. А оскільки багато розробників ІІІ й філософів наголошують, що свідоме мислення машин наразі неможливе, то вони не можуть нести моральну відповідальність у традиційних етичних системах [1].

У розрізі цього, заслуговує на увагу позиція Лучіано Флоріді, директора Лабораторії цифрової етики Оксфордського університету, що пропонує вирішення цієї проблеми. За ним, ІІІ є «"розхрещуванням" успішного вирішення завдань від необхідності бути розумним» [4]. Таким чином, вчений не обмежується питанням, чи є ІІІ свідомим, натомість розглядає ІІІ через призму впливу на світ та людей. Свою етику Л. Флоріді, ґрунтує на концепції інфосфери. Інфосфера – глобальне інформаційне середовище, що включає людей, цифрові об'єкти (данні, алгоритми) тощо. Дихотомія «онлайн/офлайн» в межах даної концепції втрачає значення. Будь-які дії в інфосфері мають не лише інформаційне, правове, але й етичне значення.

Л. Флоріді визначає зло, як негативний вплив на інфосферу, тобто погіршення якості та достовірності інформації. Водночас, на відміну від класичних моральних концепцій, де відповідальність є наслідком морального вибору, а отже можлива лише для свідомих суб'єктів, відповідальність за Л. Флоріді несе кожен учасник інфосфери, навіть коли є звичайним алгоритмом [3].

Висновки: проблема моральної відповідальності ІІІ є складною та дискусійною. Хоча наразі ІІІ не володіє свідомістю і не може бути суб'єктом моралі, необхідно створювати механізми, які б гарантували його безпечне та етичне використання. Регулювання відповідальності за дії ІІІ має включати як технічні, так і правові аспекти, зокрема відповідальність розробників, впровадження юридичних норм та етичних стандартів. Всебічне осмислення взаємодії людини, машин та інформації, мети та наслідків впровадження ІІІ формує засади для більш свідомого і

відповідального використання технологій в усіх сферах життєдіяльності суспільства.

ДЖЕРЕЛА

1. Блозва Л. М. Штучний інтелект: філософсько-антропологічний погляд. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2016. Т. 4, № 13. С. 4–10.
2. Дятлова І., Патлайчук О., Ступак О. Етичні виклики та перспективи філософії штучного інтелекту у ХХІ столітті. Науково-теоретичний альманах Грані. 2025. Т. 28, № 2. С. 66–71. DOI: 10.15421/172540.
3. Кузнецов В., Кузнецова К. Цифрова етика відповідальності у працях Л. Флоріді. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2025. № 72. С. 117–127. DOI: 10.26565/2226-0994-2025-72-11.
4. Флоріді Л. Ілюзія уповільнює гонки штучного розуму. Збруч. 2017. 7 червня. URL: <https://zbruc.eu/node/66985> (дата звернення: 08.04.2026).

МОРАЛЬНІ МЕЖІ ВИКОРИСТАННЯ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Дмитро Мелех, студент Машинобудівного навчально-наукового інституту
Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Оксана Патлайчук, кандидат філософських наук, доцент кафедри
соціально-гуманітарних дисциплін та філософії Національного
університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Розглянуто морально-етичні межі використання новітніх технологій у сучасному суспільстві в умовах стрімкої цифровізації. Особлива увага приділяється впливу штучного інтелекту, великих даних, біотехнологій та автоматизованих систем на людину та соціальні інститути. Проаналізовано ключові етичні ризики, зокрема порушення приватності, алгоритмічну дискримінацію, непрозорість рішень систем штучного інтелекту та проблему відповідальності за їх наслідки. Визначено необхідність формування ефективних етичних та правових механізмів регулювання технологічного розвитку з метою збереження базових прав людини та соціальної справедливості.

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку цивілізації характеризується безпрецедентною швидкістю технологічних змін. Штучний інтелект, системи обробки великих даних, автоматизовані

алгоритми прийняття рішень та біотехнології дедалі глибше інтегруються в повсякденне життя людини.

Однак разом із розширенням технологічних можливостей виникає низка морально-етичних проблем. Основна з них полягає у невідповідності між темпами технологічного розвитку та формуванням етичних норм і правового регулювання. У результаті технології можуть впливати на права людини, автономію особистості та соціальну справедливість без належного контролю. Таким чином, постає проблема визначення чітких моральних меж допустимого використання новітніх технологій у суспільстві.

Метою дослідження є аналіз моральних меж використання новітніх технологій у сучасному суспільстві, виявлення ключових етичних ризиків та обґрунтування необхідності формування системи відповідального технологічного розвитку.

Актуальність роботи. Актуальність теми зумовлена тотальною цифровізацією суспільства та зростанням впливу технологій на всі сфери людської діяльності - від приватного життя до державного управління. Сучасні технології вже не є нейтральними інструментами, оскільки вони здатні формувати поведінку людей, впливати на прийняття рішень і навіть змінювати соціальні структури. У цьому контексті особливо важливо забезпечити баланс між технологічним прогресом і захистом базових прав людини, що підкреслюється в сучасних дослідженнях цифрової етики [1].

Виклад результатів дослідження. У сучасній науковій літературі дедалі більше утверджується підхід, згідно з яким технології не є нейтральними, оскільки вони містять у собі закладені цінності та соціальні наслідки ще на етапі проєктування [2].

Однією з ключових проблем є порушення приватності. Масове збирання та аналіз персональних даних дозволяє створювати детальні цифрові профілі користувачів, що відкриває можливості для маніпуляції поведінкою, комерційного впливу та навіть політичного тиску.

Іншим важливим викликом є алгоритмічна упередженість. Системи штучного інтелекту, навчаючись на історичних даних, можуть відтворювати та посилювати соціальні нерівності, що призводить до дискримінаційних рішень у сферах працевлаштування, кредитування або правосуддя [3].

У сфері біотехнологій виникають етичні дилеми щодо меж втручання в людський геном, клонування та редагування ДНК. Це ставить фундаментальні питання про допустимість зміни природної основи життя та потенційні наслідки для майбутніх поколінь. Окрему увагу дослідники приділяють проблемі відповідальності за дії штучного інтелекту. У випадках помилкових або шкідливих рішень складно визначити суб'єкта відповідальності - розробника, користувача чи саму систему, що створює правову та етичну невизначеність [3].

Сучасні підходи до регулювання технологій пропонують концепцію етики за замовчуванням «ethics by design», яка передбачає інтеграцію етичних принципів на етапі створення технологічних систем. Також важливим є принцип людиноцентричного штучного інтелекту, де пріоритетом є права, безпека та гідність людини [4].

Висновки. Новітні технології є ключовим фактором розвитку сучасного суспільства, проте їх використання супроводжується суттєвими морально-етичними викликами. До основних проблем належать порушення приватності, алгоритмічна дискримінація, непрозорість прийняття рішень та невизначеність відповідальності за дії технологічних систем. Усі ці фактори вказують на необхідність формування нових етичних та правових механізмів регулювання. Визначення моральних меж використання новітніх технологій є необхідною умовою сталого розвитку суспільства. Баланс між інноваціями та захистом прав людини має стати основою подальшого технологічного прогресу.

ДЖЕРЕЛА

1. Hagerty A., Rubinov I. Global AI Ethics: A Review of the Social Impacts and Ethical Implications of Artificial Intelligence. arXiv preprint. 2019. DOI: 10.48550/arXiv.1907.07892. URL: <https://arxiv.org/abs/1907.07892> (дата звернення: 10.04.2026).
2. Khan A. A., Badshah S., Liang P., Khan B., Waseem M., Niazi M., Akbar M. A. Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges. arXiv preprint. 2021. DOI: 10.48550/arXiv.2109.07906. URL: <https://arxiv.org/abs/2109.07906> (дата звернення: 10.04.2026).
3. Pant A., Hoda R., Spiegler S. V., Tantithamthavorn C., Turhan B. Ethics in the Age of AI: An Analysis of AI Practitioners' Awareness and Challenges. ACM Transactions on Software Engineering and Methodology. 2024. Vol. 33, No. 3. Art. 80. DOI: 10.1145/3635715. URL: <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3635715> (дата звернення: 10.04.2026).
4. Жорнокуй Ю. М. Штучний інтелект: охорона та захист прав людини (етичний аспект). Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ. 2025. № 1 (108), ч. 1. С. 71–83. DOI: 10.32631/v.2025.1.06. URL: <https://dspace.univd.edu.ua/entities/publication/a794852b-e321-49db-9cd0-9f8de91e2d78> (дата звернення: 10.04.2026).

МЕГАМАШИНА У ДОБУ ГЕНЕРАТИВНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ЕВРИСТИКА «МІФУ МАШИНИ» Л. МАМФОРДА ДЛЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

Антон Матієнко, студент Навчально-наукового інституту комп'ютерних наук та управління проєктами Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

Людмила Латанська, кандидат фізико-математичних наук, доцент кафедри ПЗАС Національного університету кораблебудування імені адмірала Макарова

В даній роботі зроблено спробу обґрунтувати, що поняття мегамашини Л. Мамфорда зберігає евристичну силу, якщо переосмислити його як рамку для аналізу інфраструктури сучасного генеративного штучного інтелекту. Показано відмінність між централізовано-видимою мегамашиною індустріальної доби та розподілено-невидимою цифровою, що діє через зручність, а не примус; запропоновано підхід до розпізнавання «міфу нейтральної раціональності» у сучасних системах штучного інтелекту.

Постановка проблеми та актуальність. Сучасний штучний інтелект (надалі – ШІ) – в першу чергу генеративні мовні моделі – виступає не інструментом обчислення, а інфраструктурою, що відбирає інформацію, приймає рішення й формує культурні смисли. У філософії науки бракує рамок для аналізу ШІ як цивілізаційної форми знання і влади, а публічний дискурс залишається некритичним: алгоритми подаються як нейтральні й безальтернативні попри свідчення їхньої упередженості та системної непрозорості [2; 6].

Мета, наукова новизна. Мета – переосмислити поняття мегамашини Л. Мамфорда як епістемологічну рамку для критичного аналізу сучасного ШІ. Новизна – переосмислення мегамашини не лише як соціально-політичної моделі, а як епістемологічної рамки, придатної для розрізнення централізовано-видимої та розподілено-невидимої форм технічного впливу.

Пропонується використати герменевтико-реконструктивне прочитання «Міфу машини» та його сучасних інтерпретацій у поєднанні з концептуальним аналізом паралелей між індустріальною мегамашиною та генеративним ШІ.

Антропологічні засади й поняття мегамашини. Мамфорд заперечує редукацію людини до «тварини, що використовує знаряддя»: визначальним є не рука, а керований мозком досвід, культура й символічна організація світу [3]. Класично «мегамашина» – це ієрархічна організація з розподілом функцій, наказом зверху й фільтрацією інформації, що походить від авторитарної «монотехніки» [3; 1]; технічна система видається

раціональною, але слугує ірраціональним цілям панування, а «міф машини» постулює її непереборність і корисність [5].

ІІІ як розподілена мегамашина. Пряме перенесення індустріальної моделі на ІІІ неточне: класична мегамашина була централізованою й потребувала примусу, тоді як ІІІ-мегамашина децентралізована, невидима (вбудована в повсякденні інтерфейси) і діє через зручність. Генеративні моделі, рекомендаційні алгоритми й системи модерування утворюють мережеву мегамашину: тобто можна сказати, що цифрові платформи формують інституційний порядок, у якому приватний досвід стає сировиною для прогнозування поведінки [6]; за З. Лоубом, вона діє через «мегатехнічний шантаж» – відмова від платформ стає соціально неприйнятною [4]. Таким чином, можна зробити висновок, що цілком доцільно наполягати на використанні принципів відповідальності, зрозумілості та керованості щодо систем штучного інтелекту [2].

Міф нейтральності генеративних моделей. Великі мовні моделі представляються нам як «нейтральний» інструмент, однак їхні відповіді відображають упередженість цілих навчальних інституцій та окремих дослідників, а також рішення розробників щодо фільтрації й тонкого налаштування; користувач майже ніколи не помічають подібної селекції, а результат подається як узагальнено-об'єктивний. У категоріях Мамфорда технічний результат набуває авторитету не через критичну верифікацію, а через стилістичну переконливість – парадигмальний випадок «міфу машини» цифрової доби [2; 6].

Висновки:

1. Мегамашину Мамфорда сьогодні продуктивніше трактувати як епістемологічну рамку аналізу інфраструктур ІІІ, а не лише як політичну метафору індустріальної доби.
2. Сучасний ІІІ є новою конфігурацією мегамашини – децентралізованою й невидимою, що діє через зручність, а не через примус.
3. «Міф нейтральності» найвиразніше розпізнається на прикладі генеративних моделей, де стилістична переконливість часто підміняє собою критичну верифікацію.
4. Філософія науки має працювати над інструментарієм підзвітності та інституційного аудиту ІІІ.

ДЖЕРЕЛА

1. Дідух Л. В. Становлення та розвиток технократизму як напряму політичної думки ХХ століття : дис. ... канд. політ. наук : 23.00.01. Київ, 2017. 201 с. URL: https://scc.knu.ua/upload/iblock/78d/dis_Didukh%20L..pdf (дата звернення: 03.04.2026).

2. Стратегія розвитку штучного інтелекту в Україні : монографія / за заг. ред. А. І. Шевченка. Київ : ІПШІ, 2023. 305 с. URL: https://jai.in.ua/archive/2023/ai_mono.pdf (дата звернення: 13.04.2026).

3. Шевченко С., Кизименко І. Людина і техніка у філософії Льюїса Мамфорда. Соціокультурні трансформації та геополітичні виклики в умовах багатопольярного світу : тези доп. Всеукр. наук.-практ. конф. (Київ, 24 листоп. 2022 р.) / відп. ред. А. Кравченко. Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2022. С. 149–152. URL: <https://eportfolio.kubg.edu.ua/data/conference/9394/document.pdf> (дата звернення: 04.04.2026).

4. Loeb Z. From Megatechnic Bribe to Megatechnic Blackmail: Mumford's «Megamachine» After the Digital Turn. boundary 2 online. 2018. URL: <https://www.boundary2.org/2018/07/loeb/> (дата звернення: 02.04.2026).

5. Mumford L. The Myth of the Machine. Vol. I : Technics and Human Development. New York : Harcourt, Brace & World, 1967. 342 p. URL: https://www.libraryofsocialscience.com/assets/pdf/MUMFORD-Myth-Volume_1.pdf (дата звернення: 04.04.2026).

6. Zuboff S. Surveillance Capitalism or Democracy? The Death Match of Institutional Orders and the Politics of Knowledge in Our Information Civilization. Organization Theory. 2022. Vol. 3, No. 3. P. 1–79. DOI: 10.1177/26317877221129290.

Наукове видання

КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ-2026

Матеріали ІХ Всеукраїнської наукової конференції
(м. Київ, 15 травня 2026 р.)

Цифрове видання

Рекомендовано до оприлюднення 21.05.26