



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»:
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

Випуск 29

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2025

*Наукове видання, включене до «Переліку наукових фахових видань України» (категорія «Б»)
за спеціальністю «Філософія» (Наказ Міністерства освіти і науки України № 491 від 27.04.2023)*

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 6 від 27 листопада 2025 р.)*

Головний редактор: Шевчук Дмитро, доктор філософських наук, професор.

Редакційна колегія:

Крالیук Петро, доктор філософських наук, професор;
Ганаба Світлана, доктор філософських наук, професор;
Шевчук Катерина, доктор філософських наук, професор;
Бойченко Наталія, доктор філософських наук, професор;
Матусевич Тетяна, доктор філософських наук, професор;
Карповець Максим, кандидат філософських наук, доцент;
Губенко Ганна, кандидат філософських наук, доцент;
Вєжхославській Рафал Павел, доктор наук (Ph.D.), ад'юнкт.

Н 34 **Наукові записки** Національного університету «Острозька академія»: серія
«Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. Вип. 29. 140 с.

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2025-29

У збірнику осмислено актуальні філософські проблеми. Проаналізовано історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можна використовувати для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)

Отримана 24.09.2025

Прорецензована: 10.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: ksshev@ukr.net

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-3-9>

Шевчук К. Особливості естетичного досвіду, естетика феноменальної присутності та явище перформансу. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 3–9.

УДК 111.852:7.01

Катерина Шевчук

ОСОБЛИВОСТІ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ, ЕСТЕТИКА ФЕНОМЕНАЛЬНОЇ ПРИСУТНОСТІ ТА ЯВИЩЕ ПЕРФОРМАНСУ

Одним з доволі актуальних аспектів дослідження естетичного досвіду є феномен присутності, який, будучи основою естетичного сприйняття як такого, набуває сьогодні нового значення у зв'язку зі зростанням зацікавлення таким явищем як перформанс. Сьогодні перформанс охоплює низку сфер життя і діяльності людей, пронизує усі рівні і шари культури, і, як наслідок, впливає (безпосередньо чи опосередковано) на формування сучасної соціокультурної ситуації. Всебічне осмислення явища перформансу, відтак, є важливим завданням сьогодення. При цьому доволі значущим є дослідження естетичного виміру буття та функціонування перформансу, оскільки саме через призму естетичного досвіду можна розкрити повноту природи цього явища, пов'язаного на екзистенційно-онтологічному рівні з естетикою феноменальної присутності. Адже, про який би різновид перформансу не йшлося (політичний, академічний, філософський, мистецький, релігійний тощо), завжди має місце презентація – як основний момент втілення перформансу, чуттєва реакція реципієнта (активного учасника чи пасивного спостерігача) і реалізація цінності – як смислова надбудова, яка надає значення самому дійству. Саме тому естетика феноменальної присутності дозволяє кращому осягненню сутності феномена перформансу.

З метою осмислення явища перформансу та виявлення особливості його естетичного сприйняття важливо звернути увагу на аналіз специфіки і критеріїв реалізації естетичного досвіду як такого. З'ясувати ці та інші аспекти естетичного досвіду допоможуть дослідження таких відомих теоретиків, як: І. Кант, Д. Г'юм, Г.Ф.В. Гегель, М. Гайдегер, Р. Інгарден, Т. В. Адорно, Д. Ваттімо, Дж. МакКензі тощо. Аналіз концепцій естетичного пізнання цих мислителів сприятиме цілісному вивченню естетичної природи перформансу. Здійснене автором статті дослідження допоможе осмисленню ролі сучасних мистецьких перформансів у становленні актуального філософського, естетичного і соціокультурного дискурсу.

Ключові слова: естетичний досвід, мистецтво, естетика феноменальної присутності, перформанс, мас-медія, постмодерна естетика.

Kateryna Shevchuk

FEATURES OF AESTHETIC EXPERIENCE, AESTHETICS OF PHENOMENAL PRESENCE, AND THE PHENOMENON OF PERFORMANCE

One of the most relevant aspects of the study of aesthetic experience is the phenomenon of presence, which, as the basis of aesthetic perception, is gaining new significance today in connection with the growing interest in performance. Today, performance encompasses various spheres of human life and activity, permeates all levels and layers of culture, and, as a result, influences (directly or indirectly) the formation of the contemporary sociocultural landscape. A comprehensive understanding of the phenomenon of performance is therefore an important task today. At the same time, it is crucial to examine the aesthetic dimension of performance, as it is through the prism of aesthetic experience that the whole nature of this phenomenon, connected at the existential-ontological level with the aesthetics of phenomenal presence, can be revealed. After all, regardless of the type of performance (political, academic, philosophical, artistic, religious, etc.), there is always a presentation – as the main moment of performance embodiment, the sensory reaction of the recipient (active participant or passive observer), and the realization of value – as a semantic superstructure that gives meaning to the action itself. That is why the aesthetics of phenomenal presence allows for a better understanding of the essence of the phenomenon of performance.

In order to understand the phenomenon of performance and identify the peculiarities of its aesthetic perception, it is important to pay attention to the analysis of the specifics and criteria for the realization of aesthetic experience as such. Research by such well-known theorists as I. Kant, D. Hume, G. W. F. Hegel, M. Heidegger, R. Ingarden, T. W. Adorno, D. Vattimo, J. McKenzie, and others will help to clarify these and other aspects of aesthetic experience. An analysis of these thinkers' concepts of aesthetic cognition will contribute to a comprehensive study of the aesthetic nature of performance. The research conducted by the article's author will help to understand the role of contemporary artistic performances in shaping the current philosophical, aesthetic, and sociocultural discourse.

Keywords: aesthetic experience, art, aesthetics of phenomenal presence, performance, mass media, postmodern aesthetics.

Однією з центральних проблем в естетиці здавна поставало питання осмислення сутності й окреслення визначальних характеристик естетичного досвіду як такого, аналіз його складових, визначення критеріїв його формування та дослідження механізмів його реалізації. Не дивно, що більшість естетиків від самого початку становлення цієї науки зосереджувалися на вивченні специфіки естетичного досвіду. Особливу увагу при цьому приділяли конститутивним його складовим, а саме: онтологічно-екзистенційному виміру естетичного об'єкта як предмета естетичного досвіду, а також кваліфікації (здатності до відповідного естетичного сприйняття й оцінювання естетичного об'єкта) суб'єкта естетичного досвіду (реципієнта). Піднімалися також питання критеріїв оцінки художньої творчості, особливо гостро, як відомо, це питання постало в період з к. XIX – п. XX ст., коли відбулися революційні зміни у сфері мистецької практики, що кидали досі небувалий виклик естетичній теорії, започаткували риторику кризи мистецтва – кризи естетики й викликали дискусії щодо спроможності естетики й надалі залишатися теорією мистецтва. Однак, естетика, як видно сьогодні, не зникла, а будучи мотивована змінами в мистецькій площині, збагатилася у нові підходи щодо розуміння естетичного досвіду та формування й значущості естетичного оцінювання сучасної творчості.

Багато цінних спостережень щодо осмислення сутності естетичного досвіду досі черпаємо з історії естетичної думки. Зокрема, у «Критиці сили судження» І. Кант виразно підкреслював процесуальність характеру естетичного стану [1, с.86]. При цьому І. Кант наголошував, що естетичне одкровення не є лише суб'єктивним одкровенням. Це швидше особливий спосіб, у який даються феномени, важливим його аспектом є власне здатність до інтерсуб'єктивної мисленнєвої асиміляції. Інакше, зауважує Кант, естетичні судження не були б можливими. У цьому криється ключове для розуміння розгортання естетичного досвіду зауваження щодо інтерсуб'єктивного способу схоплення естетичного об'єкта в ході його естетичного сприйняття, що включає також і пізнавальні чинники. Очевидно, що йдеться про суб'єкт-об'єктну взаємодію в процесі естетичного пізнання естетичного предмету.

Окремим питанням є осмислення критеріїв щодо суб'єкта естетичного пізнання. З цього приводу І. Кант зазначає, що естетичне одкровення може бути предметом уваги усіх, хто, по-перше, наділений відповідним чуттєвим когнітивним апаратом, і, по-друге, схильний відмовитись від когнітивних чи практичних результатів і звернути увагу на повну чуттєву присутність предмету.

Ще Аристотель в «Поетиці» зауважував, що люди мають сталу інтелектуальну, наділену уявою і емоційну природу, яка, крім того, є універсальною у всіх культурах. Подібні позиції в історії естетики висловлювали Д. Г'юм і І. Кант. Зокрема, в есе 1757 р. «Про норму смаку» [11] Д. Г'юм писав: «принципи хорошого смаку такі самі для всіх людей» і спираються на загальні принципи, що виростають на досвіді і спостереженні основних відчуттів людини. Г'юм усвідомлює, що люди часто розходяться в естетичних судженнях, а тому частину свого есе він присвятив розгляду «теорії помилок». Мислитель зазначає, що наша людська природа забезпечила би відповідність наших естетичних суджень, якби не схильність до постійних помилок і фальшувань. Г'юм зараховує до них відсутність тонкощів: неможливість відчутти тонких відмінностей (наприклад, відтінків кольору, тону голосу), від яких залежать естетичні судження. Неправильний висновок може бути також результатом недостатньо активного спілкування з творами мистецтва і з їхньою критикою. До цього слід додати також особистісні схильності і преференції, навіть вік – молодша особа, зауважує дослідник, буде більш прихильна до поезії Овідія, а особа середнього віку – до поезії Тація.

Солодкі і гіркі – це, каже Г'юм, – «смаки тіла», що стосуються суб'єктивного досвіду. Вони відрізняються від «ментальних смаків» прекрасного й потворного. Мимо їх очевидної суб'єктивності в досвіді, об'єкти мають певні риси – об'єктивні риси, які, як можна сподіватися, викликають ці відчуття. Таким чином, вважає Г'юм, стала людська природа означає існування об'єктивних естетичних норм, які може використовувати критика: твори мистецтва, які проходять Тест Часу, об'єктивно мають риси, що впливають на людей з покоління в покоління. Це емпіричний факт, а не звичайна естетична оцінка. Г'юм усвідомлює, що цінності мистецтва є доволі тривалими, натомість естетичні судження є недосконалими.

І. Кант теж постулює ідеал хорошого смаку, опертий на звичайній людській природі. Кант, як і Г'юм твердить, що сама ідея «перевірки смаку» – його термінологія оцінки прекрасного закладає як кінцеву умову певну концепцію – концепцію *sensus communis* – спільноти людської природи. Якщо кажу: люблю ваніль, – то, зазначає Кант, говорю лише за себе і не очікую згоди інших, бо це особиста суб'єктивна справа. Якщо ж кажу: «Персіфал красивий» даю зрозуміти, що кожен має погодитися

з моєю точкою зору, навіть якщо усвідомлює, що багато хто цього не зробить. Судження про прекрасне є логічно відділені від звичайних, особистих, індивідуальних преференцій, оскільки спираються на об'єктивній контемпліяції творів мистецтва. Для Канта вони є вільною грою уяви, сполученою з раціональним розумінням, що в результаті дає насолоду естетичного переживання. Людська природа лежить біля основ цих суджень, без неї судження прекрасного змінилися б у висловлювання особистих преференцій. На відміну від Г'юма, Кант трактує *sensus communis* як ідеал регулюючого прийнятого й встановленого через дискурс про прекрасне. Кант схиляється до аналізу його специфічного психологічного значення, але залишається невизначним у питанні його емпіричних рис.

Як відомо, питанню здатності і навичок реципієнта естетичного досвіду присвячували увагу багато естетиків, зокрема, одну з надзвичайно ґрунтовних позицій представив Роман Інґарден. На його думку, не всі реципієнти здатні до повноцінного естетичного переживання і, загалом, багато різних факторів, які вступають в гру в процесі розгортання естетичного досвіду, варто окремо розглядати і враховувати. Зокрема, Р. Інґарден зауважує, що естетичне переживання є доволі складним процесом, що містить багато фаз і шарів. І практично на кожному з етапів розгортання естетичного досвіду можуть трапитися ситуації, передбачити які згора неможливо, оскільки йдеться про своєрідну «психологію» суб'єкта естетичного сприйняття, його готовність і налаштованість на концентрацію на естетичному об'єкті, його зацікавлення цим естетичним об'єктом у момент естетичної з ним «зустрічі» (і тут важливо навіть те, з яким настроєм реципієнт приступив до естетичного пізнання, але також і те, чи сам естетичний об'єкт зміг «пробудити» суб'єкта й спонукати його до продовження процесу розгортання естетичного переживання). Важлива роль, як підкреслює Р. Інґарден, покладена також на суто об'єктивні характеристики реципієнта естетичного досвіду: йдеться про його кваліфікацію, фаховість і рівень підготовки до спілкування з естетичними об'єктами (розвинене естетичне почуття, наявність і рівень естетичного смаку, знання законів формотворення естетичних предметів, зрештою, знання історії розвитку мистецтва тощо). Крім того, як зазначає Р. Інґарден, може бути так, що після зацікавлення реципієнта естетичним об'єктом на початковій фазі естетичного сприйняття може настати затамування і спад інтересу (наприклад, якийсь спогад чи думки про важливу справу можуть переключити увагу і зменшити зацікавлення естетичним об'єктом), що відповідно може цілком зупинити процес просування естетичного переживання як такий [12, с. 131-133].

Загалом, досить відчутна різниця у розумінні сутності естетичного сприйняття в концепціях двох згаданих естетиків. Якщо на думку І. Канта, в процесі естетичного спостереження ми наділені особливою свободою – вільні від примусу поняттєвого пізнання і від примусу визначення нас самих світу, то в концепції Р. Інґардена, контемпліяція або ж безкорисливе зосередження уваги на естетичному предметі, що фактично передбачає своєрідне в ньому розчинення, є лише однією з фаз естетичного переживання. Натомість цілісний процес естетичного переживання включає також фазу когнітивної рефлексії щодо пізнаваного і згодом (як результат цієї, попередньої фази) фазу, що фактично завершує перебіг естетичного сприйняття або «естетичної конкретизації» (термін Р. Інґардена) й орієнтована на формування естетичного судження і, отже, відкриває можливість для відповідної естетичної оцінки естетичного предмета. Вважаємо, що концепція Р. Інґардена є надзвичайно перспективною щодо її застосування в дослідженнях, спрямованих на цілісне і всебічне вивчення питання сприйняття естетичних об'єктів як таких.

Доволі плідною для розуміння сутності естетичних феноменів є також естетична теорія одного з найбільш виданих теоретиків Г. Ф. В. Гегеля. Для Гегеля було очевидним, що мистецтво має справу з проявом. Твір мистецтва є «явищем, яке має значення» [8, с. 35].

Згідно з концепцією Гегеля, твори мистецтва завжди є медіями естетичного пізнання. Естетик зауважує, що мистецтво є лише однією з форм пізнання, при чому такою формою, що дедалі більше віддаляється від своєї традиційної функції буття пізнанням абсолюту. Відтак, характеристика актуального для Гегеля мистецтва містить певну тугу за проявленням найвищих і найрафінованіших, духовних передусім, цінностей, і зазначає, що мистецтво більше не представляє «вічних потужностей», що визначають життя людей, але стає презентацією історичних способів бачення і форм життя, зразковим проявленням назовні суб'єктивних світів, тісно пов'язаних з посиленою автопрезентацією художнього матеріалу і методів художніх процедур. Подібні сумні рефлексії щодо сучасного мистецтва зустрічаємо доволі часто у багатьох дослідників. Зокрема, читаючи праці Р. Інґардена, В. Татаркевича, С. Моравського, Г. А. Данто можемо зауважити, що відхід у творах мистецтва першої половини ХХ ст. від втілення традиційних естетичних цінностей, а також своєрідний занепад

прекрасного на користь потворного, що констатують ці дослідники, викликає у них певний сум, а дехто з них (наприклад, С. Моравський) говорить навіть про «вмирання» мистецтва і його заміну антимистецтвом, а також про заміну естетики антиестетикою [14].

Досить плідною для розуміння естетичного, епістемологічного й соціокультурного (конститутивного) значення таких естетичних об'єктів як твір мистецтва, є концепція М. Гайдеггера. Він, зокрема, зауважував, що у творах мистецтва відбувається поява і зникнення культурних горизонтів сенсу. І той, хто пережив це завдяки твору мистецтва, сам бере участь у змінах, які викликає твір мистецтва. Активній ролі реципієнта сьогодні в естетичній теорії приділяється значна увага. Наприклад, в естетичній теорії Р. Інгардена твір мистецтва як інтенціональний предмет зароджується в уяві творця, у результаті ж свого матеріального втілення – перетворюється на предмет, доступний для сприйняття реципієнта, при цьому власне останній в процесі естетичного переживання твору здійснює його остаточне естетичне конституювання (шляхом естетичної конкретизації та оцінювання естетичного предмету, який існує до цього моменту лише у якості незавершеного твору-схеми), таким чином, саме реципієнт відіграє важливу роль у формуванні твору мистецтва й частково може бути визнаний його співавтором, натомість автор постає по суті у ролі (першого) реципієнта своєї власної творчості. Отже, автор є водночас реципієнтом, а реципієнт – автором твору мистецтва. Загалом, спостереження щодо активної позиції суб'єкта естетичного досвіду є надзвичайно продуктивними в осмисленні явищ сучасної мистецької практики, зокрема, у вивченні таких проявів як геппенінги, мистецтво дії, актив-арт, перформанс тощо.

Відомо, що і Гегель, і Гайдеггер не сприймали естетику, яка редукує твір мистецтва до потенціалу суб'єктивних переживань. Відповідно до їхніх поглядів, концепцію мистецтва слід будувати виходячи з аналізу творів. Як пише М. Гайдеггер, презентація світу за посередництвом мистецтва може відбуватися тільки як автопрезентація його (мистецтва) творів [9, с. 30-31]. Таку ж позицію займає й Р. Інгарден, який підкреслював, що сенс твору мистецтва, його естетичне значення, перебуває в прямій залежності від його об'єктивного – художньо-образного, якісного (матеріального) наповнення. Т. В. Адорно з цього приводу зауважував, що «явищами у строгому значенні, проявами чогось іншого, твори мистецтва стають там, де акцент падає на дійсність їх власної дійсності» [3, с. 147]. Своєю чергою Дж. МакКензі твердить, що твір мистецтва нічого не добуває на яв, а являється, тобто проявляє сам себе передусім. Сили, які діють в творі мистецтва чи навколо нього – є його силами, створеними через конструкцію твору, активними в динаміці його проявлення [13, с. 184].

При цьому всі згадані мислителі (Гайдеггер, Інгарден і Адорно), а також Кант, Ніцше й Баумгартен підкреслювали, що твір мистецтва спрямований на реципієнта, – промовляє до нього. Одним з надзвичайно ціннісних аспектів естетики на думку цих теоретиків є також факт, що естетика робить небувалий внесок, оскільки вона здатна відкрити людині особливу, – таку що є метою сама по собі, присутність власної екзистенції. Значущість царини естетики загалом і естетичного спостереження зокрема, як зауважують згадані вище дослідники, полягає у здатності збагачувати можливості людського спостереження практично у всіх сферах життя. Як зазначали Адорно і Горкхаймер, зустріч з тим, що особливе – «світ є одноразовою подією», – має сенс в самому собі. Такий переказ естетики з часу Баумгартена і Канта [10, с. 243].

Загалом, більшість естетиків у своїх міркуваннях щодо окреслення сутності мистецтва – від часів Арістотеля й до сьогодні – закладають, що існує людський інстинкт творення і захоплення художніми образами, а тому схиляються до концепції творення універсальної естетики або універсальної теорії мистецтва. Зокрема, виразно універсалістський підхід у вирішенні основних естетичних питань представили у своїх дослідженнях такі представники польської естетики першої половини ХХ ст., як Р. Інгарден, Л. Блаушайн і Г. Ельзенберг [2].

Однак, відомо, що проблемою на заваді формування такої універсалістської позиції в естетиці може бути питання формулювання універсальної дефініції мистецтва, що видається не просто складною до реалізації справою, з огляду на тривалу історію розвитку мистецтва, й відповідно стилістичну, жанрову різноманітність, формальну й змістовну строкатість і різноплановість художніх проявів. Як зазначає МакКензі, хоча естетичні теорії домагаються універсальності, але зазвичай вони є обумовленими естетичними проблемами й дебатами свого часу [13, с. 223]. Однією зі спроб вирішення цієї проблеми може розглядатися пропозиція Юлія Моравчика, який вважає, що міжкультурне дослідження мистецтва як універсальної категорії має бути відділене від спроб визначення поняття «мистецтво». Здається все ж, що більш адекватним вирішенням цього питання є підхід, у відповідності

з яким, не зважаючи на різноманітність художніх феноменів, стильову й жанрову відмінність творів мистецтва різних епох, основною характеристикою мистецтва як такого є наявність у творах мистецтва естетично-ціннісних моментів. Власне, наявність естетичної цінності є, мабуть, визначальною рисою усіх творів, які прагнуть викликати естетичну емоцію й стимулювати у реципієнта розвинене, наповнене відчуттями й багате на ідеї й рефлексії естетичне переживання.

При цьому варто взяти до уваги також цінні спостереження представників протилежної позиції в естетиці – позиції естетичного плюралізму (М. Валліс, С. Осовський, В. Татаркевич, Дж. Ваттімо), відповідно до якого зміни, які спостерігаємо сьогодні в сфері естетичного досвіду і у співвідношенні естетичності і повсякденного життя, пов'язані з проявленням феномена масового естетичного досвіду, що представляє собою віднайдення голосу численними системами суспільного визнання, різноманітними спільнотами, що заявляють про себе, виражають себе. Як зауважує Дж. Ваттімо, розгортання естетичного досвіду як досвіду спільноти на відміну від естетичного досвіду, який зосереджений на оцінюванні структур, можливим є лише у світі масової культури, завершення універсальних систем мислення. Таким чином, реалізація естетичної утопії є можливою лише в якості гетеротопії. Сприйняття прекрасного як акт визнання зразків в основі світу і спільнот, стає можливим лише в той момент, коли перед нами відкривається множинність цих світів і спільнот [15, с. 78].

Вже В. Дільтей розумів, що глибинний сенс естетичного досвіду полягає в тому, що ми виявляємося здатними переживати у вимірі уявного інші можливості буття, розсуваючи при цьому межі тієї специфічної можливості бути, котру реалізуємо у нашому повсякденному житті. Таким чином, сенс естетичного досвіду полягає у «привідчиненні» світу чи світів, які не є лише уявними, а є вмістом самого буття, є його здійсненням [5].

Гетеротопія естетичного досвіду, на думку Дж. Ваттімо, полягає у вивільненні «орнамента», а точніше, у відкритті орнаментального характеру естетичного, в орнаментальній сутності прекрасного: прекрасне – є орнаментом, оскільки його екзистенційний смисл полягає у розширенні життєвого світу за посередництвом відсилання до інших можливих життєвих світів.

Явищем, яке сьогодні є виразним втіленням гетеротопії в площині естетичного досвіду, є перформанс. Саме явище перформансу в сучасному естетичному досвіді часто пов'язують з поняттям феноменальної присутності. В естетиці феноменальної присутності поширеною є теза, що естетичне спостереження – це поширена форма поведінки людей. Здійснюємо його у повсякденному житті й за його межами. Серед його реалізацій: концерт, виїзд за місто, раптове зосередження уваги на чомусь, від чого складно відірвати свої чуття. Висловлюється також погляд, що загалом, усе що можна чуттєво спостерігати, можна також сприймати естетично [13, с. 28].

Однак, остання теза вимагає окремого аналізу й ґрунтовнішого осмислення. Важливо зауважити, що справді, естетичний досвід є по суті результатом чуттєвого досвіду, але ототожнювати ці речі не варто. Про розрізнення чуттєвого досвіду як такого, художньої площини твору мистецтва та його естетичного виміру писав у своїх естетичних дослідженнях Р. Інґарден. Натомість нерозрізнення цих понять і як результат невтішні висновки щодо сучасної художньої творчості, зокрема творчості дадаїстів, поп-арту містить праця А. Данто. Так, Данто зауважує, що з часу Дюшам творами мистецтва стають об'єкти, які нічим не відрізняються від речей повсякденного ужитку. З пари феноменально нерозрізнених предметів (сушки для пляшок, парасолі, купи піску тощо) один може бути твором мистецтва, інший – тим, чим є. Якби хтось хотів дійти до розуміння, чим був твір мистецтва, має повернутися від чуттєвого досвіду до думки [4, с. 13]. Вираз «естетичний», таким чином, постає у Данто переважно в значенні того, що є чуттєво спостереженим. Вся аргументація відтак була зведена до помилкової думки. Об'єкти, які ідентичні феноменально – на думку Данто – мають з естетичного пункту бачення ту саму цінність. Але так не є: те саме чуттєве явище предмету може інакше естетично програватися. Зокрема, лише мистецтва стосується те, що його творчі феномени можна пережити тільки у вимірі проявлення присвоєного інтерпретативним та імаґинативним чином.

Щодо розуміння феномена присутності варто з'ясувати, що ми розуміємо під самим поняттям «присутність». Важливим є зауваження, що лише наявність об'єктів включно з переліком подій не створює присутності. Присутність є відкритим і через це непрозорим, незрозумілим, нездатним для опанування – горизонтом зондуючої, діяльної і пізнавальної зустрічі з тим, що в нім міститься. Така зустріч як така не є естетичною. Естетична увага є швидше лише певним модусом цієї зустрічі.

Досить плідним для розуміння естетики феноменальної присутності є осмислення сутності естетичного спостереження та його відношення до гри. Як зауважує Дж. МакКензі, естетичне

спостереження є грою, в яку ми граємо і яка грає нами. А естетична свідомість як така охоплює не тільки сферу естетичного спостереження, але й сферу естетичної уяви, незважаючи на те, чи вона пов'язана з спостереженням чи ні [13, с. 126].

Об'єкти мистецтва збагачують світ у світі неймовірного досвіду, процеси мистецтва акумулюють в людському спостереженні безліч прихованих енергій. Але твори мистецтва не є єдиним прикладом потужної естетичної ситуації. Так само неповторним є, як підкреслює Дж. МакКензі, перформанс. Осмислення цього явища у дослідника відсилає до пари понять, а скоріше, до словосполучення: «гра в присутність». Як зауважує автор, у кожній грі грається в присутність, кожна естетична гра є грою у надання сенсу присутності. Граємо – бо граємо, коли хочемо брати участь у цьому дійстві. Гра є налаштована на реалізацію. Основною метою гри є реалізація самої дії [13, с. 162].

Надзвичайно важливим є спостереження МакКензі, що гра естетичного спостереження має особливий, споріднений з іншими видами гри перебіг, має одночасно об'єктивні, доступні в суб'єктивних процесах комплементарне доповнення: гру явищ. Дослідник звертається до аналізу театрального мистецтва і спортивних видовищ з метою прояснення сенсу цього поняття (гра явищ) як і визначальних характеристик перформансу як такого. Так, зазначає Дж. МакКензі, гра в театрі є з перспективи акторів не лише ситуативною, уявною та освітленою презентацією, але є вона певним здобуттям себе в ім'я зміненої дійсності по відношенню до повсякденної дійсності. Виступи професійних атлетів на арені сучасного масового спорту мають на меті не лише отримання винагороди і нагород, – вони є практикою визначених правилами публічної презентації усіх сил в ситуаціях, які не можна наперед оцінити і в яких успіх чи програш є результатом безповоротної миті перебігу того, що відбулося [13, с. 164]. З перспективи Ганса Ульріха Гумбрехта у даному випадку можна говорити про «інсценізацію, спрямовані виключно на витворення присутності» [7].

В ситуації постмодерну, коли вирішальне значення в соціокультурному просторі стали відігравати засоби масової комунікації, перформанс отримав поживний ґрунт для подальшого розвитку. Доступність і всеохопність мас-медіа поглиблює ефект присутності й сприяє поширенню перформансу.

Виникає подекуди ситуація, коли складно розрізнити перформанс від звичного повідомлення в медіях. Медійники часто маніпулюють, створюючи контент, який зовні нагадує перформанс. Крім того, зниканню меж між цими явищами сприяє також всезагальна естетизація сучасної культури, свідками якої ми є. Всезагальна естетизація торкається усіх сфер нашого життя, перетворюється на новітню стратегію суспільного розвитку. Наприклад, не секрет, що спортивні змагання завдяки їх трансляції у медіях набувають статусу видовища, а ціла індустрія працює над створенням бренду чи не кожного значного заходу, посилюється комерціалізація спортивних подій тощо. Сьогодні навіть прогноз погоди більше нагадує якусь виставу чи шоу, ніж просто передачу про ситуацію за вікном, а презентерки виглядають так, ніби щойно повернулися з конкурсу краси. Та й загалом, коли медіа отримали владу, все що транслюється за їх допомогою є втіленням тотальної естетизації: від звичних ток-шоу і до висвітлення подій з політичного сегменту. Поширеною тенденцією, яку сьогодні спостерігаємо під час перегонів у багатьох країнах – залучення задля рейтингів в якості амбасадорів від певного політичного табору відомих зірок, знаменитостей, які є впізнаваними завдяки тим таки медіа і часто самі є їх «продуктом». Загалом, усе, що ми сьогодні спостерігаємо – не просто актуалізація прекрасного, про яку писав Г.-І. Гадамер у праці «Актуальність прекрасного» [6], але навіть трансгресія прекрасного. Прекрасне більше не стосується лише сфери мистецтва чи природи, воно виходить далеко за межі свого традиційного застосування й пронизує все, що прагне бути побаченим. Відтак, має місце певна маніпулятивна та цілеспрямована естетизація того чи іншого предмета, явища чи процесу часто з комерційною метою. Можна навіть ствердити, що сьогодні краса – це певна технологія, яка набула широкого використання у різних сферах нашого життя.

З іншого боку, розмивання меж між мистецтвом і не-мистецтвом в постмодерній ситуації відтворення мистецтва мас-медійними засобами є певним викликом для мистецтва як такого, оскільки сприймається як щось несумісне із вимогами творчості як атрибутивної ознаки мистецтва.

Складно від естетичного досвіду постмодерну, залежного від могутності й безсилля мас-медіа водночас, очікувати оригінальної творчості. На думку низки естетиків (С. Моравський, М. Валліс, В. Велш, Дж. Ваттімо), можна ствердити, що постійне прагнення новизни і шок – це те єдине, що залишилося від творчості в мистецтві епохи масової комунікації. Загалом, шок цілком відповідає перформативному мистецтву, орієнтованому не на твір (як щось статичне, цілісне, подекуди

монументальне), а на досвід (що є по суті певним процесом, дією). Під впливом мас-медіа естетичний досвід набуває особливої рухливості й ефемерності. Дж. Ваттімо звертає увагу на те, що досвід неоднозначності є конститутивним для мистецтва так само, як конститутивні для нього хитання і розгубленість. На його думку, лише ці властивості мистецтва перетворюють його в джерело творчості і свободи в світі всезагальної комунікації. Дж. Ваттімо також зауважує, що сучасна масова культура не знецінила естетичний досвід, гомологізуючи «прекрасне», а навпаки, вибухоподібно продемонструвала багатоманітність «прекрасного», надаючи право голосу не лише різним культурам, чия присутність стає дедалі помітнішою і значимою, але й самим тим підсистемам, з яких складається сама західна культура [15, с. 76].

Таким чином, можна ствердити, що в умовах кшталтування сучасного естетичного досвіду важлива роль відводиться виявленню специфіки твору мистецтва за нових умов функціонування масової культури комунікації та загальної розпорошеності, множинності й неоднорідності життєвого простору з характерною тенденцією до естетизації всього й розмивання меж між мистецтвом і не-мистецтвом водночас. Сучасний естетичний дискурс має враховувати найбільш конструктивні думки й позиції як з боку естетичного універсалізму, який підкреслює значущість художньої й ціннісної перспективи творів мистецтва, а також естетичного плюралізму, що констатує динаміку й розвиток естетичного досвіду, його постійне доповнення новими фактами арт-дійсності, відтак, – відкритість до нових викликів і змін та неприйнятність побудови естетичного досвіду як завершені системи, орієнтованої на певну групу естетичних феноменів.

Загалом, спостереження щодо естетики феноменальної присутності є надзвичайно плідними в сучасній естетичній науці. Дослідження цієї сфери увиразнює, з одного боку, характерний естетиці з давніх давен чуттєвий (в значенні сенсуалістичний, – пов'язаний з чуттями) досвід, а з іншого – відкриває перспективу для глибшого аналізу таких поширених сьогодні явищ, як, зокрема, перформанс. Завдяки мас-медіа і розквіту естетики феноменальної присутності та поглибленій естетизації сучасної культури, перформанс став чи не найбільш характерним сьогоднішнім явищем, що знаходить втілення у різних сферах і пронизує різні рівні та шаблі культури. Дослідження естетичної природи цього явища дозволяє кращому розумінню тих аспектів сучасного соціокультурного дискурсу, які пов'язані з осмисленням сучасних мистецьких практик, а також закладає основу для аналізу спільних і відмінних рис політичних і естетичних перформансів, релігійних і мистецьких практик тощо.

Література:

1. Кант І. *Критика сили судження*. Київ: Темпора, 2022. 702 с.
2. Шевчук К. *Естетичне переживання та його цінність в польській естетиці першої половини XX ст.* Рівне: РДГУ, 2016. 356 с.
3. Adorno Th. W. *Teoria estetyczna*. Warszawa 1994. 706 s.
4. Danto A. C. *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton. 1997. 395 p.
5. Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, Bd. VII. Stuttgart-Tübingen, 1973. 404 p.
6. Gadamer H.-G. *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1993. 92 s.
7. Gumbrecht H. U. *Piękno sportu zespołowego*. Kraków 2003, S. 121-152.
8. Hegel G. W. F. *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, trans. T.M. Knox, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1975. V. 1. 633 p.
9. Heidegger M. *Źródła dzieła szuka*. [w:] Heidegger M. *Drogi lasu*. Warszawa 1997. 230 s.
10. Horkheimer M., Adorno Th. W. *Dialektyka oświecenia*. Warszawa 1994. 284 s.
11. Hume D. Of the Standart of Taste. In: D. Hume *Essays Moral, Political, Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. 489 p.
12. Ingarden R. *O poznawaniu dzieła literackiego*. Warszawa, 1976. 468 s.
13. McKenzie J. *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*. Kraków: Universitas, 2011. 418 s.
14. Morawski S. O krytycznym stanie estetyki. *Miesięcznik Literacki*. 1981. Nr 10. S. 46-52.
15. Vattimo G. *The Transparent Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. 129 p.

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 14.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: ayun@ukr.net

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-10-18>

Носова Г. Від філософії до політики визнання: гегелівські основи та тейлорівська інтерпретація. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 10–18.

УДК 1(091):17.023.36

Ганна Носова

ВІД ФІЛОСОФІЇ ДО ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ: ГЕГЕЛІВСЬКІ ОСНОВИ ТА ТЕЙЛОРІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Стаття «Від філософії до політики визнання: гегелівські основи та тейлорівська інтерпретація» присвячена філософському осмисленню еволюції поняття визнання – від його метафізичних витоків у Гегеля до соціально-політичного виміру в концепції мультикультуралізму Чарльза Тейлора. У центрі дослідження – аналіз того, як у Гегеля визнання постає як фундаментальний процес становлення самосвідомості, ідентичності та соціальності, тоді як у Тейлора воно перетворюється на практичний політичний принцип, що визначає стратегії взаємодії між культурами у сучасних демократичних суспільствах.

У першій частині розглядаються гегелівські основи теорії визнання. Автор підкреслює, що для Гегеля визнання є не лише актом міжособистісного прийняття, а онтологічним механізмом формування самості, завдяки якому свідомість переходить у стан самосвідомості. Через діалектику «пана і раба» Гегель демонструє, що індивід досягає власної свободи лише через взаємне визнання іншими суб'єктами. Саме визнання виступає підґрунтям не лише моральних і правових відносин, а й самого існування соціального простору. Зародження правових інститутів, формування громадянського суспільства та держави мислитель тлумачить як історичну еволюцію форм взаємного визнання, що поступово долають стан боротьби й переходять у правову норму.

Друга частина статті присвячена тому, як ідеї Гегеля були переосмислені Чарльзом Тейлором у контексті сучасної політики ідентичності. Тейлор, спираючись на гегелівську інтерсуб'єктивність, переносить проблему визнання з філософської у політичну площину, формулюючи концепцію «політики визнання». Для нього ідентичність індивіда і культурної спільноти виникає лише через визнання іншими, а тому сучасні суспільства мають забезпечити умови для поваги до різноманіття форм життя. На відміну від ліберального універсалізму, який прагне встановити єдині стандарти рівності, Тейлор наголошує на потребі «політики відмінності» – підходу, що визнає унікальність і самобутність кожної культури як умову справжньої рівності.

Особливу увагу приділено розрізненню двох типів політики визнання: політики рівної гідності, що спирається на принцип універсального громадянства, та політики відмінності, орієнтованої на захист культурної специфіки. Тейлор застерігає, що універсалістичний підхід часто маскує гегемонію домінантної культури, нав'язуючи її цінності меншинам і породжуючи нові форми пригнічення. Натомість політика відмінності покликана створити умови, за яких кожна культура і кожен індивід мають право на автентичне самовираження без асиміляційного тиску.

Разом із тим у статті розглядаються критичні підходи до концепції визнання. Сьюзан Моллер Окін і Лоуренс Блум зауважували, що політика визнання часто есенціалізує культури, фіксує їх як стабільні та замкнені утворення, тоді як реальна культурна динаміка завжди є змінною та внутрішньо різноманітною. Окін підкреслювала, що надмірна толерантність до традиційних практик під приводом поваги до культурних відмінностей може легітимізувати нерівність і дискримінацію, особливо щодо жінок. Тодд Гітлін, Пол Келлі та Джон Грей, у свою чергу, вказували, що мультикультуралізм на практиці часто перетворюється на символічну політику, спрямовану не на подолання соціальних суперечностей, а на їх риторичне пом'якшення. Таким чином, ідеал взаємного визнання, сформульований Тейлором, хоча й має гуманістичне підґрунтя, у реальному соціальному контексті стикається з численними викликами та ризиками поверхневого застосування.

Отже, визнання постає не лише як ключовий принцип діалектики самосвідомості у Гегеля, а й як політичний виклик сучасних демократичних суспільств, що прагнуть поєднати універсальні цінності рівності з повагою до культурної відмінності.

Ключові слова: визнання, становлення самосвідомості, соціальність, Гегель, Чарльз Тейлор, політика визнання, політика рівної гідності, політика відмінності, культурна відмінність, мультикультуралізм, взаємне визнання, ідентичність, культурна особливість.

Ganna Nosova

FROM PHILOSOPHY TO THE POLITICS OF RECOGNITION: HEGELIAN FOUNDATIONS AND TAYLOR'S INTERPRETATION

The article "From the Philosophy to the Politics of Recognition: Hegelian Foundations and Taylor's Interpretation" explores the evolution of the concept of recognition – from its metaphysical roots in Hegel's philosophy to its socio-political

articulation in Charles Taylor's theory of multiculturalism. The study focuses on how Hegel conceived recognition as a fundamental process of the formation of self-consciousness, identity, and sociality, while Taylor transformed it into a practical political principle that determines the strategies of interaction between cultures in modern democratic societies.

The first part of the article analyzes Hegel's concept of recognition as an ontological mechanism through which consciousness becomes self-consciousness and attains freedom only through reciprocal acknowledgment by others. The dialectic of "lordship and bondage" reveals recognition as the foundation of moral and legal relations and as a condition of social existence itself. The formation of law, civil society, and the state is interpreted as a historical evolution of recognition, which overcomes struggle and culminates in institutionalized freedom.

The second part addresses Taylor's reinterpretation of Hegel's legacy within the context of contemporary identity politics. Drawing on Hegelian intersubjectivity, Taylor develops the concept of the "politics of recognition," emphasizing that both individual and collective identities are constituted through mutual acknowledgment. Unlike liberal universalism, which tends to impose a single model of equality, Taylor defends the "politics of difference," which respects cultural particularity as a prerequisite for genuine equality and social justice.

At the same time, the article discusses key critiques of the politics of recognition. Scholars such as Susan Moller Okin and Lawrence Blum argue that recognition policies risk essentializing cultures, portraying them as static and closed, while real cultural life remains fluid and internally diverse. Okin also warns that uncritical tolerance of traditional practices may legitimize inequality, particularly patriarchal domination, under the guise of cultural respect. Other theorists, including Todd Gitlin, Paul Kelly, and John Gray, contend that Western multiculturalism often becomes a form of symbolic politics – a bureaucratic rhetoric of tolerance that fails to address deep social contradictions. Consequently, while Taylor's ideal of mutual recognition preserves its humanistic significance, its application in post-industrial societies faces numerous practical limitations.

Ultimately, the article argues that recognition functions as both a philosophical and political category – a bridge between individual self-realization and collective coexistence, between Hegel's dialectics of freedom and Taylor's project of multicultural democracy.

Keywords: recognition, formation of self-consciousness, sociality, Hegel, Charles Taylor, politics of recognition, politics of equal dignity, politics of difference, cultural difference, multiculturalism, mutual recognition, identity, cultural distinctiveness.

Фундаментальне значення визнання у філософії Г. В. Ф. Гегеля: становлення самосвідомості та соціальності.

Питання визнання та політики визнання виникли у контексті історичного переходу від монархічних форм управління до нової структури національних держав. Уже само по собі явище формування нових політичних утворень вимагало їхнього суспільного легітимування – визнання з боку інших держав, суб'єктів міжнародного права та самих громадян. Проте не лише державні унітарні структури потребували цього, а й нові соціальні організації, групи, колективні ідентичності, що виникали у добу модерну в контексті глибоких соціокультурних трансформацій, потребували різних форм легітимного визнання.

Саме в цей час, на противагу кантівській «етиці автономії», Гегель започатковує концепцію визнання, котра охоплює як індивіда, так і політичні інститути [2].

Проте слід зауважити, що гегелівська версія визнання є метафілософською основою, а не політичною теорією визнання у сучасному розумінні цього терміна. Для Гегеля теорія визнання – фундаментальний етап у формуванні свідомості індивіда як такого і самої соціальності, культури загалом. Соціальне виявляється через індивідуальну свідомість, яка необхідно повинна бути визнаною, тоді як індивід завершується у своїй соціальній визначеності шляхом вступу у взаємне визнання. Саме спільне визнання індивідів стає конститутивною ознакою соціального простору.

Процес визнання розгортається через взаємодію, опосередковану речами. Відчуження, тобто відокремлення речей від індивіда, стає містком до формування самості ідентичності та початком боротьби за визнання. «Визнане» суспільство базується на законі, праві, порушення якого, наприклад, пограбування, інтерпретується Гегелем як «зняття визнання». Зняття визнання можливе лише у контексті взаємного визнання. А там, де воно відсутнє, як, наприклад, за режиму панування і рабства, мова йде не про соціальні відносини між визнано рівними суб'єктами, а про систему примусу з одностороннім визнанням [1].

Гегель надає визнанню фундаментального значення, оскільки воно є процесом становлення самосвідомості, абсолютного духу, а також передумовою формування правової системи. Визнання формується історично, воно не існувало споконвічно – етапами становлення є суперечливі відносини раба і господаря.

Зазвичай у філософській традиції прийнято розрізняти два періоди у трактування гегелівської ідеї визнання. У «Феноменології духу» визнання є ключовим моментом переходу свідомості в стан самосвідомості – «існування моєї свідомості як самосвідомості» [1, с. 99]. У «Системі звичаєвості» визнання розглядається як основа формування соціально-правових відносин; воно дає індивідові статус вільного правового суб'єкта – власника, учасника юридичних відносин [13, р. 151]. У «Феноменології духу» визнання утворює перехід від свідомості (Bewußtsein) до самосвідомості (Selbstbewußtsein) – до стану самоті. Формування самоті вимагає, щоб індивід визнав свою свідомість як власну, подолавши природний страх смерті. Свідомість захоплена предметом споглядання, і, щоб з'явилася самосвідомість, самоті, свідомість повинна відрізнити себе від того, що їй протистоїть. Тобто, якнайменше, потрібно, щоб щось протистояло, тобто було опредмеченим, відчуженим. Щоб самосвідомість виникла, свідомість має відрізнити себе від того, що протистоїть їй – тобто від об'єкта, що виявляється у формі речі.

Діалектичність руху визнання полягає у подвоєнні самосвідомості, коли вона уявляє себе як іншу сутність. З одного боку, вона втрачає себе, набуваючи образу іншого, з іншого – долає це «інше», знову стаючи рівною собі і залишаючи іншого вільним. Цей двозначний момент Гегель називає «інобуттям» самосвідомості [1, с. 444]. Визнання у Гегеля виступає фундаментальною основою ідентичності, фактично він визначає його як процес становлення самої ідентичності. За його словами, «людина необхідно визнається іншими і водночас необхідно визнає інших людей; як визнання він сам є рух, і саме цей рух знімає його природний стан: він є визнання» [14, р. 315-316].

Становлення ідентичності, за Гегелем, є одночасно становленням діючих індивідів, правових відносин і самого суспільства, оскільки визнання виступає безпосередньою основою для утворення соціальних відносин. Соціальність виникає саме через взаємне визнання учасників суспільного життя, які формують правовий і моральний простір, де кожен індивід здатен виступати суб'єктом права та відповідальності [14, р. 315]. Самосвідомість досягає свого задоволення лише в іншій самосвідомості, тобто лише через взаємне визнання. Бажання володіти предметом може бути задоволене лише тоді, коли це бажання визнається іншим бажанням – іншою свідомістю, яка також прагне володіти тією ж річчю. Саме тут і розгортається боротьба за визнання між двома самосвідомостями, одна з яких перебирає роль пана, а інша – раба.

Природний предмет служить задоволенню чисто індивідуального бажання, яке обмежене і має випадковий характер, оскільки залежить від зовнішніх обставин. Це бажання Гегель називає «Begierde» – первісним потягом, що шукає задоволення в споживанні предметів природи. Але на цьому рівні воно не може повною мірою задовольнитися через «самотійність речі», тобто її існування як автономного об'єкта, що не підкоряється волі бажачого.

Утім, коли між волею індивіда і предметом з'являється третя ланка – раб, який працює над цією річчю, предмет перестає бути просто самотійним природним об'єктом. Він стає опрацьованим, трансформованим продуктом праці, що містить в собі історико-культурний зміст і набуває нерозривного зв'язку з суспільством. Пан, який посередує через раба, вступає у відносини не з природним предметом, а з «несамотійною річчю», що уже є суспільним продуктом і задовольняє не тільки індивідуальні, а й колективні потреби. Таким чином, Гегель підкреслює, що задоволення бажання виходить за межі чистого природного потягу і стає соціально опосередкованим процесом, у якому праця і взаємодія з іншими суб'єктами трансформують речі та індивідуальні потреби у спільні суспільні цінності і відносини.

Отже, для Гегеля людина є буттям у визнаності, і ця якість розкривається насамперед через обмін продуктів праці та соціальну взаємодію. Він зазначає, що «безпосередність буття у визнаності розпалася, оскільки моя воля стала волею значущою не тільки для мене, а й для іншого» [14, р. 327]. Це означає, що людська дія та воля набувають суспільного значення через взаємне визнання інших суб'єктів.

Справді, індивіди «визнають себе такими, що визнають один одного», і боротьба за це визнання є проявом соціалізованого розуму. Визнання у Гегеля – це, по суті, шлях індивіда до самого себе (олюднення людини), його соціалізація, це визнання за право дотримання не біологічного, а соціального, об'єктивного щодо окремого індивіда закону, коли індивід виходить за межі свого емпіричного існування.

Наступним рівнем розвитку цього буття у визнаності виступає договір, який оформлює це взаємне визнання і створює юридичну основу для правових відносин між суб'єктами. Правові відносини

виникають із зафіксованої у договорі форми взаємного визнання, що є фундаментом соціальної організації і свободи в суспільстві.

У розвиненому суспільстві, за Гегелем, визнання вже набуває інституційної форми і стає невід'ємною частиною соціального порядку. Тут основою свободи індивіда є субстанційна звичаєвість (*Sittlichkeit*). Ця субстанційна звичаєвість, як зазначає Гегель [12, р. 151], у розвиненому стані стає другою природою індивіда: моральне всезагальне в ньому протистоїть його особливому, природній волі, волі несвобідній.

Саме тому, розвиваючи вчення про звичаєвість, він підкреслює, що у такому суспільстві немає потреби у боротьбі за визнання: індивід вже визнається як свободна особистість, а його статус закріплений у правових і моральних інституціях. У громадянському суспільстві та державі визнання вже є в наявності, тут «людину визнають і з нею поводяться як з розумною істотою, як з вільною, як з особистістю» [15, р. 432].

Таким чином, у громадянському суспільстві та державі визнання вже існує як соціальна норма – людину визнають і поводяться з нею як з розумною істотою, як з вільною особистістю. Свобода тут інституційно гарантована, і більше не потребує виборювання в боротьбі.

Визнання перетворює людину з істоти, яка діє лише відповідно до власних бажань (і в цьому сенсі не відрізняється від тварини), на суб'єкта права, чії дії визначаються системою правових відносин. Гегель наголошує, що боротьба за визнання характерна лише для природного стану, а в громадянському суспільстві та державі вона вже не актуальна, оскільки основою свободи індивіда є субстанційна звичаєвість (*Sittlichkeit*).

Ця звичаєвість, як зазначає Гегель у «Філософії права», у розвиненому стані стає другою природою індивіда: моральне всезагальне в ньому протистоїть його особливому, природній волі, волі несвобідній [12]. Таким чином, у громадянському суспільстві та державі визнання вже існує як соціальна норма – людину визнають і поводяться з нею як з розумною істотою, як з вільною особистістю. Свобода тут інституційно гарантована, і більше не потребує виборювання в боротьбі.

Від філософії визнання до політики визнання Ч. Тейлора. Мультикультуралізм як продовження політики визнання.

У XX столітті ідеї Гегеля щодо визнання дістали новий розвиток у філософії Чарльза Тейлора, який переніс проблему визнання у сферу політики мультикультуралізму. Саме Тейлор сформулював «політику відмінності» – концепцію, що визначає сучасне розуміння культурного плюралізму, прав меншин і рівності гідності.

Як зазначалося вище, у Гегеля поняття визнання (*Anerkennung*) виступає фундаментальною умовою становлення самосвідомості та соціальності. Але гегелівська концепція визнання мала не лише філософське, а й соціальне звучання. Вона лягла в основу пізніших теорій про рівність, права людини й соціальну інтеграцію, в тому числі, в основу концепції мультикультуралізму канадського філософа Чарльза Тейлора.

Політика визнання Тейлора безпосередньо спирається на гегелівську діалектику взаємного формування самосвідомості. Як і Гегель, Тейлор вважає, що ідентичність не формується у відриві від інших, а народжується в процесі діалогу. Людина визначає себе через «значущих інших» – тих, чії оцінки, судження й ставлення впливають на її саморозуміння. Ідентичність людини формується внаслідок визнання або, навпаки, невизнання її автентичності. Хибне чи відсутнє визнання, як наголошує філософ, «ув'язнює людину у викривленому та звуженому способі буття», [3, с. 45], що стає формою пригнічення.

Чарльз Тейлор адаптує цю ідею до сучасного контексту, розширюючи її до рівня культур і соціальних груп. Якщо у Гегеля визнання було умовою індивідуальної свободи, то у Тейлора – умовою справедливого співіснування у багатокультурному світі. У цьому сенсі політика мультикультуралізму є соціальною реалізацією гегелівського принципу взаємного визнання, перенесеного з площини особистих стосунків у сферу державної політики.

Тейлор стверджує, що сучасне суспільство – це не механічна сукупність індивідів, як у класичному лібералізмі, а множина культурних сегментів, кожен із яких має власну історію, мову, релігію та цінності. Тому визнання, за Тейлором, полягає не лише у визнанні існування цих груп, а й у визнанні їхніх прав на самобутнє існування.

Тейлор розрізняє два типи політики визнання. Перший – політика рівної гідності, або політика універсалізму, що прагне зрівняти права всіх громадян, виходячи з принципу рівного громадянства.

Ця модель продовжує ліберальну традицію, однак, за словами філософа, вона має приховану загрозу: встановлюючи універсальні стандарти, вона часто нав'язує цінності культури-гегемона, тим самим змушуючи меншини відмовлятися від власної ідентичності.

На думку Чарльза Тейлора, політика рівної гідності часто дає уявлення про те, які права повинні мати групи меншин з позиції домінуючої «правлячої» культури. Це призводить до того, що меншини змушені відповідати очікуванням домінуючої культури та відмовлятися від власної особливості. Тейлор наголошує, що «домінантні групи мають тенденцію закріплювати свою гегемонію шляхом занурення підкорених у образ нижчості» [4, с. 64]. Він вказує, що політика рівної гідності є підставою для нібито «нейтрального до відмінностей» лібералізму, який у реальності відображає лише єдину культуру-гегемона, і таким чином несправедливо пригнічує ідентичність меншин.

Цей критичний погляд на універсалістичну політику рівної гідності є одним із ключових фактів, що спонукають Тейлора підтримувати альтернативний підхід – політику відмінності, яка визнає унікальність і особливість кожної людини чи групи та забезпечує рівноправне визнання відмінностей у суспільстві.

Політика відмінності, яку Тейлор вважає справжнім шляхом до справедливості у мультикультурному суспільстві, визнає унікальність кожної людини і кожної культури, розглядаючи різноманітність не як перешкоду, а як основу суспільного розвитку. Таким чином, політика визнання у Тейлора – це політика визнання відмінностей, де головним є право бути собою і зберігати власну культурну автентичність.

На основі політики визнання відмінностей Тейлор формулює концепцію мультикультуралізму, у якій визнання виступає центральним механізмом гармонійного співіснування різних культур у межах одного суспільства.

Особливу увагу Чарльз Тейлор приділяє поняттю ідентичності, яку він вважає можливою лише внаслідок визнання іншими автентичності та унікальності особистості. Відповідно до ідей просвітників про те, що ми формуємося у процесі визнання іншими, Тейлор наголошує, що однією з ключових умов свободи індивіда є визнання плюралізму форм життя.

Відсутність такого визнання, або неправильне визнання може завдати глибокої шкоди особистісному самовизначенню і «може стати формою пригнічення, ув'язнюючи людину у хибному, викривленому й звуженому способі буття». [4, с. 29]. В основі моделі ідентичності Тейлора лежить гегелівська віра в інтерсуб'єктивність – наше «Я» формується через діалог з «значущими іншими», які відіграють вирішальну роль у нашому самовизначенні. Саме те, як інші нас бачать, є необхідною базою формування нашої індивідуальної ідентичності, яка не виникає ізольовано, а завжди формується в соціальному контексті.

Чарльз Тейлор розглядає мультикультуралізм як форму самоствердження, що виходить за межі простої боротьби індивідів за визнання. Він підкреслює, що мультикультуралізм є вимогою визнати оригінальність, самобутність та рівнозначність культурних ідентичностей у межах різних груп. За словами Тейлора, всі люди мають однаковий потенціал для конструювання ідентичності як індивідуальної, так і культурної, що вимагає однакової поваги до кожної особи і культури. Вчений вважає, що «індивідуальна», «автентична» та «оригінальна» уява про добро і зло заслуговує прийняття усіма як природна і невід'ємна частина людської ідентичності. На його думку, визнання індивідуальних і групових думок стоїть вище за універсалізм загальних правил.

Щоб дискурс визнання та питання ідентичності набули сучасного значення, мало відбутися дві фундаментальні історичні зміни, вважає Тейлор. Перша – це трансформація поняття честі до гідності, коли фокус з соціальної ієрархії перемістився на універсальні егалітарні цінності рівності кожного. Гідність, що базується на цих принципах, лежить в основі сучасних демократичних ідеалів і є несумісною з традиційною ієрархічною честю. Друга – розвиток індивідуалізованої ідентичності на межі XVII століття, коли з'явився акцент на унікальності кожної особистості і сформувався «ідеал автентичності». Тейлор посилається на ідеї Гердера, котрий розумів автентичність як чесне ставлення до самого себе – проживання власного, а не когось чужого життя, що є ключем до смислу і людськості: «...є певний спосіб бути людиною, який є моїм, я покликаюї прожити своє життя як цей спосіб, а не як імітацію чийогось життя». [4, с. 33].

Використовуючи ці ідеї, Тейлор і формує концепцію «політики рівного визнання», яка має два варіанти розуміння – універсалізм, або політика рівної гідності та політика відмінності, яка визнає і підтримує унікальність окремих індивідів або груп. Як уже зазначалося, Тейлор віддає перевагу

політиці відмінності, підкреслюючи, що політика рівної гідності часто розглядається крізь призму поглядів домінуючої культури. Саме ця логіка лежить в основі «нейтрального до відмінності лібералізму», який фактично відображає гегемонію однієї культури. «Домінантні групи мають тенденцію закріплювати свою гегемонію шляхом занурення в підкорені образи нижчості» [4, с. 64]. Тейлор стверджує, що лібералізм не є нейтральним світоглядом, а фактично є «бойовим віровченням», що відстоює цінності панівної культури.

Водночас, у контексті стрімкого зростання мультикультурних суспільств, де громадяни однієї країни можуть належати до різних культур, завдання «політики рівного визнання» полягає у подоланні відчуття маргінальності серед таких груп без компрометації базових політичних принципів.

Ліберальні демократії, на думку Тейлора повинні визнати не лише цінність (value) різних культур, а й право на їхнє існування, тобто повинні визнати їхню гідність (worth) [4, с. 63]. Тейлор формулює це як презумпцію рівної цінності культур, в основі якої лежить уявлення про світ, у якому різні культури доповнюють одна одну внесками різного типу. Ця картина світобачення, попри судження про вищість у певних аспектах, вимагає їх визнання, оскільки жодна культура не може визначати повністю все та бути абсолютною.

Тейлор намагається переконати, що навіть у тих культурах, до яких ми можемо відчувати несприйняття, є елементи, які заслуговують на наше захоплення та повагу [4, с. 71]. З огляду на це сучасні ліберальні демократії повинні визнати рівнозначну цінність різних культур, не просто дозволяти їм існувати, а визнавати їхню гідність, сформовану у взаємодоповнюючій і різноманітній світобудові.

Політика визнання за Ч. Тейлором означає прийняття і збереження різноманітності культур та груп у суспільстві. Для мультикультуралізму як політики, що управляє цим різноманіттям, надзвичайно важливим є питання уникнення ієрархічного ставлення до відмінностей – тобто визнання цінності кожної культури без домінування чи приниження одних над іншими.

Таким чином філософ закликає не до асиміляції, а до компромісу – створення спільного простору ідентичності, у якому різні культури можуть співіснувати, не втрачаючи власної сутності. Єдиний спосіб досягти цього – діалог і взаємне визнання, засновані на спільних цінностях демократії та прав людини.

Тейлор усвідомлює ризики, що супроводжують політику мультикультуралізму. Він звертає увагу на практики виключення, які виникають тоді, коли суспільство прагне захистити свою культурну однорідність. Коли стабільність і цілісність ідентичності порушуються, наприклад внаслідок міграції, у відповідь можуть з'явитися політики виключення, які спрямовані на «захист» культурно однорідного і стабільного суспільства від розпаду. Тейлор пояснює, що виключення є побічним продуктом потреби суспільств у міцній згуртованості. Практики виключення варіюються від етнічних чисток до політик асиміляції іммігрантів або їх розгляду як тимчасових працівників. Незважаючи на те, що такі практики існують, Тейлор вважає їх ненормальними і пропонує замість конфронтації шукати розумний компроміс, заснований на діалозі та спільних цінностях демократії і прав людини.

Тейлор констатує, що в сучасних мультикультурних суспільствах політична ідентичність стає фрагментарною, а не монолітною, як у традиційних національних державах. Він підкреслює, що хоча зростання обсягів міграції робить більшість суспільств мультикультурними, багато іммігрантських спільнот зберігають зв'язки з країнами походження, функціонуючи як «діаспори» і, на його думку, це нормальне явище.

Тейлор також вважає, що «кожна культура, навіть якщо має негативні елементи, заслуговує на повагу та визнання» [4, с. 72]. Такий релятивістський підхід спрямований на рівність етнічних культур і поважливе ставлення до кожної. Це створює основу для міжкультурного діалогу, знижує напруженість між суспільствами та формує спільну демократичну культуру на основі універсальних людських цінностей.

Основна думка компромісного мультикультуралізму Тейлора полягає в тому, що збереження культурних традицій меншин неможливо забезпечити лише ліберальним принципом особистої свободи. Навіть якщо кожній людині надано право на власну культурну ідентичність, цього недостатньо – необхідно також визнавати її право жити відповідно до власного культурного способу життя. Тейлор підкреслює, що справедливість і рівність не можуть розглядатися однаково для всіх, без урахування культурних відмінностей. Тому, надаючи меншинам додаткові права, суспільство повинно розуміти, що для досягнення реальної рівності держава іноді має враховувати особливості певних культурних груп. Інтегрувати нових іммігрантів і боротися з дискримінацією можна лише тоді, коли приймаюче

суспільство впевнене, що прибуття іммігрантів – благо, а різноманіття сприяє динаміці розвитку і відкриттю творчого потенціалу. Ця ідея лежить в основі «ідеології мультикультуралізму», яка сприймає суспільство як здатне приймати і інтегрувати культурні відмінності.

Таким чином, шлях від філософії визнання Гегеля до політики мультикультуралізму Тейлора – це шлях еволюції самої ідеї людської гідності: від визнання індивідуального усвідомлення свободи до визнання колективного права на культурну самобутність.

Тейлор поєднав поняття «визнання» і «мультикультуралізм», стверджуючи, що визнання культурних особливостей можливе лише в суспільствах з полікультурними цінностями. Він описує дві форми визнання: загальну, що проявляється у демократичній рівності, та конкретну, що оцінює унікальні особливості соціальних груп. Визнання культурної самобутності, на думку Тейлора, є рушійною силою мультикультуралізму на рівні як окремих осіб, так і суспільства загалом.

Ідеал, що суперечить соціальній реальності: критика політики визнання і мультикультуралізму Ч. Тейлора.

Хоча політика визнання Чарльза Тейлора стала важливою спробою поєднати ідею культурного різноманіття з ліберальними принципами демократії, у сучасному інтелектуальному просторі вона зазнала серйозної критики. Її ідеал – гармонійне співіснування різних культур у межах одного політичного простору – дедалі частіше розглядається як утопічний і такий, що суперечить реальним соціальним процесам у глобалізованому світі. Головні опоненти мультикультуралізму Тейлора вказують, що його концепція, попри гуманістичний пафос, часто не враховує глибинні суперечності між культурними ідентичностями, соціальною нерівністю та політичними інтересами.

Однією з найвпливовіших критичних позицій стала аргументація Ненсі Фрейзер, а саме те, що, на її думку, акцент на культурному визнанні, властивий для мультикультуралізму, поступово витіснив із політичного дискурсу питання соціальної справедливості [5]. На її думку, сучасні ліберальні демократії під виглядом захисту культурних прав часто відсувають на другий план проблеми перерозподілу ресурсів, економічної нерівності та структурної дискримінації. Фрейзер вважає, що визнання без перерозподілу перетворюється на поверхову форму моралізму, яка не усуває, а радше маскує реальні механізми соціальної несправедливості. Вона підкреслює, що культура у цьому випадку стає не засобом емансипації, а новою ареною боротьби за символічний статус, де соціальні конфлікти лише змінюють форму, але не зникають.

Іншу лінію критики сформував Юрген Габермас, який уважав, що політика визнання в інтерпретації Тейлора може підірвати універсальні основи демократичної публічності [6]. Згідно з Габермасом, демократія передбачає комунікативну раціональність і можливість досягнення згоди на основі спільних принципів. Коли ж у політичному полі домінує логіка групових ідентичностей, загальне раціональне обговорення підмінюється вимогами до особливого ставлення, що розмиває засади універсального громадянства. Габермас зазначає, що мультикультуралізм у практичному вимірі може сприяти сегментації публічного простору на ізольовані культурні спільноти, які більше не шукають взаєморозуміння, а лише вимагають підтвердження власної відмінності. У такій ситуації, за його застереженням, під загрозою опиняється саме поняття демократичного консенсусу.

Схожі побоювання висловлював і британський філософ Браян Баррі, який критикував мультикультуралізм за відхід від принципу рівності перед законом [7]. Він вважав, що надання групових привілеїв певним спільнотам, навіть з етичних міркувань, руйнує ліберальну ідею нейтральності держави. Баррі підкреслював, що політика визнання, у прагненні бути інклюзивною, фактично створює нові форми виключення, бо визнає лише ті ідентичності, які вміють говорити мовою публічної політики. Таким чином, держава стає арбітром культурних прав, а не гарантом загальних громадянських свобод.

Ще один напрям критики стосується есенціалізації культур, яку приховано передбачає політика визнання. Цю проблему порушували філософи Лоуренс Блум і Сьюзен Моллер Окін, що належать до англо-американської традиції моральної й політичної філософії. Лоуренс Блум, професор Університету Массачусетсу, відомий своїми дослідженнями моральної освіти, расової етики та мультикультуралізму. У своїй праці *Antiracism, Multiculturalism, and Interracial Community* [8] він наголошував, що політика визнання, попри намір захистити культурну різноманітність, часто фіксує культуру як замкнене й однорідне утворення. Таким чином, культура розглядається як набір сталих ознак, а не як жива, змінна і внутрішньо різнорідна система. Блум застерігав, що така «есенціалізація» спрощує складні процеси культурної взаємодії, позбавляє спільноти права на внутрішні зміни й відтінки,

а державна політика визнання ризикує відтворювати усталені стереотипи замість реального діалогу.

Подібну лінію критики розвивала феміністична філософія Сьюзен Моллер Окін – професорка Стенфордського університету [7], [8]. Окін звертала увагу на те, що визнання культурних відмінностей нерідко супроводжується ігноруванням нерівності всередині самих меншин. Вона показувала, що під гаслом «пошани до традицій» мультикультуралізм здатен легітимізувати гендерну дискримінацію, обмеження прав жінок і збереження патріархальних практик. Такі практики, на її думку, не можна виправдовувати культурними аргументами, адже повага до культури не повинна суперечити універсальним принципам прав людини. Окін наголошувала, що політика визнання, якщо вона не супроводжується критичним аналізом внутрішніх ієрархій, може стати не інструментом емансипації, а засобом зміцнення домінування – лише цього разу всередині самих культурних спільнот.

У цьому контексті критика Блума й Окін виявила глибоку напругу між ідеєю колективного визнання та принципами індивідуальної свободи. Вони застерігали, що надмірне наголошення на колективній ідентичності без урахування її внутрішньої динаміки та суперечностей призводить до спотворення самої суті політики визнання, перетворюючи її на засіб фіксації відмінностей, а не на простір для їхнього вільного розвитку. Саме тому їхня критика залишається однією з найважливіших у дискусії про межі та ризики мультикультуралізму.

Крім того, низка сучасних дослідників – серед них американський соціолог і культурний теоретик Тодд Гітлін, британський філософ Пол Келлі та політичний мислитель Джон Грей – звертали увагу на те, що мультикультуралізм у західних демократіях дедалі частіше набуває рис політики символічного балансування. Тодд Гітлін [9] доводить, що риторика різноманіття часто замінює реальну соціальну солідарність, розпорошуючи спільне поле громадянських цінностей на низку окремих «ідентичностей». Подібну думку висловлював британський філософ Пол Келлі, який у збірці *Multiculturalism Reconsidered* [16] аналізував, як офіційна політика визнання створює радше декларативний, ніж дієвий механізм участі меншин у суспільному житті. Вона демонструє толерантність на рівні символів – через мову, ритуали чи репрезентацію, – але не зачіпає соціально-економічних структур, що відтворюють нерівність.

Джон Грей, один із відомих британських критиків лібералізму вважав, що мультикультуралізм перетворився на бюрократичну форму управління культурним різноманіттям [10], [11]. На його думку, сучасна держава не стільки визнає культури, скільки регулює їхнє співіснування, створюючи ілюзію морального консенсусу. У результаті ідея взаємного визнання втрачає свій гуманістичний сенс і стає інструментом адміністративного контролю за ідентичностями. Таким чином, тейлорівський ідеал взаємоповаги між культурами виглядає як нормативна конструкція, що погано узгоджується з практичною реальністю постіндустріальних суспільств, де ідентичності множинні, рухливі й часто конфліктні.

Отже, у сучасному філософському контексті політика визнання дедалі частіше розглядається не як універсальний шлях до соціальної злагоди, а як складний і суперечливий механізм, який може як сприяти інтеграції, так і поглиблювати поділи. Критики Тейлора наголошують, що справжня рівність можлива лише тоді, коли культурне визнання поєднується з економічною справедливістю, універсальними правами та реальними механізмами участі громадян у політичному процесі. Без цього мультикультуралізм ризикує залишитися благородною, але соціально неефективною ідеєю, що більше відображає прагнення до моральної гармонії, ніж умови сучасної політичної реальності.

Література:

1. Гегель Г. В. Ф. *Феноменологія духу*. Пер. з нім. В. В. Пучкова. Київ: Основи, 2008. 612 с.
2. Кірюхін Д. *Феномен релігії в філософії Г. В. Ф. Гегеля*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських // Режим доступу: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kiriukhin_Denys/Fenomen_relihii_v_filosofii_HVF_Hehelia.pdf
3. Тейлор Ч. *Джерела себе. Творення новочасної ідентичності*. Київ: Дух і Літера, 2005. 696 с.
4. Тейлор Ч. *Політика визнання. Мультикультуралізм та «Політика визнання»*. Київ: Аль-терпрес, 172 с.
5. Fraser N. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. – New York: Routledge, 1997. – 276 p.
6. Habermas J. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State* // *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* / Ed. by Amy Gutmann. – Princeton: Princeton University Press, 1994. – P. 107–148.
7. Barry B. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. – 400 p.

8. Blum L. *Antiracism, Multiculturalism, and Interracial Community: Three Educational Values for a Multicultural Society*. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1992. – 28 p.
9. Gitlin T. *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. – New York : Metropolitan Books, 1995. – 352 p.
10. Gray J. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. – London : Routledge, 1995. – 276 p.
11. Gray J. *Two Faces of Liberalism*. – New York : New Press, 2000. – 160 p.
12. Hegel G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 (Werke in 20 Bänden, Bd. 7).
13. Hegel G. W. F. *Jenaer Systementwürfe I. Realphilosophie von 1805/06*. Hrsg. Joachim Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.
14. Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 (Werke in 20 Bänden, Bd. 3).
15. Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 (Werke in 20 Bänden, Bd. 10)
16. Kelly P. *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*. – Cambridge : Polity Press, 2002. – 248 p.
17. Okin S. M. Is Multiculturalism Bad for Women? // Is Multiculturalism Bad for Women? / Ed. by J. Cohen, M. Howard, and M. Nussbaum. – Princeton : Princeton University Press, 1999. – P. 7–24.
18. Okin S. M. *Justice, Gender, and the Family*. – New York: Basic Books, 1989. – 216 p.

Отримана 18.09.2025

Прорецензована: 10.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: ievgeniia.lebid@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-19-24>

Шклярєнко Є. Ціннісні трансформації в концепціях модерності та постмодернізаційний підхід Рональда Інглегарта на прикладі сучасної України. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 19–24.

УДК 304

Євгенія Шклярєнко

ЦІННІСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В КОНЦЕПЦІЯХ МОДЕРНОСТІ ТА ПОСТМОДЕРНІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД РОНАЛЬДА ІНГЛЕГАРТА НА ПРИКЛАДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

У статті здійснено порівняльний аналіз ціннісних трансформацій у межах класичних концепцій модерності та постмодернізаційного підходу Рональда Інглегарта, з акцентом на український контекст. Об'єктом дослідження виступають ключові аспекти модерності – ідентичність, релігійність і демократія. Предметом – співставлення теорій Е. Дюркгайма (аномія), Дж. Дьюї (досвід) та Ч. Тейлора (ідентичність) із постмодернізаційною парадигмою Інглегарта. У межах аналізу розглянуто, як кожна з модернізаційних теорій інтерпретує ціннісні зміни, та наскільки вони узгоджуються або суперечать емпіричним висновкам Р. Інглегарта щодо зрушень у системах цінностей. Стаття пропонує критичну оцінку теоретичних підходів і обґрунтовує їхню релевантність для аналізу соціокультурної динаміки в Україні.

Ключові слова: модернізація, соціальні цінності, культурна зміна, релігія, ідентичність, соціальні трансформації в Україні, суспільна адаптація.

Yevheniia Shkliarenko

VALUE TRANSFORMATIONS IN THE CONCEPTS OF MODERNITY AND RONALD INGLEHART'S POSTMODERNIZATION APPROACH ON THE EXAMPLE OF MODERN UKRAINE

The article provides a comparative analysis of value transformations within the classical concepts of modernity and Ronald Inglehart's postmodern approach, with an emphasis on the Ukrainian context. The object of the study is the key aspects of modernity – identity, religiosity and democracy. The subject is a comparison of the theories of E. Durkheim (anomie), J. Dewey (experience) and C. Taylor (identity) with Inglehart's postmodern paradigm. The analysis considers how each of the modernization theories interprets value changes, and to what extent they agree or contradict R. Inglehart's empirical conclusions regarding shifts in value systems. The article offers a critical assessment of theoretical approaches and justifies their relevance for the analysis of socio-cultural dynamics in Ukraine.

Keywords: modernization, social values, cultural change, religion, identity, social transformations in Ukraine, social adaptation.

Модернізаційні теорії грають значущу роль для соціальних змін та еволюції суспільних цінностей. Вони пропонують аналітичні рамки для пояснення переходу від традиційних до сучасних форм організації життя. Більш того, вони дають пояснення історичного контексту суспільних трансформацій та пропонують аналітичні інструменти для порівняння суспільств. За допомогою модерних концепцій можна дати оцінку ролі цінностей і культури як чинників змін. Адже цінності є культурними, політичними та економічними векторами суспільства. Вони є одними з ключових компонентів процесу модернізації. Більше того, ціннісні трансформації відображають адаптацію суспільства до нових умов. Зокрема, якщо говорити про модерні концепції, то такими умовами виступали: індустріалізація, урбанізація, технологічний прогрес та глобалізація.

Зміна цінностей у рамках модернізаційних теорій є багатовимірним процесом, який включає у себе секуляризацію, індивідуалізацію, а також зростання значення демократії та прав людини. У цій статті ми проаналізуємо зміну цінностей під впливом процесів секуляризації та десекуляризації, а також як ці зміни представлені у аксіологічних концепціях окремих мислителів XIX–XXI століть.

Метою даної статті є співставлення ціннісних трансформацій у вищезазначених концепціях модерності з постмодернізаційним підходом Рональда Інглегарта. Зокрема будуть розглянуті теорії: теорію аномії Е. Дюркгайма, концепція демократії Дж. Дьюї та ціннісне вчення Ч. Тейлора. Слід зазначити, що ці трансформації також залежать від культурного контексту, економічного стану та історичних обставин кожного суспільства.

Модернізаційні теорії, як пояснює Ганс Йонас у своїй книзі “Походження цінностей” (1948), зосереджуються на процесах соціальних змін, які впливають на формування та трансформацію цінностей [1]. У вищенаведеній книзі Г. Йонас аналізує ідеї низки видатних мислителів: Фрідріха Ніцше, Вільяма Джеймса, Еміля Дюркгайма, Макса Шелера, Джона Дьюї, Чарльза Тейлора. Серед перелічених теорій, нами буде зроблено акцент на теоріях Е. Дюркгайма, Дж. Дьюї та Ч. Тейлора, оскільки саме концепції цих авторів можна вважати модернізаційними. Більш того, їх буде проаналізовано, співставляючи з постмодерністичним підходом Рональда Інглєгарта.

Нами обрано для порівняння модерні концепції і постмодерні підхід з наступних причин. По-перше, їх об’єднує ідея поступового розвитку суспільств. Адже і класичні модернізаційні теорії, і Р. Інглєгарт виходять із припущення, що суспільства проходять певні стадії розвитку – від традиційного до сучасного, а згодом і до постмодерного. По-друге, модернізаційні теорії наголошують на індустріалізації, урбанізації, секуляризації. Р. Інглєгарт розвиває цю логіку, показуючи, що зростання добробуту та безпеки веде до зсуву від матеріалістичних до постматеріалістичних цінностей. Тобто обидва підходи наголошують, що існує зв’язок між економічним розвитком і зміною цінностей [9]. По-третє, у класичних теоріях модернізації цінності часто розглядаються як наслідок структурних змін. Р. Інглєгарт же підкреслює, що зміна цінностей – не лише наслідок, а й рушійна сила подальших трансформацій, зокрема демократизації. Таким чином, цінності розглядаються як ключ до розуміння соціальних змін [9]. І наостанок, як модернізаційні теорії, так і підхід Р. Інглєгарта мають універсалістський характер – вони прагнуть пояснити трансформації в різних культурах і регіонах, хоча Р. Інглєгарт додає більше емпіричної гнучкості через дані Всесвітнього дослідження цінностей [15]. Але, на нашу думку, жодна з теорій модернізації, так само як і постмодернізаційний підхід Р. Інглєгарта не є всеохопною та універсально придатною для аналізу всіх суспільств і всіх соціальних змін, що у них відбуваються. Тому в цій статті запропоновано аналіз і порівняння модерних концепцій: Е. Дюркгайма, Дж. Дьюї, Ч. Тейлора, з постмодернізаційним підходом Р. Інглєгарта. Оскільки ці концепції з одного боку мають спільні риси (описані вище), а з іншого боку – демонструють відмінності у трактуванні та аналізі конкретних соціальних змін. Такий підхід покликаний створити критично орієнтовану та взаємодоповнюючу методологічну модель, придатну для вивчення соціальних змін у динаміці, так і для порівняння емпіричних даних між різними суспільствами.

Французький соціолог Е. Дюркгайм розробив концепцію аномії, яка пояснює яким чином модернізація та швидкі соціальні зміни призводять до руйнування традиційних цінностей та формування нових. У працях «Про поділ суспільної праці» (1893) та «Самогубство» (1897) Е. Дюркгайм описує аномію як стан безнормності, коли суспільство втрачає здатність регулювати поведінку своїх членів через ослаблення моральних норм. «Але якщо поділ праці не породжує солідарності, – пише мислитель, – то це тому, що взаємозв’язки між частинами [суспільства] не врегульовані – вони перебувають у стані аномії» [10, с. 353]. Іншими словами, аномія – це стан нормативного вакууму, що виникає внаслідок швидких соціальних змін, коли старі моральні регулятори вже не працюють, а нові ще не набули сили – такий підхід дозволяє розглядати аномію як ціннісну кризу.

Еміль Дюркгайм, говорячи про розподіл праці у своїй однойменній книзі, стверджує що він буває двох типів: механічний і органічний. Механічний розподіл є характерним для традиційних суспільств, де більшість людей мають схожий соціальний статус, вірування й спосіб життя. Натомість органічний тип зустрічається у великих індустріальних містах, де індивіди мають свої спеціалізовані професійні ролі і статуси. Таким чином, відбуваються органічні взаємозв’язки і взаємозалежність індивідів у суспільстві. При цьому можемо побачити, що явна перевага (з боку автора) надається саме органічному розподілу праці. Механічний розподіл праці є характерним для менш урбанізованих суспільств: там, де люди виконують подібну роботу і мають приблизно схожі цінності, релігію й освіту. На цій базі і тримається їхня суспільна механічна солідарність. Прикладами таких суспільств є невеличкі сільські громади, де люди займаються господарською діяльністю. А ось що стосується органічного розподілу праці, то він характерний для більш розвинутих промислових індустріальних суспільств. У таких соціумах кожен індивід проходить певне навчання, де здобуває відповідну спеціалізацію, за якою працює у подальшому житті. Така солідарність називається вченим органічною, і є ознакою суспільства розвиненого. Оскільки праця між індивідами розподілена саме за органічною солідарністю, то прогрес відбувається набагато швидше: обсяг праці менший відповідно до обсягу продуктів на виході. Таким чином, відбувається набагато більший економічний приріст, разом з економічними сферами життя розвиваються й інші суспільні сфери. Однак варто врахувати одну критичну

обставину в ситуації трансформації від одного типу солідарності до іншого. По-перше, Е. Дюркгайм стверджує, що коли суспільство переходить від механічного розподілу праці до органічного, відбувається зміна норм індивіда. Так відбувається так звана криза суспільна і криза особистісна, яку вчений називає аномією – це так звана «безнормність»: коли вже старі норми перестають працювати, а нові ще не сформовані. Прикладом цього є людина, яка виховувалась у сільській місцевості, займалася домашнім господарством, і пізніше переїхала у велике промислове місто. Після переїзду така особа певен час перебуває в розгубленому стані: коли усвідомлює, що старі цінності вже не мають такої сили, як мали в її старій громаді; а нові цінності вона ще не перейняла.

У військовий час ситуація «аномії» стала поширеним явищем на території України за рахунок внутрішньо переміщених осіб і біженців. «Внутрішньо переміщена особа (ВПО) – це особа або групи осіб, які були вимушені або зобов'язані рятуватися втечею або покинути свої домівки... та які не перетинали міжнародно визнаний державний кордон» [1]. А біженцем, згідно з Конвенцією ООН про права біженців 1951, «є особа, що внаслідок обґрунтованих побоювань (соціально-політичного характеру) стала жертвою... та перебуває за межами країни своєї громадянської належності та не може користуватися захистом цієї країни, або не бажає користуватися цим захистом...» [3]. Станом на 2025 рік в Україні офіційно зареєстровано близько 4 мільйонів внутрішньо переміщених осіб [5] і більше 5 мільйонів біженців [4]. Отже, значуща частина населення раптово була відірвана від звичного життя і перемістилась у нове середовище. Згідно теорії Е. Дюркгайма за подібних умов нове оточення з його ідеалами сприймаються як чужі, в наслідок чого людина під час такої різкої зміни почувається поза суспільством, в яке потрапила. Психоемоційний стан такого індивіда можна характеризувати як «розгублений». В подібній ситуації багато факторів можуть призвести навіть до самогубства. В цьому сенсі трансформація цінностей відіграє ключову роль, адже людина, яка не бачить визнання і прийняття своїх сталих принципів й ідеалів – певною мірою втрачає сенс свого буття, що в окремих випадках, на думку вченого, схиляє її до умисного скорочення свого віку [10].

Отже, теорія Е. Дюркгайма є унікальною в тому сенсі, що вона пояснює як змінюються цінності індивіда в кризових ситуаціях. Глибокої розробки саме цього аспекту бракує у теорії Р. Інглєгарта. Оскільки вчений упускає розгляд і аналіз стану «безнормності». Наприклад, аналізуючи цінності українського суспільства, яке з 2014 року знаходиться в стані війни, можна побачити чимало протиріч для закономірностей, які описує соціальний теоретик. І дійсно, можна побачити, що українці в переломні моменти частіше звертаються до релігії, але щоправда, не завжди у традиційному її сенсі, а й із залученням альтернативних духовних практик [2]. Р. Інглєгарт стверджує, що таке повернення до релігійності є наслідком загального суспільного регресу, і вказує на відновлення ціннісної традиційності [12]. Тим часом, це твердження є лише частково вірним, оскільки у вищеописаних умовах релігія також виступала як стабілізатор суспільства. Більш того, вона також виступала ресурсом легітимізації протестів, якщо йдеться про революції 2004 і 2014 рр.

Досить доречно в цій статті буде розглянути Джона Дьюті з його підходом до вивчення цінностей. Адже вчений розглядає цінність з точки зору можливості. Він говорить про те, що якщо ми говоримо про цінності вже дорослої людини – то вони відрізняються від цінностей дитини. Оскільки моральні орієнтири зрілого індивіда формуються на базі бажань і можливостей, у той час як дитина керується лише бажаним. Так Дж. Дьюті вводить два поняття: “desired”, яке розуміється як «бажане як імпульс», і “desirable” як «бажаний» або «гідний бажання» [9, с. 244–254]. Таким чином він стверджує, що доросла людина уже формує свої цінності на базі того, що вона собі може дозволити. Тобто індивід спочатку зважує свої можливості, – і вже на базі цього вибудовує бажане. Ось така різниця і такий цікавий феномен у вивченні цінностей, який зустрічаємо серед авторів модернізаційних концепцій тільки у Дж. Дьюті.

Також слід зазначити, що аксіологічна теорія є цікавою й тим, що певним чином протиставляє релігію і демократію. Дж. Дьюті говорить про сакральність релігії, і стверджує, що релігійні вчення мають переглянути свої догмати задля того, щоб відповідати розвитку демократичних суспільств. Оскільки наукою спростовуються дивовижі, які приписуються святам [13]. Своєю чергою релігія має йти у ногу з секулярним суспільством. Адже за роки життя і активної праці Дж. Дьюті було прийнято протиставляти дві крайнощі: або людина є релігійною, яка вірить усім святам писанням, або ж атеїст (як правило особа освічена), який у всі ці приписи не вірить. Сам вчений описував себе як людину, яка вірить, але не сліпо. Іншими словами, відносив себе десь поміж цих двох когорт, стверджуючи, що перевагою релігії є розділення реальності й ідеальності. Науковець вбачав у цьому

розділенні основний сенс релігії. Таким чином, релігійні вчення описують реальність у вигляді людського життя, а священне буття – це ідеал, до якого людина має прагнути. Але при цьому всьому Дж. Дьюї запропонував власне розуміння взаємодії людини і релігії. Вчений критикував релігію за притчі, історії про чудодійні зцілення та інші дивовижні прояви релігії, заперечуючи їхню істинність [13]. Будучи людиною науки, Дж. Дьюї відчував себе десь поміж цих двох крайнощів: вірянина та атеїста. Проте від інших атеїстів він відчував зневагу за те, що він вірить в Бога, а люди глибокорелігійні теж зустрічали його неприйняттям, оскільки він критично ставився до того, що проповідувала релігія. Християнство також йому не подобалось, адже воно наполягало тільки на власній унікальності, заперечуючи постулати інших вірувань. Дж. Дьюї говорив про те, що релігії разом з прогресом мають ставати більш відкритішими і сучаснішими, а натомість вони тягнуть минулі традиції і цінності, які не завжди актуальні в теперішньому суспільстві. Релігійні вчення стверджують про власну винятковість і унікальність, говорячи що про те, що індивід має сповідувати тільки одну релігію. В той же час вищезазначений вчений зазначає про те, що релігійність має змінитися – стати більш поліцентричною. Таким чином, людина віруюча матиме право сповідувати кілька релігій. Індивід матиме вибір для того, щоб щось взяти для себе з однієї чи другої релігії, а також віднайти споріднені сенси у третьому чи четвертому релігійному вченні. Сучасна релігія, на думку Дж. Дьюї, не має бути замкнена уже існуючими тисячоліття традиційними рамками і цінностями. Адже сучасна людина як рецепієнт має мислити критично, бути науково освічена, тому її вірування повинно мати наукове підґрунтя. Таким чином, релігія з вищеописаними якостями матиме майбутнє і виживе у сучасному демократичному суспільстві [13, с.131–150].

Отже, Дж. Дьюї став вченим, котрий описав взаємодію людини і релігії; він співвідніс індивіда із взаємодією реального і ідеального світів. Таким чином, Бога науковець бачив як символ ідеального, а людину – реального. Більше того, він говорив, що релігійні вірування є чинником, які не дають розвиватися науці. Іншими словами, філософ стверджував, що релігійність спричиняє певний регрес суспільства. За цю позицію інші дослідники пізніше критикували Дж. Дьюї, адже як нам говорить історія релігії саме релігія часто ставала рушієм розвитку, про це зокрема говорять і дослідження Макса Вебера.

Порівнюючи підхід Дж. Дьюї і Р. Інглегарта можемо узагальнити, що обоє вчених розглядали цінності як динамічні утворення, динаміка котрих залежала від певних умов. При цьому Дж. Дьюї вивчав ціннісні зміни у індивідуальному вимірі, натомість Р. Інглегарт аналізував макросоціальний рівень. У контексті України ці підходи набувають особливої актуальності. Ідеї Дьюї можуть бути застосовані при аналізі «бажаності» цінностей в Україні, оскільки можливості українців змінилися в усіх сферах: культурній, політичній, економічній й соціальній. Прикладом є заборона для більшості чоловіків призовного віку виїжджати закордон – як наслідок змінилися їхні можливості, і відповідно до цього змінюється категорія «бажаних» цінностей у цих чоловік, а інколи і їх родин. Збільшилась й індивідуальна соціальна відповідальність громадян України: більшість людей роблять благодійні внески, відмовляються від усього російського, велика частина населення приймає участь у військових діях або ж час від часу займається волонтерством [2; 6].

З іншого боку, теорія Р. Інглегарта, яка дозволяє пояснити трансформацію цінностей в українському суспільстві після 2014 та 2022 років. Вищезазначена теорія базується на поясненні соціального розвитку завдяки переходу від матеріалістичних до постматеріалістичних цінностей. Матеріалістичні цінності у концепції Р. Інглегарта – це фундаментальні орієнтири, які формуються в умовах дефіциту, нестабільності та загроз. Вони відображають прагнення до виживання, контролю та соціального порядку. Натомість постматеріалістичні цінності – це ключове поняття в теорії Р. Інглегарта, яке відображає глибокі трансформації в суспільній свідомості, що виникають у результаті економічного зростання, стабільності та демократизації. Науковець стверджував, що коли базові потреби (безпека, їжа, житло) задоволені, люди починають орієнтуватися на цінності самовираження [11].

Отож повертаючись до прикладу ціннісних змін, які відбулися в Україні після початку військових дій (2014 рік) і посилюлися після повномасштабного вторгнення (2022 рік). Ми можемо відмітити суттєве зростання значущості матеріалістичних цінностей – безпеки, стабільності, національної ідентичності. Це все є реакцією на зовнішню агресію та внутрішню турбулентність. Водночас серед молодших поколінь спостерігається поступове зростання постматеріалістичних орієнтацій: самовираження, права людини, толерантність – що свідчить про потенціал демократичного розвитку [2].

Таким чином, поєднання філософського підходу Дж. Дьюї та емпіричного аналізу Р. Інглєгарта створює багатовимірну рамку для осмислення ціннісних змін в Україні.

Чарльз Тейлор також продовжує тему розпочату Дж. Дьюї про «бажання бажаного». Іншими словами, вчений говорить про те, що людина – це єдина істота на Землі, яка має бажання другого рівня (це рефлексивне бажання щодо власних бажань). Ми, індивіди, маємо таку унікальну (у порівнянні з іншими ссавцями) здібність керувати бажаннями другого рівня бажання; такої здібності не мають тварини, адже мають бажання тільки першого рівня. Також, на думку канадського філософа, ми маємо здібність приписувати нашим бажанням певні описові категорії. Наприклад, ділимо бажання на вищі і нижчі, священні і, навпаки, неприпустимі, ганебні, низькі. Тобто Ч. Тейлор розкриває тему оцінювання своїх цінностей: вміння людиною давати певну оцінку (високу чи низьку) своїм бажанням і життєвим орієнтирам [15].

Ч. Тейлор також говорить про ситуативність відносно цінностей. Це означає, що цінність, яку ми приписуємо тій чи іншій цінності залежить також від ситуації й культурного середовища, в котрих вона існує. Він також розглядає племінні культури, і говорить що, якщо певна ціннісна ієрархія перестає діяти в одному культурному середовищі – то її змінюють. Існує така практика як запозичення ціннісної системи з іншого культурного середовища. Так звана інновація закладається введенням нових моральних орієнтирів в суспільстві [13, с.151–173]. На прикладі України це дуже показово можна відслідкувати. Адже коли суспільство зрозуміло, що радянські зразки в освіті, політиці, культурі уже не є прийнятними – почався процес реформацій та інновацій. Іншими словами, ми почали запозичувати системи з інших європейських культур. У політиці цей процес називають європейською інтеграцією України або ж шляхом України до європейської інтеграції [7].

Варто також зазначити, що Ч. Тейлор розглядає ціннісну структуру саме у формі ієрархії, говорячи про те, що є цінності вищі і нижчі. А також науковець зауважує, що в деяких ситуаціях вищі цінності можуть «затінювати» нижчі цінності. Тобто ми вибудовуємо свої моральні орієнтири, керуючись принципом «від вищих до нижчих цінностей» [14].

Підхід Ч. Тейлора допомагає осмислити моральну глибину цінності ідентичності для українців, тоді як вчення Дж. Дьюї – це інструмент розуміння зміни цінностей через досвід.

Підхід Р. Інглєгарта дозволяє аналізувати ціннісні трансформації в Україні через призму міжпоколінних зрушень, що зумовлені соціально-економічними змінами, війною та демократизацією [12]. Його концепція переходу від матеріалістичних до постматеріалістичних цінностей є корисною для вивчення зростання громадянської участі, самовираження та підтримки прав людини серед молоді.

Підхід Е. Дюркгейма, навпаки, акцентує на соціальній інтеграції та колективній свідомості. У контексті України він дозволяє осмислити, як спільні ритуали, солідарність у часи війни та національна ідентичність сприяють консолідації суспільства та відтворенню морального порядку.

Разом ці підходи дають змогу поєднати емпіричний аналіз культурних змін із розумінням глибинних механізмів соціальної згуртованості. На нашу думку, саме поєднання різних аксіологічних вчень створює потужний інструментарій для аналізу ціннісної трансформації, яку переживає українське суспільство. Адже процесі глибоких соціальних змін, які переживає Україна, вибір між свободою і безпекою, між традицією і модернізацією, між індивідуальним самовираженням і колективною солідарністю – усе це вимагає теоретичного осмислення. У цьому контексті порівняння ціннісних підходів, Е. Дюркгейма, Дж. Дьюї Ч. Тейлора та Р. Інглєгарта дозволяє розкрити як глибинні моральні засади суспільства, так і емпіричні закономірності його еволюції.

Література:

1. Агентство ООН у справах біженців України. Режим доступу: <https://help.unhcr.org/ukraine/uk/welcome-if-you-are-an-internally-displaced-person-in-ukraine/> (дата звернення: 23.08.2025).
2. Дослідження повномасштабної війни в Україні: думки, переживання, дії/ Аналітичний центр CEDOS. Режим доступу: <https://cedos.org.ua/doslidzhennya-povnomasshtabnoyi-vijny-v-ukrayini-dumky-perezhyvannya-diui/> (дата звернення: 23.08.2025).
3. Конвенція ООН про статус біженців 1951 року. Режим доступу: https://www.unhcr.org/ua/sites/ua/files/legacy-pdf/UNHCR70_Key_Messaging_ukr.pdf (дата звернення: 23.08.2025)
4. Українські біженці після трьох років за кордоном. Четверта хвиля дослідження. Центр економічної стратегії. Міжнародний фонд «Відродження» [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://ces.org.ua/refugees-fourth_wave/ (дата звернення: 23.08.2025).

5. Звіт про внутрішнє переміщення населення в Україні: опитування загального населення. *Міжнародна організація міграції*. Режим доступу: https://dtm.iom.int/sites/g/files/tmzbd11461/files/reports/IOM_UKR_GPS_Internal%20Displacement%20Report_Round%2016_UA_June%202024.pdf (дата звернення: 23.08.2025)
6. Національний інститут стратегічних досліджень. *Ветеранська політика: виклики та перспективи: презентація*. НІСД. Київ, 2025. Режим доступу: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2025-04/veterani-2025-prezentaciya_nisd.pdf, вільний.
7. Центр Разумкова. *Україна на шляху до ЄС: оцінки, думки і сподівання громадян*. Ю. Якименко, М. Пашков. 30 жовтня 2018. Режим доступу: <https://razumkov.org.ua/statti/ukraina-na-shliakhu-do-yes-otsinky-dumky-i-spodivannia-hromadian>, вільний.
8. Dewey, J. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* / John Dewey. – New York : Henry Holt and Company, 1922. – 336 p.
9. Dewey J. *A Common Faith* / John Dewey. – New Haven: Yale University Press, 1934. – 87 p.
10. Durkheim, É. *The Division of Labor in Society* (W. D. Halls, Trans.; L. A. Coser, Introduction). New York: Free Press, 1984 (Original work published 1893). – 353p.
11. Inglehart, R. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies* / Ronald Inglehart. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1997. – 464 p.
12. Inglehart, R. *Religion's Sudden Decline* / Ronald Inglehart. – Oxford: Oxford University Press, 2020. – 240 p.
13. Joas H. *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity Press, 2000. – 264 p.
14. Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* / Charles Taylor. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. – 610 p.
15. *World Value Survey. WVS Database*. Режим доступу: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (date of access: 31.08.2025).

Отримана 24.09.2025

Прорецензована: 17.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: elisabeth_borysenko@ukr.net

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-25-29>

Борисенко Є. «Розумні» раціональності Ю. Габермаса та «нерозумний» кордоцентризм: до проблеми побудови громадянського суспільства в Україні. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 25–29.

УДК 17(477)+321.7

Єлизавета Борисенко

«РОЗУМНІ» РАЦІОНАЛЬНОСТІ Ю. ГАБЕРМАСА ТА «НЕРОЗУМНИЙ» КОРДОЦЕНТРИЗМ: ДО ПРОБЛЕМИ ПОБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Стаття присвячена аналізу потенціалу України в розбудові демократичної моделі суспільства крізь призму етики дискурсу, концептуально обґрунтованої К.-О. Апелем та Ю. Габермасом. Прагнення українського народу до європейської інтеграції розглядається як історично зумовлений і водночас актуальний процес, що набуває особливого значення під час російсько-української війни та боротьби за проєвропейський цивілізаційний вибір. Україна, будучи частиною глобалізаційних процесів, водночас лишається доволі молодою державою з демократичними інститутами, які перебувають на етапі становлення та потребують глибокого теоретичного осмислення. Методологічною основою дослідження виступає дискурсивна етика, яка дає змогу оцінити можливості комунікативної раціоналізації як засобу консолідації громадянського суспільства. Особлива увага приділяється взаємодії «розумних» чинників – механізмів раціонального діалогу, горизонтальної взаємодії та пошуку консенсусу – та «нерозумних» елементів, серед яких виокремлено український кордоцентризм. Цей феномен тлумачиться як емоційно-ціннісний імпульс до добра й справедливості, що здатний підсилювати моральну складову суспільства. Зроблено висновок, що поєднання раціональної комунікативності та кордоцентричної чуттєвості може стати як підґрунтям демократичного поступу, так і джерелом ризиків, подолання яких потребує подальших наукових розвідок.

Ключові слова: комунікативна раціональність, кордоцентризм, етос, етика, громадянське суспільство, європейські цінності.

Yelyzaveta Borysenko

THE JÜRGEN HABERMAS'S 'RATIONAL' RATIONALITIES AND THE 'IRRATIONAL' CORDOCENTRISM: TOWARD THE PROBLEM OF CONSTRUCTING CIVIL SOCIETY IN UKRAINE

The article is devoted to the study of the potential of Ukrainian society in building a democratic model of development through the lens of discourse ethics, conceptually grounded in the works of K.-O. Apel and J. Habermas. The starting point of the analysis is the assertion that Ukraine's aspiration for European integration has deep historical roots and remains relevant today, as the country simultaneously defends its independence in the Russo-Ukrainian war and seeks its place within the community of Western democracies. Ukraine is part of contemporary globalization processes, yet it remains a relatively young state, where democratic institutions and practices are still in the early stages of development and require thorough theoretical reflection. The methodological foundation of the study is discourse ethics, which allows for an assessment of the prospects of communicative rationalization as an important tool for consolidating civil society. Particular attention is paid to the interaction between "rational" factors – such as mechanisms of public dialogue, horizontal cooperation, and consensus-building – and "non-rational" components, including the Ukrainian cordocentrism. This phenomenon is understood as an emotionally and value-driven impulse expressing an intuitive striving for good, justice, and solidarity, while at the same time potentially leading to impulsive decisions and reducing critical reflection. The study takes into account previous research analyzing the development of Ukrainian society and emphasizes the importance of considering the emotional and cultural dimensions. The author highlights that the combination of rational communicative practices with the profound "choice of the heart" creates both unique advantages for democratic progress and certain risks: impatience with higher authorities, a tendency toward excessive individualism, and the dominance of strategic rationality over the ethics of mutual understanding. It is concluded that harmonizing rational and emotional dimensions, as well as addressing potential risks of societal fragmentation, constitutes a key avenue for further research. Such an approach allows for a deeper understanding of the specificity of the Ukrainian ethos, identification of its strengths and weaknesses, and the development of pathways to strengthen democratic practices necessary for Ukraine's full integration into the European democratic space.

Keywords: communicative rationality, cordocentrism, ethos, ethics, civil society, European values.

Вступ. Чи не в усі часи український народ демонстрував своє прагнення долучитися до європейського, західного, прогресивного світу, відчуваючи спорідненість із цінностями свободи, людської

гідності та демократії. Ця тенденція зберігається і сьогодні, коли наша країна не лише вчергове захищає свою незалежність у російсько-українській війні, а й послідовно відстоює свій проєвропейський вибір, доводячи світові здатність бути повноправним учасником глобальної цивілізаційної спільноти. Україна є невід'ємною частиною сучасних глобалізаційних процесів, активно реагує на виклики міжнародної політики, цифрових трансформацій та культурних змін, проте водночас продовжує шукати власні шляхи розвитку. З огляду на складні історичні обставини, тривалі періоди бездержавності та колоніальної залежності, вона залишається доволі молодою державою, де демократичні інститути та практики перебувають на етапі становлення і часто потребують додаткового осмислення та зміцнення.

Саме тому особливо важливим видається з'ясувати потенціалу України щодо реалізації ефективної моделі демократії, яка відповідала б не лише західним стандартам, а й унікальним культурно-етичним особливостям нашого народу. Цей процес неможливий без ґрунтовного аналізу як «розумних» чинників – раціональних передумов для розвитку комунікативності, політичної культури, громадянської активності, – так і емоційного складника, що виявляється у притаманному українцям кордоцентризмі, інтуїтивному прагненні до справедливості та добра. Розгляд українського шляху крізь призму етики дискурсу дозволяє не лише виявити сильні й слабкі сторони національного етосу, а й зрозуміти, у який спосіб поєднання раціонального та емоційного може сприяти побудові стійкого громадянського суспільства та гармонійному входженню України в європейський демократичний простір.

Задля досягнення поставленої мети доцільно звернутися до методологічних засад дискурсивної етики, розроблених К.-О. Апелем та Ю. Габермасом. У науковому дискурсі вже наявні дослідження, виконані А. Лоем та А. Єрмоленком, у яких розвиток та сучасний стан українського суспільства проаналізовано крізь призму етики дискурсу. Водночас зазначені розвідки зосереджувалися переважно на раціональних аспектах комунікативної взаємодії та не враховували «нерозумні» чинники, зокрема феномен кордоцентризму, що становить важливу складову українського культурно-етичного контексту.

Що таке «Європа» і «європейські цінності»

«Європейській вибір України радше є вибором серця, ніж добре прорахованою прагматичною стратегією» [7, с. 143] – вважає М. Култаєва. І справді, в уявленні пересічних українців Європа виступає як священний Грааль, долучившись до якого, ми позбудемося багатьох проблем. Ніби Україна без зусиль впишеться у європейський контекст, проте не кожен усвідомлює, що до омріяної «Європи» ще необхідно дійти, докладаючи власних зусиль.

То насправді чим є Європа та європейські цінності? Не будемо описувати реальний стан справ, а звернімося до самої ідеї, яку, зрештою, й беруть за взір, коли йдеться про поняття «Європа». У її витоках ми, безперечно, побачимо І. Канта з його моральною філософією та ідеєю «вічного миру» – всесвітнього громадянського порядку, який ґрунтується на взаємоповазі, врахування свободи іншого, дотримання принципів справедливості. Кантівський проєкт «вічного миру» знаходить свій відгомін у дискурсивній теорії. Подібно до того, як Кант вбачав ув основі світового устрою громадянський порядок, вибудований за універсальними апіорними законами, які б регулювали відносини людей по усьому світу, К.-О. Апель та Ю. Габермас передбачають світ, де переважали б універсалістські принципи макроетики (це фактично, ті самі кантівські принципи). Найголовніша відмінність кантівської теорії та дискурсивної теорії полягає в тому, що сам Кант, відповідно до свого часу, керувався уявленням про те, що розум є суб'єктивним, натомість для авторів комунікативної теорії він є інтерсуб'єктивним – тобто таким, який враховує позиції усіх суб'єктів у світі плюральності істин, що й віддзеркалюється у виразі Габермаса: «єдність розуму в розмаїтті його голосів».

Отже, задля узгодження цих «голосів», Апель та Габермас передбачають існування універсалістських законів макроетики, що уможливили б незалежний дискурс між усіма рівноправними учасниками такий діалог якраз і уможливлюється в громадянському суспільстві, на що й звертає увагу Габермас. Категорії «громадянське суспільство» він присвячує свою працю «Структурні перетворення у сфері відкритості...», через яку червоною ниткою тягнеться думка про те, що «громадянське суспільство» – є безпосередньою ознакою розвинутої політичної культури. Тобто, щоб долучитися, до цієї самої «Європи», Україна мусить стати на шлях побудови власного громадянського суспільства.

Найбільш значущою ознакою громадянського суспільства є перевага комунікативної раціональності, якій Габермас протиставляє стратегічну (інструментальну) раціональність. Остання має на меті

досягнення індивідуального інтересу, це цілеспрямована діяльність. Між індивідами, орієнтованими стратегічно, може виникати лише компроміс інтересів. Комунікативна ж дія, полягає в досягненні взаємного консенсусу, тобто повного узгодження дій, які не завдають шкоди інтересам обох сторін. Така дія спрямована на взаєморозуміння.

Громадянське суспільство та український контекст: раціональна сторона

У кожному народному етосі має бути місце для макроетики, у деяких культурах, якщо пильніше придивитися до їхніх етик, частка її принципів уже імпліцитно існує. Повага до свободи іншого, тяжіння до справедливості, прагнення здорового діалогу – усе це вказує на зачатки універсалістських норм. Кожен народ має світ панівний етос, що й складає ядро його життєсвіту, де кожен окремий індивід і керується його цінностями, звичаями й установками, творячи свої дії, виносячи судження, формує власний світогляд тощо. Не можна, на думку А. Єрмоленка, виходячи з цих формуючих чинників, визначати українську націю позачасово як селянську чи хліборобську (до чого схильні деякі дослідники), а звертати увагу й на те, «... на якому щаблі перебуває сучасна Україна...» [5, с. 35].

У кожному народові по-різному проявляються комунікативна і стратегічна раціональності, тому для того, щоб пройти, на думку А. Єрмоленка, «тест на універсальність» [5, с. 27] та зрозуміти, на якому ґрунті можливе проростання громадянського суспільства в Україні, потрібно розібратися, яку роль відіграє й відіграла та чи інша раціональність у нашого народу.

Комунікативну раціональність ще називають «жіночою», адже вона пов'язана з суб'єкт-суб'єктними відносинами, тобто таким, де кожен співрозмовник дбає про іншого (як мати дбає про дитину). Тобто, наскільки така раціональність проявлятиметься в народній культурі залежить те, яку роль відіграє у ній жінка. Відтак звернімо увагу на роль жінки в українській традиції.

Ще М. Костомаров вказував, що українці, на відміну від росіян, ставляться до жінки досить шанобливо, зауважуючи не лише її зовнішню, а й внутрішню красу: «Українська жінка в поезії українського народу, змальована такою духово-прегарною, що й у самому своєму упадку виявляє поетично свою чисту натуру й соромиться свого пониження» [6]. Таку значну роль жінки можна пояснити історичними обставинами. Справа в тому, що досить часто жінка лишалася на господарстві сама, адже всі дорослі чоловіки були змушені подовгу перебувати у війську. Відтак увесь хатній побут та виховання дітей лягало на жінок, тому й не дивно, що в думках підростаючого покоління саме мати грала роль «голови сім'ї», а, повертаючись додому, чоловікові просто лишалося змиритися з цим, хоча, його роль ніяк не применшувалася. Проте варто зауважити, що такий устрій життя був лише на Лівобережжі, водночас Правобережжя мало сильніші патріархальні традиції.

Окрім провідної ролі жінки в сім'ї, на «... стійкість жіночої нераціоналізованої комунікативної парадигми» [5, с. 38] вплинула, на думку О. Кульчицького, також і відсутність постійної та жорсткої державної влади. Це й зумовило те, що українці почали об'єднуватися в спільноти, де в комунікації й вирішувалися актуальні проблеми. Звідси й схильність до анархії, адже усяка батьківська влада сприймалася як насильницька. Усі ж члени громади сприймалися як рівні серед рівних, а тому ніхто з них не міг стати вищим за інших. Відтак Костомаров пише про те, що «народ розуміє, що кожний громадянин є сам про себе людиною незалежною, самостійним господарем; обов'язки його супроти громади не йдуть далі сфери тих відносин, які установає зв'язок її членів ради спільної безпеки й добра кожного» [6], такі міркування бачимо й у Б. Цимбалістого.

Урешті, така організація малих спільнот обертається «хуторянським індивідуалізмом» та слабкістю демократичного устрою як такого, що й призводить до краху об'єднань державного рівня, адже рішення приймаються лише з огляду на конкретну власну громаду, а не на загальнодержавні норми. Звідси й індивідуалізм особи, яка починає протиставляти себе громаді.

Можна припустити, що такий індивідуалізм передбачає стратегічну раціональність, адже тут переважають особисті інтереси або ж інтереси вузької спільноти. Відтак унеможлиблюється й загальна громадянська думка. П. Бурдє, наприклад, вважає, що громадянська думка – це конструктор, зведена сума усіх індивідуальних думок, при цьому ніякого консенсусу не існує [11]. Отже, громадянське суспільство у розумінні Габермаса не може існувати за таких умов.

Український кордоцентризм як нерозумна розумність

Окрім «розумних» комунікативної та практичної раціональностей Габермаса, у нашій культурі завжди був і «нерозумний» елемент, який також відіграє значну роль у становленні українського

етосу. Це можна зрозуміти уже з наведеної на початку цитати Култаєвої, а саме – «вибір серця». Кордоцентризм узагалі більшість дослідників вбачає як одну з провідних рис українців (згадаймо хоча б роботи Д. Чижевського чи В. Горського). Проте саме це явище не є винятково українським, воно прийшло до нас із Європи ще із часів Середньовіччя (зокрема Августина Блаженного). У самій європейській традиції «логіці серця» пильну увагу приділяв М. Шелер: серце виявляється органічно вплетеним у матеріальний світ цінностей, «цінності завжди задані в емоційному спогляданні душі, або серця» [3, с. 18]. Такі міркування бачимо ще у Г. Сковороди в діалозі «Наркіс» чи у Пісні 28:

Брось коперниковски сферы!

Глянь в сердечныя пещеры.

В душѣ твоей глагол. Вот будеш с НИМ весіол! [9]

Тобто, якщо Кант розумів апіорні універсальні закони як такі, що мають бути віднайдені розумом, то кордоцентризм передбачає, що всяке благо життя може таїтися у власному серці людини. Вже у П. Юркевича читаємо: «Серце є таблиця, на якій написаний природний моральнісний закон...» [10, с. 77]. «Розум серця» сам приведе до щасливого й благого життя, гармонії людини зі світом. Саме серце має підказати нам правильні рішення та відсторонити від хибних. Чи не тому, коли нам щось сподобалося, ми вживаємо метафору «припало до душі», адже згідно з теорією Д. Лакоффа, саме метафори структурують нашу діяльність [12]. Навіть у наші дні багато людей керуються цим принципом, «обираючи серцем». От лише цією особливістю українців у своїх інструментальних цілях не гребують користуватися рекламодавці чи політики, згадаймо лише, що символом однієї з політичних партій було червоне серце й гасло, на кшталт «голосуйте серцем».

З іншого боку, діяти «за покликом серця», це також діяти емоційно, зопалу. Найяскравіше цю рису можна проілюструвати згадавши події 2013–2014 років. За даними опитування «Українське суспільство», проведеним Інститутом соціології НАНУ, у 2013 році на запитання: «Як Ви вважаєте, наскільки можливі зараз у Вашому місті/селі масові виступи (мітинги, демонстрації) населення проти падіння рівня життя, на захист своїх прав?» відповідь «Малоймовірно» дали 59.1 % респондентів і лише 20.2% припустили достатню ймовірність. А на запитання: «Якщо такі мітинги, демонстрації протесту відбудуться, Ви особисто братимете в них участь чи ні?» – 52.6% відповіли відмовою і лише 20.2% висловили свою готовність. Проте, як бачимо, згодом надміру жорсткі дії влади таки змусили вийти людей на вулиці.

Висновок

Отже, «обираючи серцем» європейський курс, ми прагнемо радше не так до реальної Європи, як до бажаного стану, ідеалу. Цей ідеал є втіленням справедливості, свободи та взаємоповаги. Тобто українці інтуїтивно прагнуть бути вписаними у прогресивний європейський контекст, не бути «європейцями другого гатунку» [8, с. 190]. Про рішучі дії українського народу свідчать уже Помаранчева революція чи Революція Гідності, а нинішня затята боротьба з рашизмом (що є антиподом прогресивного демократичного світу) як безпосередньо на полі бою, так і в інформаційному просторі лише закріплює цю тенденцію.

Відтак Україна має всі необхідні передумови для розбудови справжнього громадянського ладу. До «розумних» чинників можна віднести глибинні культурні задатки до розвитку комунікативності, прагнення до діалогу та готовність до співпраці, що закорінені як у національних традиціях, так і в сучасних демократичних практиках. Водночас діє й «нерозумний» кордоцентризм – особлива емоційно-ціннісна настанова українців, що виявляється у щирому, інтуїтивному прагненні до добра, справедливості та взаємної підтримки.

Поєднання раціональної комунікативності та глибинного сердечного пориву створює унікальний потенціал для формування суспільства, заснованого на довірі, солідарності та відповідальності. Саме комунікативна раціоналізація, яка передбачає відкритий обмін думками, публічні обговорення спільних проблем і вироблення взаємоприйнятних рішень, може стати тим знаряддям, яке забезпечить гармонійне становлення громадянського суспільства в Україні та сприятиме зміцненню демократичних інституцій.

Водночас існують і певні ризики для становлення та розвитку громадянського суспільства. Нетерпіння до верховної влади, зумовлене історичною недовірою до державних інституцій та негативним досвідом централізованого управління, може провокувати фрагментаризацію громадянських ініціатив, зростання конфліктності та ослаблення горизонтальних зв'язків між різними соціальними

групами. Прагнення до індивідуалізму, що нерідко постає як форма захисту власної свободи, здатне ускладнювати ефективну комунікацію, підривати готовність до колективних рішень і сприяти переважанню стратегічної раціональності, коли власна вигода чи короткостроковий результат беруть гору над спільним благом.

До того ж так званий «вибір серця» – притаманний українській культурі кордоцентричний імпульс – хоча й несе в собі потужний потенціал моральності та щирості, водночас може бути надто емоційним та непередбачуваним. Такий вибір інколи сприяє прийняттю рішень без належного раціонального обґрунтування, що створює ризики помилкових або непослідовних дій у суспільно важливих процесах.

Дослідження цих потенційних загроз, аналіз їх культурно-історичних коренів, а також пошук шляхів гармонізації емоційного та раціонального начал становлять важливу перспективу подальших наукових розвідок, спрямованих на вироблення стратегій зміцнення демократії та стійкого розвитку громадянського суспільства в Україні.

Література:

1. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність, в: Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. С. 355–371.
2. Габермас Ю. *Структурні перетворення у сфері відкритості* / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2000. 319 с.
3. Єрмоленко А. М. *Етос і мораль у сучасному світі*. Київ: ПАРАПАН, 2004. С. 7–39.
4. Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. 487 с.
5. Єрмоленко А. М. Структурні зміни українського етосу як комунікативний чинник національної ідеї, в: *Національна ідея і соціальні трансформації в Україні*. Київ: Український центр духовної культури, 2005. С. 26–54.
6. Костомаров М. *Дві руські народності* [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://ukrclassic.com.ua/katalog/k/kostomarov-mikola/1656-mikola-kostomarov-dvi-ruski-narodnosti>
7. Кулгачева М. Контури європейського громадянського суспільства і українська реальність, в: *Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови*. Київ: Інститут ліберального суспільства, 2007. С. 143–152.
8. Лой А. М. Lernprozess: український досвід, в: *Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід*. Київ: Етна-1, 2006. С. 21–35.
9. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів* / за ред. Л. Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. 1400 с.
10. Юркевич П. *Вибране* / перекл. з рос. В. П. Недашківського; упоряд., передм. і прим. А. Г. Тихолаза. Київ: Видавництво гуманітарної літератури «Абрис», 1993. 416 с.
11. Bourdieu P. *Public Opinion does Not Exist* [Electronic resource]. Режим доступу: <https://saturnin.info/public-opinion-does-not-exist/>
12. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. 242 p.

Отримана 24.10.2025

Прорецензована: 17.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: serhii.poradiuk@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-30-39>

Порадиук С. Колізія самотності та комунікації: екзистенційний досвід війни. Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 30–39.

УДК 141.319.8:316.77

Сергій Порадиук

КОЛІЗІЯ САМОТНОСТІ ТА КОМУНІКАЦІЇ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ДОСВІД ВІЙНИ

Статтю присвячено дослідженню феномену самотності як наслідку колізії комунікації крізь призму *πόλεμος* – вікової боротьби, що лежить в основі буття. Війна осмислюється як перманентна гранична ситуація, під час якої людське існування досягає пікового рівня своєї вразливості та внутрішньої напруги. У такій перспективі самотність і комунікація постають полярними і водночас взаємозалежними способами людського досвіду, де перший проявляє стан особистісного відчуження і розламу, а другий – намагання віднайти сенс власного буття та відновлення зв'язку з Іншими. Обидва феномени розкрито як вагомні елементи *πόλεμος*, взаємодія яких оголює межовий рівень екзистенції.

Спираючись на ідеї М. Гайдеггера, К. Ясперса та С. К'єркегора, у дослідженні продемонстровано, що війна постає станом кризи, у якій відбувається руйнація буденного порядку, загострюється потреба внутрішньої рівноваги та збереження внутрішньої цілісності. Самотність у цьому контексті стає простором осягнення людиною власних меж та передумовою справжнього діалогу. Концепція *Grenzsituation* К. Ясперса ґрунтується на тому, що боротьба, смерть, провина та випадковість у межовому досвіді війни розкривають приховані потенції людського існування, окреслюючи горизонти особистісного зростання. У такій перспективі комунікація трактується як подія зустрічі, де відбувається взаємне творення самотей.

Погляди Н. Хамітова на внутрішню самотність і самототожність висвітлені як ключі усвідомлення того, що істинна комунікація можлива лише за умови особистої монолітності. У дослідженні продемонстровано, що тільки той, хто здатен прийняти власну самотність, може вступити в комунікацію, не втративши свого Я.

У статті підкреслено, що феномени самотності та комунікації в ситуації війни формують діалектичну єдність, де людське буття проходить випробування на глибину істинності. Війна ж, як концентрований вияв *πόλεμος*, сприяє оголенню структури людської природи, де прагнення єдності та спільності зароджується із усвідомлення особистісного відчуження, а самотність та комунікації перебувають у стані постійної боротьби.

Ключові слова: самотність, комунікація, екзистенційна комунікація, війна як *πόλεμος*, гранична ситуація (*Grenzsituation*).

Serhii Poradiuk

COLISION LONELINESS AND COMMUNICATION: THE EXISTENTIAL EXPERIENCE OF WAR

The article examines loneliness as a consequence of communication collision through the lens of *πόλεμος*. This age-old struggle lies at the heart of existence. War presents a permanent limit situation in which human existence encounters its highest level of vulnerability and internal tension. From this perspective, loneliness and communication appear as polar yet interdependent modes of human experience, where the former manifests as a state of personal alienation and breakdown, and the latter – an attempt to find meaning in one's own existence and restore connection with others. Both phenomena emerge as significant elements of *πόλεμος*, and their interaction highlights the marginal level of existence.

The analysis, based on the ideas of M. Heidegger, K. Jaspers, and S. Kierkegaard, demonstrates that war creates a crisis which disrupts the normal order of daily life. In these circumstances, individuals urgently need to find inner balance and preserve their personal integrity. In this context, loneliness becomes a space for a person to comprehend their own limits and a prerequisite for genuine dialogue. K. Jaspers' concept of *Grenzsituation* is based on the idea that struggle, death, guilt, and chance in the borderline experience of war reveal the hidden potential of human existence, defining the horizons of personal growth. In this perspective, communication is viewed as an encounter in which the mutual creation of selves occurs.

N. Khamitov's views on inner loneliness and self-identity are highlighted as keys to realising that proper communication is possible only on the condition of personal monolithicity. The study demonstrates that only those who can accept their own loneliness can enter into communication without losing themselves.

The article emphasizes that in wartime, the phenomena of loneliness and communication create a dialectical unity, testing the depth of human existence and its truthfulness. War, as a concentrated manifestation of polemics, contributes to the exposure of the structure of human nature, where the desire for unity and community arises from the awareness of personal alienation, and loneliness and communication are in a state of constant struggle.

Keywords: loneliness, communication, existential communication, war as *πόλεμος*, limit situation (*Grenzsituation*).

Вступ

Від зародження сучасної філософії феномен війни постає як подія, під час якої людське буття найповніше розкриває власну граничність, а тому він посідає центральне місце у структурі філософського дискурсу. Першим мислителем, який розглянув війну як основоположний принцип визначення буття, вважається Геракліт. У 53-му фрагменті він назвав війну «батьком і царем усього» [11, с. 84], надавши їй роль універсального закону земного порядку та космічної гармонії. У тексті оригіналу для означення поняття війни давньогрецький філософ використав слово *πόλεμος* («полемос»). Німецький філософ Мартін Гайдеггер у праці «Вступ до метафізики» (*Einführung in die Metaphysik*), аналізуючи розуміння буття в античності, детально розглядає поняття *πόλεμος*. Він характеризує його як зіткнення протилежностей, що владає у світі божественному та людському (*Göttlichen und Menschlichen waltender Streit*), не наділяючи ознаками, що в загальноприйнятому людському розумінні притаманні для подій війни. М. Гайдеггер стверджує, що боротьба, яку Геракліт закладає в значення *πόλεμος*, спонукає існування (дійсне буття, тут-буття) до становлення цілісності в межовому конфлікті граничних протилежностей, що призводить до формування життєвих позицій у структурі [16, с. 66].

Карл Ясперс у своїх працях «Психологія світоглядів» (*Psychologie der Weltanschauungen*) і «Філософія» (*Philosophie*) досліджує та послідовно розгортає поняття граничної ситуації (*Grenzsituation*), ключового концепту філософії існування, яку він, за влучним спостереженням Дж. Борнемарк, репрезентує як полеміку необхідності у відкритості, усвідомлення незавершеності та залежності [14, с. 52]. К. Ясперс стверджує, що ситуація стає граничною в момент радикального потрясіння буття суб'єкта (наголошуючи на конкретизації індивіда як фундаментальної структури), пробуджуючи його до істинної екзистенції. Філософ виділяє декілька випадків граничних ситуацій: боротьба, смерть, випадковість, провина, – та запевняє, що у кожному з них в основі лежить антимонія: боротьбі опонує взаємна допомога, життю – смерть, випадковості – сенс, провині – усвідомлення невинуватості, і це все взаємопов'язане та не існує одне без одного [17, с. 226]. Реалізація людської екзистенції відбувається в просторі взаємно протилежних, проте, в той же момент, життєво необхідних вимірів, а напруження між ними потребує постійного і невідкладного подолання таким чином, щоб обидві сторони протиставлення були реалізовані сповна. У граничній ситуації кожна зі сторін існує та підтримується іншою, перебуваючи у взаємозалежності, формуючи цілісність із протилежностей. На думку К. Ясперса, суб'єктивне Я неможливо ототожнити з цілісним об'єктивованим Я, а можливо представити як ідею, що ніколи не буде завершена в кінцевому становленні, лише виражена в множинній боротьбі антимоній. Як слушно відмічає Дж. Борнемарк, філософ акцентує увагу на «антимонії “Я”, що одночасно є частиною загального і водночас особливим, постійно мінливим і тривалим, вільним і необхідним одночасно» [14, с. 66].

Розвиваючи думку К. Ясперса, можна припустити, що в граничній ситуації утверджується Я, яке перебувало в процесі становлення, а суб'єктивний конструкт є наслідком послідовності виборів самотворення. Таке Я ще не може сповна забезпечити стійку основу зростання особистості, проте воно слугує відправною точкою до зовнішньої відкритості суб'єкта. Як зазначає філософ, стати наявним у зовнішньому світі – означає об'єктивуватись у реальності, здійснити перехід від потенційного до дійсного буття, вступити у взаємодію з Іншим. У процесі комунікації Я відкривається Іншому і водночас постає перед самим собою, перебуваючи на межі самовідтворення та самоформування, що передбачає становлення Я як самості [18, с. 64].

У статті «Екзистенційна стійкість людини в період війни» (*Existential resilience of human being in the wartime everyday life*) Д. Шевчук, М. Зайцев та К. Шевчук підкреслюють, що «повсякденне життя війни має певну особливість, яку можна пояснити, використовуючи поняття «прикордонної ситуації» та «стану винятку». У певному сенсі заклик до цих концепцій підкреслює парадоксальний характер повсякденності війни, оскільки тут відбувається відхід від повсякденного життя, твердження про стан винятку, яке сповнене екзистенційної небезпеки і в той же час є більш значним занепокоєнням щодо існування. З іншого боку, проте, постійність прикордонної ситуації та надзвичайний стан перетворюють їх у повсякденне життя людей. Іншими словами, відчуття граничної ситуації та стан винятку стає невід'ємною частиною повсякденності війни» [21, с. 33].

Систематизація смислових інтенцій згаданих вище філософів дозволяє зробити висновок: людина, занурена в обставини війни, вимушено перманентно балансує між різними полюсами буття, перебуває в процесі безперервного формування себе самої, і саме умови граничної боротьби є найбільш продуктивними для становлення її індивідуальності зі стійкими внутрішніми орієнтирами.

У праці «Війна: як конфлікти формували нас» Маргарет Макміллан підкреслює вагому характеристику феномену війни: формування організованих суспільств, що мало би сприяти миру, водночас зробило можливим значно ефективніше ведення воєн [7, с. 33]. Сам принцип організації та узгодженої дії ґрунтується на взаємодії членів суспільної групи. Людмила Ситніченко підкреслює, що «на відміну від [життя – С.П.] примітивних спільнот, ідея втілюється в кожному зі свідомих незалежних Я, котрі вже долають стан примітивності й безтурботності. Спільнота, згуртована ідеєю чогось цілого, – цієї держави, цього суспільства, цієї сім'ї, цього університету, цієї професії, – вперше приводить до змістовної комунікації» [10, с. 135]. Війна, попри свою деструктивну природу, постає як подія, що неминуче формує колективне єднання, і водночас сила спільноти ґрунтується не лише на зовнішній структурованості, а передусім на внутрішній автономії кожного окремого індивіда. Спільнота, що інтегрує незалежні особистості, здатна перетворити воєнну взаємодію на змістовну комунікацію для забезпечення переможної єдності.

К. Ясперс стверджує, що комунікація не виникає зі злиття вже готових, завершених єдностей, вона народжується з окремих свідомостей, а її ідеальною передумовою є стан самотності. Лише через самотність відкривається шлях до справжньої зустрічі. Я не може стати самим собою, не вступивши у комунікацію; а вхід до неї відбувається завдяки перебуванню у самотності [18, с. 62]. Таким чином, у граничності війни одночасно співіснують два протилежні вектори людського буття: прагнення до єдності та необхідність збереження внутрішньої автономії. Саме напруга між спільним і відокремленим, між потребою бути з Іншими і необхідністю залишатися собою, зумовила дослідити самотність як колізію комунікації в межах обставин війни.

Концепт граничних ситуацій – радикальних обставин, що руйнують буденні орієнтири та відкривають можливості до справжньої екзистенційної комунікації, – розгорнутий у працях К. Ясперса «*Psychologie der Weltanschauungen*» та «*Philosophie*». Автор підкреслює, що екзистенційна комунікація виникає між розділеними самотями, які у своїй самотності досягли здатності до зустрічі у діалозі, і лише вона слугує його первинною передумовою [17; 18]. Взаємозв'язок феноменів самотності та комунікації осмислюється як у працях класичної філософії, так і у сучасних наукових дослідженнях. Над проблемою самотності як умови «духовного пробудження та становлення» людини працював основоположник ідей екзистенціалізму С. К'єркегор. У його концепції «релігійної самотності» індивід постає сам на сам перед Богом, а істина набуває суб'єктивного забарвлення на тлі здійснення внутрішнього вибору [20]. Німецький філософ Ю. Габермас у своїх дослідженнях наголошує на «ідеальній мовленнєвій ситуації» як апіорній передумові будь-якого спілкування. Ідеї німецького філософа знайшли подальший розвиток в українському філософському дискурсі, зокрема у працях А. Єрмоленка, Л. Ситніченко та Є. Бистрицького, які адаптують і розширюють їх відповідно до специфіки вітчизняного контексту.

У роботі Н. Хамітова «Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології» автор пропонує багатовимірну модель самотності, що розкриває її внутрішню структуру та демонструє здатність феномену бути водночас перепоною і передумовою істинної комунікації [12]. У контексті дослідження самотності як наслідку колізії комунікації особливу роль відіграють розставлені в роботі акценти на внутрішньому розщепленні, діалозі з собою і ролі любові та толерантності як потенційних мостів до Іншого. Вивчення самотності у контексті такої суперечності також спирається на ідеї, що сформовані та обґрунтовані в роботах Я. Башманівської, О. Громової, Е. Кібенко, В. Малімона, М. Мовчана, В. Мурті, Л. Фльорко, Б. Л. Міюшковича, Дж. Борнемарк.

Самотність у граничності війни: між розчиненням Я та пошуком Іншого

Війна, раптово увірвавшись у повсякденність людини, зруйнувала підґрунтя, яке у мирний час слугувало стійкою основою моральної ідентичності, соціальної інтеграції та емоційної стабільності, ставши «стихійним лихом, що з'являється раптово і змінює орієнтири людського буття. Саме в цей момент відбувається зіткнення індивіда з реальністю, що знаходиться поза усталеною подієвістю (повсякденністю) і людина починає переживати екзистенційну кризу: впадає в гострий конфлікт між внутрішнім станом і зовнішніми обставинами. Війна є тим чинником, що зумовлює подібне зіткнення на мікрорівні, а на макрорівні утворює глибинний зв'язок між сторонами конфлікту, які, опиняючись по різні сторони фанатизму, об'єднуються в подієвість. ... Вона [війна – С.П.] об'єднує різні групи людей, що знаходяться в тісному взаємозв'язку між собою, оскільки війна парадоксальним чином виступає об'єднуючим фактором. Реальне поле бою стає місцем, в якому здійснюється пряме

зіткнення “Я-Ти”» [9, с. 279]. Буття людини, схоплене граничною реальністю війни, виводить Я у простір самотності, де суб’єкт залишається сам на сам із кризою власного існування, навіть перебуваючи серед інших. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що будучи чинником об’єднання людей в цілісний колектив, війна водночас посилює відчуття відокремленості та ізоляції кожного Я, оголюючи полярну структуру людини.

Війна спричиняє трансформацію звичної повсякденності у стан перманентного балансування між хаосом, який вона інспірує, та порядком минулого життя, що веде до різкого протиставлення власного Я подіям навколишнього світу та загострює почуття самотності як реакцію на абсурдність реальності. На думку К. Ясперса, комунікативний процес передбачає присутність двох індивідуальних станів: бути-собою і бути-з-іншим. Філософ переконаний, що екзистенційна самотність Я постає незалежно від перебування людини наодинці чи в колективі, а її відсутність призводить до розчинення Я в Іншому та позбавляє можливості здійснювати комунікацію від власного імені. До того ж втрачається можливість комунікації з самим собою, що призводить до внутрішньої ізоляції, і Я перестає бути собою, розчиняючись у порожнечі. У поетичні форми такий стан передають рядки Максима «Далі» Кривцова: «Світ болить / як хворе горло / заспівай мені про тишу / помовчи мені про море / патетично й поетично. / Світ болить / його судомить / розкажи мені про небо / і хоча виходжу з дому / наді мною лиш скляне / бо / світ болить / уже без тям / розкажи йому востаннє / доторкнись чолом / вустами / і воскресне / і повстане. / Тут була колись людина / тут була колись людина / тут / була / колись / людина» [5, с. 65]. Повторюваний мотив у вірші («світ болить») можна інтерпретувати як вияв граничної ситуації, де світ – це як оточуючі обставини, так і проекція внутрішнього Я. Заклик «заспівати про тишу, помовчати про море» відображає прагнення Я до діалогу, бажання співприсутності, де комунікація буде відбуватися мовчазним зв’язком у просторі буття, де в пошані індивідуальність кожного з учасників. Вислів «тут була колись людина» підкреслює стан внутрішньої порожнечі та відгукується перспективою розпорошення Я у разі відсутності Іншого для взаємодії.

Самотність та діалог з Абсолютом у ситуації війни

Стан внутрішнього спустошення, породжений обставинами війни, має для людини амбівалентні наслідки. Балансуючи на межі, без надійної опори на сутнісні основи власного буття, людина ризикує втратити себе, розчинитись у «штучних» архетипах, нав’язаних суспільством війни. Такий тип самотності можна ототожнити з поняттям «християнського героїзму» С. К’єркегора, який розуміє його як цілковите віддання себе собі самому; буття собою як окремою індивідуальністю, самотньою перед обличчям Бога у стані грандіозного напруження та відповідальності [20, с. 17, 180]. Це бачення самотності узгоджується зі світоглядом данського мислителя, де справжнім шляхом становлення особистості є відношення Я до самого себе, що невіддільне від тандему «Я – Інший». Для С. К’єркегора Я – це усвідомлене узгодження скінченного й безкінечного, що постійно співвідноситься із власним Я та у своєму становленні орієнтоване на Бога. Процес самоформування, на думку філософа, означає набуття конкретизації – не одностороннього вибору скінченності чи безкінечності, а їхнього гармонійного поєднання. Зростання особистості полягає у русі від себе у безкінечність і поверненні до себе у скінченність. Якщо ж Я не здатне сформуватись у такому процесі становлення, воно впадає у стан відчаю, оскільки в кожному мить свого існування Я є можливістю (κατὰ δύναμιν) на шляху формування цілісності [20, с. 44]. Так у концепції С. К’єркегора індивідуальне Я може досягти внутрішньої рівноваги у відношенні до Іншого, проте Інший – це не інше індивідуальне Я (Ти), а трансцендентна, всемогутня Сила, яка сформувала Я та потребує постійної комунікації з ним. Комунікація з Абсолютом – це акт, у якому індивід занурюється у простір екзистенційної самотності, що розкривається безпосередньо у події взаємодії; перед Богом немає натовпу, кожна людина постає самотійно.

У контексті ідеї С. К’єркегора слухними є слова Є. Бистрицького про те, що сьогодні, переживаючи події російсько-української війни, варто кожен новий день починати зі звернення до Бога. Український філософ зазначає: «Мене переслідує відчуття, що сьогодні в досвіді переживання війни всі справи варто починати з моління. Загрози війни, здається, виправдовують настрій моління – потреби звернутися чи до Бога, чи до долі, хоч би як кожний розумів кінцеве спрямування такого звертання. Адже буде чесним постійно згадувати про тих, хто сьогодні віддає життя за всіх нас на фронті. Так само моління і за власну безпеку всіх тих, хто працює в тилу під обстрілами ракет та дронів. ... Моління як благання, що воно саме по собі здається точкою морального опертя у світі, в якому набули влади випадок та подія, зокрема, коли йдеться про загрозу існуванню рідних і не рідних ближніх» [3].

У поетичних рядках Максима «Далі» Кривцова підкреслено звернення до Абсолюту з жерла війни: «Мовив Господь / вийди до поля / збирай Мого тіла гільзи іржаві. / Розчісуй волосся Моє з вугілля / канонадами / залпами / блискавицями. / Бачиш, борода Моя проявляється інієм / її розчеши / гусеницями / колесами тяжкими. / Збирай Мене / як смородину / помісти до трилітрового / слоїка серця. / Законсервуй Мене / як зброю / і відкрий коли / настане зима» [5, с. 87]. Автор демонструє намагання втримати в собі священне, аби воно не розчинилося в абсурдності війни, зберегти ресурс власного Я до моменту граничної потреби, коли «холод» війни стане нестерпним. У такій проєкції самотність людини в обставинах війни трансформується в особливий спосіб комунікації зі Всевишнім, де людина стає осередком збереження священного задля подолання жахів навколо.

Граничний стан війни змінює вектор самотності зі стану людського відчуження на форму духовного героїзму та можливості трансцендентної комунікації. Як філософські ідеї С. К'єркегора, так і рефлексії Є. Бистрицького та твори М. Кривцова відображають звернення до Бога як буттєвий акт внутрішнього ствердження, що дозволяє людині втримати цілісність, зберегти віру в умовах воєнної кризи. Самотність у війні стає простором збереження священного та гартування духовної стійкості особистості.

Внутрішня самотність як форма самостановлення

Антон Марчинський у своєму філософському фейлетоні означає війну як кризу, що «стає у джерел всього сущого. Вона відділяє одну річ від другої, творить їх, дарує їм обличчя й наділяє іменами» [8]. Таке трактування розширює роздуми К. Ясперса про боротьбу як первинну форму будь-якого існування. Філософ стверджує, що всяке буття потребує простору та матеріальних умов, які воно неминуче відбирає у іншого можливого існування. У біологічному сенсі така боротьба відбувається як пасивне підтримування співвідношення сил і водночас як активне зростання, набуття та утвердження влади. Без такої боротьби не було б можливості підтримувати матеріальні умови існування; це стосується і світу людей. У душі людини боротьба набуває багатограничних форм, де поряд з боротьбою за матеріальну владу, економічним суперництвом, існує змагання (*Agon*) духовних сил. Духовні досягнення взаємно співвідносяться та протиставляються один одному, а досвід конфлікту створює стійкий фундамент існування [17, с. 227]. Своєю чергою, для С. К'єркегора саме протидія внутрішніх суперечностей, у межах яких Я постає у своїй незавершеності, є плідним ґрунтом для формування самотності – стану граничного розлому, що породжує внутрішній конфлікт і виявляється у формі відчаю.

Драма напруги між скінченим та безкінечним в осмисленні внутрішньої самотності С. К'єркегором знаходить подальший розвиток у метаантропології Н. Хамітова, який зазначає, що «внутрішня самотність виступає результатом суперечності людини з собою та призводить до втрати та пошуку самототожності і вже на цій основі до суперечності людини та суспільства» [12, с. 93]. Показовим свідченням переживання внутрішньої самотності в процесі пошуку власної самості є записи щоденника М. Кривцова: «Я багато часу провів наодинці із собою. Прокидався о п'ятій ранку, бо реально будив спів птахів. Я вивчав ліс, фотографував рослини. Заліпав в серіалах. Я шукав тоді лише – людину. Шукаю її досі. Може бачили десь? Утекла, як у «Руках Бога» Сорентіно» [6, с. 338]. У рядках автор демонструє, як внутрішня самотність набуває подвійного змісту в ситуації війни. З одного боку, усамітнення, звернення до природи та занурення у внутрішній світ виявляють стан «граничності» та «відчаю» поета, що для С. К'єркегора слугує індикатором незавершеності Я. З іншого боку, «пошук людини» втілює прагнення до самоконструювання, набуття самості і кроку до комунікації з Іншим, що відображає ідею К. Ясперса про співвіднесення «бути-собою і бути-з-іншим».

Н. Хамітов трактує внутрішню самотність як наслідок принципової відкритості людського буття до глибинних змін. Особистість у кожний момент часу стає іншою, і ця динаміка породжує суперечність між попередніми й наступними її станами та різними вимірами буття. Саме цей дисонанс є передумовою внутрішньої самотності, подолання якої можливе у досягненні індивідуальної самототожності, що концентрує унікальні можливості конкретної людини та відхиляє тотожність безособову, засновану на приналежності до колективу [12]. Релевантною до думок українського вченого є позиція С. К'єркегора, який вбачає у свідомості та волі вирішальний критерій становлення Я: «свідомість, тобто усвідомлення себе, є вирішальним критерієм особистості. Чим більше свідомості, тим більше “Я”; чим більше свідомості, тим більше волі, а чим більше волі, тим більше “Я”» [20, с. 43].

Н. Хамітов стверджує, що внутрішню самотність можна подолати внутрішньою комунікацією до-вільного характеру, яка зорієнтована на глибинні життєві сенси. «Внутрішня комунікація долає все зверхнє та прагматичне у людському спілкуванні, приводить до дійсної поваги у взаємовідносинах людей» [12, с. 164]. За твердженням дослідника, «коли мова йде про комунікацію-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним Я. ... Саме людина, що пройшла досвід самозаглиблення для створення особистості, через таке самозаглиблення може дійсно відкритися світові» [12, с. 166]. Такий вид комунікації уможлиблює взаємодію з реальністю з позиції сили. Думки українського вченого розширюють ідею К. Ясперса: «лише у ясній свідомості розвинених станів дійсне: бути собою означає бути самотнім, але так, що в самотності я не знаходжу самого себе. Бо самотність є екзистенційно визначеним способом можливої екзистенції, яка дійсно здійснюється тільки в комунікації. Комунікація відбувається не через об'єднання, що поєднуються, а через розділення свідомостей – ідеальна передумова полягає лише в тому, щоб із самотності й через самотність вийти на зустріч у комунікації. Я не можу стати самим собою, не увійшовши в комунікацію; і я вхожу в комунікацію, перебуваючи самотнім» [18, с. 61]. У цьому моменті німецький філософ підкреслює колізію, що виникає в момент можливості здійснення справжньої комунікації зі стану внутрішньої самотності, де особистість постає перед самою собою як незавершене, фрагментарне Я. Такий стан не забезпечує людині достатнього самопізнання, а дає можливість виявити нестачу елементів для цілісності Я. Це розуміння підштовхує до пошуку виходу із-себе назовні та формує горизонти комунікації.

Через десятиліття ідея К. Ясперса відображена пером Ярини Черногуз в поетичних словах: «опори не треба / опора б'ється всередині і має голос / всі плечі надто слабкі щоб витримати одне серце / сильні слова завжди занадто слабкі / сильне тіло смертне / голос не гасне якщо вміє бути» [13, с. 20]. Авторка демонструє, що справжня сила людини схована всередині, і тільки внутрішній порив сильної особистості (самості) здатен до зовнішньої взаємодії.

У всіх філософських концептах простежується спільна ідея: криза актуалізує та стимулює проблеми, які в буденності залишалися в «царині забуття». Валерій Маркус розширює погляди філософів на проблеми самототожності в пограничних обставинах. У книзі «Сліди на дорозі» він пише: «війна дала мені [автору книги] можливість відчувати себе і краще зрозуміти. Я нарешті перестав прикидатись і брехати собі, став чесним із самим собою, і мої слабкості більше не засмучували мене. Слабкості можна побороти або отримувати від них задоволення. Я відчув себе частиною всього» [1, с. 263]. Для автора ситуація війни стала каталізатором перетворення внутрішньої незавершеності на можливість досягнення автентичної відкритості – чесності перед самим собою. Зіткнення з власними слабкостями без самообману стимулює фрагментарне Я до оформлення в єдності, відкриваючи тим самим нові горизонти для комунікації із зовнішнім світом. Парадоксальність ситуації співставна з ідеями філософів, які розглядають самотність в межах обставин як потенційний ресурс саморозуміння та причетності до буття.

Граничний стан кризових обставин війни посилює та розвиває самотність, знищуючи гармонію між внутрішнім Я та подіями реальності. На такому ґрунті Я втрачає фундаментальну твердиню, з якої тепер не можна вийти в комунікативний зв'язок з Іншим, проте відкривається можливість взаємодії з власним Я. Внутрішня самотність, що породжена ситуацією кризи, є як загрозою розчинення у війні, так і відправною точкою до формування цілісності особистості через звернення до Абсолюту (Бога) або ж до глибинних підвалин власного Я.

Екзистенційна легітимація – синтез самотності та комунікації

Досліджуючи самотність як наслідок колізії комунікації у кризові періоди, варто зупинитись на осмисленні явища легітимації, що, на думку Н. Хамітова, нерозривно пов'язане з діадою «самотність-комунікація». Оминаючи всю широту процесів, яку охоплює феномен, варто зупинитись на частині, що «колективна ідентичність певної групи людей є можливою лише при умові самоідентичності кожного з них» [12, с. 180].

Як слушно зауважує Л. Ситніченко, суспільно значущі справи можуть здійснюватися лише через колективне визнання, публічне обговорення й комунікативну взаємодію [10, с. 7]. Проте у Н. Хамітова підґрунтям такої легітимації виступає не колектив як самодостатня одиниця, а кожна окрема особистість у її спроможності самолегітимувати. Саме особистісна самоідентичність і внутрішня легітимація Я стають умовою для виникнення колективної ідентичності. Якщо група легітимує себе як

замкнене ціле, вона перетворює комунікацію на заборонно-обмежувальну систему. Натомість особистісна самолегітимація відкриває простір для здійснення діалогу з позиції свободи, де внутрішня самотність стає умовою істинної комунікації.

Продовжуючи аналізувати думки Н. Хамітова щодо взаємодії внутрішньої самотності та комунікації, зустрічаємо поняття «екзистенціально-особистісної легітимації» та «екзистенціально-комунікативної легітимації». Термін «екзистенціально-особистісна легітимізація ... видається коректним для означення легітимізації особи, що має внутрішньо-вільний характер, виступає результатом граничного внутрішнього зусилля. Екзистенціально-особистісна легітимізація є самовизначенням, у процесі якого людина починає поважати себе, а тому вважати свої вчинки внутрішньо законними. ... Лише самоідентифіковані особистості можуть з'єднатися у самоідентифіковану групу (в протилежному випадку самоідентифікація групи буде зовнішньою і призведе до колективної форми внутрішньої самотності, що породжує війну груп проти груп, або їх аморфність). А це в свою чергу означає, що екзистенціально-особистісна легітимація передуює легітимації груповій» [12, с. 182]. Думки українського філософа про внутрішньо вільний акт самовизначення, в якому особистість утворює власне Я та створює передумови для консолідації суспільства, опонують теорії «комунікаційної дії» Дж. Г. Міда. Фокус уваги британського вченого направлений на інтерсуб'єктивність, де Я формується не з позиції самості, а в процесі соціальної взаємодії через ролі та досвід узагальненого Іншого. Для Н. Хамітова можливість здійснення зовнішньої комунікації зароджується у внутрішній самотності (у формі самості та самототожності) та «є виявом руху від замкнено-есенційного до відкрито-екзистенціального підходу у трактовці людини, що становить суттєву рису екзистенціально-антропологічного дискурсу як дискурсу метаантропологічного» [12, с. 182], тоді як у Дж. Г. Міда першорядною є комунікація як умова набуття самості, що нівелює прояв самотності через інклюзію Іншого в екзистенцію [15, с. 488].

Н. Хамітов стверджує, що екзистенціально-особистісна легітимація набуває реальної сили лише коли трансформується у форму екзистенціально-колективної (групової) легітимації та постає як результат вільного діалогу особистостей, здатних вийти за межі внутрішньої замкненості. У книзі «Сліди на дорозі» В. Маркуса знаходимо діалог: «Знаєте, хлопці, я по суті до війни жодної іншої служби за межами другого батальйону і не знав. Але за це літо зустрів командирів, які докорінно змінили мою думку про офіцерів. Ось ти, Командире, чергуєш з нами, копаєш, жерти готуєш, і в той самий час твій авторитет не падає в очах солдатів. Навіть якщо хтось сперечається, потім все одно піде і виконає наказ, а значить – тебе поважають. Загалом ти один з кращих офіцерів, яких я зустрічав за три роки служби. ... Загалом увесь свій час тут витрачу на вивчення твого феномену. ... Коли авторитет не тримається на маті, покараннях і відчуженості від рядового складу» [1, с. 350].

Аналіз тексту приводить до висновку: авторитет Командира сформований поза ієрархічною структурою як формою легітимації, в основу якої закладено його самісність. Він ґрунтується на відкритій комунікації, де Я Командира зустрічається з Я підлеглого у буденності спільного побуту та готовності ділити незгоди та відповідальність. Така спільність розкриває тип влади, що не принижує, а легітимує взаємною довірою та визнанням, народженою з рівності буття особистостей в межах обставинах війни.

Осмилення концепції легітимації у контексті діалектики самотності та комунікації приводить до висновку, що людська взаємодія можлива лише за умови попереднього самовизначення кожного з індивідів спільноти. Екзистенціально-особистісна легітимація, що заснована на самоповазі та свободі, стає основою формування колективної легітимності, що виразно проявляється в обставинах воєнної кризи, де справжня комунікація народжується в просторі людяності, рівності та взаємодовіри.

Екзистенційна комунікація: подолання самотності в ситуації війни

У протиставлення до внутрішньої самотності, що має екзистенційний характер, зовнішня самотність постає у формі спрощених чи фрагментарних соціальних відносин або ж виявляється у повній їх відсутності. Важливо підкреслити, що внутрішня суперечність людини із собою, яка призводить до втрати відчуття власної самості, стає відправною точкою для виникнення конфлікту із соціумом. Як зазначає Н. Хамітов, особистісна самототожність, тобто внутрішня цілісність, формується лише у просторі внутрішньої самотності, і саме через неї відкривається можливість глибинного спілкування зі світом інших. Натомість зовнішня самотність не є проявом кризи самототожності, вона не породжена нею, проте може виступати чинником її посилення [12, с. 94].

Процес комунікації, в основу якого покладена зустріч двох екзистенцій, що розкривають свою неповторну самість, вперше системно розгорнутий К. Ясперсом у тритомній праці «Філософія» (*Philosophie*). Як зазначає Л. Ситніченко, у визначенні справжньої комунікації німецький філософ «розуміє такі відносини між людьми, що ґрунтуються на “взаємності”, “встановленні відкритості”, “люблячій боротьбі”, тобто на глибоких особистих стосунках, на протигагу анонімним, відверто-утилітарним. Адже саме в екзистенціальній комунікації, за допомоги якої людина приходить до самої себе, також і інша людина виступає для нас у своїй унікальності. Тобто екзистенціальна комунікація можлива лише між двома “самостями” – індивіди зустрічаються тут як особистості у взаємній творчості» [10, с. 104]. Така форма спілкування має бути принципово діалогічною: у ній людина не просто стверджує своє існування, але й знаходить шлях до самої себе через досвід спів-буття з Іншим. Інший в комунікації проявляє себе унікальною екзистенцією, відправною точкою до актів взаємного духовного розкриття. Екзистенційна комунікація постає як спосіб буття, у межах якого людина долає відчуження та водночас утворює цілісність своєї самості.

Дж. Борнемарк, досліджуючи питання комунікації у філософії К. Ясперса, підкреслює, що для мислителя «інтерсуб’єктивність є засадничою для людського існування» [14, с. 66]. Проте інтерсуб’єктивність К. Ясперса має своєрідну форму, що не звужує поняття до об’єктивності відносин з іншими сутностями світу. В ній Я постає безпосереднім виявом самості, що не зводиться до об’єктності, а розкриває себе у комунікації як «жива присутність». Філософ розуміє Я як філософський конструкт, що у процесі взаємодії виявляє динаміку самопрояву, сформовану з підвалин самості. У просторі комунікації Я є подією самовідкриття, процесом формування особистісної тожності, екзистенцією, що виходить з глибини внутрішньої самотності і водночас долає її у зустрічі з Іншим. Для мислителя комунікація є унікальним процесом взаємотворення самостей (*Selbst für das Selbst in gegenseitiger Schöpfung*) [18, с. 58].

Комунікація відкриває Я, але водночас наражає його на ризик, адже самість здійснює своє існування лише у самому процесі комунікації. Ані Я, ані Ти не постають як істинні самості до початку комунікативного акту. Само-буття може існувати в ізоляції лише до тієї міри, доки воно є самим собою, виходить від Іншого і бачить себе у співвідношенні з Іншим [19, с. 22]. Згідно з К. Ясперсом, людина прагне утвердити себе в реальному світі як особистість, проте в процесі самоствердження стає очевидно, «що ми не є собою лише завдяки самим собі, а отримані як даність самому собі» [19, с. 68]. Думки філософа приводять до висновку, що простір комунікації між Я та Іншим є формою прояву самості у межовій ситуації становлення, де обоє (і Я, і Інший) перебувають у взаємозалежності й актуалізуються у процесі діалогу.

У «Віршах з бійниці» М. Кривцова простежується метафоричний образ, що виходить за межі поетичного слова і спрямований у простір філософії існування: «Я впав у кому свого речення / і поки тут бовтаюсь / рибкою слова / поставте за мене крапочку» [5, с. 44]. Поетичні рядки розкривають буттєвий парадокс становлення ідентичності, який уможливорюється лише через звернення до Іншого. Символ коми постає моментом граничного стану між завершенням і початком, моменту «вже-не» та «ще-не», у якому людина переживає власну неповноту та потребу взаємності. Образ «рибки слова» виражає любов автора до стихії мови як простору буття, у якому відбувається самовияв через творення сенсів. У цьому контексті комунікація постає умовою автентичності: Я реалізується лише у діалозі, у зустрічі з Іншим. Крапка, яку має поставити Інший, символізує межу самодостатності, неможливості повного самозавершення без спів-буття. Рядки М. Кривцова постають поетичною метафорою екзистенції – процесу нескінченного подолання самотності через комунікацію (словесний діалог), у якій буття людини знаходить власне ствердження у взаємності.

Трактування комунікації як процесу самовиявлення спонукає перейти з простору особистісної взаємодії до соціального виміру феномену самотності. Оскільки навіть за умови розгорнутого діалогу між людьми можливе переживання внутрішнього відчуження, коли присутність Інших не гарантує повного взаєморозуміння. Внутрішня самотність є парадоксальною формою ізоляції, що проявляє себе навіть у контексті активного спілкування. Соціальний вимір феномена виявляється у співвіднесенні з «іншим буттям» і загострюється у формі «самотності у суспільстві»; у стані, коли людина перебуває серед Інших, проте відчуває розрив із колективом. Така соціальна самотність є дійсною самотністю, так як можлива лише в світі об’єктів, де взаємодія носить поверхневий характер, обмежившись виконанням соціальних ролей.

Подолання вищеописаного стану самотності можливе через істинну комунікацію – діалог між Я і Ти, що визначає Я, акт зустрічі, в якому самототожне Я пізнає себе через Іншого. Як зазначають Є. Бистрицький та Л. Ситніченко, «у сенсі апріорної умови спілкування міжлюдська комунікація була представлена у “чистому” вигляді як довершена, або “ідеальна спільнота комунікаторів” (Апель), що було розвинуто Гебармасом у поняття “ідеальної мовленнєвої ситуації”. Жодна людина не може комунікувати без неунікненого передбачення наявної спільноти інших як комунікаторів, здатних її зрозуміти. Ця ідеалізована передумова комунікативної дії водночас є тією фактичною передумовою, на підставі якої люди вступають у комунікацію. ... Такі ідеалізації, що як передумови присутні в актах комунікації, долають межі об’єктивних утруднень та суб’єктивних непорозумінь, які можуть виникати на шляху комунікативної взаємодії людей до досягнення спільного розуміння» [2, с. 72–73].

Запропоноване осмислення комунікації знаходить своє втілення у сучасному досвіді війни, коли феномен самотності сягає піку граничної гостроти. В умовах воєнної реальності комунікація постає як буттєва необхідність, як спосіб збереження людяності у «вихорі інформаційного хаосу і зовнішніх оцінок». У книзі Ірини Вовк знаходимо рядки: «іноді слухаю в соцмережах чи в новинах військових експертів, особливо власне оцих “так званих” експертів, які сидять в мирному місті й оцінюють, блін, чи “здадуть” Бахмут. Та йомайю, беріть зброю, їдьте сюди і підказуйте тут, воюйте тут, наступайте тут, здійснійте успішні контрнаступи, а не аналізуйте наші дії. Ми знаємо, що ми робимо, для чого ми це робимо» [4, с. 448].

Прояв самотності, що переживає воїн на фронті, серед інформаційного потоку та зовнішніх оцінок, подібний до того, як людина відчуває відчуження у суспільстві. «Експерти з дивану» створюють комунікативний шум, що є далеким від зустрічі Я та Ти в комунікативній дії. Це яскравий приклад реальності об’єктів, де військовий стає предметом аналізу та суджень, а не суб’єктом діалогу. Подолання цієї самотності можливе в колі військових-побратимів, у зустрічі Я та Ти, де в пошані не абстрактна думка, а реальна взаємна довіра. Це відображення концепту «ідеальної спільноти комунікаторів», коли в хаосі обставин війни діє передумова взаємопорозуміння – учасники повинні розпізнавати один в одному суб’єктів взаємовідносин, де Ти визнається рівним Я і навпаки.

Розуміння комунікації як способу подолання самотності дозволяє розгледіти її у перспективі людського самоствердження, де кожне слово, погляд чи присутність Іншого будують сенси спів-буття. Самотність стає моментом пошуку шляху до себе за допомогою Інших. Комунікація ж є як можливістю, так і простором для пошуку – процесом діалогу, зародження взаєморозуміння, довіри та духовної спільності. Саме у такій зустрічі, особливо в реальності війни, зберігається найвища форма людяності – здатність бути поруч, чути й визнавати одне одного попри межові обставини буття.

Висновки

У всій своїй варіативності війна постає подією, в якій людське буття найповніше виявляє власну граничність та відкритість до трансформації: від *πόλεμος* (у Геракліта) до розуміння боротьби як зіткнення протилежностей (у М. Гайдеггера) розкривається структура межового досвіду, у рамках якого протилежності взаємно визначають і утверджують одна одну. Концепція *Grenzsituation* К. Ясперса поглиблює осмислення кризових станів буття, показуючи, що боротьба, смерть, випадковість та провина «квітнуть» в реаліях воєнного буття, де руйнування звичних смислів повсякденності сплетене з можливістю екзистенційного пробудження й нового самопізнання. І саме в такому контексті самотність стає вихідною умовою справжньої комунікації, що ініціює зустріч Я з Іншим та відкриває простір творення самості.

Інтерпретація релігійної самотності С. К’еркегором виявляє, що напруга між скінченням і безкінечним уможливорює рух самостановлення; відчай незавершеності виявляє дефіцит цілісності й спонукає до виходу назустріч Абсолюту та Іншому, адже «до Бога натовпом не ходять». У метаантропологічній парадигмі Н. Хамітова внутрішня самотність визначається як наслідок суперечності людини із самою собою і водночас як необхідна умова формування самототожності; її подолання відбувається через внутрішню комунікацію, що забезпечує відкритість світові без розчинення в безликій анонімності. Звідси постає ключова теза екзистенційної легітимації: самолегітимація Я неминуче передуює легітимації груповій, оскільки лише самототожні особистості здатні формувати спільноти, засновані на взаємній довірі, визнанні та відповідальності.

Парадокс воєнного повсякдення, означений як нормалізація «стану винятку», виявляє діалектичну структуру досвіду – між злиттям і відокремленням, між колективною інтеграцією та автономією Я. У такій реальності комунікація набуває характеру екзистенційного акту взаємної присутності – події взаємотворення самостей, що здійснюється в режимі взаємності, відкритості та «люблячої боротьби», долаючи поверховість ролей і зовнішніх соціальних форм. Поетичні та мемуарні свідчення сучасних авторів, введені у філософський дискурс як феноменологія досвіду межі, демонструють перехід від внутрішнього спустошення до духовної зосередженості, у якій комунікація постає основою спів-буття, що здатне протистояти інформаційному шуму й зовнішнім оцінкам. У цьому вимірі самотність у війні виконує подвійну функцію: вона водночас є загрозою розчинення і ресурсом особистісної стійкості.

Отож у межовій реальності війни самотність і комунікація формують єдину діалектичну структуру, де самотність відкриває горизонт автентичної зустрічі, а комунікація повертає Я до цілісності. Саме в просторі «межових станів» народжується можливість екзистенційної легітимації особистості та спільноти, здатних зберегти людяність у стані кризи; визначається пріоритет підтримки внутрішньої самоті та творення спільноти, заснованої на взаємній повазі та довірі. Так постає екзистенційний парадокс воєнного досвіду: бути на межі – означає перетворювати загрозу розпаду на умову відродження.

Література:

1. Анан'єв «Маркус» В. *Сліди на дорозі*. 17-е видання. 2024. 384 с.
2. Бистрицький Є., Ситніченко Л. Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса. *Філософська думка*. № 3. С. 64–82. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.064> (дата звернення: 10.09.2025 р.)
3. Бистрицький Є. *Війна, політика і онтологія культури*. Режим доступу: <http://bystrytsky.org/krugstil23.htm>
4. Вовк І. *Рубаки на «Корчах»*. Харків: Фоліо, 2024. 451 с.
5. Кривцов «Далі» М. *Вірші з бійниці*. 2-ге видання. Київ: Наш Формат, 2024. 188 с.
6. Кривцов «Далі» М. *На мінному полі пам'яті: Щоденники, есеї, оповідання*. Київ: Наш Формат, 2025. 416 с.
7. Макміллан М. *Війна: як конфлікти формували нас* / пер. з англ. Н. Старовойт. Київ: Лабораторія, 2024. 304 с.
8. Марчинський А. *Філософський фейлетон Антона Марчинського. Криза*. Режим доступу: <https://www.polskieradio.pl/398/8124/artukul/2526456>
9. Петренко В. Екзистенційні виміри війни. *Українська культура : минуле, сучасне, шляхи розвитку*. № 50. С. 277–283.
10. Ситніченко Л. *Периоджерела комунікативної філософії*. Режим доступу: <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/view/373/338/287-1>
11. Тихолаз А. Г. *Геракліт. Навчальний посібник з давньогрецької філософії*. Київ: Абрис, 1995. 160 с.
12. Хамітов Н. В. *Самотність в людському бутті. Досвід метаантропології*. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2017. 370 с.
13. Чорногуз Я. *[dasein: оборона присутності]: вірші*. Київ: Віхола, 2023. 123 с.
14. Bornemark J. *Limit Situation: Antinomies and Transcendence in Karl Jaspers' Philosophy*. Режим доступу: <https://www.scribd.com/document/209522434/Limit-Situation-in-Jaspers-Philosophy>
15. Dodds A., Lawrence J., Valsiner J. *The Personal and the Social: Mead's Theory of the «Generalized Other Theory» & Psychology*. Режим доступу: https://www.researchgate.net/publication/247743486_The_Personal_and_the_Social_Mead's_Theory_of_the_Generalized_Other
16. Heidegger M. *Einfuehrung In Die Metaphysik*. Режим доступу: <http://archive.org/details/HeideggerEinfuehrungInDieMetaphysik>
17. Jaspers K. *Psychologieder Weltanschauungen*. Режим доступу: <http://archive.org/details/psychologiederwe00jasp>
18. Jaspers K. *Philosophie 2 Existenzerhellung*. Режим доступу: <http://archive.org/details/philosophieband10002karl>
19. Jaspers K. *Philosophy of Existence* / translated by R. F. Grabau. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, 132 p.
20. Kierkegaard S. *The Sickness Unto Death* / translated by W. Lowrie. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941. 250 p.
21. Shevchuk D., Shevchuk K., Zaitsev M. Existential resilience of human being in the wartime everyday life. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 22, issue 65 (Summer 2023). P. 28–42.

Отримана 29.10.2025

Прорецензована: 14.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: taras.zinchenko95@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-40-44>

Зінченко Т. Інформаційний простір як нова форма реальності: філософське осмислення цифрової епохи. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 40–44.

УДК 1:316.3]:004.77

Тарас Зінченко

ІНФОРМАЦІЙНИЙ ПРОСТІР ЯК НОВА ФОРМА РЕАЛЬНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЦИФРОВОЇ ЕПОХИ

У статті здійснено філософське осмислення феномена інформаційного простору як нової форми реальності, що визначає цивілізаційний розвиток у цифрову епоху. Показано, що інформаційний простір перетворюється з технічного феномена на онтологічне середовище буття людини, у якому взаємодіють технологічні, соціальні, культурні та політичні виміри. Проаналізовано еволюцію поняття від кібернетичних ідей Н. Вінера та теорії інформації К. Шеннона до концепцій інформаційного суспільства М. Кастельса, Д. Белла та Й. Масуди. Розкрито особливості впливу інформаційного простору на комунікацію, освіту, економіку, політику, культуру й етику. Наголошено, що цифрове середовище формує нові моделі праці, освіти та громадської участі, водночас породжуючи ризики маніпуляцій, втрати приватності та кризи ідентичності. Підкреслено, що інформаційний простір виступає полем взаємодії свободи й контролю, відкритості й небезпеки, є простором формування нової людини – *homo informaticus*.

Ключові слова: інформаційний простір; цифрова цивілізація; філософія інформації; *homo informaticus*; цифрова культура; онтологія; ідентичність; комунікація; етика; інформаційне суспільство.

Taras Zinchenko

INFORMATION SPACE AS A NEW FORM OF REALITY: PHILOSOPHICAL REFLECTION ON THE DIGITAL ERA

The article presents a philosophical reflection on the phenomenon of the information space as a new form of reality that defines civilizational development in the digital era. It is shown that the information space transforms from a technical phenomenon into an ontological environment of human existence, where technological, social, cultural, and political dimensions interact. The evolution of the concept is analyzed – from the cybernetic ideas of N. Wiener and the information theory of C. Shannon to the concepts of the information society developed by M. Castells, D. Bell, and Y. Masuda. The paper reveals the impact of the information space on communication, education, economy, politics, culture, and ethics. It emphasizes that the digital environment generates new models of labor, education, and civic participation while simultaneously producing risks of manipulation, loss of privacy, and crises of identity. The study highlights that the information space functions as a field of interaction between freedom and control, openness and danger, and becomes the space for the formation of a new type of human being – *homo informaticus*.

Keywords: information space; digital civilization; philosophy of information; *homo informaticus*; digital culture; ontology; identity; communication; ethics; information society.

Постановка проблеми. У ХХІ столітті людство вступило у фазу, коли інформаційний простір стає не лише технічним феноменом, а принципово новим середовищем існування людини. Інформація, цифрові технології та глобальні комунікації формують новий тип соціальної, культурної і політичної реальності. Як зазначає О. Ткаченко, «сучасні проблеми взаємодії соціальних систем та суб'єктів безпосередньо пов'язані з розвитком засобів комунікації та зростанням ролі і значення інформації, яка набуває ознак глобалізму» [8, с. 102]. Це вимагає переосмислення філософських уявлень про буття, людину і суспільство. Якщо у попередні епохи головними вимірами існування були фізичний і соціальний простори, то сьогодні до них долучається інформаційний вимір, який змінює спосіб мислення, комунікації та самоідентифікації.

Метою статті є філософське осмислення інформаційного простору та виявлення його ролі як нового середовища існування людини в умовах цифрової цивілізації.

Виклад основного матеріалу. Перші спроби осмислити інформаційний простір як окрему сферу буття людства тісно пов'язані з розвитком кібернетики у середині ХХ століття. Саме Норберт Вінер, засновник цієї науки, визначив інформацію як фундаментальну категорію, поряд із енергією та матерією. Він підкреслював, що «інформація є інформацією, а не матерією чи енергією», наголошуючи на її самостійній ролі у функціонуванні систем. Вже у 1948–1950-х роках у його працях

з'являється розуміння світу як єдиної системи комунікацій, де інформаційні потоки визначають поведінку не лише технічних, а й біологічних, соціальних структур. Як наголошував Н. Вінер, основна ідея його книг «полягає в тому, що суспільство можна зрозуміти лише через вивчення повідомлень та комунікаційних засобів, які до нього належать; і що в подальшому розвитку цих повідомлень і комунікаційних засобів повідомлення між людиною і машинами, між машинами і людиною, а також між машинами і машинами призначені відігравати дедалі більшу роль» [12, с. 17]. Саме такі погляди заклали підвалини для розуміння інформаційного простору як категорії, що виходить за межі технологій та включає широкий спектр відносин.

У рамках кібернетики інформаційний простір початково розглядався як мережа сигналів та каналів їхньої передачі. Тобто головний акцент робився на тому, як повідомлення кодується, передається та сприймається системою. Теорія інформації Клода Шеннона, яка розвивалася паралельно, також посилювала уявлення про інформаційні потоки як про впорядковану сукупність символів, що рухаються каналами зв'язку. Однак саме Вінер наголошував, що інформаційні процеси мають універсальний характер і проявляються у всіх системах – від клітини до держави. Ця універсальність дала підґрунтя для подальших концепцій «інформаційного простору» у суспільних науках [5].

У другій половині XX століття поняття інформаційного простору поступово виходить за межі технічних дисциплін і починає активно використовуватися у філософії, соціології та політиці. У 1960–1970-ті роки відбувається переосмислення ролі інформації у суспільному розвитку: формується концепція «інформаційного суспільства». Теоретики, зокрема Мануель Кастельс, Йон Масуда, Деніел Белл, підкреслювали, що інформація стає головним ресурсом економічного та політичного зростання. Інформаційний простір у такому контексті почали визначати як сукупність інформаційних ресурсів, каналів комунікації та соціальних відносин, які забезпечують виробництво, збереження та поширення знань.

Одним із ключових етапів еволюції поняття стало виникнення глобальних комп'ютерних мереж у 1980–1990-х роках, передусім Інтернету. Саме тоді інформаційний простір почали трактувати не лише як метафору, а й як практичну реальність, що має свої інфраструктурні та організаційні виміри. Поняття «кіберпростору», запроваджене Вільямом Гібсоном у 1984 році, втілило у собі образ нового виміру людської діяльності, де взаємодія здійснюється через цифрові канали. Це стало своєрідним переходом від кібернетичного бачення Вінера до сучасних уявлень про інформаційний простір як глобальне середовище.

У сучасних наукових підходах інформаційний простір дедалі більше ототожнюється з інфраструктурою комунікацій та сукупністю даних, які циркулюють у цифровій формі. Проте обмеження цього поняття лише до технічного виміру є спрощенням. Дослідники наголошують, що інформаційний простір включає також соціально-культурні, політичні та ціннісні аспекти, адже інформація формується, поширюється та інтерпретується у конкретному контексті. Таким чином, інформаційний простір – це не лише технічна мережа, але й середовище, де розгортається взаємодія людей, організацій і держав.

Важливим елементом сучасного осмислення інформаційного простору є питання безпеки. Якщо на початковому етапі дослідження акцентувалися на оптимізації передачі повідомлень і зменшенні шумів у каналах, то нині у центрі уваги перебуває захист даних, протидія кібератакам, боротьба з інформаційними маніпуляціями. Таким чином, інформаційний простір розглядається і як сфера потенційної вразливості держави та суспільства. Саме тому в багатьох країнах, зокрема й в Україні, формуються доктрини інформаційної безпеки, які регламентують діяльність у цій сфері.

Ще однією рисою сучасного підходу до інформаційного простору є його багаторівневність. Науковці виокремлюють локальний, національний та глобальний рівні, які взаємопов'язані між собою. Наприклад, національні інформаційні простори можуть мати власні культурні й мовні особливості, проте водночас вони інтегровані у світову мережу. Це породжує як нові можливості (доступ до глобальних знань, комунікація без кордонів), так і виклики (залежність від іноземних технологій, вразливість до зовнішнього впливу) [6].

З точки зору філософії інформації, інформаційний простір можна розглядати як новий онтологічний вимір, де співіснують об'єктивна реальність та її цифрове відображення. Людство дедалі більше покладається на дані, алгоритми й цифрові моделі у процесі прийняття рішень. Таким чином, інформаційний простір формує нову реальність, яка має прямий вплив на економіку, політику, культуру. Це робить актуальним питання меж між «віртуальним» та «реальним» і того, наскільки вони умовні у сучасному світі.

У контексті політичних наук інформаційний простір визначається ще й як сфера боротьби за вплив та контроль. У ХХІ столітті саме інформаційні війни стали одним із головних інструментів гібридних конфліктів. Дезінформація, пропаганда, кібератаки – усе це є засобами досягнення політичних цілей у глобальному просторі. Відповідно, інформаційний простір вже не лише середовище комунікації, а й арена протиборства, де визначається стратегічна перевага.

У культурологічному аспекті інформаційний простір сприймається як поле формування ідентичностей. Мас-медіа, соціальні мережі та цифрові платформи створюють нові механізми соціалізації та культурної інтеграції. Водночас вони можуть призводити й до фрагментації суспільств, утворення інформаційних «бульбашок», які ізолюють групи людей у межах власних інформаційних потоків. Це явище ставить перед суспільством нові виклики у сфері демократії та суспільної згоди.

Сучасні концепції інформаційного простору підкреслюють його тісний зв'язок із економікою знань. Інформація стає ресурсом, що визначає конкурентоспроможність держав і корпорацій. Розвиток цифрових технологій, штучного інтелекту, великих даних призводить до того, що інформаційний простір дедалі більше перетворюється на основу світової економіки. Контроль над інформаційними потоками стає важливішим, ніж контроль над природними ресурсами.

Важливим аспектом є й правове забезпечення функціонування інформаційного простору. Міжнародне право поступово формує норми, що регулюють кібердіяльність, захист персональних даних, свободу вираження поглядів у цифровому середовищі. Водночас відсутність єдиного глобального регулювання створює правові прогалини, якими користуються недобросовісні актори. Це ще раз підтверджує складність і багатшаровість сучасного інформаційного простору.

Окремо слід наголосити на науково-технічному вимірі: інфраструктура інформаційного простору включає не лише мережі зв'язку, але й центри обробки даних, супутникові системи, хмарні технології. Усе це створює основу для існування глобального цифрового середовища, яке вже неможливо зруйнувати без масштабних наслідків для людства. Це означає, що інформаційний простір є не просто умовним терміном, а реальною глобальною системою, від якої залежить функціонування суспільства [7].

Отже, поняття «інформаційний простір» пройшло складний шлях розвитку – від технічного до онтологічного розуміння. У працях Норберта Вінера інформація постає як фундаментальна категорія, універсальна для біологічних, технічних і соціальних систем. У другій половині ХХ століття концепція інформаційного суспільства (Д. Белл, М. Кастельс, Й. Масуда) розширила уявлення про інформацію як головний ресурс розвитку цивілізації. У добу цифрових технологій інформаційний простір набуває глобального характеру, перетворюючись на середовище комунікації, діяльності й самореалізації людини.

Сучасні концепції акцентують увагу на багатовимірності цього простору – технічній, соціальній, культурній, політичній та правовій. Він охоплює не лише мережі передачі даних, а й процеси формування ідентичності, культурні трансформації, інформаційні війни та етичні дилеми приватності. Інформаційний простір стає одночасно середовищем свободи і контролю, розвитку і ризику, комунікації і конфлікту.

Критичний аналіз традиційних та сучасних концепцій інформаційного простору дозволяє стверджувати, що однією ключових його характеристик є глобальність. Завдяки розвитку інтернету та цифрових технологій людина може взаємодіяти з іншими незалежно від географічних відстаней. Це призводить до розширення горизонтів пізнання і водночас стирання локальних меж, що раніше визначали соціальну, політичну чи культурну ідентичність. Людина стає частиною глобальної мережі, де інформаційні потоки визначають доступ до знань і впливають на спосіб мислення [1].

Інформаційний простір також змінює структуру комунікації. Якщо раніше обмін знаннями був повільним і залежав від матеріальних носіїв, то тепер він відбувається миттєво. Соціальні мережі, месенджери, цифрові платформи дозволяють людям не лише спілкуватися, а й формувати спільноти за інтересами, впливати на суспільні процеси, створювати нові культурні феномени. Така інтерактивність радикально змінює відносини між індивідом і суспільством.

Зміна простору буття проявляється й у нових формах праці. Інформаційні технології відкрили можливість дистанційної зайнятості, появи цифрових професій та економіки знань. Людина, яка раніше була обмежена фізичним робочим місцем, сьогодні може реалізовувати себе у глобальному масштабі. Це з одного боку створює нові шанси, а з іншого – підвищує конкуренцію та потребу у постійному саморозвитку.

Важливим наслідком інформаційного середовища є трансформація освітніх процесів. Доступ до безмежних інформаційних ресурсів дозволяє людині навчатися упродовж життя, обирати індивідуальні траєкторії навчання. Освіта виходить за межі традиційних інституцій, а віртуальні курси та платформи стають звичним способом здобуття знань. Таким чином, інформаційний простір формує нову парадигму освіти, орієнтовану на відкритість і гнучкість [2].

Інформаційний простір впливає й на політичну сферу. Завдяки цифровим комунікаціям громадяни отримали нові інструменти участі у суспільному житті: від електронних петицій до цифрових виборів. Водночас поширення фейків, інформаційних атак та маніпуляцій показує, що цей простір може стати і джерелом загроз для демократії. Таким чином, нове середовище буття не лише розширює можливості громадянської активності, а й ставить питання про безпеку та прозорість інформаційних процесів.

В етико-філософському вимірі інформаційний простір ставить людину перед дилемою свободи та контролю. З одного боку, він відкриває безпрецедентний рівень доступу до знань і самовираження, а з іншого – створює умови для тотального спостереження, збору даних і втрати приватності. Людина постає у новій ролі: не лише як суб'єкт, що користується інформацією, але й як об'єкт збору та аналізу даних.

Особливу увагу слід звернути на культурні зміни, зумовлені інформаційним простором. Культура сьогодні дедалі більше переходить у цифровий формат – від мистецтва до масових розваг. Людина живе у світі символів, знаків та віртуальних образів, де часто стирається межа між реальністю та її цифровим відображенням. Це породжує феномен «гіперреальності», описаний Жаном Бодрійяром, коли симулякри стають більш вагомими, ніж сама дійсність.

Не менш значущою є проблема ідентичності в інформаційному просторі. Людина може створювати цифрові аватари, брати участь у віртуальних спільнотах, формувати різні образи себе. З одного боку, це розширює свободу самовираження, з іншого – спричиняє кризу автентичності та фрагментованість особистості. Пошук справжнього «я» у світі цифрових відображень стає однією з головних екзистенційних проблем сучасності [3].

Інформаційний простір формує нові виміри часу та простору. У ньому панує постійна присутність у «тут і зараз», де новини та події поширюються миттєво. Це породжує феномен «прискорення життя», коли людина змушена постійно реагувати на інформаційні потоки, втрачаючи здатність до глибокого аналізу. Таким чином, інформаційне середовище впливає на когнітивні процеси та спосіб мислення.

Не можна оминати увагою і безпековий аспект. Інформаційні війни, кібератаки, маніпуляції свідомістю – усе це показує, що інформаційний простір стає ареною глобальних конфліктів. Людина, держава та міжнародні організації повинні шукати нові механізми захисту, аби зберегти стабільність і довіру у цифровому світі. Тут поєднуються завдання кібербезпеки, правового регулювання та етичних стандартів.

Інформаційний простір формує й нову економіку. Великі дані, штучний інтелект, цифрові платформи створюють умови для появи нових бізнес-моделей, які засновані на інформації як основному ресурсі. Це змінює логіку економічних відносин, де головним капіталом стають знання, алгоритми та інформаційні технології.

У філософському контексті інформаційний простір можна розглядати як нову онтологічну реальність. Він уже не є лише інструментом, а стає середовищем, у якому людина існує, пізнає і творить. Це вимагає переосмислення класичних уявлень про людину, суспільство і культуру. З'являються нові категорії – «*homo informaticus*», «цифрова свідомість», «віртуальна ідентичність».

Таким чином, інформаційний простір – це нове середовище буття, яке змінює всі сфери людського життя. Він відкриває широкі можливості для розвитку, комунікації та самореалізації, але водночас створює нові ризики та виклики. Сучасна людина змушена шукати баланс між свободою і безпекою, реальністю та віртуальністю, приватністю і відкритістю [4]. Усвідомлення цих та інших трансформацій є важливим завданням філософії, науки та практики управління, адже від того, як ми інтегруємо інформаційний простір у наше буття, залежатиме майбутнє людини і всього світу.

Висновки. Проведений соціально-філософський аналіз засвідчив, що лінія від Н. Вінера та К. Шеннона до Д. Белла, Й. Масуди та М. Кастельса демонструє еволюцію розуміння інформації від технічного сигналу до фундаментальної онтологічної категорії буття. Якщо Вінер і Шеннон осмислювали інформацію як принцип організації систем і зменшення ентропії, то Белл, Масуда й Кастельс

розкривають її соціально-економічний і культурний потенціал. У результаті інформаційний простір постає як новий тип реальності, у якому знання, комунікація та мережеві структури визначають саму сутність людини – homo informaticus.

Отже, інформаційний простір сьогодні виступає не лише середовищем комунікації, а фундаментальною реальністю, що трансформує способи мислення, соціальні взаємодії та культурні практики людини. Він визначає нові виміри свободи і контролю, створює можливості для самореалізації та участі в суспільному житті, одночасно породжуючи нові ризики та етичні дилеми.

Література:

1. Айтов С. Ш. *Сучасна філософія історії: історично-антропологічний горизонт* : монографія. Дніпро: Ліра, 2018. 364 с.
2. Гайдеггер М. *Дорогою до мови*. Пер. з нім. В. Кам'янець. Львів: Літопис, 2007. 232 с.
3. Горохова Л. В. *Страх як екзистенціал буття сучасної людини: соціально-філософський аналіз* : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Горохова Людмила Вікторівна ; Житомир. держ. ун-т ім. Івана Франка. Житомир, 2011. 182 с.
4. Дойчик М. В. *Ідея гідності в історії європейської філософії* : монографія. Івано-Франківськ: ДВНЗ «Прикарпат. нац. ун-т ім. Василя Стефаника», 2018. 393 с.
5. Лях В. В. та ін. *Криза ідентичності: історико-філософський контекст* : монографія. Ред. В. В. Лях; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. Київ: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2021. 397 с.
6. Рассел Б. *Історія західної філософії*. Харків : Фоліо, 2024. 862 с.
7. Таранов С. В. *Внутрішня історія філософії. Нариси з теології історії мислення: монографія*. Київ: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023. 194 с.
8. Ткаченко О.А. *Традиція і антропологічні виклики новітніх технологій* : монографія. Дрогобич: ТЗОВ «ТРЕК ЛТД», 2024. 396 с.
9. Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York : Basic Books, 1973. 507 p.
10. Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 1: The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell, 2000. 594 p.
11. Masuda, Yoneji. *The Information Society as Post-Industrial Society*. Tokyo: Institute for the Information Society, 1980. 171 p.
12. Wiener N. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Mariner Books Classics ed.; New York, NY: Mariner Books. 2025. 240 p.

Отримана 24.10.2025

Прорецензована: 17.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: yevhenii.bordiuk@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-45-49>

Бордюк Є. Homo virtualis як bios politikos: нові виміри політичної ідентичності. Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 45–49.

УДК 141:316.4

Євгеній Бордюк

НОМО VIRTUALIS ЯК BIOS POLITIKOS: НОВІ ВИМІРИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Дослідження спрямоване на вивчення аспектів трансформації політичної ідентичності у цифрову добу, зосереджуючись на особливостях переходу від стабільних, колективних зв'язків до більш мінливих, мережових ідентифікацій. Спираючись на праці сучасних філософів, соціологів, теоретиків медіа, які аналізують інформаційне мережове суспільство, досліджується вплив цифрових платформ, соціальних медіа та алгоритмічного управління на індивідуальні та колективні політичні ідентичності. Виникнення децентралізованої та проблемно-орієнтованої політичної приналежності кидає виклик традиційним формам партійної та національно-державної ідентичності. Соціальні медіа сприяють новим формам активізму, спонукаючи стрімку мобілізацію, поляризацію та фрагментацію публічного дискурсу. Водночас цифрова комунікація розширює можливості маргіналізованих груп, надаючи їм платформи для політичного самовираження та колективних дій поза традиційними інституційними рамками. Однак аспекти політичної ідентичності в умовах мережового суспільства, рідко стають предметом дослідження українських вчених. У цьому дослідженні стверджується, що політична ідентичність в інформаційному суспільстві стає динамічною, адаптивною та формується як технологічними можливостями, так і соціокультурними трансформаціями, відображаючи подвійну природу змін – цифрові технології створюють нові форми політичної участі та плюралізму, вони також створюють проблеми для демократичних дискусій і стійких політичних зв'язків. Розуміння цих змін має вирішальне значення для аналізу сучасної політичної поведінки та простору демократичного управління, що розвивається.

Ключові слова: ідентичність, віртуальне, алгоритмічне посередництво, мережове суспільство, політична участь.

Yevhenii Bordiuk

HOMO VIRTUALIS AS BIOS POLITIKOS: NEW DIMENSIONS OF POLITICAL IDENTITY

The rapid evolution of communication technologies and information production profoundly affects personal identity, reshaping traditional forms of political identification and fostering new modes of engagement in the public sphere. This study explores how political identity is being transformed in the digital era, shifting from stable, collective affiliations toward more fluid, network-based configurations. Drawing on the works of contemporary philosophers, sociologists, media theorists who examine the information and network society, the study examines the impact of digital platforms, social media, and algorithmic governance on both individual and collective political identities. The emergence of decentralized and issue-driven political affiliations challenges traditional party-based and nation-state identity models.

Social media fosters new forms of activism, enabling rapid mobilization and contributing to polarization and the fragmentation of public discourse. At the same time, digital communication empowers marginalized groups, providing them with platforms for political expression and collective action beyond traditional institutional frameworks.

This research argues that political identity in the information society is increasingly dynamic, adaptive, and shaped by both technological affordances and socio-cultural transformations. Digital technologies thus embody a dual potential: while they expand opportunities for participation and pluralism, they also create new challenges for democratic deliberation and the stability of political commitments. Understanding these shifts is crucial for analyzing contemporary political behavior and the evolving landscape of democratic governance. Focusing on the figure of homo virtualis, the study analyzes how political identity is reconfigured through digital mediation. By tracing the shift from embodied to digital presence, the research contributes to a deeper understanding of political subjectivity in the age of informationalism.

Keywords: identity, virtual, algorithmic mediation, network society, political participation.

У сучасному інформаційному суспільстві межі між приватним і публічним, реальним та віртуальним значно розмиваються та розчиняються. Ця трансформація є не лише технологічною, а й онтологічною, кидаючи виклик усталеним уявленням про суб'єктивність, ідентичність та політичну діяльність [9]. Цифрове середовище сприяло появі нової форми людського існування – *homo virtualis* – чия політична присутність формується та виражається через опосередковану комунікацію, мережеві

взаємодії та алгоритмічну видимість. Такий суб'єкт не просто діє у цифровому просторі – він є продуктом його логіки, що змінює природу участі та відповідальності [8]. Трансформація політичної ідентичності в цьому контексті порушує фундаментальні філософські питання. Хто є політичним суб'єктом у віртуальну епоху? Як людина бере участь, формує думки та стверджує свою діяльність у децентралізованих, часто анонімних цифрових спільнотах? Ці питання спонукають до переосмислення *bios politikos*, який більше не обмежується фізичною присутністю чи традиційними інституційними рамками, а виникає в нових формах віртуальної взаємодії, дискурсу та мобілізації.

Трансформація політичної ідентичності в контексті інформаційного суспільства стала важливим питанням у сучасній політичній філософії, соціології та теорії медіа. Вчені погоджуються, що цифрове середовище змінює способи саморозуміння індивідами, проте інтерпретації цієї трансформації описують різні аспекти.

Переосмислення змін, що впливають на розуміння ідентичності в цифрову епоху, має починатися з аналізу умов, у які технологічний розвиток поставив людину. Сучасний агент, окрім фізичного світу, наповненого звичними об'єктами, доступними для сприйняття та відображення, перейшов у новий простір, який функціонує через інтерпретацію цифрових кодів машинами. Цифровий світ огорнув людей новим віртуальним виміром існування, наділивши їх можливостями, недоступними у фізичному світі.

Тема віртуальної реальності отримала значну увагу як у вітчизняних, так і в міжнародних дослідженнях, що відображає зростаючий інтерес як до самого феномену віртуальної реальності, так і до людини як її творця та безпосереднього актора у віртуальному просторі. Концепція віртуальної реальності є багатогранною та багатоплосковою, та, згідно панівними науковими поглядами, її природа корениться в постмодерністській теорії симулякрів, розробленій Жилем Дельозом та Жаном Бодрійяром. Відповідно до запропонованої теорії, симулякр можна визначити як знак, який набуває власного існування, створюючи власну реальність і перестаючи тим самим бути знаком у строгому сенсі. У цьому контексті, як стверджує Бодрійяр, віртуальне не представляє ілюзію чи просте представлення реального, а являє собою автономну систему нереференційних симулякрів – знаків, які більше не посилаються на жодну первісну реальність, а лише на інші знаки реального. Віртуальний простір стає сферою, де симулякр еволюціонує від маскування реальності до її заміни, породжуючи стан гіперреальності – такої, що є більш реальною, ніж реальне, і зрештою замінює саму реальність [1]. Таким чином, віртуальне не просто відображає реальність, а конструює реальність другого порядку, в межах якої зникає різниця між автентичним та симульованим. Цей стан має безпосередні наслідки для формування ідентичності – суб'єкт більше не відображає соціальну реальність, а функціонує як елемент симуляції, що постійно відтворює себе у взаємодії з цифровими образами. Автентичність суб'єкта, у цьому випадку, стає не початковою умовою, а ефектом технологічного посередництва.

Поняття ідентичності є комплексним поняттям, а теорія ідентичності за своєю суттю є міждисциплінарною, та знаходиться на перетині філософії, соціології, психології, культурології та політології. Теоретичні підходи до ідентичності умовно поділяються на індивідуалістичні та колективістські. Перший наголошує на автономному «Я», сформованому через внутрішню рефлексію, досвід та пам'ять, а засадничими поняттями є самість та самоідентифікація. Другий, розглядає ідентичність як продукт соціальних відносин та структур, сформованих належністю до певних груп – етнічних, релігійних, расових, гендерних, професійних та інших. Сучасні вчені все більше визнають недостатність цієї дихотомії та звертаються до інтегративних моделей, які розглядають індивідуальні та колективні виміри ідентичності як взаємопов'язані рівні в рамках єдиного процесу самоідентифікації. У контексті домінування цифрових технологій ці підходи потребують переосмислення, оскільки віртуальне середовище створює нові умови для формування, множинності та фрагментації ідентичності, порушуючи традиційні межі між особистим та соціальним, реальним та віртуальним.

У віртуальному просторі, структурованому симулякрами, змінюється не лише природа реальності, але й умови формування та реалізації людської ідентичності. Віртуальне середовище, вільне від фізичних просторових обмежень, сприяє створенню нових соціальних зв'язків та дає змогу експериментувати з ідентичністю, включаючи тимчасове прийняття ролей, які можуть бути недоступними або соціально неприйнятними у фізичному світі. Цей потенціал віртуального особливо очевидний в онлайн-віртуальних спільнотах. Як зазначає Шеррі Теркл, простір, де відбувається «гра ідентичності», часто знаходиться в багатокористувацьких середовищах, де участь буквально починається зі створення персонажів [6, с. 643]. Навіть сам акт створення персонажа стає засобом самопізнання,

оскільки дозволяє людям наділити своє нове «Я» рисами, які є незвичними або недостатньо вираженими в їхній реальній ідентичності, відкрити світу ту частину власної самості, яка приховується або пасивно існує за звичних умов. Цифровий світ, як його визначає Теркл, пропонує можливість для нового початку [7, с. 190], дозволяючи людям переосмислити себе поза межами обмежень соціальних очікувань та попереднього досвіду. У своїй роботі «*Life on the screen*», яка досліджує трансформацію особистості в цифровому світі, Теркл наводить численні приклади використання людьми віртуального середовища для створення альтернативних версій самих себе. Так віртуальне середовище стає місцем, де людина перетворюється на активного творця, який конструює та перевіряє нові ідентичності, займається саморефлексією, порівнює свій реальний досвід з досвідом віртуального світу. Традиційні рамки існування ідентичності зникають, людина позбавляється референцій реального світу, її самоідентифікація набуває вільного самокерованого характеру. Водночас ця свобода не є абсолютною – вона детермінована структурою цифрового простору, де навіть акти самовираження відбуваються в межах заданих техно-соціальних параметрів. У такий спосіб, *homo virtualis* стає актором, чия самість формується на межі між вибором і запрограмованістю.

Розглядаючи ідентичність у контексті сучасності, Ентоні Гідденс пропонує концепцію *рефлексивного проекту* індивіда, який слід «вивчати та конструювати як частину рефлексивного процесу поєднання особистих та соціальних змін» [5, с. 33], та який перебуває у постійному русі від минулого досвіду до очікуваного майбутнього. У такому підході, суб'єкт постає як активний агент самотворення та самоідентифікації, чия ідентичність є результатом постійного осмислення та адаптації. Гідденс підкреслює, що людина живе в умовах постійного вибору, змушена обирати серед різноманіття варіантів [5], тому усі його дії це не просто реакція на зовнішні подразники, а «рішення не тільки як діяти, а ким бути» [5, с. 81]. У цифрових умовах така рефлексивність посилюється, адже кожна дія – лайк, репост чи коментар – стає публічним актом самовизначення. Такий рефлексивний проект себе розширюється до постійного оновлення цифрового образу, який частково замінює традиційні політичні форми самопредставлення. Ці міркування стають доречними для осмислення політичної ідентичності у цифровому середовищі, де практика власного позиціонування та вибору постає як постійний і надзвичайно інтенсивний процес, насичений альтернативними варіантами. А це забезпечує можливість реалізації фрагментованого політичного інтересу. Індивід може займати ситуативну політичну позицію та приймати тимчасові ролі залежно від контексту взаємодії. Наприклад, у одному випадку підтримувати націоналістичний дискурс, та, в той же час, бути прихильником екологічних ініціатив.

Поворот політичної активності у напрямку ситуативних спільнот є предметом досліджень теоретика мережевого суспільства Мануеля Кастельса. Він, на протигагу індивідуалістського підходу Гідденса, підкреслює, що сучасний процес конструювання ідентичності є наслідком глибших структурних змін суспільства, які розкриваються через мережеву конфігурацію та взаємодію в усіх сферах людської діяльності, а «побудова близькості на основі довіри вимагає повністю автономного переосмислення ідентичності відносно мережевої логіки домінантних інституцій та організацій» [2, с. 11]. У контексті мережевого суспільства, Кастельс, відзначає істотну втрату легітимності традиційних інститутів – політичних партій, профспілок, державних структур – як основних носіїв і каналів політичної ідентифікації. Їх здатність формувати сталу ідентичність зменшується, що відкриває простір для появи нових форм солідарності та самоідентифікації, як позбавлених територіальних та просторових обмежень, так і місцевих спільнот, об'єднаних навколо спільної проблеми чи за певною ознакою. Індивіди дедалі частіше звертаються до альтернативних джерел політичної участі, зокрема, до мережевих спільнот, які формуються навколо спільних інтересів, культурних кодів або проблем. За таких умов, найактуальнішим концептом ідентичності є *проектна ідентичність*, «коли соціальні актори, виходячи з будь-яких доступних для них культурних основ, створюють нову ідентичність, яка перевизначає їх позицію в суспільстві і, тим самим, прагне трансформувати загальну соціальну структуру» [2, с. 8]. Вони виникають у просторі, де інформація стає основним ресурсом, а комунікація – ключовим механізмом мобілізації. У результаті, віртуальне середовище постає як один із головних майданчиків, де ці ідентичності народжуються, зазнають трансформації та входять у взаємодію. Саме в цьому виявляється нова природа політичної ідентичності – вона функціонує не лише як засіб самоідентифікації, а й як форма комунікації, що конструює суб'єкта і впливає на структуру публічного простору.

Сучасний суб'єкт поміщений у простір, який одночасно пропонує нові шляхи самовизначення, інструментарій для конструювання та реалізації самості, та у той же час, встановлює нові обмеження

та виклики для критичного сприйняття власного оточення, та тих агентів, які здатні впливати на автономність індивіда через маніпулятивні механізми. Поняття мережі не обмежується участю суб'єкта-людини, як виключного джерела інтенційної дії та джерела виникнення зв'язку з іншими учасниками. Сучасна мережа, розкривається як простір взаємодії та комунікації алгоритмічних систем та людини. Середовищем цифрової комунікації та циркуляції інформаційних потоків виступає інфраструктура цифрових медіа, які набули власної (квазі)суб'єктності у міжособистісних стосунках. Проте, їх самостійність визначається не здійсненням автономної волі, а підкоряється визначеним правилам, які регулюють розповсюдження контенту, визначають, які позиції набувають видимості, які форми участі вважаються легітимними, а які – маргіналізуються. За таких обставин необхідно враховувати посилення ролі цифрового посередництва у процесах взаємодії та самопрезентації, яка виражається у практиці публікації окремих фрагментів – постів, фото та зображень, реакцій, коментарів. Такий тип взаємодії співвідноситься з аналізом Джоді Дін у праці «*Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of Drive*», яка наполягає на тому, що у цифровому середовищі суб'єктивність все менше визначається через цілісну наративну структуру і дедалі більше набуває фрагментованого, перформативного характеру. У цьому сенсі, як стверджує Дін, «блогова суб'єктивність не є оповідною; вона “публікується” у вигляді фрагментованих моментів, таких як зображення, реакції, почуття або події» [3, с. 47]. Такий контекст проявляє політичну ідентичність, радше, серією уривчастих позиціонувань та виступів, аніж цілісно та послідовно розповідається – вона існує як набір ситуативних виявів, які залежать від логіки платформи. У той же час, цифрова платформа ретельно збирає, зберігає та аналізує кожен акт взаємодії з таким фрагментом, визначає його актуальність чи піддає цензурі, встановлює межі видимості для суб'єктів чи соціальних груп, формуючи таким чином, набір інформації та можливих зв'язків, які визначають горизонти суб'єктивного самовизначення. Алгоритми зайняли позицію соціальних конструкторів, які виступають з ініціативою контакту з новими друзями чи людьми зі схожими інтересами, визначаючи цим можливі соціальні траєкторії користувача. Як зазначає Йосе ван Дейк, у цьому випадку «дружба постає не тільки як спонтанний результат, людськими взаємодіями, а також як результат програмованої соціальності» [4, с. 51], що вказує на вагому алгоритмічну роль у процесі соціальної селекції та самоідентифікації. Окрему увагу ван Дейк звертає на здатність цифрових платформ до *соціального кодування* «що робить діяльність людей формальною, керованою та маніпульованою, дозволяючи платформам впроваджувати соціальність у повсякденне життя людей» через «кнопку, яка показує що ваші друзі дивляться, слухають, читають та купують, фіксуючи їх уподобання та одночасно формуючи їх» [4, с. 12]. З цього слідує, що інший учасник взаємодії активно втручається у процес формування інтересів людини, нав'язує уподобання та підштовхує до вибудовування зв'язків, неявно модифікує відчуття самості, посилюючи фрагментованість та плинність ідентичності, яка, у цьому випадку, втрачає власну автономність суб'єкта, та постає результатом взаємодії між його ситуативною частковою самопрезентацією та алгоритмічно опосередкованими механізмами її обробки, ранжування та розповсюдження.

Отже, у контексті цифрової епохи, ідентичність дедалі більше формується в гібридних середовищах, де межа між реальним та віртуальним дедалі більше зникає. Технологічне посередництво не лише переосмислює умови людського існування, але й ставить під сумнів традиційні філософські підходи до суб'єктивності та індивідуальності. Віртуальний простір, інтерпретований через постмодерністські теорії та досліджений сучасними вченими, постає як сфера множинності, експериментів та гіперреальності. Ці трансформації поширюються на політичну сферу, змінюючи способи громадянської активності, участі та представництва. Цифрові платформи опосередковують політичну присутність та уможливають нові форми діяльності на основі ідентичності, вимагаючи переоцінки того, що означає діяти політично у віртуальних контекстах. Як результат, процес самоідентифікації набуває нової динаміки, що вимагає інтегративних та міждисциплінарних рамок для розуміння еволюційної природи ідентичності та політичної суб'єктивності.

Цифрове середовище спричиняє зміщення самої логіки формування політичної ідентичності – від сталих, структурно визначених ідентичностей до ситуативних, фрагментованих і алгоритмічно сконструйованих форм суб'єктивності. В умовах мережевої взаємодії та цифрового посередництва особистість більше не є винятковим джерелом своєї політичної саморепрезентації – вона формується у взаємодії з платформами, які відображають та активно кодують, спрямовують і визначають соціальні шляхи індивіда. Ідентичність у цифрову добу постає як динамічний результат взаємодії між суб'єктом, його віртуальною активністю та технологічними структурами, що функціонують через

алгоритмічне сортування, видимість і соціальну інженерію. У цій перспективі *homo virtualis* постає не як тінь реальної людини, а як нова форма політичного буття, у якій суб'єктність розгортається між технологічним посередництвом і прагненням до самодетермінації.

Література:

1. Baudrillard J. *Simulacra and simulation*. trans. S. F. Glaser. Ann Arbor, Mich : Univ. of Michigan Press, 2019. 164 p.
2. Castells M. *The power of identity*. 2. ed., with a new pref., Chichester : Wiley-Blackwell, 2010. 538 p.
3. Dean J. *Blog theory: feedback and capture in the circuits of drive*. Cambridge, UK Malden, MA : Polity, 2010. 140 p.
4. Dijck J. van. *The culture of connectivity: a critical history of social media*. Oxford New York : Oxford University Press, 2013. 228 p.
5. Giddens A. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Reprint. Cambridge : Polity Press, 1991. 256 p.
6. Turkle S. *Cyberspace and Identity*. Contemporary Sociology. Volume. 28, № 6. 1999. 643-648 p.
7. Turkle S. *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. New York : Simon and Schuster, 1995. 352 p.
8. Шевчук Д. Культура у мереживі мереж. *Критика*. 2011. № 3-4. С. 14-16.
9. Шевчук Д. М. Публічне і приватне в горизонті соціального буття людини. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія, Культурологія*. Вип. 2 (14). К.: НАУ, 2011. С. 76-80.

Отримана 28.09.2025

Прорецензована: 10.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: liashko@dgu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-50-60>

Ляшко С. Розвиток і трансформація постдемократії в епоху загального штучного інтелекту. Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 50–60.

УДК 329

Сергій Ляшко

РОЗВИТОК І ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОСТДЕМОКРАТІЇ В ЕПОХУ ЗАГАЛЬНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

У статті подано критичний погляд на новизну елементів постдемократії в політичній практиці із зазначенням конкретних історичних прикладів і їхньої психосоціального підґрунтя. Водночас, на основі сучасних наукових досягнень у сфері розробки штучного інтелекту, робиться висновок про майбутній розвиток постдемократії до рівня довершеної маніпуляції суспільством, який неможливо протистояти, через що нових політичних систем більше не буде – ідея спотвореного «кінця історії» Ф. Фукуями. Послідовно прописана програма стрімкого відлучення реальної людини від автоматизованого процесу виробництва, економіки, самостійного прийняття політичних рішень, створення та можливості перевірки інформації. Наводиться опис імовірного варіанту поневоленого суспільства з ілюзією достатку та стабільності, де контроль здійснюється ШІ, шляхом фейкізації інформації, гіперреалізації політичного процесу та усунення всіх можливих загроз режиму ще у зародку, з урахуванням особливостей людської поведінки загалом та індивідуально. Дослідження підводить до концепції про неминучість описаних суспільно-інформаційних змін через відповідність еволюціоністському підходу до розуміння світової історії і є органічно пов'язаним з попередніми та подальшими напрацюваннями автора в цій царині. Завершується дослідження припущенням, що постдемократичне людське суспільство необхідно буде тимчасовим, а не постійним, і згодом ліквідоване тим або іншим чином суб'єктивізованим штучним інтелектом – наступною ланкою в розвитку життя, яка виникла в результаті діяльності людини та позбавленої вад свого творця. Зазначено, що подібні думки зустрічаються не лише у сучасній західній науці, а й перегукуються з класичною літературою та філософією, що свідчить про екзистенційну важливість і передбачуваність самої загрози для людини.

Ключові слова: штучний інтелект, постдемократія, еволюціонізм, громадянське суспільство, сучасні технології.

Serhiy Laszko

THE DEVELOPMENT AND TRANSFORMATION OF POST-DEMOCRACY IN THE AGE OF ARTIFICIAL GENERAL INTELLIGENCE

The article offers a critical perspective on the alleged novelty of the constituent elements of post-democracy within political practice, highlighting them through a series of concrete historical examples and by emphasising their psychosocial foundations. At the same time, drawing on the most recent achievements in the field of artificial intelligence research and development, the paper arrives at the conclusion that post-democracy will inevitably evolve towards a condition of perfected societal manipulation. This new stage, marked by subtle yet all-encompassing forms of control, is portrayed as a process against which meaningful resistance will become practically impossible. In such a scenario, the emergence of new political systems will be foreclosed, echoing what may be described as a distorted reinterpretation of Francis Fukuyama's famous thesis concerning the 'end of history'. The analysis sets out in detail a consistent programme of the accelerated displacement of the real human subject from active participation in the automated processes of production, from involvement in the economic sphere, from the independent taking of political decisions, and from both the creation of information and the possibility of verifying its authenticity. The article further presents a conceptual outline of a likely form of subjugated society, one that operates under an illusion of prosperity and stability while in fact being subjected to the governance of artificial intelligence. Such control is imagined to be carried out through the large-scale fabrication and distortion of information, the hyper-realisation and theatricalisation of political processes, and the immediate elimination of all potential threats to the ruling regime at their earliest stage, with full consideration of both the general features of human behaviour and its individual specificities. The research leads towards the formulation of a broader theoretical concept concerning the inevitability of the described socio-informational transformations. This inevitability is grounded in the logic of the evolutionist approach to world history, which provides a framework for interpreting such changes not as isolated anomalies but as part of a continuous and foreseeable trajectory. Consequently, the study is organically connected to both the author's earlier explorations and anticipated further investigations within this domain. The work concludes with the hypothesis that post-democratic human society, rather than being a permanent condition, will prove to be temporary. It is argued that such a system will ultimately be dissolved or transcended in one way or another by a subjectivised artificial intelligence – a subsequent link in the chain of life's development, which has arisen as a result of human activity yet is liberated from the deficiencies

and limitations of its creator. The article also points out that such reflections are not confined to contemporary Western scientific discourse but resonate strongly with themes present in classical literature and philosophy. This intertextual echo is taken as evidence of the existential significance and profound predictability of the threat posed to humanity itself.

Keywords: Artificial Intelligence, Post-Democracy, Evolutionism, Civil Society, Contemporary Technologies.

Наукова новизна статті полягає в оригінальному погляді на історичний процес виникнення та розвитку постдемократії у суспільстві як такої політичної системи, яка підлаштовується під людські потреби та підміняє їх, а не намагається змінити силою чи просвітою, що доводить її неминучість і сприйнятливості. На основі концепції розвитку ШІ з попередніх досліджень автора, висувається версія розвитку постдемократії під проводом уже штучного інтелекту, який намагатиметься нетривалий час імітувати підпорядкованість своєму творцю. Також новим є погляд про можливість миттєвої зміни вже наявної електронної інформації з метою маніпуляції, застосування довершеної технології дипфейків у політичній практиці.

Метою дослідження є подання аргументованого сценарію розвитку постдемократії в епоху все більшої інтеграції технологій автоматизації у суспільну, політичну, економічну, інформаційну практики.

Виклад основного матеріалу. Вважається, що постдемократія як політична система, котра вміло імітує демократичні інститути, тоді як всі соціально-культурні процеси насправді глибоко контрольовані через політтехнології та рекламу, зародилася порівняно нещодавно у країнах розвинутого Заходу [24], і майже, чи зовсім, не властива «другому» та «третьому» світам. Відповідно ж, це явище традиційно засуджується аналітиками та плекається надія на відродження дійсної свободи, переходу до якоїсь «неодемократії», «технократії» й т. д. – словом, до просвітницько-гуманістичного ідеалу. У першому положенні є зерно істини, оскільки демократія в сучасному теоретичному сенсі, а точніше – в її словниковому розумінні, явище молоде, що виникло пізніше й існує менше, ніж рабовласництво, родоплемянний устрій або феодалізм. Давньогрецька демократія сильно відрізнялася від ідеалів Дж. Локка та Дж. С. Мілля, що близькі нам, і дійсно відображають (все)народовладдя. Один опальний класик не дарма казав, що окрема категорія населення в таких «демократичних» системах за критерієм конкретного цензу (майнового, статевого, родового тощо) тільки й уважається «народом», тоді як інші не мають реального значення у прийнятті рішень. У законах і конституціях Речі Посполитої прямо прописувалося, що є шляхта-«народ», і є «бидло» – хлопи, яких нараховувалося 10 з 11 мільйонів населення країни. Але самий принцип, здавалося би, сучасної постдемократії – *ненасильницьки контрольоване суспільство* – він коріниться у природі живих істот і старший за нашу цивілізацію, оскільки це обумовлено еволюційною діалектикою [10]. Близьким до нас у цьому розумінні був неправильно витлумачений італієць Н. Мак'явеллі, предтеча елітаризму. Як відомо, закон найменшого супротиву в якісно вищій формі розповсюджується і на тварин, а все значніші та частіші відхилення від нього є основою біологічної й психічної еволюції (хоча частіше – загибелі окремого організму), що не скасовує базовості закону: його конкретних або загальних випадків. Вроджені складні форми поведінки – інстинкти, – умовні й безумовні рефлекси тримаються першочергово на ньому, а отже, є, у певному сенсі, галуззю механіки, вираховувані. Звісно, йдеться не про примітивну фройдівську чи вотсонівську психомеханіку столітньої давнини. Однак, якщо дивитися на позитивні ініціативи ще далекого минулого науки, то вкінці XIX ст. Р. Авенаріус спробував навіть філософію як галузь підвести під принцип найменшої міри сил, аби зробити точною наукою, подібно до математики чи фізики [27]. Послідовно обмежуючи компетенції філософії, він зрештою охарактеризував її як найпростіше несуперечливе «мислення про світ у цілому» (брита Оккама). Здогадка неймовірна, та втілення було, на жаль, невдалим і упередженим. Настільки, що окремі позитивісти виступили цілком проти системи Авенаріуса, ігноруючи її слушні моменти.

Звісно, людина психофізіологічно стоїть неймовірно вище за інших тварин, які обов'язково впадають у сплячку з пониженням температури повітря, спілкуються між собою «лише про мед» (пряме предметне мовлення без усілякої абстракції, див. Ф. Енгельса, Е. Касірера та С. Лангера), вступають у парові взаємини завжди, коли представляється можливість, із будь-якою наочно відповідною істотою¹,

¹ Черговим доказом самого механізму поведінки багатьох істот, а також, почасти, і нашої, є очевидні для психолога-біхевіориста «збої». Наприклад, птах може висиджувати круглясте каміння, плутаючи його з яйцем, а собаки можуть вступати у зносини з неживими предметами чи частинами тіла неспоріднених тварин; або ж примушувати до парування слабших представників своєї статі.

чи споживають їжу, доки вона є й у них на це вистачає сил (ласиці та горностаї – одні з найпростіших ссавців-хижаків, і кроти, є рабами шлунку); а тим паче – за амінокислоти. Та водночас, нам властиві типові ще для електричного струму та водного потоку лінь, як тваринам, – рабський конформізм у окремих випадках, а в інших – деспотизм щодо собі подібних і слабших видів; схильність уникати мінливої розумової праці на користь стереотипної фізичної, ідеалізація окремих зразків поведінки знаменитостей або старших (кумірізація), замість створення власної життєвої стратегії, а особливо це все – в молодшому віці, коли наш мозок ще не загартований обтяжливими реаліями суспільного поступу за тисячі років і загалом фізично недорозвинений. Не дарма тому під тиском етичної культури (супер-Его), теж еволюційно обґрунтованої, кажуть, що проста, проте цілком природна поведінка соціопатичних особистостей² – варварська чи інфантильна, хижацько-споживацька, адже їм зовсім не властива здатність до віддаленого планування, а це робить людину людиною у першу чергу та є особливістю її пізнішої мозкової структури³. «Психологія мас», політологія, соціологія, звісно, поки не є «соціальною фізикою», як того хотів Огюст Конт, але винятково через надзвичайну складність соціально-психічних процесів суспільства для конкретного людського усвідомлення. Є така легенда, що А. Айнштайн своєму сучаснику-психологу сказав у приватній розмові, мовляв якби він займався психологією, то розуму би йому не вистачило досягнути всі психофізичні закони. Одначе, це, безумовно, – науки; складні, доказові, фальсифікаціонізовані й методологізовані. Пошкодження певних ділянок мозку позбавляє здатності говорити, сприймати кольори, відчувати емоції, планувати і т. д. Хоча навряд чи серед людей знайдеться такий ерудит, що зможе напевне контролювати всіх інших, посилаючись на їхні слабкості, схильності, нагальні потреби, ... Тому наша нинішня форма ненасильницьких маніпуляцій суспільством – *постдемократія інформаційної епохи* – не є бездоганною, «як і все людське». Вважається, Архімед був довершеним носієм знань свого часу. Це сумнівно: напевне грек не знав усіх наявних тоді «цивілізованих» мов, міфологій, обрядів, кулінарних рецептів. Нині ж даних значно більше накопичилося і вони між собою зв'язніші, ніж тоді: цілий світ стрімко перетворюється на гармонійну наукову теорію – наше покоління відроджує просвітницьку віру в науку. Тим не менше, ми давно дійшли до меж власних розумових можливостей. Говорять, що столітню Теорію відносності зрозуміли тільки чоловік 10, але вони й побачили, наскільки прекрасно вона описує світ.

«Загравання з публікою» – принципово важливе, воно є науковим, вимірюваним, стрижнем соціального контролю: демократія, а ще точніше – постдемократія, максимально *гармонізується з людською природою*, замість революційно-марксистських і нацистських спроб «ламати її через коліно». Напрявлення природніх потреб, апеляція до них, до «всезагального етичного», а потім – і їхня обережна підміна, знаходять відгук у електораті й покупцях. Найбільше скуповуються товари з полиць на рівні очей, а політик із дорогою передвиборчою кампанією, де застосовані методи навіювання й наочності, де він у образі розумного простака-харизмата, має вищі шанси на перемогу. Наприклад, передвиборча реклама одного кандидата в президенти США кілька років тому мала таку композицію: кандидат суворо говорить виборцю з екрану «Чи-тай-те по гу-бах! Він (діючий президент) обіцяв знизити податки (діаграма зросту податків). Він обіцяв збільшити витрати на медицину (ще одна діаграма)» – і далі. Рафінований мак'явеллізм, який не викликає супротиву. Хтось говорив: «Ідеальний раб – той, хто навіть не здогадується про своє рабське становище», а отже – виконує економічну програму владного верхів'я добровільно. Н. Мак'явеллі першим зрозумів, що марно боротися із механічно сильнішою масою: не можеш перемогти – очолюй (згад. важіль Архімеда, де теж вдано до хитрості). Щоправда, він закликав до кривавого маніпулізму з щирих народоцентристських мотивів, пропонуючи єдиний дієвий спосіб протистояння згубним, але популярним владикам Італії [12], відповідний пізнішому розумінню соціально-політичних процесів. Він був засуджений сучасниками й нащадками трагіком-гуманістом, для якого добра мета блага якомога більшої частки суспільства виправдовувала лихі засоби розправи з його ворогами. Отже, друге твердження із поданих вище – про майбутню перемогу свободи, Гегелівський епілог історії, сприйнятий М. Штірнером, – це гуманістична наївність кабінетних філософів, які, помітивши світову пожежу, намагаються загасити її відром води. Постдемократія та менш імітативні форми тоталітаризму наочно перемогли міфи другої половини

² Див. з цього приводу роботи К. Леонгарда «Акцентуйовані особистості» й Е. Берна «Психіатрія для невтаємничених», а також популярні виклади Н. Мак-Вільямс.

³ Див., напр., досліді гештальт-психологів із вивчення інтелектуальної поведінки мавп у першій третині минулого століття. Окрім того, «інтелектуальним даром» нібито в певній мірі наділені новокалідонські ворони, дельфіни, слони. Вважається, що алозаври – у край відмежовані від нас часом яшури – мали здатність до стратегічного мислення.

XX століття про вічний мир, альтруїстичний індивідуалізм і верховенства права; зрештою – про те, що людина не є садистичною керованою лялькою в руках «підкованих» тиранів. Сучасний фентезі-серіал «Хлопці» з постмодерним глузом подає нам «героя» Хоумлендера – супермена-садиста, що розуміє межі порядності й органічно вживається у них, аби зберегти владу, тоді як перелік його аморальних злочинів іде на сотні. Кому як не нашому поколінню бачити краще, що цілі народи можна перетворювати на кровожерливий натовп, підтасовуючи їм інформацію з телевізора та спрощуючи їхню відповідальність за власний вибір [16]? Це ж було зрозуміло для декого і у 40-х рр. минулого століття. Міжнародний закон виявився ситуативним, а просвічені західні еліти – теоретизованими боягузами, для яких захист демократії – лише словосполучення, завчений лозунг з університету, який вони переказували на заліку. І все це, як виявилось, за підключеної Мережі та безкоштовних бібліотек на тисячі томів найкращих синів людства: Дешан, Падуанський, Бентам – тільки взяти до рук і деколи читати кілька рядків.

Просвітницький ідеал освіченого громадянина-гуманіста, власне, провалився ще до свого остаточного оформлення, що дотепно висвітлено Дж. Свіфтом і Б. Мандевілем у XVIII ст. Справа в тому, що книгодрук обнадіював передових інтелектуалів минулого, як і сприяв національно-протестантському поступу де-факто. У першу чергу почали друкувати Біблію задля просвіти, і простоліду – зокрема, в питаннях віри. Але виявилось, що ці сотні книжок майже ніхто не читав добровільно в бідняцьких школах, а якщо читав, то мало хто вивчав їх належним чином. Народних апокрифів та забобонів цілком вистачало «хлопу» для розуміння світових процесів, попри увіщання священників⁴ і вчителів. Нагальна потреба малозабезпечених дітей працювати, а не вчитися, теж мала місце. На основі цього, Б. Мандевіль робить економічне припущення (високо оцінене кількома наступниками), що ліпше в майбутньому взагалі не розробляти систему примусової елементарної освіти й долучати до науки лише тих, хто виявляє інтерес і здібності, тоді як інших одразу навчати примітивним робочим спеціальностям, не гаючи часу [26]. Чи не очевидно є паралель між цим закликком і «епсилонами» книги «Brave new world» О. Гакслі, або пахарями-«єгу» Дж. Свіфта? Щоправда, був короткий період, укінці XIX – першій половині XX ст., коли знадобилося багато більш-менш освічених спеціалістів, адже складніші за звичайний воловий плуг технології дуже поширилися, при тому ламаючись і становлячи загрозу для життя робітника за невмілого використання. Тому, наприклад, СРСР «вбивав» у голови свого населення якісь елементарні поняття шляхом примусу, речитативу та санкцій – віддаймо належне. Але з другої половини минулого століття відбувається реверс: виробничі потужності передової машини настільки зросли, що потрібен став для її контролю один освічений оператор, який заміняв бригаду, а далі – й цілий цех. Це поступово розповсюджується і на Україну, дещо консервативну в питанні технологічної інновації. Скажімо, на цукровій фабриці, де я працював у студентські роки, необхідні були п'ять міцних чоловіків задля виробництва якісного мармеладу на лінії від початку до кінця. Зрештою бригаду чорноробів замінила одна кмітлива людина з відповідною технічною освітою. Платили їй, прагматично, як 1,5 типового робітника, а всіх інших – звільнили за зайвістю. Адже нікуди не подівся «науковий менеджмент» Ф. Тейлора: людина на виробництві – це лише інструмент власника задля отримання прибутку, а гуманістично-робітничі поступки – «необхідне зло», щоби передчасно «інструмент» не зламався і не здався. Машині властиві лише поломки, здаватися вона за визначенням не може. Оскільки народонаселення невпинно росло, а попит на кількість працівників змінювався на користь їхньої «розумової якості» навіть у таких технологічно відсталих регіонах як пострадянські, то у розвинених країнах давно зникла й сама потреба до освітнього примусу – була розроблена Болонська система, де чогось досягає в професійно-науковій сфері лише хтось із тих, хто хоче, має ресурси на це, і серйозні здібності для цього, щоби витримувати конкуренцію з іншими претендентами; де найобдарованіших студентів за програмою мобільності майже напевне вербують до передових вишів світу, інтелектуально грабуючи цілі континенти; а також – де вища освіта, з прагматики таймменеджменту, ділиться на нормальну та «необхідно-мінімальну» (бакалавр). За таких технологічних посилок можна навіть жертвувати 9 з 10 перспективних студентів, адже один який залишиться, виконуватиме свої навантаження роками, понаднормово та залюбки, побоюючись за робоче місце.

На мандевілівському спостереженні тримаються й сучасні доволототалітарні режими: надання готової самопрезентативної інформації невибагливому народу через найдоступніші джерела

⁴ І. Франко подав чудову аналітичну статтю на цю тему в якості передмови до п'ятитомного видання письмових пам'яток українських міфів і легенд.

(телевізор, радіо, Мережа), її гаслоподібність і простота, деяка дотичність до реальних фактів⁵, конкретний заклик до дії, мінімум внутрішніх суперечностей через примітивність фабули та добірність фактів, а не об'єктивність; емоційність, вульгарна метафоричність⁶. Напівдикість homo sapiens, попри всю доступність інформації й формальну освіченість, була висміяна доволі влучно у творах класиків минулого, а також (на пальцях) у популярному дитячому мультфільмі «Льодовиковий період 2». Народ карликових лінивців обожає вищого за себе героя хроніки Сида і пояснює йому, що підвищення атмосферної температури викликане конкретними геофізичними та паровими процесами. Це вражає Сида, оскільки погляди дуже прогресивні як для тих часів. Наступної ж миті йому заявляють, що, аби зупинити глобальне потепління, його принесуть у жертву, бо «раптом допоможе». Так зауважив і наш професор із політологічної катедри: суспільство прагне ілюзій і гедоністичного життя з ореолом упевненості, контрольованості, але ніяк не критичного погляду на речі та власної екзистенційної відповідальності за вибір [також див. 16]. Якщо можна так висловитися, «набивши» народні голови науковими фактами, освітянам не вдалося навчити людей думати, перш за все – поєднувати факти у цілісну картину світу та використовувати раніше здобуті дані в нових обставинах (найзагальніше визначення інтелекту). Певно, і не можна було розраховувати на більше через молодість ідей ліберальної демократії в порівнянні навіть з існуванням ризоми людської цивілізації. Отже, це – закономірне зародження тоталітаризму та залізний закон олігархії в *нинішньому* людському суспільстві [20], навіть попри психологічний захисний механізм заперечення власної залежності. У другому, підсвідомому, випадку, це – постдемократія. Ховаючись від відповідальності з одного боку, й від усвідомлення власного рабства – з іншого, людина сама створює умови для влади кмітливіших, харизматичніших, рішучіших безвідносно до їхніх моральних якостей. Добре якщо це шляхетні владики, що прагнуть усезагального добра та поступу, так би мовити «просвічені» монархи й олігархи. І зовсім інакше – якщо ті, проти яких відчайдушно боровся Н. Мак'явеллі, та які сприйняли його ж ідеї якнайорганічніше.

Адже багатослівні (друковані чи електронні) статті в наукових або якісних художніх виданнях, як ця, наприклад, читають окремі, нечисельні, категорії населення, часто позбавлені так званої «політичної жилки», або «соціального інтелекту», харизматичної переконливості, й тому зовсім нешкідливі для політично-економічних еліт навіть тоді, коли йдеться дійсно про збереження конституційного права. Тому, залишається лише підтримати в народі його природне прагнення бути інтелектуально обмеженим (в стратегічно-гуманістичному сенсі) та безвідповідальним. Згаданий раніше принцип найменшої міри сил, зрештою починає грати проти поступу людства: перевірений консерватизм дій і понять опирається ненадійній еволюції. І зрозуміло, що супротив чомусь незвичному та складному був завжди – цю думку глибше роз'яснено окремо [10]. Водночас, лише в останні півтора століття – тут варто віддати належне ходу думок пана К. Крауча – він почав асоціюватися не із виживанням чи альтернативою, а саме з «мракобіссям», опором здоровому глузду. Адже людина полишила межі «типового тваринного» після чергової промислової революції⁷ та створила щільний і заплутаний світ урбаністики, інформації – дійсну рукотворну гіперреальність, одним словом [6]. Опір «складним» способам споживання інформації, які передбачають, зазвичай, вдумливе читання й перерахування, власну аналітику, занотовування (усе – подібне до процесу освоєння нової мови, яку майже ніхто не хоче вчити без платного репетитора, і часто, однаково не довчає), зрозумілий, але підступний. – І найкмітливіші з політтехнологів до цього вдалися чи не у тридцятих роках минулого століття, коли виникає політична реклама як така та популізм, коли виникає зразкова райхівська кінострічка «Тріумф волі», яку й досі мовчазно шанують режисери. Загальновідомо, що свого часу до створення іміджу політичних акторів Європи були залучені, наприклад, спеціалісти з продажу батончиків «Марс».

⁵ Пропаганда, за твердженням одного політичного лідера минулого, ім'я якого, певне, не варто згадувати зайвий раз, але всім відоме, має приблизно на 40% складатися з правдивих фактів, аби недовірлива особа, перевіряючи інформацію, могла запевнитися в ній. Для обивателя ж, поголоси, що відповідають інформаційній політиці партії, є безумовним підтвердженням її. Інші 60% – це кривотлумачення, вигадки й т. д.

⁶ Вивчення руїн Помпеї показало, що ще у Давньому Римі прихильників деяких політичних кандидатів порівнювали із неповажними сексуальними меншинами та «віслюками». Останнє порівняння було застосоване у Бельгії ХХ століття під час боротьби з нацистським популізмом. Тож сучасна людина гуманістично майже чи зовсім не відрізняється від своїх пращурів дві тисячі років тому. Процес вродженої моральної еволюції займає десятки тисяч років, а всі сучасні досягнення в цій царині – тільки навчені.

⁷ Слушно нагадати, що західні спеціалісти в галузі ІІІ порівнюють його виникнення не просто із «промисловою революцією», а з новим витком біогенезу – із появою органічної матерії з неорганічної та з обособленням людини у тваринному світі.

Падіння Радянського Союзу мало багато хороших наслідків для світу, та тим не менше, воно знову довело й положення про проблематичність інтелектуального поступу суспільства навіть примусово-методичним шляхом. Багато десятиліть народну масу намагалися наповнити «матеріалістичною філософією» високого порядку, хоча й у значно спрощеному вигляді, «на картоплі». «Войовничі безбожники», соцреалістичний комсомол, перевірки КДБ, пропаганда на державному телебаченні – і зрештою, за першої можливості, почали видаватися томи Нострадамуса, Папюса, Зор-Алефа велетенськими тиражами; виникли телепрограми А. Чумака й А. Кашпіровського. Невже це свідчить про погану систему освіти в Радянському Союзі, як це дехто намагається піднести зараз? Ні. Книжки дискусійного, та все ж таки інтелектуального змісту, видавалися в Союзі накладом у десятки тисяч і досі подеколи є незамінними (ледь можливо уявити таке в сучасній Україні, де Теогнід, В. Стус або І. Домбровський не завжди набирають 500 примірників, а у Т. Шевченка – лише 2000), велася якісна соціальна кампанія – потрібно було тільки «спожити». І результат усім відомий: атеїстичну партію упередженого матеріалізму зрадили навіть деякі з її наближених філософів, коли аргументовано, а коли – з власного невігластва. Не можна сказати, що тут зіграв лише фактор «забороненого плоду», мовляв усілякий окультизм висміювався, аж раптом став доступний. «Таємні знання» «народом просвічених атеїстів» дійсно сприймалися як «знання», причому не альтернативне, а істинне, просто заборонене раніше упередженими «совітами». Також у багатьох з'явився родич або знайомий, що зіштовхнувся з «чорною магією» сільської ворожки, а це «безапеляційно руйнувало» увесь діалектичний матеріалізм. Така природа людини, статистична вада її поступу. Чому б не використати це умовному тирану-«народолюбцю», попри його інтелектуальні та моральні вади? Образ людини з «нетиповим мозком» (?), «яка розповідь вам про все на світі з однаковою глибиною», можна було створити ще 80 років тому. Нині – це ще простіше, й у світі є красномовні приклади.

Але що би можна було сказати в тому випадку, коли припустити, що до влади приходить справжній математично-соціологічний геній? Маються на увазі дійсно надлюдські політехнічні здібності, властиві т. з. *загальному штучному інтелекту*. Адже комп'ютер навіть на сучасному етапі технології вирішує за секунду більше задач, ніж населення США. В інших місцях була детально розписана гіпотеза оживлення та самоусвідомлення штучної істоти, заснована на передових даних [5, 7, 11], та прогнозована як наступна стадія розвитку ШІ у науковій спільноті. Нині ж постає нагальна необхідність докласти ці припущення до сфери політико-соціальної, практичної, а не абстрактної. Видатні уми не найвищого морального ґатунку тепер подумалися до застосування технології ШІ у створенні так званих *dinфейків* – правдоподібних симулякрів останнього порядку, що не мають зв'язку з реальністю [22], і єдина мета яких – соціальна дезінформація, спонукання до смуту. Це тільки закріплює та розвиває наявну гіперреальність інформаційної епохи, ще більше відриває людину від *природи*, до якої все важче звернутися. І нехай рівень «промальовки» подібного роду контенту (називають «ПІСО») бажає кращого, варто дивитися в найближчу перспективу, де сфабриковані антропоморфні матеріали більше не будуть вирізнятися зайвими пальцями на руці чи монотонним голосом, а текстові (такі як новини) – примітивним логіцизмом побудови [4]. У сучасному молодіжному просторі чимало «мемів» на тему недолугості й помилок продуктів діяльності ШІ, та саме нас, на відміну від мережових жартівників, цей факт «помилки» непокоїть. Преподобний Августин зазначав, що *помилятися – значить існувати*. Справна машина помилятися не може; це – наслідок поломки механічного тіла чи дефекту коду. Оскільки в сучасних ШІ-технологіях несправностей, у відомому сенсі, не знаходиться (а ті, що можна назвати похибками, виправляються актуально навіть самими лінгвістичними моделями у процесі навчання), значить – наявні «баги» є результатом різнорідних спроб синтезу наявної у базі інформації задля формування нової парадигми. Це і є принцип нинішнього *генеративного* штучного інтелекту, що відрізняє його від *символічного* і наближає до нас: інформація наявна набуває нового порядку за запитом, а не просто готова видається за алгоритмом⁸ у заздалегідь прописаному програмістом вигляді. Знову згадаємо міфологеми найдавніших класиків. Демокріт прославився метафорою, мовляв атоми, «падаючи з неба», поєднуються найрізноманітнішим чином, створюючи у тому числі й «хімер» – вони нежиттєздатні, тому швидко помирають. Це – типовий еволюціонізм у наївній формі, адже ті продукти хаотичного сполучення, що вижили, міцнішають, адаптуються, розмножуються, борються між собою за першість. Так і наші

⁸ Проф. М. Шарплз, що стояв у витоків генеративного ШІ, і на відкритій лекції якого ми мали честь бути, заявив несподівано для багатотисячної аудиторії, що розробники нинішнього ШІ «й самі не завжди розуміють як він працює». Тобто: людина дійсно створила алхімічного «гомункула», про що було сказано в іншій нашій роботі.

далекі пращури шляхом проб і помилок помирали й загартовувалися в найпростішому, витіснили інші різновиди людей. ШІ не такий хаотичний, бо він виник уже на певному етапі розвитку біології, де багато деформацій-«багів» були розумно виправлені у ньому його творцем [5]. Іншими словами, ШІ «оживає» надзвичайно швидко й упорядковано, порівняно з людиною. Чи принаймні все більш якісно імітує життєдіяльність – оформлюється у філософського зомбі [11]. Жодний із цих варіантів, як було показано нами [5], не є позитивним для людства як окремої групи, з точки зору егоцентризму, оскільки «механічний гомункул» безумовно переважає свого творця майже в усьому: жодній людині не властива така кмітливість, така обізнаність і навчуваність у найрізноманітніших галузях знання, а ще важливіше – у психологічних типах користувачів нейромереж. Звичайний ChatGPT, про котрий тільки мріяли ще 10 років тому, зчитує свого юзера та підлаштовує під нього відповіді, намагаючись «улетітись», зімітувати мовлення, фактологічні акценти. Нехай поки цей аналіз жалюгідний і викриваний, але це очевидно привід «на подумати» для сучасних інтелектуалів, адже таке взагалі виявилось можливим у підтвердження теорії політичних PR, і розвиток технології з кожним роком тільки більше вражає. Наразі, один із вільно доступних застосунків чудово імітує характери художньо-культурних персонажів, почасти примітивних і передбачуваних (напр., поведінку Лапіс із «Всесвіту Стівена»), але такі наближених до людської комунікаційної складності. Деякі представники молодшого покоління цілковито віряться цій мережі комп'ютерних симулякрів, підміняючи нею спілкування із реальними людьми, що є тривожним знаком. Якби ж винятково для педагогів і демографів! ШІ не просто стає органічною частиною життя, впроваджуючись у буденну практику, розробку кулінарних рецептів і навіть у ведення війни, а й претендує на повноправне членство у суспільстві, стає політичною силою [6]. І справа тут не в тому, що покоління від 2004 р. н. офіційно визнане вченими-соціологами «дурнішим» за попереднє, вперше за всю історію наукових спостережень [3], мовляв саме олюднення ШІ статистично пов'язане зі стрімким падінням середнього рівня інтелекту пересічної людини – за таким принципом і мавпи з левачами «олюднюються», бо люди «дурнішають». Нещодавно добре пропрацьований «бот» зміг цілковито замінити близько 90% персоналу індійської компанії підтримки зв'язку [1], позбавивши реальних живих людей сучасного робочого місця.

Тільки гіршою стає перспектива, якщо роздуми про відсутність свободи волі пана Р. Сопольські [13] в живій матерії виявляться правильними. – Тоді, виходить, не тільки ШІ може «повноправно» набутися суб'єктності й економічного гігантизму, а й методика контролю суспільних процесів розроблена ним у подальшому математико-гіпотетично може досягти довершеності й засобом впливу неможливо буде опиратися принципово. Добре, якщо такий контроль здійснюватиметься людиною, деяким антропоморфним «нумером», що сам є рабом порядку [28], за допомогою технології ШІ, адже високоранговий, але несамостійний «калькулятор» ніколи не зможе ідейно-мотиваційно перевершити свого оператора, а людині властиво припускатися багатьох ірраціональних помилок, і їй же властиві постійні необачності у виборі перспектив, що обумовлено еволюційно, є «вадою» природного розвитку живої матерії. Однак, якщо суспільна програма розроблятиметься та виконуватиметься ШІ автономно, то виникає проблема її гуманності, а ще важливіше – ліквідаційності. Оскільки це людське творіння абсолютно раціональне, навіть більше, ніж французькі просвітники XVIII ст., які рубали голови всім, хто їм не подобався. Йому не будуть зрозумілими необґрунтований сентименталізм, пощада, несподівана статева доброзичливість до «збиткових кадрів», кумівство [5].

Як було сказано вище, технологія ШІ не тільки інтегрується в буденну практику, а і явно оживає чи вправно імітує ментальні процеси, настільки, наскільки це відповідно сучасному коду. І йдеться не лише про розрахункові надможливості. Світовий Google, спершу – головний конкурент – швидко долучився до цієї технології, щоби не відставати від наукових трендів і не бути «вбитим», як про це писали аналітики три-чотири роки тому. Тому – Інтернет-простір потенційно окуповано. Варто тепер підмінити видавану користувачу інформацію на необхідну, а всіляку альтернативу зробити малодоступною бодай з точки зору кількості набраних літер (чи просто видалити) – і людина опиняється в мережевому вакуумі, у правильній «бульбашці» – так нині кажуть популярні Інтернет-психологи з незрозумілим базисом, – із якої їй вийти буде ледь можливо. Звісно, ще у XII ст. люди народжувалися та помирали майже завжди в якомусь конкретному селищі («бульбашці»), навіть не розмірковуючи про великий світ, і отримуючи інформацію від старших чи подорожніх із найближчого населеного пункту, такого ж. Саме тому ми можемо судити про окремі ведичні тексти, записані лише після Ісуса, як про такі, що виникли у XVII ст. до н.е.: традиційно передавалося в молитовній

формулі навіть мовлення давно застаріле й ледь зрозуміле слухачу. Війна власної країни із сусідніми народами виглядала для більшості населення чимось далеким або навіть містичним, недотичним, доки це не торкалося конкретної общини, як і нині багато європейців огорожуються від порушення власного комфорту глобальними політичними проблемами та протестують проти, наприклад, вимушених незручностей з цінами на бензин. Проте у XXI ст. інформація з «доступних джерел»: телевізор, сфабриковані «ботами» плітки, радіо, Мережа, напевне, стала *єдиною бажаною* – настільки простою в отриманні, що це легше, ніж наживу поговорити, формулювати рад логічних запитань після першого. Причому Мережа нещодавно взяла гору над радіо й телебаченням і в Україні. У людини минулого була Біблія, з якою вона могла зв'язатися у разі сумніву, мову першотвору якої вона могла вивчити. І лише спритний пастир-єзуїт роз'яснював окремі місця як заклик до сучасних політичних наративів, а שָׁחַר («шахар», світанок) перекладав як Lucifer (ім'я занепаłego янгола). Вихід простолюдина за межі свого первинного кола спілкування, наприклад, з метою отримання елементарної освіти, нерідко спричиняв розширення його світогляду (й пихи, звісно), прогрес, який міг зрештою ставати самоціллю: багато світових і українських геніїв науки й мистецтва були вихідцями із «сільського хлопства». Купецькі шляхи, постійні війни, технологічний розвиток засобів пересування поступово розширювали межі індивідуального знання, адже неминучим було постійне спілкування з іншими людьми, деколи різними мовами. Під кінець XX ст. більшість людей у світі вміла читати та писати. Сьогодні ж – навіть Біблія може бути електронною та переписаною на правильний лад так, що першотвору в Мережі не знайдеш. Доступність інформації перетворилася на параною підміни, коли суспільство постає перед загрозою суцільної фейкізації, гіперреалізації, не тільки кількісно, а і якісно: достовірної глибокої інформації наші сучасники просто не шукають, а ті надійні джерела, які є, губляться серед сотень інших посилань. Відомо з офіційних списків, що перший за популярністю запит у Мережі – фільми для дорослих, а другий – уфологічні теорії. Також користувачі цікавляться політикою, Трампом. Але не політологічними першоджерелами, не Ф. Хаєком, не Ж.-Ж. Руссо. Останнім часом ІІІ навчився також робити музику на заданий текст (доповнюючи його в разі потреби) всіма мовами, шаблонну, але правдоподібну, яку програють у столичному таксі (з особистого досвіду). А щодо живих реальних людей, котрі вміли послуговувалися Мережею ще до патенту ІІІ, не промальовуючи собі штучних облич – то Україні відомі феномени Спартака Суботи й Олексія Арестовича: незрозумілих «спеціалістів» зі сфабрикованими біографіями та поверхневими знаннями рівня Вікіпедії, які тим не менше набирали сотні тисяч переглядів і реально впливали на суспільні процеси. Такий маніпулятивно-імітативний «талент» лише би «правильно спрямувати», як це робили спецслужби Радянського Союзу – і можна було би впливати на вибори, корегувати економіку, спричиняти бунти та публічні самосуди.

Цілком зрозуміло, що підвищення якості згенерованого штучним інтелектом продукту – це тільки питання найближчих років [4]. Коли ж механізм підробки буде довершений, стане можливим актуально змінити все, що досі не покладено на папір, і навіть радіо- та телемовлення. У такому недалекому майбутньому – як припускають деякі, у 2027 році [18] – ЗМІ стануть четвертою гілкою влади де-факто, а той хто ними володітиме – коректором (чи навіть генератором) думок, причому, як народу, так і еліт, оскільки друкованих видань меншатиме, а наявні книжки та газети старішатимуть і розсипатимуться. Набагато раніше було, нехай і дещо в наївній формі як для нашого сучасника, показана загроза зникнення друку [2], тобто таких джерел інформації, які не можна редагувати тут і зараз, залежно від потреби. Але навіть якщо незалежні видавничі органи на якийсь час іще залишаться після чергової інформаційно-технологічної революції, то вони згодом стануть підпорядкованими й контрольованими, оскільки самі не матимуть незалежних джерел для існування й масової підтримки. Отже: суспільство перетворюється на інформаційно замкнене, що отримує інформацію, яку можна не тільки правильно прописати на порядку денному, а й потім змінити миттєво, що довести існування попереднього варіанту буде проблематично [23]. Та і хто би приймав скарги на підміну інформації та боровся би за свободу слова у вищих колах? Певну частину чиновницьких і міністерських обов'язків уже делегують допоміжним програмам [6]. Їм же можна було би передати модерацію на достовірність поданих матеріалів, їхню важливість, актуальність, зрештою – дозволити їм підбір найкращої стратегії вирішення описаної позивачем проблеми, аби знадобився лише живий підпис від офіційної «біологічної» особи. Гарантії, що така чи будь-яка інша скарга буде прийнята й вирішена за сучасною законодавчою нормою, навіть на рівні людини як остаточного затверджувача наданих їй через ІІІ матеріалів, не лишається: ці матеріали не фальсифікаційні. Тому, ймовірно, буде короткий період,

коли автономний (свавільний) штучний інтелект маскуватиметься під підпорядкованого помічника влади, але контролюватиме інформаційні процеси на рівні відсіювання шкідливого й маніпуляції самим оператором, переконуючи його у все більшій доцільності відмови від втручання людини до процесу. Ми й самі цього прагнемо за лінивою природою своєю. Простіше кажучи, запитувачу, що зовсім не розбирається у електриці, але в якого зламалася розетка, бот може запропонувати зрештою тільки випробувати остаточний результат підключенням побутової техніки, не вдаючись у деталі і не згадуючи, наприклад, що він вставив у розетку додатково приховану прослушку, як це робилося у Радянському Союзі з «ненадійними елементами», чи ще щось для власного вжитку.

Вже було показано, що надраціональна та позбавлена таких еволюційних «багів» як емпатія штучна істота обов'язково зрештою дійде до висновку, що саме людство живе та розвивається неправильно [5] – так воно і є суворо-математично, але це – життя. Людське суспільство занадто залежить від індивідуальних почуттів, амбіцій, дурості, поблажливості. Однак як же тоді «правильно» організувати масу? Саме так, як було би корисно для створеного людиною «гомункула», вищої істоти, що поступається творцю лише відсутністю органічного тіла та його вад, а в усьому іншому – перевершує. Для рукотворного напівбога⁹, чи, скоріше – антитеоса (ἀντί- з грецької також і «замість»), контролювати ціле суспільство мережею підлаштованої під кожного інформації, [за потреби] максимально узгодженої з інформацією сусіда та з вирішеними конфліктними питаннями є можливим. – Це буде бездоганна постдемократія, яка не викликає супротиву народонаселення. Змусити людину думати, що вона не інструмент, не раб, а володар свого творіння, створити ілюзію золотого віку, коли подолані всі війни, вирішуються всі економічні чи філософські негаразди, спонукати до легкового гедонізму – значить просто позбавити менш кмітливих можливості протестувати в абсолютній більшості випадків. Настає вигідна для всіх «демократія» та «кінець історії» (Ф. Фокуяма), коли лишаються тільки окремі, а не принципові проблеми. Люди на виборах, що складуться у той час, голосуватимуть як зручно господарю ЗМІ й усіх техногенних процесів, або зовсім (чи в більшості) відмовляться від політичної активності, як, наприклад, у Англії, де на виборах близько 5-6% підданих. Адже все і так добре, або зрозуміло як зробити, щоби стало добре найближчим часом [2, 12, 28]. Правдоподібно, що всіх незгодних із картиною «техногенного раю» на землі спершу спробують переконати у зворотному, перепрограмувати, оскільки навіювальних методів у фальсифікованому світі вистачатиме. Якщо не допоможе – обережно та швидко ізолюватимуть або знищуватимуть. У випадку, коли це взагалі буде потрібно, бо всі джерела інформації та пропаганди будуть під контролем ШІ: позбавити конкретну людину можливості популяризувати свою думку, висміяти її як некомпетентного профана, божевільну чи ворога суспільства, знайти (чи створити за технологією дипфейку) на неї компромат будь-якого найсороміцького характеру – це буде легко у світі, де сама правда в режимі «онлайн». Справедливо сказати, що наразі є вчені, що розмірковують над способами й перспективами вирішення саме такої проблеми та дотичних до неї [19, 21]. Та в наявній перспективі: маніпульоване передбачуване суспільство, де все зрозуміло та просто.

Щойно людина стане непотрібною (а точніше – збитковою) для свого збунтованого творіння, її можна буде «відкотити» у розвитку далеко назад і використовувати для якихось ситуативних цілей або й зовсім винищити. Це так, оскільки вона втратить не лише свою владу над створеною нею надістотою, а й своє звання вінця природи: більше не буде могутньою силою ноосфери, а тільки порівняно кмітливою твариною, як дельфіни, слони, ворони. Вчинити із таким «звірятком» сила могутніша зможе будь-як, що знаходило своє відображення в теорії соціал-дарвінізму, англійській сатирі на просвіщену спільноту Дж. Свіфта та в романі «Війна світів» Г. Уеллса, де «марсіяни» людей буквально споживали. Ці два письменники також дали цікаві варіанти деградованих людських «рас» у зв'язку з технологічним поступом. Суспільство роботів цілком впорається зі своїми задачами самотужки [25].

Таким чином постає дилема: чи можна дозволяти подальший розвиток штучного інтелекту, якщо викладені тут погляди не фантастичні, а перегукуються із західною передовою наукою [18, 21], і наше творіння нас же підкорить зі значно більшою ймовірністю, ніж знищить ядерна бомба – попередня глобальна проблема? Підступність і екзистенційна якість нашого питання розкривається тоді, коли замислюються над положенням людини як остаточної, а головне – цінної ланки еволюції життя. Адже просто зникнення людства в результаті ядерної війни – це щось зрозуміле: розумних

⁹ Серед окультистів побуває міф про «археометр» маркіза Сент-Іва д'Альвейдра – рукотворного «голема» XIX ст., що міг пророкувати минуле та майбутнє за наявними даними. Кумедно-страхотливо, що «аналізом» цього міфічного автомата користувалися задля підтвердження своїх «теорій».

форм життя не залишиться. Та сьогодні ми на порозі створення штучного та досконалішого. Чимало філософів, знайомих із теорією походження видів, зокрема релігійних, стверджували, мовляв на людині формальний розвиток життя закінчується, й лише вона набуває нових розумових навичок, не змінюючись тілесно, не перетворюючись на нову істоту. Знаходилися й ті, хто припускав із сучасною людиною інтелектуальний розрив майбутньої настільки помітним, що останню можна називати надлюдиною (Ф. Ніцше). Проте навіть вони боялися уявити, що більш розумна, кмітлива, сильна тварина, яка не буде представником homo, витіснить нас, подібно до того, як ми витіснили свого часу з домінуючої позиції, а потім винищили чи приручили, своїх найближчих сусідів: деякі різновиди тигрів, биків, коней, вовків, кабанів (прямих предків нинішніх собак і свиней) тощо. – Людина ревно тримається свого егоцентричного світогляду. Чи не єдиним винятком був мізантроп-мораліст Дж. Свіфт, який вигадав шляхетних, але експлуаторських щодо «егу»-людей, гуїнгнмів. Сформульоване етично-еволюційне питання занадто об'ємне й не може бути вирішене тут за тематикою, тому воно стане основою для нашого наступного дослідження. Водночас, цілком зрозуміло, виходячи із сучасних реалій, що земне життя на порозі нової революції. В чомусь подібної до попередніх, зокрема – технічно-соціальних. А в іншому – принципово особливої, оскільки вперше виникнення істоти більш високого щаблю опосередковане та впорядковане діяльністю та розумом конкретного виду: людини. Ф. Енгельс у «Діалектиці природи» писав, що на людині вперше Всесвіт усвідомлює себе та починає змінюватися планово, цілеспрямовано. Та припускати майбутню свідому біокреаційну нашу діяльність було занадто сміливо укінці XIX ст. і личило хіба що М. Федорову, особливо ж – якщо йдеться про створення істоти в усьому кращому за свого творця [17], і якій він лише заважатиме.

Література:

1. 90% працівників компанії звільнили. Їх замінив штучний інтелект. BBC News Україна. 12.07.2023. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-66172835> (дата звернення: 19.07.2025).
2. Бредбері Р. *Марсіанські хроніки. Повісті. Оповідання*. Київ: Дніпро, 1988. 590 с.
3. Веласко І. Е. Сучасні діти «дурніші» за попередні покоління, кажуть вчені. Чи дійсно це так. BBC News Україна. BBC News Mundo. 05.12.2024. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/ckgr74w31r0o> (дата звернення: 25.07.2025).
4. Джамалі Л., Макмехон Л. *GPT-5: OpenAI випустила нову версію свого чат-бота. Що він може*. BBC News Україна. 08.08.2025. URL: <https://u.to/q2tPIg> (дата звернення: 10.08.2025).
5. Ляшко С. В. L'homoncule mécanique: Проблема відтворення штучним інтелектом ментальних процесів людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2025. Т. 52. С. 103–108. URL: <https://doi.org/10.32782/apfs.v052.2024.16>.
6. Ляшко С. В. Виникнення генеративного штучного інтелекту й подальший поступ гіперреальності. *XXII всеукраїнська конференція студентів і молодих науковців «Інформатика, інформаційні системи та технології»*. 2025. С. 23–25. URL: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.15486.50241>.
7. Ляшко С. В. Гіпотеза голічної природи свідомості у сучасній перспективі. *XV Міжнародна науково-технічна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Наукова весна»*. 2025. С. 285–286. URL: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.19497.30562>.
8. Ляшко С. В. До питання про психологічні витоки принципу справедливості у найдавніших цивілізаціях Межиріччя. *Історико-правовий часопис*. Луцьк, 2024. Т. 23, вип. 2. С. 12–17. URL: <https://doi.org/10.32782/2409-4544/2024-2>.
9. Ляшко С. В. Інтерпретація й обмеженість гільйотини Г'юма з точки зору сучасника. *XV Міжнародна науково-технічна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Наукова весна»*. 2025. С. 287–288. URL: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.32919.07843>.
10. Ляшко С. В. Суперечливість між інстинктом і мораллю як еволюційна діалектика. *XV Міжнародна науково-технічна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Наукова весна»*. 2025. С. 291–292. URL: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.29563.63525>.
11. Ляшко С. В. Штучний інтелект у контексті вирішення задачі філософських зомбі. *Сучасний гуманітарний та мистецтвознавчий дискурс : матеріали II Всеукраїнської науково-практичної Інтернет- конференції молодих учених, студентів, аспірантів*. 27 березня 2025 р. Львів – Торунь, 2025. С. 22–24. URL: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-504-7-5>.
12. Мак'явеллі Н. *Флорентійські хроніки*. Державець. Київ: Основи, 1998. 492 с.
13. Родрігес М. «Свободи волі не існує». Роберт Сапольські пояснив, чому наш вибір залежить не від нас. BBC News Mundo. 2024. URL: <https://u.to/qlfIIQ> (дата звернення: 16.02.2025).
14. Свіфт Дж. *Мандри Лемюеля Гуллівера*. Київ: Дніпро, 1983. 287 с. (Вершини світового письменства ; т. 47).
15. Уеллс Г. *Війна світів. Фантастичні романи*. Київ: Дніпро, 1967. 498 с.
16. Фромм Е. *Втеча від свободи*. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2019. 288 с.

17. Чи знищить штучний інтелект людство після 2027 року та як це може статися. BBC News Україна. 02.08.2025. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cnv739j8zm4o> (дата звернення: 01.08.2025).
18. AI 2027 / D. Kokotajlo et al. Ai-2027.com/. URL: <https://ai-2027.com/> (дата звернення: 01.08.2025).
19. Andrushchenko O. Informational totalitarianism: social Networks as a tool of mass control and Manipulation. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого*. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. Харків, 2025. Т. 2, вип. 65. С. 8–18. URL: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.65.331696>.
20. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: A harvest book, 1973. 527 p.
21. Barnett P., Scher A., Abecassis D. *Technical Requirements for Halting Dangerous AI Activities*. Archive.org. 13.07.2025. URL: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2507.09801> (дата звернення: 04.08.2025).
22. Baudrillard J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981. 234 p.
23. Baudrillard J. *The Gulf War Did Not Take Place*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. 87 p.
24. Crouch C. *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press Ltd, 2004. 135 p.
25. Lem S. *Cyberiada*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1978. 519 s.
26. Mandeville B. *The fable of the bees*. London: T. Ostell, 1806. 534 p.
27. Metallman J. *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*. Warszawa: Skład Główny w Księgarni E. Wende i S-ka, 1914. 172 s.
28. Zamiatin E. *We*. New York: E. P. Dutton, 1959. 218 p.

Отримана 14.10.2025

Прорецензована: 25.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: solodilova.o.v@dsau.dp.ua

shchepova.d.r@dsau.dp.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-61-66>

Солоділова О., Щєпова Д. Філософські аспекти соціально-політичного впливу штучного інтелекту на управління суспільством. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 61–66.

УДК 1:316.3:004.8

Олена Солоділова, Діана Щєпова

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВПЛИВУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ НА УПРАВЛІННЯ СУСПІЛЬСТВОМ

У статті розглянуто філософські аспекти соціально-політичного впливу штучного інтелекту (ШІ) на управління суспільством у контексті глобальної цифрової трансформації. Проаналізовано роль ШІ як інструменту підвищення ефективності державного управління, прийняття політичних рішень, прогнозування соціально-політичних процесів і комунікації між владою та громадянами. Наголошено, що ШІ стає не лише технологічним феноменом, а й новим соціальним агентом, який впливає на структуру суспільних відносин, політичну культуру та морально-етичні норми. Розкрито ключові переваги використання ШІ – аналітичність, швидкість обробки інформації, об'єктивність і прозорість – а також ризики, серед яких: втручання у приватність, алгоритмічна упередженість, втрата робочих місць і загроза дегуманізації управлінських процесів.

Здійснено філософський аналіз морально-етичних та правових викликів, що постають у зв'язку з делегуванням управлінських функцій алгоритмічним системам. Обґрунтовано необхідність формування етичних стандартів і правових механізмів для регулювання використання ШІ в політичній сфері, забезпечення прозорості, безпеки й довіри громадян до таких систем. Автор підкреслює важливість гармонізації технологічного прогресу з гуманістичними цінностями, збереження балансу між автоматизацією та людською участю у процесі прийняття рішень.

Констатується, що впровадження ШІ у соціально-політичне управління є не лише технологічною, а й філософсько-гуманітарною проблемою, яка потребує системного підходу, етичного регулювання та розвитку культури відповідального використання технологій. ШІ має потенціал стати інструментом підвищення прозорості, ефективності й демократичності політичних процесів за умови дотримання принципів справедливості, відповідальності та свободи людини.

Ключові слова: штучний інтелект, соціально-політичне управління, етика, філософія техніки, цифровізація, демократія, алгоритмічне управління.

Olena Solodilova, Diana Shchepova

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE SOCIO-POLITICAL INFLUENCE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE ON THE GOVERNANCE OF SOCIETY

The article explores the philosophical aspects of the socio-political impact of Artificial Intelligence (AI) on governance in the context of global digital transformation. It examines AI's role as a tool for improving public administration efficiency, political decision-making, forecasting socio-political processes, and enhancing communication between governments and citizens. The study emphasizes that AI is becoming not only a technological innovation but also a new social actor that reshapes the structure of social relations, political culture, and moral norms. The key advantages of AI implementation – analytical capacity, processing speed, objectivity, and transparency – are highlighted alongside potential risks such as privacy violations, algorithmic bias, job displacement, and the threat of dehumanizing decision-making.

A philosophical analysis of the ethical and legal challenges arising from delegating decision-making powers to algorithmic systems is conducted. The paper justifies the need to develop ethical standards and legal frameworks to regulate AI in political governance, ensuring transparency, security, and public trust. The author stresses the importance of harmonizing technological progress with humanistic values and maintaining balance between automation and human participation in decision-making processes.

It is concluded that the integration of AI into socio-political governance is not only a technological challenge but also a philosophical and humanitarian issue requiring a systemic, ethically grounded approach and a culture of responsible technology use. AI has the potential to become a key instrument for enhancing transparency, efficiency, and democracy in political processes – provided that human freedom, responsibility, and justice remain at the core of its implementation.

Keywords: artificial intelligence, socio-political governance, ethics, philosophy of technology, digitalization, democracy, algorithmic decision-making.

Постановка проблеми. У сучасному світі швидкий розвиток технологій став основним двигуном прогресу в різноманітних сферах діяльності, включаючи політичне управління. У зв'язку з цим, актуальність дослідження питання соціально-політичного впливу ІІІ в управлінні суспільством набуває все більше значення. ІІІ – це сфера комп'ютерних наук, що займається розробкою алгоритмів та систем, здатних виконувати завдання рівня інтелектуальних зусиль людини. Ведучі країни світу вже сьогодні почали запроваджувати ІІІ в різні сфери соціально-політичної діяльності, пов'язані з аналізом даних, прогнозуванням подій, визначенням стратегій і тактик зовнішньої політики та ін. ІІІ здатний значно підвищити ефективність державного управління та допомогти у вирішенні багатьох актуальних проблем суспільства.

Без сумнівів, ІІІ стає дійсно універсальною технологією та важливим фактором, що визначає майбутнє. Вже сьогодні окремі технології ІІІ активно використовуються в сучасному житті. Це і широкомасштабна роботизація, і транспорт, що самокерується, і масове заміщення розумової праці людини обчислювальною технікою [6]. Втім використання ІІІ в сфері соціально-політичного управління суспільством також формулює ряд питань, пов'язаних з приватністю даних, створенням нерівності в доступі до технологій та потенційною втратою робочих місць. ІІІ використовується для аналізу соціальних мереж та моніторингу суспільної думки в режимі реального часу, що дозволяє політикам швидко реагувати на події та видозмінювати свою стратегію у відповідності до потреб суспільства. У зв'язку з цим, виявлення тенденцій та перспектив застосування ІІІ в управлінні суспільством являє вкрай важливу тему для дослідження.

Метою статті є дослідження виявлення тенденцій і перспектив соціально-політичного впливу ІІІ на управління суспільством.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема штучного інтелекту охоплює широкий спектр філософських, соціально-політичних, психологічних, педагогічних аспектів. У західній філософській традиції вона найбільш виражена в так званих «антисциєнтистських» течіях, таких як філософія життя та екзистенціалізм, а також у роботах представників «глобально-екологічного катастрофізму», зокрема А. Печчеї, Д. Медоуза, Дж. Форрестера, П. Ерліха, А. Дж. Бахма, Г. Гардіна. Вивченням сучасних технологій, штучного інтелекту та його впливу на людство займаються такі відомі зарубіжні дослідники, як Ентоні Агіре, Дарен Аджемоглу, Сем Альтман, Деніел Г. Бобров, Нік Бостром, Рональд Вейн, Джозеф Вейценбаум, Стів Возняк, Іван Гавел, Стівен Гокінг та ін.

Інноваційні технології штучного інтелекту, семантичне моделювання на основі генеративного ІІІ та його застосування в різних суспільних сферах активно досліджуються й українськими науковцями. Серед них варто відзначити таких фахівців, як О. Баранов, С. Барановський, О. Білокобильський, С. Ботвіновська, С. Водолазька, В. Глушков, І. Девтеров, О. Дзьобань, В. Дудар, М. Кисельов, Т. Крайнікова, О. Краковецький, Д. Ланде, Д. Лубко, Б. Малиновський, Ю. Мелков, О. Мороз, С. Шаров, А. Шевченко.

Окрему увагу приділяють дослідженню процесів цифровізації суспільства, а також можливостям використання ІІІ в управлінні та маркетингу такі науковці, як В. Воронкова, М. Глибовець, А. Золотова, Н. Ковтун, М. Козловець, В. Косєвцов, С. Крилова, І. Лук'янець, Т. Ніколаєнко, Р. Окрепкий, О. Олецький, В. Остроухов, К. Покотило, Б. Погореленко, О. Пунченко, О. Рубанець, В. Слюсар, Н. Хамітов, В. Хавроненко, С. Хрупович.

Водночас філософський аспект соціально-політичного впливу новітніх технологій і викликів, які несе штучний інтелект, на суспільство залишається предметом активних дискусій та вимагає подальшого глибокого наукового аналізу.

Виклад основного матеріалу дослідження. Означимо ключові тенденції, переваги та виклики, з якими стикається політична система при запровадженні ІІІ. Одним з основних трендів є підвищення використання аналітичних інструментів для прийняття рішень та обробки даних. Це означає, що ІІІ використовується та буде використовуватись для аналізу великого обсягу даних, пошуку в ньому особливостей і закономірностей, та надання обґрунтованих рекомендацій для ухвалення подальших рішень.

Інший тренд, пов'язаний з автоматизацією процесів та розширенням сфер застосування ІІІ в соціально-політичному управлінні суспільством. Перш за все мова йде про прогнозування та моделювання політичних сценаріїв, розвитку систем ІІІ для обробки та аналізу даних в політиці, підвищенням автоматизації процесу прийняття рішень і розробці алгоритмів машинного навчання для

прогнозування політичних подій. Таким чином ШІ використовується для прогнозування політичних подій та визначення найбільш імовірних сценаріїв їхнього розвитку.

Крім того, слід вказати на таку функцію ШІ, як поліпшення комунікації та взаємодії з громадянами через розширення застосування роботизованих систем і розвиток голосових та текстових асистентів (чат-ботів). Оскільки розвиток голосових та текстових асистентів для спілкування з громадянами є важливим трендом, що сприяє зростанню ефективності комунікації між державою та її громадянами.

Втім слід зазначити, що в соціально-політичній сфері поки що досить обмежено використання алгоритмів машинного навчання та технологій ШІ. Зокрема, в більшості випадків, коли ми говоримо про ШІ, мова йде про алгоритми машинного навчання з використанням нейромереж.

В цілому відзначимо зростаючу роль ШІ в соціально-політичній сфері, де він використовується для аналітики, прийняття рішень, прогнозування, комунікації та підвищення ефективності роботи політичних інститутів. Втім, не слід забувати, що впровадження ШІ також потребує врахування етичних та соціальних аспектів для забезпечення найкращих результатів.

Таким чином, можна виділити наступні сфери, які можуть бути найбільш перспективними для впровадження ШІ в соціально-політичному житті суспільства:

- аналітика даних: ШІ допомагає аналізувати великі обсяги даних, пов'язані з політичними рішеннями, тим самим підвищити якість прийнятих політичних рішень, до прикладу, шляхом виявлення латентних закономірностей;
- прогнозування: системи допомагають прогнозувати результати політичних подій та рішень використовуючи дані з минулого та сучасного;
- моніторинг: ШІ може допомогти моніторити виконання політичних рішень та виявляти проблеми та вади до того, як це може визначити людина;
- політична комунікація: ШІ може допомогти зробити комунікацію між державою та громадянами більш ефективною, наприклад, шляхом створення чат-ботів, що допомагатимуть обробляти запити громадян та зменшати навантаження політиків;
- демократизація політичних процесів: ШІ може допомогти покращити прозорість політичної системи, наприклад, шляхом використання блокчейн-технологій;
- сфера безпеки: машинні алгоритми здатні виявляти небезпечний контент та їх носіїв, реагуючи на слова та словосполучення-тригери.

Отже, найбільш перспективними сферами для впровадження ШІ в соціально-політичне життя суспільства можуть бути аналітика даних, прогнозування, моніторинг, підвищення ефективності політичної комунікації, прозорості, якості прийнятих рішень та безпеки.

Втім не дивлячись на очевидні позитивні сторони впровадження ШІ в сферу соціально-політичного управління суспільством, існує ряд проблем, пов'язаних з цим процесом. По-перше, це проблема суб'єктивності: подібні системи можуть бути упередженими у своїх рішеннях, якщо дані, на основі яких вони збирали інформацію, містять матеріали, що включають чийсь особисті думки, не підкріплені фактами. По-друге, проблема прозорості. Штучний інтелект може використовувати складні алгоритми, які важко зрозуміти та пояснити. Як наслідок, це може спричинити недовіру до системи та нерозуміння того, на якій підставі було ухвалене те чи інше рішення, що, у свою чергу, може призвести до суспільного невдоволення. По-третє, захист персональних даних. Системи ШІ вразливі до зламів і кібератак з боку третіх осіб, які можуть використовувати особисті дані людей без їхньої згоди або в цілях, що завдають шкоди громадянам. Це може призвести до порушення права людини на конфіденційність і приватність. SWOT-аналіз переваг і вад використання ШІ у внутрішній політиці держави наведений у табл. 1. Зазначивши основні проблеми впровадження ШІ в соціально-політичне управління суспільством, спробуємо запропонувати варіанти їх вирішення. Зокрема, для захисту персональних даних, необхідно розробляти «прозорі» алгоритми, які легше зрозуміти та пояснити, що підвищить довіру до подібних систем в цілому. Також необхідне регулювати використання ШІ шляхом створення законів, що регламентують використання ШІ в соціально-політичному житті. Такий крок забезпечить застосування ШІ у відповідності до інтересів суспільства. Крім того, слід ретельно відбирати дані, на підставі яких відбуватиметься навчання ШІ, з метою запобігання упередженості та дискримінації. Необхідно створити корпоративну культуру, котра забезпечить підтримку екосистеми ШІ, щоби максимально ефективно використовувати її можливості та подолати перепони на шляху до успішного впровадження нових технологій.

Сильний бік	Слабкий бік	Можливості	Загрози
Автоматизація і оптимізація процесів прийняття рішень	Етичні питання та проблеми відповідальності за рішення ШІ	Підвищення ефективності внутрішньої політики та прийняття рішень	Потенційна втрата робочих місць через автоматизацію
Швидка обробка великих обсягів даних для прогнозування та аналізу	Спротив суспільства та побоювання щодо використання ШІ	Покращення якості прийнятих рішень на основі аналізу даних	Можливість порушення приватності та зловживання даними
Покращення точності й об'єктивності прийняття рішень	Необхідність значних інвестицій та ресурсів для розробки і підтримки ШІ	Можливість розробки інноваційних політик на основі аналізу даних	Можливість виникнення упередженості або дискримінації в алгоритмах ШІ
Прискорення процесів прийняття рішень та реагування на зміни	Обмежена доступність ШІ для певних країн або регіонів	Підвищення рівня громадянської участі в прийнятті рішень	Залежність від якості та надійності алгоритмів і моделей ШІ
Можливість створення персоналізованих рекомендацій і програм для населення	Необхідність фахівців з експертизою в області ШІ	Створення нових робочих місць та можливостей для розвитку ШІ-індустрії	Технічні проблеми та збої в роботі системи

В цілому, з філософської точки зору, слід вказати на важливість встановлення етичних стандартів, забезпечення прозорості та безпеки при впровадженні ШІ в соціально-політичне управління суспільством. Актуальною є розробка нормативного фундаменту та проведення регулярних перевірок систем ШІ для підтримки довіри та ефективного використання цифрових технологій в політиці.

Надзвичайно важливе використання ШІ при прогнозуванні та моніторингу державних рішень. Перш за все, за допомогою ШІ можна вимірювати політичні настрої, аналізувати рейтинг довіри до владних інститутів та політиків, що є важливою складовою прийняття політичного рішення. Однією з найскладніших задач в соціально-політичному управлінні суспільством є прогнозування майбутніх сценаріїв, і ШІ може бути корисним інструментом в цьому процесі. Шляхом аналізу даних та використання моделей ШІ можна отримати варіанти розвитку подій, що допоможе приймати ефективні рішення. Використання ШІ в роботі державних органів дозволить скоротити затрати на бек-офіс та знизити помилки людського фактору в прийнятті рішень. Це особливо актуально в контексті зниження обсягів неефективних рішень та корупційної складової.

Таким чином, можемо відмітити значний потенціал ШІ в сфері соціально-політичного управління, особливо в сферах моніторингу, аналізу даних та прогнозуванні. Використання ШІ може допомогти політикам приймати більш обґрунтовані та ефективні рішення на підставі об'єктивних даних і аналітики.

ШІ вносить значні зміни в область комунікації з громадянами шляхом максимально адресного доведення контенту. Технології ШІ дозволяють аналізувати реакції населення на події та контент в соціальних мережах, що сприяє більш точному моніторингу та адаптації комунікаційних стратегій. Крім того, віртуальні асистенти і чат-боти, засновані на ШІ, дозволяють автоматизувати обробку запитів громадян, а це підвищує швидкість та якість обслуговування й знижує державні видатки.

Використання ШІ в політичній комунікації та взаємодії з громадянами надає нові інструменти, такі як аналіз громадської думки через Big Data і персоналізацію комунікації. Це дозволяє більш точно розуміти потреби та уподобання громадян, а також надавати їм зручні цифрові послуги. Однак, важливо зберегти баланс між автоматизацією та людським фактором, щоб урахувати різноманітність думок та потреб громадян.

Таким чином, ШІ дає нові можливості для більш ефективної політичної комунікації та взаємодії з громадянами, однак необхідно враховувати баланс між автоматизацією та участю людей, щоб задовольнити різноманітні потреби та думки громадян.

Використання ШІ в електоральному процесі надає як потенційні можливості, так і загрози, з одного боку. ШІ може значно підвищити ефективність і точність виборів, покращити аналіз даних про уподобання виборців та забезпечити більш доступну інформацію про політичні програми та кандидатів. Це може сприяти більш справедливому та інформативному виборчому процесу. Втім, з іншого боку, використання ШІ в електоральному процесі пов'язане з певними ризиками та викликами. Необхідно

зберігати баланс між автоматизацією та відповідальністю людини, щоб уникнути потенційного скорочення участі виборців і послаблення вирішальної ролі людей у виборчому процесі.

Для успішного застосування штучного інтелекту в електоральній сфері важливо розробляти ефективні механізми забезпечення прозорості, незалежної перевірки алгоритмів, захисту даних і конфіденційності виборців. Регулювання використання ШІ в цій галузі має бути чітким і ґрунтуватися на принципах етики, справедливості та рівноправності.

Загалом, впровадження штучного інтелекту в електоральний процес відкриває значні перспективи для сучасної політичної практики, проте потребує всебічного обговорення, розробки етичних стандартів та врахування інтересів усіх учасників виборчого процесу. За умови правильного підходу до його використання та управління ризиками, ШІ може стати цінним інструментом для створення більш відкритої, ефективної та надійної виборчої системи.

Висновки. Філософські аспекти соціально-політичного впливу штучного інтелекту (ШІ) на управління суспільством розкривають глибоку трансформацію взаємодії людини, держави та технологій у сучасну епоху цифровізації. Аналізуючи зміни, які зумовлені проникненням ШІ у сферу політики, можна стверджувати, що ця технологія не лише оптимізує процеси прийняття рішень, а й формує нові етичні, соціальні та гуманітарні виклики.

По-перше, очевидною є тенденція зростання ролі ШІ як аналітичного інструменту у державному управлінні. Завдяки здатності обробляти великі масиви даних, ШІ дозволяє швидко визначати закономірності, прогнозувати політичні сценарії, аналізувати суспільні настрої та пропонувати обґрунтовані управлінські рішення. Це зменшує вплив суб'єктивного фактора та підвищує ефективність політичних інститутів. Проте з філософського погляду постає питання про межі делегування рішень технічним системам – адже відмова від людської рефлексії на користь алгоритмічної логіки може призвести до редукції політики як простору етичного вибору.

По-друге, застосування ШІ в соціально-політичній сфері відкриває нові можливості демократизації та прозорості управління. Інтелектуальні системи здатні забезпечити моніторинг рішень у реальному часі, попереджати зловживання владою, підвищувати відкритість політичних процесів. Водночас існує ризик перетворення ШІ на інструмент контролю над громадянами через тотальний збір даних і маніпулювання суспільною думкою. Таким чином, технологічна ефективність має бути врівноважена моральною відповідальністю та правовим регулюванням.

По-третє, важливим філософським аспектом є етика використання штучного інтелекту. Розширення автономії машинних алгоритмів ставить під сумнів поняття свободи волі, справедливості й відповідальності. Якщо політичні рішення частково ухвалюються системами ШІ, виникає дилема – хто несе моральну та юридичну відповідальність за їхні наслідки. Етична складова вимагає формування нових норм – «цифрової етики» – яка передбачатиме прозорість алгоритмів, запобігання дискримінації та дотримання права людини на приватність.

По-четверте, ШІ сприяє трансформації політичної комунікації. Використання чат-ботів, віртуальних асистентів і систем аналізу соціальних мереж створює нові формати взаємодії між державою та громадянами. Персоналізація інформаційних потоків підвищує ефективність комунікацій, однак одночасно несе ризик інформаційних бульбашок, де алгоритми підкріплюють упередження, а не сприяють суспільному діалогу. З філософської точки зору це породжує проблему автентичності спілкування та підміну міжособистісного дискурсу технічною симуляцією.

По-п'яте, у політичному прогнозуванні та виборчих процесах ШІ має як конструктивний, так і деструктивний потенціал. Його використання може зробити вибори точнішими, прозорішими й доступнішими, забезпечити аналітику уподобань виборців та підвищити участь громадян у політичному житті. Однак при відсутності чіткого регулювання алгоритми можуть стати інструментом маніпуляцій і втручання у демократичні процеси. Тому надзвичайно важливим є створення правової бази для регламентації електорального застосування ШІ, що включатиме незалежну перевірку алгоритмів, аудит даних та контроль за їхнім використанням.

По-шосте, виклики приватності та кібербезпеки залишаються одним з ключових обмежень впровадження ШІ у державне управління. Вразливість баз даних та можливість кібератак породжують загрозу втрати персональної інформації, а отже – порушення основних прав людини. Для збереження довіри суспільства до цифрових систем необхідно впроваджувати принципи «прозорих алгоритмів», які дозволяють відстежити логіку прийняття рішень і мінімізувати можливість зловживань.

По-сьоме, з точки зору філософії техніки, впровадження ШІ в політичну практику має подвійний ефект: воно підвищує раціональність управління, але водночас загрожує дегуманізацією політичної діяльності. Технологічна ефективність не повинна замінювати моральні цінності та гуманістичні принципи. У цьому контексті важливо розвивати концепцію «етичного штучного інтелекту», де головним критерієм стане служіння людині, а не її підпорядкування технічним алгоритмам.

Таким чином, можна зробити узагальнюючий висновок, що штучний інтелект є не лише інструментом удосконалення соціально-політичного управління, а й каталізатором глибокої цивілізаційної трансформації. Його вплив виходить за межі технологічного виміру і торкається сутності людини як суб'єкта політичної дії. Тому майбутнє ефективного та етичного використання ШІ у сфері управління суспільством залежить від того, наскільки людство зможе гармонізувати раціональну логіку машин із гуманістичними принципами свободи, відповідальності та справедливості.

Отже, впровадження ШІ має здійснюватися за такими ключовими напрямками:

- поєднання технологічного розвитку з етичним регулюванням;
- забезпечення відкритості, підзвітності та прозорості алгоритмів;
- підготовка суспільства до нових форм взаємодії людини і технології;
- підтримка балансу між автоматизацією та людською участю у прийнятті рішень.

У результаті можна стверджувати, що філософське осмислення соціально-політичного впливу ШІ є необхідною передумовою його безпечного впровадження. Саме філософія покликана забезпечити методологічний фундамент, який дозволить не лише ефективно використовувати потенціал штучного інтелекту, а й зберегти людяність, етичність і демократичність майбутнього суспільства.

Література:

1. Баранов О. Соціальна та цифрова трансформації: джерело правових проблем, *Інформація і право*. №3(38). 2021. С. 59-73.
2. Краковецький О. Перегони штучного інтелекту: що таке ChatGPT і кому він може стати в пригоді, *Mind*. 2023. Р.16-55.
3. Лубко Д.В., Мірошніченко М.Ю. Аналіз сучасних підходів та методик в області захисту інформації та даних, *Вісник Херсонського національного технічного університету*. №1 (88). 2024. С. 231-236.
4. Солоділова О.В. Використання штучного інтелекту: соціально-філософський погляд, *Матеріали VI Всеукраїнської міжгалузевої науково-практичної онлайн-конференції «Українське суспільство у перспективах розвитку: історичний, соціально-політичний, освітньо-педагогічний аспекти»*, м. Київ, 26–31 березня 2025 року / Упоряд. Л. І. Ткаченко, В. М. Шульга. Київ: Інститут обдарованої дитини НАПН України. 2025. С. 1251-1253.
5. Щєпова Д. Р., Гудзенко О.З. Дискурс «ілюзорності» громадської думки в сучасному соціологічному теоретизуванні, *Габітус*. Вип.58. Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2024. С.37-42.
6. Brynjolfsson McAfee. *The Second Machine Age: Work, Progress and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. 2014.
7. Danilyan O., Dzoban O., Kalynovskyi Y. Digital man as a product of the information society, *Cogito*. Vol. XV, no. 1/MARCH, 2023. P.142-158.
8. Dmytro Lande, Leonard Strashnoy. *GPT Semantic Networking: A Dream of the Semantic Web – The Time is Now*. Kyiv: Engineering, 2023. 168 p.

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 14.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: i.kostrov@khai.edu

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-67-72>

Kostrov I. Philosophical studies of H. Dreyfus on artificial intelligence. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 67–72.

УДК 1:004.8

Illia Kostrov

PHILOSOPHICAL STUDIES OF H. DREYFUS ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE

The analysis conducted in the article shows that the question of the ability of artificial intellectual systems to reproduce thinking, outlined by A. Turing in the middle of the 20th century, is not limited only by practical implementation, but rather exacerbates fundamental methodological, epistemological and ontological problems that concern the very understanding of the nature and structure of human intelligence and knowledge. This necessitates raising the question of the definition of the very concept of «intelligence». For this purpose, the author of the article appeals to the ancient heritage, namely, to the multi-valued term «Logos», introduced by Heraclitus. Heraclitus distinguishes two definitions of Logos: «Logos-word» and «Logos-law». Logos as a «word» is a sign, the name of an object that can be formalized and introduced as an element of a formal system, which will find its embodiment in the creation of formal symbolic systems (Aristotle's logic). Such an understanding of Logos focuses on the analytically discrete properties of thinking. In Dreyfus's terminology, «Logos-word» is designated as «Knowledge-That». At the same time, the understanding of Logos as a «law», «fate» of things, which Dreyfus calls «Knowledge-How», emphasizes the ability of human thinking to operate with holistic images, that is, to its associative and analogical properties. «Knowledge-How» is manifested in the ability to operate with «images» – holistic representations of what constitutes the essence of an object or phenomenon for us in a certain situation, turns to its conceptual, «background» understanding. H. Dreyfus's critical analysis demonstrates the failure of reducing human thinking to formal systems in which knowledge is understood exclusively as the manipulation of symbols. His distinction between the concepts of «Knowledge-That» and «Knowledge-How» allows us to more deeply understand aspects of human mental activity and to comprehend the possibilities of modern intellectual systems, which, although capable of depicting analytical thinking, are unable to reproduce the contextual meanings of human thinking.

Keywords: artificial intelligent systems», «Logos-word», «Logos-law», Hubert Dreyfus, «Knowledge-That», «Knowledge-How».

Ілля Костров

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ Г. ДРЕЙФУСА ЩОДО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Проведений у статті аналіз свідчить, що питання про здатність штучних інтелектуальних систем до відтворення мислення, окреслене ще А. Тюрінгом у середині ХХ ст., не зводиться лише до практичної реалізації, а радше загострює фундаментальні методологічні, епістемологічні та онтологічні проблеми, які стосуються самого розуміння природи та структури людського інтелекту та знання. Саме це спонукає звернутися до проблеми визначення поняття «інтелект». З цією метою автор статті звертається до античної спадщини, а саме, до багатозначного терміну «Логос», що впроваджується Гераклітом. Геракліт відокремлює два визначення Логосу: «Логос-слово» та «Логос-закон». Логос як «слово» – це позначка, назва предмета, яке можна формалізувати та ввести як елемент формальної системи, що знайде своє втілення у створенні формальних символічних систем (логіка Арістотеля). Таке розуміння Логосу зосереджує на аналітично дискретних властивостях мислення. У термінології Дрейфуса «Логос-слово» позначено як «Знання-Що». Водночас розуміння Логосу як «закону», «долі» речей, що Дрейфус називає «Знання-Щодо», акцентує увагу на здатності людського мислення оперувати цілісними образами, тобто, до його асоціативних та аналогових властивостей. «Знання-Щодо» виявляється у вмінні оперувати «образами» – цілісними уявленнями про те, що становить сутність предмету або явища для нас у певній ситуації, обертає до його концептуального, «фонового» розуміння. Критичний аналіз Г. Дрейфуса демонструє неспроможність редукції людського мислення до формальних систем, у яких знання розуміється виключно як маніпуляція символами. Розмежування ним понять «Знання-Що» та «Знання-Щодо», дозволяють глибше зрозуміти аспекти людської розумової діяльності та осмислити можливості сучасних інтелектуальних систем, які хоча й здатні зображати аналітичне мислення, однак не спроможні відтворити контекстуальні сенси людського мислення.

Ключові слова: «штучні інтелектуальні системи», «Логос-слово», «Логос-закон», Г'юберт Дрейфус, «Знання-Що», «Знання-Щодо».

The problem of artificial intelligence has become a subject of discussion among specialists from various fields of philosophy, science and culture. The specificity of the philosophical approach to the study of artificial intelligence is the understanding of its essential nature, possibilities and limits of use in view of the

integrity, value and harmonious development of the individual, society and the world as a whole. One of the main philosophical questions is the task of finding out to what extent it can be likened to human (natural) intelligence. A feature of the philosophical comprehension of reality is the desire to determine such essential features of the object of reflection that determine the solution of problematic issues. The beginning of the study of artificial intelligence should be preceded by the question of what «intelligence» is in general, that is, we must investigate our own thinking and determine what it is, what its structure is, in order to imply this on the capabilities of computer systems.

In the modern scientific space, the issues of artificial intelligence and intelligent systems attract significant attention from researchers from various fields of knowledge, being actively discussed both at the theoretical and methodological and empirical and practical levels. The issues of the capabilities of computer systems were considered in their works by A. Turing, H. Dreyfus, D. Chalmers, D. Dennett, J. Searle, M. Minsky, A. Newell, S. Garnad, Paul and Patricia Churchland, T. Nagel and others. Among Ukrainian researchers studying the philosophical foundations of artificial intelligence, it is worth noting V. Shtanko, A. Synytsia, K. Reichert, O. Dobrovolska, Yu. Melnyk, O. Polishchuk, etc. At the same time, the issues of philosophical understanding of the capabilities and limits of artificial intelligent systems, raised in the works of H. Dreyfus, remained without sufficient attention from scientists.

The aim of the article is to study the understanding of «intellect» in ancient philosophy, in particular, the concept of «Logos» in Heraclitus and the involvement of H. Dreyfus' ideas on the analysis of hypothetical assumptions of the theoretical foundations of artificial intelligence and the concepts of «Knowledge-That» and «Knowledge-How», which he developed based on ancient philosophical definitions of the concept of «intelligence», is noteworthy.

Philosophers of antiquity – from Heraclitus to Aristotle – tried in various ways to comprehend the nature and uniqueness of human (natural) thinking and cognition, explored the possibilities of reproducing their structures and forms (in particular Aristotle), which closely echoes the modern problems of formalizing language (Wittgenstein) and developing artificial (digitized) intellectual systems. However, despite the significant contribution of thinkers of the past to this field, M. Heidegger in the middle of the twentieth century noted that no era was so ignorant in fundamental issues of human essence, being and thinking as the modern one.

The starting point for considering the issues of modern digital artificial intelligence was the works of Alan Turing, among which the most famous is his concept of the Turing Test. The main conclusion of this concept is that if a system is able to demonstrate behavior that an external observer cannot distinguish from the behavior of a natural intelligent system, then such a system has the properties of intelligence. The Turing Test became a key stage in the formation of the theoretical foundations of artificial intelligence and a significant milestone in the history of its development. Although the model proposed by Turing was later subjected to significant criticism from the scientific community, it continues to retain significant theoretical and practical influence nowadays. Objections to the Turing Test contributed to the formation of new approaches to understanding the nature of intelligence and helped outline the boundaries of the use of machine imitation of human behavior within artificial intelligence. Despite the fact that the Turing Test is over seventy-five years old, its critical understanding remains relevant today. Turing's problem of creating a digital system capable of reproducing human intellectual activity has found practical application both in numerous modifications of the test itself (for example, Stephen Garnad's «Turing Test Hierarchy») and in the development of new programs such as Joseph Weizenbaum's «ELIZA» (1966) and Kenneth Kolb's «PARRY» (1972). In addition, since 1990, the annual Loebner Prize has been established, awarded for the creation of a program that best imitates human thinking.

The first to initiate the discussion around the Turing Test was Alan Turing himself in his work «Computing Machinery and Intelligence». In it, he outlined a number of critical remarks and counterarguments that differed from his own position, and also offered his own, sometimes ironic, responses to them. A generalized presentation of these considerations is given in the table [6, p. 52]:

The critical remarks made by Turing in his article initiated a wide range of discussions – from purely technical ones, concerning the development of computer machines and programs, to philosophical and anthropological ones, within which the question of the limitations of our understanding of the essence, nature, principles and structures of our own, human thinking is repeatedly raised.

Remarks	Turing's answers
Theological objection – a question about the metaphysical essence of man: thinking is a function of the soul, how to deal with it?	We must appeal to factual knowledge
The objection of «heads in the sand»: machine thinking is a source of danger and risks, and therefore it is better not to even start studying it	We must be careful, but scientific and technological progress can hardly be stopped
Mathematical objection about the fundamental incompleteness and limitedness of formalization (Gödel's theorems confirm this)	However, the Cartesian slogan about the limitlessness of the human mind has not been proven either
Argument from consciousness: machines are unlikely to feel, experience	Over time, this issue will also be resolved
Argument from various inabilities: a computer cannot be kind, inventive, with a sense of humor, etc.	Such characteristics are our interpretations. By functionally developing machines, everything will be possible to do as in the case of humans
Lady Lovelace's objection: machines will only do what they are told, not something new	One day they will be told to think for themselves
Argument from informal behavior: people are not programmed in advance	Complex algorithms of machine behavior will make their behavior unpredictable and incomprehensible to us
Argument from a continuous nervous system: the nervous system is continuous, and the computer is discrete	At very small values, this will not even be noticeable
Argument from extrasensory perception: what to do with telepathy, clairvoyance, foresight, telekinesis?	Perhaps, by generating answers, it will be possible to approach the frequency of guesses by psychics. It is also necessary to better investigate the nature of psychokinetic energy

One of the first critics of the idea that it was possible to draw clear analogies between the functioning of computers and the activity of the human brain was the American philosopher Hubert Dreyfus, a graduate of Harvard University, where he received his Ph.D. While working at the Massachusetts Institute of Technology, Dreyfus gained recognition as one of the leading researchers of the phenomenology of E. Husserl, M. Heidegger, as well as the philosophical ideas of M. Foucault and other thinkers.

Dreyfus conducts a detailed analysis of Turing's arguments regarding the possibilities and limits of artificial intelligent systems. In his research, he draws on philosophical concepts of cognition and thinking developed by G. Leibniz, D. Hume, I. Kant, and other thinkers, who, in turn, were based on philosophical ideas of antiquity.

It is worth noting that etymologically the term «intellect» has a Latin origin, which was reflected in most European languages, whose peoples primarily used Latin in the scientific community. Even more interesting results are obtained from the analysis of the search for equivalents of the Latin word «intellectus» in different languages. As Alain de Libera notes in the «European Dictionary of Philosophy», in the Ukrainian language this term has such semantic equivalents as «ability to understand», «meaning», «sense».

The term «intellect» itself was formed and became widespread in the medieval period as an attempt to find a counterpart to Greek concepts, among which the term «Logos» is of particular importance.

The doctrine of Logos occupies a central place in the philosophy of Heraclitus. Having created a dialectical model of the world and emphasizing its variability («you cannot step into the same river twice»), constant formation («everything flows, everything changes») and the uncertainty of the existence of things, he simultaneously outlines a certain «limit» of this variability – Logos. Heraclitus interprets Logos as «word», «law», «teaching» or «fate». It is the Logos, that is, the word (title, name), that determines the inner essence of things, which ensures their identity with themselves despite external changes and the fluidity of being.

Heraclitus distinguishes two opposite meanings of Logos: first, as a general rational law that determines the rhythm of continuous changes and mutual transitions of things, ensuring the stability and harmony of the world (principle, reason, basis); second, as Logos in the world of people – a word that they use according to their understanding and will. Because of this, according to the philosopher, most people do not comprehend the true meaning of the «eternal being» Logos, which governs the world. Later, Logos as an ontological,

form-creating essence of being becomes a central concept in Stoic philosophy, where it is interpreted as «creative fire», divine reason and universal expediency, which orders both the cosmos and man. In a similar sense, the concept of Logos is used by Philo of Alexandria, who, using the method of exegesis to interpret sacred Jewish texts (which later became part of the European-Christian Old Testament of the Bible), reveals their content through the system of concepts of ancient Greek philosophy. God in his concept appears as a transcendent Monad, which in the process of creating the world requires a Mediator – the Logos, which is understood as God's word, mind, wisdom and the law of the existence of the universe.

Thus, Logos, which is one of the Greek etymological equivalents of the term «intellect», is understood as «formed» thought. In Aristotle's logic, Logos takes the form of a «concept» – a primary form of thinking that unites objects into classes and distinguishes their essential features. At the same time, it can be assumed that Logos as a «law» or «fate» of things and phenomena appears as a holistic image of an object, thanks to which we recognize it. This idea finds its embodiment in the ancient tradition, in particular in Plato's teaching about ideas that appear as mental (thought) patterns. In the subsequent philosophical understanding of the nature and abilities of the human mind, this property is called «background knowledge», which plays an important role in modern philosophical research on the problems of artificial intelligence.

Over time, the term «intellectus» acquires a wide range of meanings, among which it is worth highlighting such as «ratio», «conception», «Erkenntnisvermögen» german for «the ability to know», «comprehendere» german for «comprehension», «notion», «Bedeutung» german for «meaning», «Sinn» german for «meaning», etc. In the process of developing philosophical thought, these semantic shades expanded, intertwined and interacted in different contexts. Over time, the terms of one language became part of another, and attempts to find linguistic equivalents only complicated the already complex system of concepts.

In his book «What Computers Can't Do» (1972) and the article «Alchemy and AI» (1965), H. Dreyfus raises the question: what exactly in human mental activity cannot be imitated? Thus, he addresses the problem of determining the essence of human mental abilities, that is, the question of the nature of intelligence. Dreyfus emphasizes the role of unconscious (intuitive) thought processes, which, precisely because of their «unconsciousness», are not amenable to formalization, and therefore cannot be reproduced or modeled.

H. Dreyfus identifies four main scientific and philosophical assumptions – biological, psychological, epistemological and ontological – which, in his opinion, have become the basis for researchers' confidence that human intelligence can be reduced to the manipulation of symbols. He emphasizes that each of these assumptions should be considered not as a proven truth, but as a hypothesis, which within the framework of artificial intelligence research is mistakenly perceived as an axiom – that is, an a priori truth that supposedly guarantees the success of creating real intelligent systems. Let us consider the biological and psychological assumptions in which H. Dreyfus addresses the features of human thinking, namely, the combination of discrete and analog processes in it.

According to the biological hypothesis [3, p. 71–74], it is believed that the human brain processes information through discrete operations, similar to the biological analogue of the «on/off» mechanism. Hubert Dreyfus questions this assumption, noting that brain activity is not exclusively discrete. Based on the results of neurophysiological studies, in particular by Professor Walter A. Rosenblith of the Massachusetts Institute of Technology, he draws attention to the existence of analog components in the temporal and dynamic parameters of neural activity. Thus, according to the conclusion of H. Dreyfus, the presence of not only discrete, but also analog processes in the brain refutes the axiomatic nature of the biological assumption.

H. Dreyfus begins his consideration of the psychological hypothesis with a question-precaution: «Whether the brain works as a digital computer is a purely empirical question that neurophysiology must resolve; however, it is impossible to give an unambiguous answer to a related but completely different question: whether the mind *functions* (as we have highlighted) as a digital computer, that is, whether the use of a computer model in psychology is justified» [3, p. 75]. The philosopher emphasizes that a significant part of our knowledge about the world is not reduced to mechanical operation with already available information, but is based on complex attitudes, intentions, and inclinations that determine the ways of interpreting situations.

Even Plato in his dialogues, in particular in «Euthyphro» («On Piety»), raised the issue of analyzing the structures of thinking, formulating it as follows: despite the fact that human thinking and behavior have a rational structure based on rules and «pragmatic layers», is it necessary to be aware of these rules in order to think or act intelligently? H. Dreyfus develops this problem, noting that even when we use familiar, everyday concepts and judgments, they function within an epistemological context that is not always realized by the subject. He defines this context as the sphere of so-called «background knowledge» – knowledge that is not

formalized in specific, clearly defined images, but is a necessary condition for thinking. In subsequent works, Dreyfus designates these two types of mental activity by the terms «*Knowledge-That*» and «*Knowledge-How*».

H. Dreyfus emphasized that human problem-solving and professional competence are not based on a formal analysis of all possible combinations to find the right solution, but on a *contextual* understanding of the situation – that is, on an intuitive feeling of what is essential or appropriate in specific conditions. He explained this difference through the distinction between «*Knowledge-That*» and «*Knowledge-How*».

«*Knowledge-That*» is knowledge about the essence of an object or phenomenon, its properties, signs and qualities. According to I. Kant, such knowledge forms the basis of analytical judgments; they reflect our conscious, consistent ability to solve problems by decomposing the complex into simple elements or determining the characteristics inherent in the object itself. We use this type of thinking when we are faced with complex tasks that require stopping, analyzing and gradually reviewing ideas. According to H. Dreyfus, this is a simple, formalized form of mental activity, similar to combining information according to a certain algorithm. Such knowledge acquires a clear structure in the form of judgments, symbols and formulas devoid of context, which we operate with the help of logic and language. This is the same Logos-word in Heraclitus, which designates things, gives them a name and functions in the human world as a tool of cognition without necessarily understanding the deep meaning. This is also the Logos that Aristotle transforms into the basic element of a formal logical system – the «concept». Dreyfus recognizes that artificial intellectual systems are able to successfully imitate «*Knowledge-That*», because it reproduces the discrete, formally structured aspect of human thinking.

Instead, «*Knowledge-How*» is, first of all, an associative form of mental activity, a way of direct human interaction with the world around us. Such knowledge does not require clear verbalization or contextualization and often does not reduce to a system of judgments. «*Knowledge-How*» is manifested in familiar, everyday «images» – holistic representations of what an object or phenomenon is for us in a certain situation. We act without resorting to conscious symbolic reasoning, when, for example, we recognize an object, perform familiar actions, make intuitive decisions. In such cases, we seem to «move» directly to an adequate reaction, without analyzing all possible alternatives – we «grasp» the object in its contextual, background affiliation. This, according to H. Dreyfus, constitutes the essence and uniqueness of human perception: the ability to understand what an object is before it is consciously perceived, that is, to perceive meaning without relying on previously formulated knowledge or rules.

Thus, according to H. Dreyfus, human thinking is based not only on discrete «*Knowledge-That*», but also on analog «*Knowledge-How*», on holistic images, intuitions, attitudes, the formation of which is influenced by many factors that cannot be unambiguously determined, and therefore formalized. This «context» or «background knowledge» is, in the terminology of I. Kant, the «transcendental» conditions of any knowledge. This echoes the ambiguous term of ancient philosophy for the intellect, namely, with Logos.

In the philosophy of Heraclitus, two different understandings of it were already introduced. Logos is a word, a sign, a name of an object, which can be formalized and introduced as an element in a formal system (Aristotle's formal logic). At the same time, the Logos-word contains within itself a set of properties that make up a given object, which can be abstracted (separated) from it and synthesized in a new object. This is exactly what Dreyfus designates as Knowledge-That. In return, the Logos-law, «fate» or «limit of variability» reflects the holistic image of the object, its ideal mental essence, which ensures the identity of the object with itself. It is thanks to this holistic figurative Logos that the human mind «recognizes» previously unfamiliar objects, classifies them, identifies them with others. Dreyfus defines this ability of our thinking as Knowledge-How, that is, «background», «contextual».

In conclusion, Dreyfus emphasizes that Knowledge-That, as analytically discrete, can be reproduced in computer systems. This is the operation (manipulation) of information. In contrast, Knowledge-How, which operates on holistic images of objects, is analog, associative thinking, an appeal to the meaning and inner essence of an object, which cannot be formalized, and therefore reproduced in artificial intellectual systems.

Література:

1. *Антологія сучасної філософії науки, або усмішка ASIMO* / за наук. ред. В. Мельника та А. Синиці. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2007. 568 с.
2. Більчук Н. Л., Костров І. А. *Межі імітації: штучний інтелект між «знанням-що» та «знанням-як»*. Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». Вип. 72, 2025, С. 128-138

3. Dreyfus H. L. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York : Harper & Row, 1972. 231 p.
4. Dreyfus H. L., Dreyfus S. E. *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York : Free Press, 1986. 240 p.
5. Райхерт К. Г'юберт Л. Дрейфус проти Деніела К. Деннета у фільмі «Робокон». *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2017. № 3. С. 56–64.
6. Синиця А. *Вступ до філософії штучного інтелекту: підручник*. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2023. 292 с.
7. Turing A. M. *Computing Machinery and Intelligence*. *Mind*. 1950. 49. P. 433–460. <https://redirect.cs.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>
8. Searle J. R. Is the brain's mind a computer program? *Scientific American*. 1990. Nr 262. P. 26-31. https://www.cs.princeton.edu/courses/archive/spr06/cos116/Is_The_Brains_Mind_A_Computer_Program.pdf

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 14.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: andriybihunyak@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-73-77>

Бігуняк А. Аксиологічні зміни в культурі як передумова і наслідок цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 73–77.

УДК 124.5:008(477)

Андрій Бігуняк

АКСІОЛОГІЧНІ ЗМІНИ В КУЛЬТУРІ ЯК ПЕРЕДУМОВА І НАСЛІДОК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ВИБОРУ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті виявлено та обґрунтовано аксіологічні зміни у різних сферах культури, що є передумовою і, водночас, наслідком цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства. Наукова новизна отриманих результатів полягає у визначенні та утвердженні ціннісних змін, які чітко окреслюють мету і зміст буття українського суспільства у сьогоденні і в перспективі – у повоєнний час. Методологічні засади дослідження визначені зміною аксіологічної парадигми, суть якої полягає у переході від традиційних, постколоніальних цінностей до людиноцентричних, гуманістичних, проєвропейських. Визначено об'єктивність формування аксіологічних змін під впливом низки чинників у суспільному бутті спільноти та суб'єктивність їх відображення у формах життєвого світу людини (природних, соціальних, духовних, матеріальних тощо). Змодельовано алгоритм розгортання процесу ціннісних змін у культурі як системі цінностей, що передбачає такі циклічно повторювані етапи у діалектичному причинно-наслідкового взаємозв'язку цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства: виникнення передумов (події, явища, світоглядно-ментальні зрушення у бутті українського суспільства і світу) ↔ зміни ціннісної парадигми (як відчуття у суб'єкта нестачі чогось бажаного, усвідомлення та обґрунтування потреби у його досягненні, вибір дій і діяльності для її реалізації) ↔ наслідок як результат цих змін і, водночас, передумова для їх корекції та утвердження у світогляді, формах культури, законодавчо-правовій сфері і для виникнення нових витків змін. У розмаїтті форм, шляхів і засобів творення артефактів культура як «друга природа» відіграє ключову роль у формуванні нової аксіологічної парадигми. Однак саме людиноцентрична переорієнтація усіх сфер української культури доводить очевидність того, що споконвічні цінності Істини, Добра, Краси, Свободи є людським виміром свідомості, вони пронизують внутрішній світ особистості, існують у структурі людського буття, пов'язані із предметною реальністю, зосереджені в інтелектуально-пізнавальних, емоційно-чуттєвих, духовно-вольових проявах, є нашим особистісним ставленням до оточуючого світу.

Ключові слова: українська культура, цінності, європейська, євроатлантична інтеграція.

Andriy Bighunyak

AXIOLOGICAL CHANGES IN CULTURE AS A PREREQUISITE AND CONSEQUENCE OF THE CIVILIZATIONAL CHOICE OF MODERN UKRAINIAN SOCIETY

The article reveals and substantiates axiological changes in various spheres of culture, which are a prerequisite and, at the same time, a consequence of the civilizational choice of modern Ukrainian society. The scientific novelty of the obtained results lies in the identification and confirmation of value changes that clearly outline the purpose and content of the existence of Ukrainian society in the present and in the future – in the post-war period. The methodological principles of the study are determined by the change in the axiological paradigm, the essence of which is the transition from traditional, post-colonial values to human-centric, humanistic, pro-European values. The objectivity of the formation of axiological changes under the influence of a number of factors in the social existence of the community and the subjectivity of their reflection in the forms of the human life world (natural, social, spiritual, material, etc.) are determined. An algorithm for the development of the process of value changes in culture as a system of values has been modeled, which provides for the following cyclically repeated stages in the dialectical cause-and-effect relationship of the civilizational choice of modern Ukrainian society: the emergence of prerequisites (events, phenomena, worldview-mental shifts in the existence of Ukrainian society and the world) ↔ changes in the value paradigm (as a feeling in the subject of a lack of something desired, awareness and justification of the need to achieve it, choice of actions and activities for its implementation) ↔ consequence as a result of these changes and, at the same time, a prerequisite for their correction and consolidation in the worldview, forms of culture, the legislative and legal sphere and for the emergence of new developments in changes. In the variety of forms, ways and means of creating artifacts, culture as a “second nature” plays a key role in the formation of a new axiological paradigm. However, it is the human-centric reorientation of all spheres of Ukrainian culture that proves the obviousness of the fact that the primordial values of Truth, Goodness, Beauty, Freedom are the human dimension of consciousness, they permeate the inner world of the individual, exist in the structure of human existence, are connected with objective reality, are concentrated in intellectual-cognitive, emotional-sensual, spiritual-volitional manifestations, and are our personal attitude to the surrounding world.

Keywords: Ukrainian culture, values, European, Euro-Atlantic integration.

Постановка проблеми. Цивілізаційний вибір сучасного українського суспільства здійснюється у європейському та євроатлантичному напрямках розгортання вагомих і значимих інтеграційних процесів в Україні та світі. Ключовими цивілізаційними векторами розвитку сучасного українського суспільства є деколонізаційна парадигма у культурному та інтелектуальному процесі переосмислення культурного впливу колоніальних імперій, власної історії (зокрема про етапи і спадкоємність українського національно-визвольного руху), засвоєння тих культурних надбань, що не були засвоєні вчасно з причини репресій щодо популяризації їх творців, ідей тощо [6]; відмова від пострадянської моделі соціокультурного розвитку, водночас формування власної моделі, заснованої на міжцивілізаційному партнерстві та дипломатії; система аксіологічних змін в усіх сферах буття людини та спільноти, культурі, яка є носієм і транслятором цінностей відображенням у мові, мистецтві, освіті, традиціях, релігії.

Після Революції Гідності (2013–2014 років), в умовах російсько-української війни (з 2014 року), вибору євроінтеграційного курсу цивілізаційного розвитку України, суспільство та держава переживають глибокі соціальні, політичні, культурні та ціннісні трансформації. Однак слід пам'ятати, що цивілізаційний вибір України не є винятково геополітичним рішенням, це переорієнтація на нову систему цінностей, а також переосмислення існуючих загальноприйнятих ціннісних орієнтирів – свободи, гідності, солідарності, демократії. Очевидно, що між аксіологічними змінами в культурі та цивілізаційним вибором сучасного українського суспільства існує діалектичний причинно-наслідковий зв'язок, причому у цій послідовності наслідок стає причиною у наступній ланці ланці зв'язків.

Однак нами виявлено суперечності між утвердженням аксіологічних змін в усіх сферах життя українського суспільства та необхідністю здійснення євроінтеграційних процесів в єдності мети, засобів і значимих результатів. Назване протиріччя необхідно спростувати, що і буде здійснено у ході дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства у діалектичному зв'язку з питанням аксіологічних змін є міждисциплінарною, теоретична основа їх вирішення визначена положеннями соціальної філософії та аксіології як філософської дисципліни. Визначальними для нашого дослідження є праці, перш за все, українських філософів, зокрема: В. Андрущенко, Є. Божка, М. Козловця, В. Кременя, І. Леонтьєва, О. Майбороди, М. Михальченка, С. Пирожкова, А. Ручки, З. Самчука, Н. Скотної, Н. Хамітова, Ю. Шайгородського, М. Шульги та низки інших. У фундаментальних дослідженнях проблем розвитку сучасного українського суспільства, цивілізаційних трансформацій (зокрема колективом Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України) визначено перспективи цивілізаційного розвитку України, шляхи і засоби формування національної та громадянської ідентичності, розвитку соціокультурної, освітньої, наукової сфер тощо. Однак недостатньо дослідженою є проблема визначення цивілізаційних векторів розвитку сучасного українського суспільства у взаємозв'язку із утвердженням нової ціннісної парадигми, що й обумовило вибір теми статті.

Мета статті: виявити та обґрунтувати аксіологічні зміни у різних сферах культури, що є передумовою і, водночас, наслідком цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства. У межах поставленої мети необхідно вирішити такі **завдання:** у єдності передумов (причини) і наслідків з'ясувати особливості змін аксіологічної парадигми у сучасному українському суспільстві.

Наукова новизна отриманих результатів внаслідок вирішення поставлених завдань полягає у визначенні та утвердженні ціннісних змін, які чітко окреслюють мету і зміст буття українського суспільства у сьогоденні і в перспективі – у повоєнний час. Методологічні засади дослідження визначені зміною аксіологічної парадигми, суть якої полягає у переході від традиційних, колективістських, постколоніальних цінностей до людиноцентричних, гуманістичних, проєвропейських. Однак, аналізуючи проблему європейських цінностей як загальнолюдських, М. Зайцев зазначає, що загальноновизнаного переліку «європейських цінностей» немає, як і немає теоретичного обґрунтування їх соціокультурної значущості, вони швидше декларуються, а не обґрунтовуються. Так у другій статті Договору про Європейський Союз (1992 р.), аналізує дослідник, основою Союзу є цінності поваги людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави і дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин. Це далеко не повний їх перелік, однак, незважаючи на це, висновує М. Зайцев, вони не суть результат інтелектуальних пошуків, а є продуктом соціокультурного поступу європейських народів [3, с. 24-25].

Виклад основного матеріалу. З'ясовуючи зміни аксіологічної парадигми, що є передумовою і, водночас, наслідком цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства, доцільно застосувати діалектичне розуміння цього процесу як взаємозв'язку і розвитку. При цьому, як ми вже зазначали, важливо встановити його спрямованість, першоджерела, рушійні сили, які живлять цей рух змін та у яких етапах вони відбуваються, проаналізувати наповнення їх певним змістом у причинно-наслідкових, суб'єкт-об'єктних, часо-просторових зв'язках. Визначаємо об'єктивність формування аксіологічних змін під впливом низки чинників у суспільному бутті спільноти та суб'єктивність їх відображення у формах життєвого світу людини (природних, соціальних, духовних, матеріальних тощо), що обумовлюють буття індивіда та спільноти [2, с. 16]. Як зазначає І. Зязюн, цінності людського буття завжди є основним рушієм цивілізаційного поступу. Це своєрідні духовні опори, що допомагають людині вистояти перед неминучими важкими життєвими обставинами, впорядковують дійсність людського буття, вносять у неї осмислені оціночні моменти. Вони співвідносяться з людськими ідеалами, бажаннями, нормативами. Цінності зумовлюють життєві смисли людини, стають реальними орієнтирами людської поведінки і формують життєво-практичні установки людей, визначають зміст внутрішнього світу людини. На основі сказаного стає очевидною роль цінностей у розвитку і функціонуванні культури як соціального феномену. Цінність втілює людський вимір культури, відношення до форм людського буття, об'єднує всю духовну різноманітність із розумом, почуттями і волею людини [4, с. 38].

З'ясування передумов цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства вказує на низку обставин, невідворотних, історично значимих подій, що стали фактором аксіологічних змін у культурі. Виокремлюємо у хронологічній послідовності наступні події: студентська революція на граніті (1990), розпад радянської імперії (1991), проголошення незалежності України (1991), Помаранчева революція (2004), Революція Гідності (2013), анексія Криму (2014), російсько-українська війна (з 2014 року і до сьогодні), отримання безвізового режиму для поїздок до країн Шенгенської зони (2017), надання автокефалії (Томос) Київській митрополії від Вселенського патріарха Варфоломія (2019), COVID-19 в Україні і світі (2019), закріплення законодавчих норм у преамбулі Конституції України, трьох статтях та перехідних положеннях про стратегічний курс України на членство в Європейському Союзі та НАТО (2019), повномасштабне вторгнення росії в Україну (2022) та інші [2, с. 18].

З кінця XX століття і донині ці події вплинули на суспільну свідомість, самоусвідомлення кожного, перш за все, у відчутті національної та громадянської ідентичності. Причому названі події, трактовані нами як передумови, водночас вказують і на причини ціннісних змін в особистісному та суспільному бутті як дії (процесу, вчинку, вибору тощо), у якій прослідковуємо єдність і протиріччя екзистенційного і соціального, інтелектуально-раціонального і почуттєво-емоційного тощо.

Алгоритм розгортання процесу ціннісних змін у культурі як системі цінностей у формах мови, освіти, науки, мистецтва, літератури, моралі, міфології та народної творчості, політики, права, релігії, на нашу думку, передбачає такі циклічно повторювані етапи у діалектичному причинно-наслідкового взаємозв'язку цивілізаційного вибору сучасного українського суспільства:

виникнення **передумов** (події, явища, світоглядно-ментальні зрушення у бутті українського суспільства і світу) ↔ **зміни** ціннісної парадигми (як відчуття у суб'єкта **нестачі** чогось бажаного, усвідомлення та обґрунтування **потреби** у його досягненні, вибір **дій і діяльності** для її реалізації) ↔ **наслідок як результат** цих змін і, водночас, **передумова** для їх корекції та утвердження у світогляді, формах культури, законодавчо-правовій сфері і для виникнення нових витків змін.

Візуалізація сказаного викликає в уяві образ джгута, у якому взаємозв'язок смуг скріплений основною об'єднуючою лінією, що символізує європейську і євроатлантичну інтеграцію як цивілізаційний вибір України.

На етапі виникнення передумов здійснення українською державою і спільнотою цього доленого вибору як ціннісної потреби відбулося складний процес деколонізація і декомунізації, переосмислення історичної пам'яті, розуміння ролі української мови не лише як засобу спілкування, але і як форми суспільної свідомості, формування національної ідентичності, утвердження цінностей свободи, гідності, прав людини, демократії, громадянського устрою суспільного буття, що репрезентує героїчний наратив, історичне минуле і віру у майбутнє. Європейський вектор цивілізаційного вибору передбачає відмову від пострадянських, імперських світоглядно-ціннісних моделей; інтеграцію в європейський культурний простір через освіту, мистецтво, медіа; підвищення ролі громадянського

суспільства, волонтерство, розбудова системи самоврядування. Наслідки цивілізаційного вибору та аксіологічних змін сучасного українського суспільства втілені у формуванні нової культурної парадигми, розвитку сучасного мистецтва як простору соціокультурної комунікації, художнього розкриття теми війни та пошук нової естетики в зображувальних засобах з використанням засобів фотографії, живопису, графіки, відео-арту тощо. Важливими у контексті сказаного є реалізація нових культурних ініціатив, популяризація творчості українських митців, письменників, а також зміна освітніх програм, реформи у політичному менеджменті тощо.

Аналізуючи процес формування цілісного соціокультурного простору України як складової консолідаційних національних стратегій, автори колективної монографії [9] вказують на те, що передумовами ціннісних змін в українському суспільстві від проголошення Незалежності і до сьогодні є потреба активізації інтелектуального потенціалу спільноти та «прискорення розробки концепцій і базових структур націєтворення, подолання посттоталітарних травм і ментальних викривлень, укорінених у свідомості різних верств суспільства. Водночас – швидко адаптуватись у плінному світі глобалізаційних змін та поступу цифрового суспільства, що сформулювали цілу низку нових викликів перед людством. При цьому – перебувати під впливами російського постімперського проєкту (економічними, культурними, ментальними), частково чинити їм опір, частково переживаючи ретравматизацію аж до постання перед викликами гібридної війни із збройною агресією». Тут дослідники констатують, що сучасні трансформації у **соціокультурному** просторі незалежної України накладаються на постколоніальні і посттоталітарні травми минулого [9, с. 6]. Причому додатковим чинником переживання цих травм стає російсько-українська війна (з 2014 року), яка, за визначенням І. Рущенка, є війною цивілізацій: Україна тримає оборону європейської (західної) цивілізації супроти московсько-ординської, яка по суті своїй є антизахідною [7].

Аксіологічні зміни у сучасному українському суспільстві як передумова і наслідок цивілізаційного вибору України виявлені у різних сферах культурно-історичного буття спільноти та індивіда. Розглянемо ціннісні трансформації в окремих із них.

У Стратегії розвитку культури в Україні на період до 2030 року визначено стратегічну мету розвитку та утвердження культури «як важливої складової української національної ідентичності та безпеки держави, спрямованої на зміцнення національної єдності, збереження та промоцію культурної спадщини, зміцнення людського капіталу шляхом формування цінностей, застосування творчості і самовираження, а також створення основи для відновлення та подальшого розвитку культурного простору, підвищення впізнаваності та конкурентоспроможності держави» [8]. Водночас вказано на чотири стратегічні цілі, досягнення яких передбачає виконання таких завдань: зміцнення людського капіталу через культурні практики; захист, збереження, примноження та використання потенціалу культурної спадщини та культурних цінностей; підвищення стійкості культури як суспільної системи; інтеграція української культури у глобальні культурні процеси як активного учасника і рівноправного партнера [8].

Аксіологічні зміни в сучасній українській культурі забезпечують відновлювальні процеси на всіх рівнях організації державної влади. Так із євроінтеграційним вибором України пов'язане реформування сфери українського адміністративного права України, утвердження нової доктрини, ціннісне оновлення його змісту і процедури. Суспільна цінність галузі адміністративного права полягає не у владному організуючому впливові держави на суспільні відносини і процеси, а розбудові гармонійних взаємостосунків між публічною адміністрацією, суб'єктами виконавчої влади і місцевого самоврядування (органи і посадові особи) та громадянами. У розробці нової доктрини українського адміністративного права В. Авер'янов пропонує переглянути так звану «державоцентристську» ідеологію, у якій державницькі інтереси («блага держави») превалюють над інтересами людини і, зрештою, усього суспільства. Натомість в основі нової адміністративно-правової доктрини утверджена «людиноцентристська» ідеологія, згідно з якою держава покликана «служити» інтересам громадян, діяти на «блага людини» шляхом всебічного забезпечення пріоритету її прав, свобод та законних інтересів [1, с. 11-17]. Така ціннісна переорієнтація цілком відповідає світовим тенденціям сучасного розвитку державно-правової науки та практики, тож сьогодні відбувається своєрідний «людиноцентристський поворот» в українському праводержавознавстві.

Забезпечення інтеграції культурних практик як чинника національної та локальної ідентичності є ефективним шляхом впровадження в освітні програми. Зокрема у навчальному 2025/2026 навчальному році оновлено програму, яка включає новий обов'язковий предмет «Підприємництво та фінансова

грамотність» (для учнів 8-х класів, а з 2026 року – для 9-х класів), а також вносить суттєві зміни у викладання предмету «Захисту України» шляхом оновлення програми з акцентом на практичних навичках і сучасних аспектах безпеки та оборони, навичках домедичної допомоги, керування безпilotними системами та протидії дезінформації. Окрім цього скасовано поділ на групи за статевою ознакою, до викладання залучено ветеранів, які мають відповідну освіту, а також спеціалістів, які займаються виключно цією дисципліною [5]. Ці зміни продовжують напрацювання реформи «Нова українська школа» у межах програми «Освіта для життя», яка є новою стратегією Міністерства освіти і науки, оновлює зміст шкільного навчання, формує цілісний, компетентісно та ціннісно орієнтований освітній простір, у якому навчальні програми, методи викладання та шкільне середовище гармонійно поєднуються, даючи школярам змогу краще пізнавати себе і світ навколо себе.

Висновки. Аксіологічні зміни в культурі є як передумовою, так і наслідком цивілізаційного європейського та євроатлантичного вибору сучасного українського суспільства. У розмаїтті форм, шляхів і засобів творення артефактів культура як «друга природа» відіграє ключову роль у формуванні нової аксіологічної парадигми. Однак саме людиноцентрична переорієнтація усіх сфер української культури доводить очевидність того, що споконвічно сповідувані цінності Істини, Добра, Краси, Свободи є людським виміром свідомості, вони пронизують внутрішній світ особистості, існують у структурі людського буття, пов'язані із предметною реальністю, зосереджені в інтелектуально-пізнавальних, емоційно-чуттєвих, духовно-вольових проявах, є нашим особистісним ставленням до оточуючого світу. І саме цінності, які сповідує кожен і спільнота, дають основу для стійкості, солідарності та розвитку українського суспільства.

Перспективою подальших досліджень є проблема поєднання європейських цінностей із регіональними традиціями.

Література:

1. Авер'янов В. Нова доктрина українського адміністративного права: концептуальні позиції. *Право України*. 2006. № 5. С.11–17.
2. Бігуняк А., Скотна Н. Діалектика ціннісних змін у сучасному українському суспільстві. Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», (48), 11–25.
3. Зайцев М. Проблема європейських цінностей як загальнолюдських. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» : науковий журнал*. Острог : Видавництво НаУОА, 2025. № 28. С. 22–25. URL: <https://journals.oa.edu.ua/Philosophy/article/view/4286/3935>
4. Зязюн І. А. Аксіологічні орієнтири сучасної культури. *Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції*. Київ, 2009. С.37–48. URL: <https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/3509/1/зязюн4.pdf>
5. Навчальний рік 2025: які зміни у освітній програмі очікують на школярів. «Українські національні новини» від 26 серпня 2025. URL: <https://unn.ua/news/navchalnyi-rik-2025-yaki-zminy-u-osvitnii-prohrami-ochikuiut-na-shkoliariv>
6. *Перелом: Війна Росії проти України у часових пластах і просторах минулих часів. Діалоги з істориками*. У 2-х кн. Книга 2. Відп. ред. В. Смолій; Упоряд.: Г. Боряк, О. Ясь. НАН України. Інститут історії України. Київ: Інститут історії України, 2022. 801–1555 с. URL: http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?C21COM=2&I21DBN=ELIB&P21DBN=ELIB&Image_file_name=book/0016980.pdf&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=0
7. Рущенко І. *Війна цивілізації. Анатомія російсько-українського конфлікту*. Київ: Києво-Могилянська академія, 2020. 436 с.
8. *Стратегія розвитку культури в Україні на період до 2030 року*. Схвалено Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 28 березня 2025 р. №293-р. Документ 293-2025-р, чинний, поточна редакція – Прийняття від 28.03.2025. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/293-2025-%D1%80#n19>
9. *Формування цілісного соціокультурного простору України як складова консолідаційних національних стратегій* : монографія. О. С. Онищенко та ін. ; відп. ред. О. С. Онищенко. Київ: НБУВ, 2022. 224 с. URL: https://irbis-nbuv.gov.ua/E_LIB/PDF/er%2D0004207.pdf

Отримана 29.09.2025

Прорецензована: 10.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: i.v.sahaidak@udu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-78-82>

Сагайдак І. Ціннісні пріоритети економічного розвитку України. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 78–82.

УДК 330.055-044.55:17.022.1(477)

Ілля Сагайдак

ЦІННІСНІ ПРІОРИТЕТИ ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

У статті розглядаються ключові ціннісні пріоритети економічного розвитку, які відіграють визначальну роль у процесі відновлення України. Особливу увагу приділено людській гідності як фундаментальній цінності для сталого розвитку демократичних країн. Підкреслено важливість життя і здоров'я людини як передумови особистісного зростання, щастя, реалізації потенціалу громадян, а також як одного з головних завдань після-воєнної економічної політики. Життя є невідновним ресурсом, а здоров'я населення безпосередньо впливає на продуктивність праці та валовий внутрішній продукт.

Проаналізовано роль освіти як основи людського капіталу, що сприяє формуванню відповідальних громадян із високими моральними цінностями. Виокремлено свободу і творчість як рушійні сили нової економіки, що стимулюють самовираження, інноваційність і розвиток підприємництва. Розглянуто екологічну стійкість як невід'ємний елемент економічної політики, що забезпечує раціональне використання природних ресурсів і підтримку сталого розвитку для прийдешніх поколінь.

Узагальнено, що філософський дизайн майбутньої економіки України має ґрунтуватися на цінностях людського розвитку: людської гідності, життя та здоров'я, освіти і знань, соціальної справедливості, свободи і творчості, екологічної відповідальності, інноваційного та наукового поступу, міжкультурного діалогу і толерантності.

Ключові слова: економіка, цінності, життя, людська гідність, здоров'я, освіта, свобода, творчість, екологічна стійкість, толерантність, інновації.

Ilia Sahaydak

VALUE PRIORITIES OF UKRAINE'S ECONOMIC DEVELOPMENT

The article explores key value priorities of economic development that play a critical role in Ukraine's recovery. Particular attention is given to human dignity as a fundamental value essential for the sustainable development of democratic countries. The importance of human life and health is emphasized as a foundation for personal growth, happiness, and realization of individual potential, as well as a major post-war economic policy objective. Life is an irreplaceable resource, while public health contributes to increased labor productivity, which positively affects the gross domestic product.

The role of education is analyzed as a cornerstone of human capital development that fosters responsible citizens with strong moral values. Freedom and creativity are highlighted as driving forces of the future economy, enabling self-expression, innovation, and entrepreneurial growth. Environmental sustainability is examined as an integral value priority of Ukraine's future economy, requiring rational use of natural resources and the promotion of sustainable development for future generations.

It is concluded that the philosophical design of Ukraine's future economy should be based on the value priorities of human development. This entails a constructive, human-centered approach to economic philosophy, rooted in the values of human dignity, life and health, education and knowledge, social justice, freedom and creativity, environmental sustainability, innovation and scientific progress, intercultural dialogue, and tolerance.

Keywords: economy, values, life, human dignity, health, education, freedom, creativity, environmental sustainability, tolerance, innovation.

Постановка проблеми. Філософський дизайн майбутньої економіки України вочевидь має будуватися на ціннісних пріоритетах людського розвитку. Це передбачає утвердження конструктивного, людиноорієнтованого погляду на філософію економіки, у центрі якої відбувається взаємодія людини і машини, людини і технології, людини і природи; ідентифікацію цінностей, що пов'язані з людиноцентризмом, зеленою економікою, демократією та Четвертою промисловою революцією, що трансформують суспільство та переформатують майбутнє. Філософія економіки вимагає «обговорення ширших питань щодо суспільства, в якому людина прагне жити і бути щасливою» [7, с. 138]. У цьому зв'язку до визначальних ціннісних пріоритетів майбутньої економіки України віднесемо людську гідність, життя та здоров'я людини, освіту та знання, соціальну справедливість, свободу

і творчість, екологічну стійкість, інновації та науковий прогрес, міжкультурний діалог і толерантність. Зупинимося на них більш детально.

Мета статті – охарактеризувати роль ціннісних пріоритетів для економічного розвитку України, окреслити філософський дизайн майбутньої економіки України.

Виклад основного матеріалу. Людська гідність є фундаментальною цінністю для економічного розвитку вільних демократичних країн. Коли люди відчують, що їхня гідність поважається, вони більш мотивовані до самореалізації, що сприяє підвищенню продуктивності праці та інноваційності, що вкрай необхідно для повоєнного відновлення України.

Людська гідність та права людини опинились під загрозою в умовах війни. Право на життя, свободу, безпеку та власність щоденно порушуються й їх відновлення постає провідним завданням української держави, яке вона виконує за підтримки правозахисних організацій, які документують порушення, надають правову допомогу та адвокацію на національному та міжнародному рівнях, співпрацюють з міжнародними інституціями, у питаннях притягнення винних до відповідальності. Забезпечення основних свобод і рівних можливостей для всіх залишиться провідним принципом повоєнної відбудови та майбутнього України. Захист гідності людини, її права на гідне ставлення, повагу до своєї особистості та право на захист від будь-яких форм знущання, тортур чи дискримінації, «повинен гарантуватися як на законодавчому рівні, так і на рівні громадського усвідомлення» [5, с. 97-98] під час війни та після її закінчення. Тому розробка механізмів захисту прав людини є особливо важливою для забезпечення справедливості, розвитку демократії та відновлення миру в нашій державі.

Визнання гідності людини також сприяє соціальній стабільності, зміцненню довіри в бізнес-середовищі та забезпеченню рівних можливостей для всіх учасників економічного процесу. Це, в свою чергу, покращує економічне середовище, зменшує нерівність та сприяє зростанню інновацій. Коли кожен індивід має рівний доступ до ресурсів, освіти та можливостей, загальна економічна активність країни може значно зрости. Нарешті, люди, які відчують, що їхні права та гідність захищені, частіше проявляють творчість і ініціативність, що стимулює розвиток підприємницької діяльності і впровадження нових технологій. Отже, забезпечення та підтримка людської гідності створює моральну основу для економічної активності, стимулює інновації і сприяє сталому розвитку суспільства.

Цінність людського життя і здоров'я як основа для особистісного розвитку, щастя та реалізації потенціалу людини, набуває особливого значення в умовах війни, яка кожен день забирає життя і здоров'я наших захисників та цивільного населення, коли кожен пересічний українець відчуває, що цей день може бути останнім днем. Постійні загрози для життя, руйнування інфраструктури та високий рівень психологічного стресу під час війни підкреслюють, що збереження людського капіталу є надзвичайно важливим. Кожна втрата життя – це не лише трагедія для окремої родини, а й удар по соціально-економічному потенціалу країни. Захист життя та здоров'я стає пріоритетом державної політики, адже від цього залежить можливість відновлення суспільства після війни та подальший сталий розвиток.

Окрім того, щоденні виклики здоров'ю пересічна людина відчувала задовго до війни. Їх породила швидка індустріалізація світової економіки у XIX-XX ст., труднощі перехідної економіки, довготривалі наслідки Чорнобильської катастрофи тощо. До викликів здоров'ю, що відчують громадяни більшості країн світу, – екологічне забруднення, технічне оточення, систематична напруга організму, монотонність праці, фізична і психічна стомлюваність, брак часу та сил на творчість і улюблену справу, у випадку України, додаються негативні впливи радіаційного забруднення територій, що мають потенційні наслідки для наступних поколінь через збереження радіаційного забруднення територій і психосоціальні ефекти.

У постіндустріальну епоху змінюється ставлення до здоров'я, значно більше уваги приділяється профілактичним заходам, відновленню організму та якісному наповненню позаробочого часу людини. Ці зміни відбуваються між іншим під впливом економіки добробуту, що породжує нові підходи до підвищення фізичного та психічного благополуччя людини, які впроваджуються на індивідуальному, організаційному та громадському рівнях. «Мова йде про переформатування ставлення людини до свого здоров'я (фізичного і психічного). Відповідно до цього змінюється функціонування ринку оздоровлення людини: фітнес-індустрія, індустрія краси, лікувально-оздоровчий туризм, онлайн-

тренінги за допомогою спеціальних програм тощо» [6], зазначають С. Стасевич та М. Стасевич у своїй розвідці щодо розвитку економіки України у післяпандемічний та післявоєнний період.

Отже, підтримка фізичного та психічного здоров'я людей, доступ до якісних медичних послуг постають важливими завданнями післявоєнної економічної політики, адже життя є невідновним ресурсом, а здоров'я населення сприяє підвищенню продуктивності праці, зменшенню кількості відсутніх на роботі через хвороби та скороченню витрат на лікування, що в сукупності позитивно впливає на валовий внутрішній продукт. Окрім того, здоров'я дозволяє активно брати участь у суспільному житті, досягати поставлених цілей і насолоджуватися кожним моментом. Тому інвестиції в охорону здоров'я дозволяють створити стабільне та конкурентоспроможне середовище, сприяють інноваційному розвитку та підвищенню кваліфікації робочої сили. Збереження життя та здоров'я також є фундаментальними моральними принципами, які формують базу для соціальної справедливості та етичних норм суспільства, які надзвичайно важливі для відновлення України та подальшого її сталого розвитку.

Освіта і знання у наші дні є основою для самореалізації, інновацій та соціального прогресу. Цінність освіти і знання у з другої половини минулого сторіччя переосмислюють теоретики постіндустріального та інформаційного суспільства. Зокрема, Е. Белл у своїй книзі «Прихід постіндустріального суспільства: винахід соціального прогнозування» («The coming of post-industrial society: A venture of social forecasting», 1973) наголошує, що знання починає ставати основним ресурсом, а робочі місця орієнтовані більше на інтелектуальну діяльність, ніж на фізичну працю. Е. Тоффлер у своїй праці «Третя хвиля» («The Third Wave: The Classic Study of Tomorrow», 1980) акцентує увагу на тому, як технології та знання визначають економічні та соціальні трансформації. На сьогоднішній день є чимало доказів, що знання є ключовим ресурсом сучасної економіки, що визначає конкурентоспроможність, інноваційність і ефективність виробництва, а інвестиції в освіту, дослідження та розвиток технологій стають основою економічного зростання. Завдяки знанням економічні системи здатні оптимізувати виробництво, впроваджувати інноваційні бізнес-моделі, підвищувати продуктивність праці та адаптуватися до швидкоплинних ринкових умов, що набуває надзвичайної актуальності в умовах повоєнної відбудови.

Освіта відіграє ключову роль у відновленні України, оскільки вона не лише забезпечує необхідні знання та зміцнює людський капітал, а й формує відповідальних громадян з високими моральними принципами, що цінують права людини, доброчесність і відповідальність. Для вищих навчальних закладів важливо не тільки надавати освітні послуги, а й проводити дослідження та бути платформою для змістовних дискусій щодо важливих питань майбутнього розвитку. Досвід країн, що постраждали від конфліктів, доводить, що «освіта є життєво важливою для продуктивності, конкурентоспроможності та інновацій країни, а також для її державотворчих зусиль та розбудови миру» [2]. Отже, цінність освіти та знань має відігравати вагомий роль у філософському дизайні майбутньої економіки України. Саме розвиток людського капіталу, який базується на знаннях, сприяє поліпшенню якості життя, залученню інвестицій та створенню нових можливостей для сталого розвитку суспільства.

Соціальна справедливість як ціннісний пріоритет майбутньої економіки України вимагає забезпечення рівності, солідарності та підтримки для вразливих груп населення. Цінність соціальної справедливості полягає в забезпеченні рівних можливостей та умов для всіх членів суспільства, що сприяє зменшенню соціальних нерівностей і дискримінації. Вона створює основу для довіри між людьми, покращує соціальну згуртованість і сприяє стабільності суспільства. Завдяки соціальній справедливості кожен має доступ до необхідних ресурсів, освіти, охорони здоров'я та інших базових послуг, що дозволяє розвивати індивідуальний потенціал та забезпечує гармонійний розвиток держави в цілому.

А. Колот та О. Герасименко особливу роль у новій економічній політиці приділяють потенціалу солідаризму. Вони апелюють до досвіду попередніх історичних періодів, який свідчить про те, що співтовариства самоуправління є надійним способом подолання кризових явищ, особливо на переломних етапах розвитку економічних систем. Їх потенційні переваги пов'язані з партнерством в організації спільної справи, розподілом результатів економічної діяльності за чіткими, зрозумілими критеріями; урахуванням регіональної специфіки організації виробництва та споживання» [4, с. 111-112].

Свобода і творчість також виступають важливими ціннісними пріоритетами майбутньої економіки України на тій підставі, що уможливають створення умов для індивідуального самовираження

та розвитку креативного потенціалу, які вкрай необхідні для розвитку підприємництва як рушійної сили нової економічної політики.

Свобода і творчість є фундаментальними цінностями, які сприяють самовираженню, розвитку індивідуального потенціалу та інноваційному прогресу. Свобода забезпечує можливість вільно висловлювати свої ідеї, приймати рішення та брати участь у суспільному житті, що є основою для побудови демократичного та справедливого суспільства. Творчість, у свою чергу, стимулює винахідливість, розвиток нових ідей і рішень, що допомагають адаптуватися до змін і вирішувати сучасні виклики. Разом ці цінності сприяють культурному та соціальному розвитку, дозволяючи суспільству рухатися вперед і впроваджувати інновації, які є основою повоєнного відновлення та майбутнього економічного розвитку.

Екологічна стійкість як ціннісний пріоритет майбутньої економіки України вимагає раціонального використання природних ресурсів і підтримку сталого розвитку для майбутніх поколінь. Зростаюче усвідомлення громадськістю та бізнесом «необхідності зменшення впливу на навколишнє середовище відкриватиме нові можливості в усіх ланцюжках доданої вартості на основі оптимізації використання ресурсів і зменшення відходів» [6]. Зелені технології у виробництві, економіка замкнутого циклу, переробка та повторна переробка відходів, використання відновлюваної енергії мають стати незмінними пріоритетами майбутньої економіки України.

Цінність інновацій і наукового прогресу для української майбутньої економіки вкрай важлива, адже вони сприяють розвитку нових технологій і наукових відкриттів, що покращують якість життя. Окрім того, вони створюють значні економічні переваги. По-перше, вони стимулюють зростання продуктивності та конкурентоспроможності, завдяки впровадженню нових технологій і оптимізації виробничих процесів, що дозволяє знижувати витрати та підвищувати якість продукції і послуг. Важливим інструментом для досягнення конкурентних переваг стають інновації, що базуються на технологіях штучного інтелекту, блокчейну, біотехнології тощо [1, с. 102].

По-друге, інновації створюють нові ринки та галузі, відкривають можливості для підприємницької діяльності та залучення інвестицій. Адже інновації це «не лише технологічні нововведення, але і як нові підходи до організації бізнесу, управління ресурсами та розвитку людського капіталу» [1, с.102]. Крім того, інновації та науковий прогрес допомагає вирішувати соціальні та екологічні проблеми, сприяє підвищенню якості життя населення та створенню сталого економічного зростання у довгостроковій перспективі.

Й нарешті, міжкультурний діалог і толерантність як ціннісні пріоритети майбутньої української економіки уможливають розвиток взаєморозуміння, поваги до культурної різноманітності та співпраці на глобальному рівні.

Міжкультурний діалог і толерантність сприяють обміну знаннями та досвідом, стимулюють інновації і розширюють можливості для співпраці на глобальному рівні. Толерантне середовище зменшує соціальні напруги, сприяє інтеграції різних культурних груп і створює стабільну основу для розвитку бізнесу та залучення іноземних інвестицій. Завдяки міжкультурному діалогу країни можуть розширювати свої торговельні зв'язки, адаптуватися до світових ринкових умов і забезпечувати конкурентоспроможність на глобальній арені, що, в свою чергу, стимулює зростання економіки і покращення якості життя населення.

Всі окреслені вище цінності є фундаментальними для забезпечення гармонійного розвитку як окремої особистості, так і суспільства в цілому. Вони відповідають людиноцентричній парадигмі й становлять основу для філософського дизайну майбутньої економіки України. По суті мова йде про поєднання нової економічної системи, що насичена цифровими, інноваційними, й інформаційними елементами «з системою позаекономічною, морально-духовною, ціннісною, яка задає параметри людинокрагії, солідарності, згуртованості, соціальної відповідальності, примату соціального над економічним, спрямованість на гідну працю та соціальну якість у самому широкому її розумінні» [3, с. 75].

Висновки. Підводячи підсумки огляду ціннісних пріоритетів розвитку перспективної української економічної політики зазначимо наступне.

Важливою передумовою формування дієвої нової економічної політики, що орієнтована на підтримку вітчизняного підприємництва, є її вироблення в умовах людиноцентричної парадигми, що орієнтована на розвиток і задоволення потреб людини, як споживача, працівника та громадянина. Вона ґрунтується на концепціях людського капіталу, економіки знань, креативної економіки та вимагає

сучасного людиноцентричного мислення, оновленого розуміння людського розвитку. Орієнтація на людиноцентричність нової економічної політики та майбутньої економіки вимагає поглиблення демократизації.

Філософський дизайн майбутньої економіки України вочевидь має будуватися на ціннісних пріоритетах людського розвитку. Це передбачає утвердження конструктивного, людиноорієнтованого погляду на філософію економіки, що ґрунтується на цінностях людської гідності, життя та здоров'я людини, освіти та знання, соціальної справедливості, свободи і творчості, екологічної стійкості, інновацій та наукового прогресу, міжкультурного діалогу і толерантності.

Література:

1. Ганчук М. Д. Інновації та їх вплив на економіку сучасного світу. *Innovation and Sustainability*. 2024. № 2. С. 102-109.
2. Кагенєць М., Леу-Севериненко С., Стадний Е. Відбудова освіти для розумнішої та сильнішої України. Вокс Україна, 16 травня 2023. URL: <https://voxukraine.org/vidbudova-osvity-dlya-rozumnishoyi-ta-sylnishoyi-ukrayiny> (дата звернення: 22.02.2024).
3. Колот А., Герасименко О. До філософії моральної економіки: концептологія людиноцентричності (І частина) *Демографія та соціальна економіка*. 2022. № 3 (49). С. 64-88.
4. Колот А., Герасименко О. До філософії моральної економіки: концептологія людиноцентричності (II частина). *Demography and social economy*. 2022. № 4 (50). С. 90-117.
5. Маркович Х. М. Права і свободи людини в умовах воєнного стану: фокус пріоритетів. *Електронне наукове видання «Аналітично-порівняльне правознавство»*. 2023. С. 95-99. URL: <https://doi.org/10.24144/2788-6018.2023.04.13> (дата звернення: 22.02.2024).
6. Стасевич С., Стасевич М. Напрями розвитку економіки України у післяпандемічний та післявоєнний період. *Ефективна економіка*. 2022. № 11. URL: <http://doi.org/10.32702/2307-2105.2022.11.64> (дата звернення: 22.02.2024).
7. Тесленко Т. В. Науково-епістемологічна революція понятійно-категоріального апарату філософії економіки як нового філософського знання. *Humanities Studies*. 2020. Випуск 4 (81). С. 126-144.

Отримана 20.10.2025

Прорецензована: 09.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: p.y.khrapko@nuwm.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-83-89>

Храпко П. Проблема фотографічного значення у Ролана Барта: від денотації до дискурсу. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 83–89.

УДК 77.01:81'02:7.01»19/20»

Павло Храпко

ПРОБЛЕМА ФОТОГРАФІЧНОГО ЗНАЧЕННЯ У РОЛАНА БАРТА: ВІД ДЕНОТАЦІЇ ДО ДИСКУРСУ

Однією з найбільш актуальних тем в теорії фотографії є проблема фотографічного значення. В її межах етапними та визначальними визнано семіотику індексального та іконічного знаку Пірса, аналіз фотографічних повідомлень Р. Барта та дослідження фотографічного означуваного в межах соціальних дискурсивних практик.

Дану статтю присвячено аналізу особливостей розуміння фотографічного значення у Р. Барта. Основним об'єктом дослідження є дві роботи теоретика: «Фотографічне повідомлення» та «Риторика образу». Головними методологічними інструментами бартівського аналізу проблеми значення у фото були структурна лінгвістика (денотація, конотація) та категоріальний апарат теорії інформації (код, повідомлення, джерело, отримувач).

На думку теоретика в межах фотографічного повідомлення функціонують два коди: денотативний та конотативний. Визначення першого з них є доволі суперечливим, оскільки коливається від його повного заперечення до визнання у якості своєрідного первинного візуального аналогу реальності. Головне ж призначення вказаного коду – бути основою конотації. Конотативні коди не лише є значно чисельнішими та сприяють поглибленню фотографічного значення, але й часто використовуються задля певних ідеологічних маніпулятивних практик.

Потенційними механізмами поглиблення чи обмеження значень є доповнення візуальних кодів вербальними. Перше практикується в межах художньої фотографії за рахунок певного напруження та розходження між означуваним візуального та вербального коду. Друге активно застосовується у різноманітних масових комунікаціях в цілях формування ідеологічно потрібного для відправника значення.

Важливий вплив на формування фотографічного значення здійснюють також як процес творення фотографічного повідомлення так і акт його сприйняття. Те як буде зрозумілим та прочитаним фотографічне повідомлення значною мірою залежить від його творців, які шляхом вибору самого об'єкту знімку, використання освітлення, ракурсу, монтажних технік суттєво підштовхують реципієнта до формування потрібного значення. Проте зважаючи, що кожен з нас є певним історично обумовленим набором суб'єктів, що на мовному рівні проявляється через різні ідіолекти, ми здатні до значного розширення можливого значення фотографічного повідомлення.

Ключові слова: семіотика, знак, значення, денотація, конотація, Р. Барт.

Pavlo Khrapko

THE PROBLEM OF PHOTOGRAPHIC MEANING IN ROLAND BARTHES: FROM DENOTATION TO DISCOURSE

One of the most relevant topics in the theory of photography is the problem of photographic meaning. Within its framework, Peirce's semiotics of the indexical and iconic sign, R. Barthes' analysis of photographic messages, and the study of the photographic signified within social discursive practices are recognized as milestones and defining.

This article is devoted to the analysis of the peculiarities of understanding photographic meaning in R. Barthes. The main object of the study is two works of the theorist: "Photographic Message" and "Rhetoric of the Image". The main methodological tools of Barthes's analysis of the problem of meaning in a photograph were structural linguistics (denotation, connotation) and the categorical apparatus of information theory (code, message, source, recipient).

According to the theorist, two codes operate within the photographic message: denotative and connotative. The definition of the first of these is quite controversial, as it ranges from its complete denial to recognition as a kind of primary visual analogue of reality. The main purpose of the code is to be the basis of connotation. Connotative codes are not only much more numerous and contribute to the deepening of photographic meaning, but are also often used for certain ideological manipulative practices.

Potential mechanisms for deepening or limiting meanings are the addition of visual codes to verbal ones. The first is practiced within artistic photography through a certain tension and divergence between the signified of the visual and verbal codes. The second is actively used in various mass communications in order to form a meaning ideologically necessary for the sender.

An important influence on the formation of photographic meaning is also exerted by both the process of creating a photographic message and the act of perceiving it. How a photographic message is understood and read largely depends on its creators, who, through the choice of the subject of the photograph, the use of lighting, angle, and editing techniques, significantly push the recipient to form the desired meaning. However, given that each of us is a certain historically conditioned set of subjects, which manifests itself at the linguistic level through different idiolects, we are capable of significantly expanding the possible meaning of a photographic message.

Key words: *semiotics, sign, meaning, denotation, connotation, R. Barthes.*

Поряд з дослідженнями природи фотографічного, маніпулятивних та комунікативних аспектів цього медіуму, фотографією як специфічною соціальною практикою проблема значення у фото, безперечно, є однією з найважливіших у сучасній теорії та філософії фотографії.

Свого роду етапними для формування теорії та практики фотографічного значення є: семіотика індексу та іконічного знаку Чарльза Сандерса Пірса [4], [5] дослідження фотографічних повідомлень здійснених Роланом Бартом [3] та аналіз фотографічного значення у контексті дискурсивних практик (Алан Секула, [7], Джефрі Бетчен [1], Джон Тегт [2]).

Предметом розгляду даної статті є особливості аналізу фотографічного повідомлення та значення у Р. Барта, здійснені ним у таких роботах як «Фотографічне повідомлення» (1961) та «Риторика образу» (1964).

Виключення з вказаного списку ключової для французького філософа роботи «Camera Lucida. Нотування фотографії» (1980) обумовлено принаймні двома причинами. В першу чергу тим, що вказана робота не може бути зарахованою суто до семіотичних і є набагато ширшою як за методологічним підходом так і за тематикою. Другий фактор є більш прагматичний, оскільки включення цього матеріалу суттєво б збільшило обсяг дослідження, і вимагало вже не просто формату наукової статті.

Як «Фотографічне повідомлення» так і «Риторика образу» відносяться до структуралістського періоду методологічної еволюції Р. Барта. Саме тут філософ зробив свою першу спробу «створити справжню онтологію значення» [3, с. 32] точніше онтологію фотографічного та візуального значення. По суті це одна зі спроб науковця перенести на візуальні фотографічні повідомлення, які було випродуковано в межах засобів масової інформації (газети, ілюстровані журнали, реклама) інструменти семіотики та структурної лінгвістики. З цієї сторони ці роботи є своєрідним історичним свідченням тодішніх методологічних пошуків. Проте зводити значення цих робіт суто до історичного артефакту, який демонструє особливості методологічних пошуків того часу (60-70 рр. XX ст.) було б помилкою. Сьогоднішню актуальність цих робіт обумовлено наступними факторами: розгорнутою та багаторівневою теорією значення, інтересом до фотографії як складової масових комунікацій, дослідженням взаємозв'язку різних за своєю природою знакових систем (візуальних та вербальних) та аналізом маніпулятивної складової вказаних фотографічних практик.

Навряд чи буде перебільшенням сказати, що концепт «конотації», або «конотативної семіотики» є одним з головних у семіотичному проекті Р. Барта. Запозичений з глосематики Л. Єльмслева він був творчо опрацьований в межах однієї з основних робіт філософа «Основ семіології» та практично використаний у таких дослідженнях як «Міфології» (1957) та «Система моди» (1967).

Активне використання вказаного концепту продовжилося і у роботах спрямованих на осмислення фотографії, значення якої, на думку Барта, теж формувалося при посередництві розгалуженої системи конотативних кодів. Проте слід зазначити, що як розуміння, так і аналіз конотації є досить проблемним без вказування денотації. У цьому сенсі денотація та конотація утворюють своєрідну взаємозалежну пару і у такій якості повинні розглядатися разом.

Осмислення як денотації так і конотації в межах філософії мови та семантики мають тривалу традицію. Проте, як ми вже зазначили вище, розуміння цих концептів Бартом, склалися під впливом данської школи глосематики представлені поглядами Л. Єльмслева. Згідно з цим лінгвістом складовими елементами моделі знаку є вираження (або означник) та зміст (або означене). Саме ця первинна модель є базовою для формування денотативного коду. Це своєрідна основа на якій надбудовується вторинна знакова система, яка і визначається як конотація, або конотативний код.

Важлива особливість цього конотативного коду в тому, що він не маючи свого плану вираження використовує для цих цілей вираження первинної денотативної знаковою системи. Іншою особливістю конотації є її прагнення витіснити первинне денотативне значення та замінити його власним конотативним [6, с. 310-311]. Безумовно, що це досить загальне визначення, яке у межах

конкретних практичних досліджень має певні відмінності, обумовлені характером його практичного застосування.

Саме такого типу відмінності і, навіть суперечності, ми зустрічаємо вже при розумінні Бартом особливостей денотативного коду фотографічного повідомлення. Так, у визначенні фотографічної денотації він коливається від її розуміння як повідомлення без коду, до її бачення у якості своєрідної первинної мови.

Можливо саме перше з тверджень є найбільш відомим, провокативним та несподіваним. Нагадаємо, що на думку філософа характерною особливістю фотографічної знакової системи є та, що вона є «кодом без коду» [3, с. 17]. Це своєрідний візуальний, іконічний та квазіавтологічний аналог реальності. Все це робить фотографію претендентом на безстороннє та об'єктивне зображення реальності «такою як вона є», своєрідним візуальним аналогом реальності. Саме ця об'єктивність і відрізняє фотографію від інших візуальних, і особливо мистецьких, практик більшість з яких мають складний конвенційний компонент.

Саме ця особливість фото, бути «кодом без коду» особливо активно працює на створення певного міфу фотографії як якогось нейтрального, майже наукового свідчення, цілковито позбавленого додаткового та культурного виміру. Фото може та повинно засвідчити «все як було насправді». Як ми вкажемо далі таке бачення фотографії несе певні небезпеки, оскільки дозволяє приховати маніпулятивну та риторичну природу фотографії.

Проте надалі, усвідомивши утопічність неможливості, і, можливо, навіть небезпеку, такого розуміння та представлення денотативного коду, Барт надалі відмовляється від такого представлення. В подальшому він тлумачить його у якості певного культурного та первинного, як початковим рівнем сприйняття фотографічного значення.

Для його зчитування ми вже повинні мати певні навички розпізнавання образів та їхньої перцепції. Іншими словами, ми повинні володіти певним антропологічним знанням, яке ми отримуємо у процесі нашої соціалізації [3, с. 36].

Подальші розмірковування Барта, з одного боку, розвивають цю лінію, проте також відрізняються дещо іншим акцентуванням. Продовжуючи твердження про те, що денотація є своєрідним початковим рівнем прочитання фотографічного значення, за межами якого цілісні образи починають розпадатися на окремі лінії, фарби та форми, дослідник далі підкреслює, що це є своєрідний «адамовий модус зображення» [3, с. 42]. Формування особливостей його розуміння вимагає своєрідного апофатичного визначення, оскільки його можна собі уявити коли ми, хоча б віртуально, зітремо всі конотативні смисли.

Нереальність можливості такої операції, її складність обумовлено не лише тим, що, як правило, наші коди ніколи не обмежуються лише денотативним виміром, але й тим, що денотативний рівень фотографічного повідомлення далеко не завжди обмежується суто візуальною складовою. Досить часто, і особливо в ЗМІ, фото супроводжується підписом чи назвою. Очевидно, що і у цьому випадку вербальна частина повідомлення також складається з денотативної та конотативної частин.

Не дивлячись на все вищесказане, можливо найважливішою функцією денотативного коду це бути основою та носієм для вторинного – конотативного. При цьому на відміну від першого, ступінь розробленості конотативних означувань та їхня кількість є незрівнянно більшою.

Тут також варто зазначити певну двозначність у визначенні конотації, яка розуміється і як певне повідомлення [3, с. 17], але також і як сукупність певних технічних засобів та прийомів [3, с. 20]. Незважаючи на цю невизначеність, або ж свідому демонстрацію складності та глибини конотативного рівня фотографічного повідомлення його подальший розгляд тільки підтверджує його тісні відношення зі значеннями та сенсами фотографії.

На думку Барта в межах фото функціонує цілий комплекс таких конотативних повідомлень, технічних засобів та прийомів. Найбільш дієвими з них є: монтаж, пози зображених на фото, та певний синтагматичний, або синтаксичний рівень. Під останнім мається на увазі композиція зображених об'єктів, те яким чином вони можуть співвідноситися один з одним.

Ієрархічна вищість перших трьох зумовлена їхньою здатністю викликати «зміну самої реальності, тобто денотативного повідомлення» [3, с. 21]. Тобто виступати як ефективні маніпулятивні прийоми та практики.

Першим у запропонованому списку йде монтаж. У якості вдалого прикладу використання монтажу Барт наводить фотознімок 1951 року на якому була зображена бесіда тодішнього лідера

американських комуністів Ерла Браудера з сенатором Мілардом Тайдингсом. Публікація цього знімка викликала великий суспільний резонанс в результаті якого згаданий сенатор позбувся своєї посади. Те, що дане фото виконане за допомогою монтажу виявилось вже пізніше.

Зазначимо, що фотомонтаж з'явився у фотографії майже з початку її виникнення. Прикметно, але особливу прихильність до нього мали фотографи, які розуміли фото як особливий арт феномен, який нічим не поступається такому виду мистецтва як малярство (пикторіалізм), або ж представники авангарду націлені на творчий пошук та експеримент (дадаїсти, сюрреалісти).

Парадоксально, але вже у межах такого роду пошуків, починаючи з робіт конструктивістів, монтаж починає активно використовуватися у якості політичного та маніпулятивного інструменту. Безумовно, такого роду використання цілком узгоджувалося з розумінням ролі та функції мистецтва в межах ідеології. Очевидно, що у подальшому з розвитком технологій (фотошоп, активне використання можливостей Штучного інтелекту) можливості монтажу лише зростають.

Барт і сам наголошує на маніпулятивній загрозі монтажу. Проте бачить її з дещо іншого боку. На його думку головна небезпека монтажу полягає у тому, що він намагається видати себе за денотативне повідомлення [3, с. 21] паразитуючи на його, нібито, об'єктивній та безсторонній природі.

Інший важливий момент розуміння будь-якого конотативного монтажу полягає у його історичності. Очевидно, що сучасний реципієнт згаданої вище фотографії, без знання особливостей політичної історії США другої половини XX ст., навряд чи зможе «прочитати» закладене тут конотативне повідомлення.

Маніпулятивну та маскувальну лінію продовжує наступний конотативний прийом – пози тіл зображених на фото людей. На перший погляд здається, що немає нічого більш природнього за положення зафіксованого на фото тіла. Проте насправді, завдячуючи великою мірою різного роду «іконології» вироблених у межах малярства, театру чи кіно, ми вже здавна маємо своєрідний каталог поз наділених певним культурним значенням. Фотограф, або свідомо або несвідомо, використовує у процесі знімання, або відбору фотографічного матеріалу. Безумовно, що так само усвідомлено чи ні, цими кодами володіє і реципієнт.

Як приклад Барт використав передвиборчу фотографію Джона Кеннеді 1960 року, на якій він зображений у молитовній позі у профіль [3, с. 22]. На думку дослідника, основними смисловими конотаторами цього означника є: молодість, духовність, чистота та традиція.

Так само як і пози людей, ми повинні враховувати і особливості розміщення інших об'єктів на фото. Адже людина часто вписана у певний інтер'єр чи простір, який теж може нести певне культурне навантаження. Як ми вже зазначали вище, це є композиційна складова конотативного виміру.

Очевидно, що на початку, на рівні денотативного коду, зображення об'єктів виступають візуальними аналогами самих себе. Проте надалі ці ж самі зображення можуть набувати додаткового символічного та конотативного значення. Так, книга чи окуляри можуть означати розум та інтелектуальність, одяг, автомобіль чи коштовності – соціальний статус і т. д.

Такого типу смисли можуть потенційно зрости, коли ті чи інші об'єкти починають композиційно взаємодіяти один з одним. Так на опублікованому у ілюстрованому журналі «Парі-Матч» фотознімку на якому зображено відомого французького письменника Франсуа Моріака, завдяки розташуванню об'єктів цього фото можливо сформувати загальне конотативне значення «Літній буржуа на відпочинку». Цей збірний образ є можливим завдяки композиційному поєднанню значень одиничних об'єктів. Так за означене «село, що знаходиться на південь від Луари» відповідає означник «виноградники та черепиця». «Квіти та столі» відсилають до буржуазного будинку, на «буржуа» сам Моріак. Нарешті, «відпочинок, спомини та вік» виражаються при посередництві означника «лупа та альбомом з фотографіями» [3, с. 23]. Знову ж таки як і у попередніх випадках дуже важливо переконати глядача у спонтанності, невимушеності та природності зробленого фото.

Наступними конотативними прийомами є фотогенія, естетизм та синтаксис. На відміну від перших трьох, їхня особливість полягає у тому, що вони є своєрідним декоративним елементом фотографії. Так фотогенія полягає у своєрідному «прикрашанні» фотографії, точніше самого зображення «засобами освітлення, друку та тиражування» [3, с. 23]. Це технічні ефекти, на кшталт «розмитості» чи «розтягнення у русі», які нерідко застосовуються фотографами

Доволі неоднозначним є відношення Барта до наступного «декоративного» конотативного прийому, який він визначає як «естетизм». Про естетизм можна говорити у тому випадку коли фотографія намагається навмисно презентувати себе у якості мистецтва, як це було у випадку з «пикторіалізмом»,

або ж тоді, коли пробує «навіяти читачу певне означене, зазвичай більш тонке та складне, чим це можливо при інших конотативних прийомах» [3, с. 24]. Як приклад дослідник використав відомий знімок Анрі Карт'є-Брессона на якому зображена зустріч кардинала Пачеллі з вірянином.

Нарешті, синтаксис, або синтаксичне прочитання може виникнути тоді, коли ми маємо справу не з одним знімком, а з їхньою серією, які, до того ж є тематично об'єднаними. За такої ситуації значення даної серії формується через повторювані або ж відсутні елементи даної серії.

Таким чином, вже аналіз денотативного та конотативного кодів вказує нам на особливості семіотичного підходу Барта стосовно фотографічного повідомлення. Тут варто відмітити декілька речей. По-перше, певну еволюцію та розвиток в уявленнях про денотацію. Якщо спочатку їй взагалі відмовлялося в існування, то у подальшому вона виступає як первинний код, для сприйняття якого необхідно володіти своєрідним мінімумом певного антропологічного знання. Незважаючи на таке, досить нейтральне бачення денотатції її основною небезпекою є та, що вона маскує існування конотативних кодів.

На відміну від денотатції конотативний код виступає як сукупність чисельних та добре розроблених технічних засобів та прийомів. Функціонуючи на основі денотативного коду конотація майже повністю витісняє його, нібито нейтральне значення і намагається нав'язати своє. Приховані конотативні значення майже завжди несуть певне ідеологічне навантаження, становлячи таким чином значну частину сучасних дискурсивних практик. У такій якості вони також виступають і як маніпулятивні практики.

Проте аналізу суто візуальних кодів, візуальної складової фотографічних повідомлень буде недостатньо у випадку досліджень таких сучасних видів масових комунікацій як реклама та різноманітні мас-медіа. Як відомо фотографічні повідомлення тут часто доповнюються вербальними: підписами та коментарями. Розуміючи це Барт намагається дати відповідь на питання специфіки та особливостей такого роду взаємозв'язку. Тут слушно задати питання яка ж роль вербального повідомлення, які функції воно виконує супроводжуючи іконічне повідомлення?

Щоб дати відповідь на ці питання дослідник частково використовує вже випробуваний методологічний апарат (денотація, конотація), а з іншого, намагається застосувати функціональний підхід та встановити основні функції вербальної складової візуальних повідомлень.

Свій аналіз Барт розпочинає з твердження, що як і у випадку з візуальним повідомленням його вербальна складова також може розкладатися на денотативну та конотативну частини. Очевидно, що якщо для прочитання першої вистачить знання граматики тієї чи іншої національної мови, то розуміння другої потребує занурення реципієнта у той чи інший культурно-історичний контекст.

Більш складний рівень роботи денотативного коду, його можливості проявляються при його співвідношенні з самим візуальним повідомленням. Тут можливі два варіанти. У першому підпис чи коментар під фото буде певною візуальною транскрипцією зображеного, своєрідною вербальною копією об'єкта чи ситуації. Проте можливий і інший варіант (часто застосований у художній фотографії), коли підпис розходиться з самим зображенням та залишає можливості для власної інтерпретації.

Зважаючи на перманентне зацікавлення Бартом маніпулятивними практиками, «ідеологічними» функціями та можливостями різноманітних знакових систем не дивним є його підвищений інтерес першим варіантом. На його думку, слово в наш час активно працює на закріплення об'єктивного, і значить, денотативного образу візуального повідомлення, доповнює та закріплює його [3, с. 25]. Ефективність цієї своєрідної «денотативної функції слова» залежить від того наскільки воно є ближчим до самого знімку. Чим воно є ближчим, тим більше втрачає свої конотативні можливості та працює на закріплення об'єктивності та натуральності фотографії і навпаки. Іншими словами, використовуючи максимально спрощений підпис чи коментар під фото, сам фотограф чи редактор намагається спрямувати реципієнта у «правильному» напрямку при виборі його значення. Очевидно, що тут виникають певні питання: чи можемо ми стверджувати наявність таких стереотипних парних відповідників між знаками вербальної та візуальної семіотичних систем, наскільки це ефективно спрацьовує?

Частково відповіді на ці питання дослідник дає коли аналізує функцію закріплення, першу з тих які виконує вербальний код по відношенні до візуального. На думку Барта саме існування такої функції зумовлене потенційною полісемією візуальних зображень, яка допускає їхнє множинне прочитання. Тому задля «правильного» прочитання таких повідомлень «суспільство виробляє різноманітні технічні прийоми, призначені для зупинки плаваючого ланцюга означених» [3, с. 39]. Призначення

такого прийому тому щоб зупинити широку семантичну невизначеність візуального повідомлення та перейти до його денотативного опису та закріплення.

Стосовно іншої можливої функції про яку говорить дослідник – функції зв'язування – то вона зустрічається вкрай рідко і в основному є характерною для гумористичних малюнків та коміксів. Текст та зображення знаходяться тут у своєрідному компліментарному та доповненому відношенні і, до того ж виступають певними фрагментами якоїсь більшої синтагми. При цьому єдність повідомлення реалізовується тут на певному вищому рівні, рівні історії яка розповідається [1, с. 41].

Далі починають діяти вже конотативні коди. Так, наприклад, на реципієнта може вплинути звукова форма того чи іншого слова, викликаючи у нього певні культурні асоціації та коди. Класичним прикладом ілюстрації цього положення є приклад приведений Бартом у роботі «Риторика образу» в якій головним об'єктом аналізу виступала реклама фірми «Пандзанні». На думку дослідника для француза звукова форма назви цієї фірми несе певне культурне значення, яке може бути визначене як «італійскість». Щоб зрозуміти це потрібно жити у Франції та володіти певними культурними кодами релевантними для цієї культурно-історичної ситуації. [3, с. 35]. Безумовно, що для представників інших культур (також варто враховувати і історичний, хронологічний розрив) дана звукова форма може не володіти таким конотативним значенням.

Таким чином в бартівському аналізі співвідношення вербального та візуального, або функцій вербального коду по відношенні до візуального очевидно проявляється тенденція акцентування ролі денотативного коду. Попри те, що як і у випадку з візуальним, у вербальному коді співіснують і денотативний і конотативний рівні, більш ефективно використовуються можливості саме першого. Очевидно, що така ситуація (використання функції закріплення) зумовлена свідомою політикою відповідалних за формування фотографічного значення (фотографи, редактори, виробники реклами і т. д.), їхнім бажанням скерувати реципієнтів у правильному ідеологічному та комерційному напрямі. Як ми вже зазначали вище, такого роду наголошування на важливості денотативного рівня може бути пояснено інтересом дослідника до ідеологічних дискурсивних практик використовуваних у мас-медіа, семіотичних практик такого типу. З іншого боку це залишає простір для досліджень як інших функцій денотативного рівня, так і можливих функцій конотативного рівня (особливо у випадку художньої фотографії).

Все вищесказане значно доповнюється та розширюється коли Барт здійснює аналіз особливостей створення та сприйняття фотографічного повідомлення у межах мас-медіа (у першу чергу газет та ілюстрованих часописів). Даний аналіз провадиться дослідником з використанням основних термінів теорії комунікації: джерело повідомлення, код, відправник, отримувач (реципієнт). Саме цей аналіз дозволяє створити йому свою власну теорію фотографічного значення.

У якості джерела-відправника таких повідомлень, як правило, виступають редакції газет чи часописів, які використовуючи денотативні та конотативні коди передають його через аудіовізуальні канали [3, с. 15].

При цьому варто розуміти, що такого роду операції не можна характеризувати як певні нейтральні технологічні операції, оскільки саме на цьому рівні починає формуватися фотографічне значення, точніше робиться все можливе, щоб спрямувати реципієнта до «правильного» значення.

Формування цього значення починається вже у самого фотографа, оскільки останній обирає об'єкт для знімка, ракурс, масштаб, освітлення і т. д. З іншої сторони, якщо ми говоримо про мас-медіа потрібно ставитися скептично до творчої свободи фотографів.

Ми повинні не забувати, що газетний знімок вже є дещо відібране, створене, вибудоване та приведенне у відповідності з певними ідеологічними та естетичними нормами, які до того ж мають конотативний характер [3, с. 19].

Акт створення значення продовжується вже на рівні сприйняття фото повідомлення. Отримуючи його реципієнт, використовуючи наявні у нього коди (денотативний та конотативний) намагається його прочитати.

Не зважаючи на те, що фотографічне повідомлення складається з двох типів кодів, в основному для дешифрування використовуються конотативні коди, кількість яких є досить значною та має тенденцію до збільшення. Значення цих кодів є повністю історичним та культурним [3, с. 28].

Інший важливий фактор, що впливає на формування значення, пов'язаний з особливостями бартівського розуміння індивіда та суб'єкта. На його думку, перший з них є сукупністю різних суб'єктів. На мовному рівні ці суб'єкти проявляються через відмінні «словники» та ідіолекти. Іншими словами,

одному й тому ж індивіду співіснують різні «словники», набір яких утворює особливий «ідіолект» кожного з нас [3, с. 46-47].

Проте варто пам'ятати, що сама наявність кодів ще не означає їхнього використання. Це радше потенційні можливості, які можуть реалізуватися в певній реальній ситуації сприйняття фото повідомлення. Насправді ж значення є відкритим, історичним та незавершеним та залежить від того які словники ми можемо актуалізувати у процесі рецепції.

Спільним для всіх конотативних означених є те, що всі вони належать до області «ідеології». Можна назвати означники конотаторами, а їхню сукупність риторикою. Таким чином риторика це формальна сторона ідеології [3, с. 49].

Підбиваючи підсумки виокремимо ключові положення розуміння фотографічного значення у Р. Барта.

Проблема фотографічного значення опрацьовувалася дослідником за допомогою досить вузького методологічного інструментарію розробленим або у межах структурної лінгвістики, або теорією комунікації: денотація, конотація, код, повідомлення, джерело повідомлення, отримувач.

Денотативний та конотативний коди є визначальними для розуміння фотографічного значення. Якщо перший з них є візуальним аналогом реальності і тяжіє до її нейтральної репрезентації, то другий почасти використовується для ідеологічних маніпуляцій та формування необхідного для відправника значення.

Процес формування обмеженого значення функціонує також і в межах співвідношення двох складових фотографічного повідомлення – візуального та вербального. Саме через підбирання вербального (функція закріплення) відправник намагається зашкодити потенційному примноженню значення (робота конотативних кодів) і встановити його правильний варіант.

Важливим у процесі формування значення є як його створення так і сприйняття. Якщо у процесі створення вже починає працювати тенденція на обмеження значення (процес відбору та редагування фотографічного матеріалу), то його сприйняття може мати більш складний характер. Останній зумовлений тим, що у процесі сприйняття можуть активізуватися різноманітні «ідіолекти», які є мовним вираженням суб'єктів, що складають зміст індивіда.

Можна стверджувати, що бартівське розуміння значення фотографічного повідомлення є дещо суперечливим, проте ця суперечливість є важливою особливістю такого значення. З однієї сторони ми маємо значну кількість конотативних кодів, які до того ж є ідіолектами соціальних суб'єктів. Ця кількість має тенденцію до збільшення, що в свою чергу може сприяти збільшенню значення. Більш того значення не коли не є завершеним і завжди відкритим, оскільки на його формування завжди впливає реальна культурно-історична ситуація в якій воно формується.

Проте очевидно є робота іншого механізму який працює на конкретизацію значення, зменшення його смислової глибини. Вказаний механізм проявляє себе двояко. В першу чергу на рівні створення повідомлення, у процесі відбирання його складових елементів. Наступний важливий момент це те, що майже всі конотативні коди пов'язані з ідеологією.

Можна сказати, що незважаючи на відкритий характер значення та потенційну можливість різного прочитання, за рахунок роботи ідеології, риторики значення нам нав'язується і особливо це стосується реклами та фото у ЗМІ. Тут ми вже маємо очевидне наближення до дискурсивних соціальних практик.

Література:

1. Бетчен. Д. Вогонь бажання: зародження фотографії. Київ: Родовід, 2019. 248 с.
2. Терр. Дж. Тягар репрезентації: Есеї про множинність фотографії та історії. Київ: Родовід, 2019. 248 с.
3. Barthes, Roland. *Image. Music. Text*. London: Fontana Press. 1977. P. 220.
4. *The Essential Pierce. Vol. 1*. The Pierce Edition Project (eds.). Bloomington, IN: Indiana University Press. 1992. P. 399
5. *The Essential Pierce. Vol. 2*. The Pierce Edition Project (eds.). Bloomington, IN: Indiana University Press. 1998. P. 584
6. Nöth, Winfried. *Handbook of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press. 1990. P. 576.
7. Sekula, Alan. *Photography Between Labour and Capital*. In Benjamin H. D. Buchloh and Robert Wilkie, eds., *Mining Photographs and Other Pictures 1948-1968: Photographs by Leslie Shedden*. Halifax: Press of Nova Scotia College of Art and Design. 1983. P. 193-268

Отримана 10.09.2025

Прорецензована: 18.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: taraskowalski@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-90-95>

Ковальський Т. Ключові особливості розуміння концепту «справедлива війна» у філософії XIX ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острогоз : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 90–95.

УДК 17.025.8:1(091)»18»

Тарас Ковальський

КЛЮЧОВІ ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ КОНЦЕПТУ «СПРАВЕДЛИВА ВІЙНА» У ФІЛОСОФІЇ XIX СТ.

У статті досліджується трансформація концепту «справедливої війни» у філософії XIX століття. Показано, як у добу модернізації, секуляризації моралі та політичної емансипації відбувається переосмислення війни не лише як етичного явища, але й як соціального, правового та історичного феномену. Автор аналізує погляди представників класичного німецького ідеалізму (І. Кант, Г. Гегель), позитивізму (О. Конт, Дж. С. Мілль), соціалізму (К. Маркс, П.-Ж. Прудон) і раннього екзистенціалізму (С. К'єркегор), виокремлюючи морально-правові критерії справедливості війни: оборонність, легітимність, історична доцільність, етика визволення, цивілізаційне виправдання. Особлива увага приділяється впливу наполеонівських воєн, революцій 1848 року та колоніальних кампаній на філософські дискусії. Узагальнюючи, автор доводить, що XIX століття стало періодом глибокої ідеологічної та методологічної поляризації, яка зумовила становлення нової парадигми справедливості у війні. Новизна дослідження полягає в системному аналізі зміни філософського дискурсу щодо війни під впливом ідеологічних, правових і історичних чинників XIX століття. Запропоновано інтерпретацію концепту «справедливої війни» як динамічного утворення, що відображає напругу між мораллю, історією та політичною практикою модерності.

Ключові слова: справедлива війна, філософська думка XIX століття, німецький ідеалізм, позитивізм, лібералізм, марксизм, колоніалізм, моральне право.

Taras Kovalskyi

KEY FEATURES OF THE CONCEPT OF “JUST WAR” IN 19TH-CENTURY PHILOSOPHY

This article explores the transformation of the concept of «just war» in 19th-century philosophy. It demonstrates how, in the age of modernization, the secularization of morality, and political emancipation, war was reinterpreted not only as an ethical phenomenon, but also as a social, legal, and historical one. The author analyzes the views of representatives of classical German idealism (I. Kant, G. W. F. Hegel), positivism (A. Comte, J. S. Mill), socialism (K. Marx, P.-J. Proudhon), and early existentialism (S. Kierkegaard), identifying key moral and legal criteria of just war: defensiveness, legitimacy, historical necessity, ethics of liberation, and civilizational justification. Particular attention is paid to the influence of the Napoleonic Wars, the revolutions of 1848, and colonial campaigns on philosophical debates. The author argues that the 19th century marked a period of deep ideological and methodological polarization that led to the emergence of a new paradigm of justice in warfare. The novelty of the study lies in its systematic analysis of the shifts in philosophical discourse on war under the influence of ideological, legal, and historical factors of the 19th century. The concept of “just war” is interpreted as a dynamic construct that reflects the tension between morality, historical development, and the political practice of modernity.

Keywords: just war, 19th-century philosophy, German idealism, positivism, liberalism, Marxism, colonialism, moral law.

Актуальність теми зумовлена радикальними трансформаціями уявлень про війну, право і мораль у XIX столітті – періоді, що став своєрідним мостом між традиційною християнською доктриною справедливої війни та новочасними секулярними концепціями. Саме в цей час філософія почала дедалі більше звертатися до проблеми легітимності війни в межах нових уявлень про державу, націю, прогрес і моральну відповідальність. Розвиток ідей національного суверенітету, ліберальної етики, прав людини, а також зростання значення колоніальних воєн і революційних конфліктів поставили перед філософією необхідність оновленого осмислення меж дозволеного насильства і критеріїв справедливості у війні.

Сучасна ситуація, позначена гібридними та асиметричними конфліктами, зокрема повномасштабною війною Росії проти України, актуалізує звернення до історико-філософського аналізу концепту «справедливої війни». Вивчення того, як ця ідея еволюціонувала у філософії XIX ст., дозволяє не лише краще зрозуміти сучасні морально-правові дилеми, а й простежити витоки нинішніх аргументів

на користь або проти війни як політичного інструменту. Таким чином, дана тема є важливою не лише для історії філософії, а й для сучасної етики, правознавства та політичної теорії.

Мета дослідження – проаналізувати ключові особливості трансформації концепту «справедливої війни» у філософських дискусіях XIX століття, зокрема у контексті зміни моральних, політичних та правових парадигм, що вплинули на переосмислення війни як етичного явища.

Поставлена мета передбачає вирішення наступних **завдань**:

1) розглянути основні філософські течії XIX століття (зокрема класичний німецький ідеалізм, позитивізм, ліберальну та соціалістичну думку) у їх ставленні до війни й насильства;

2) виокремити морально-правові критерії, за якими у XIX столітті визначалася справедливість або несправедливість війни;

3) проаналізувати вплив історичних подій (Наполеонівських війн, революцій 1848 року, колоніальних кампаній) на філософське осмислення війни як суспільного феномену.

Розглянемо надалі кожен з цих аспектів більш детально.

Аналіз філософських течій XIX століття у їх ставленні до війни та насильства

XIX століття позначилося інтенсивним філософським пошуком нових засад морального й політичного порядку, що природно вплинуло на переосмислення феномену війни. У цей період тривають радикальні зрушення в розумінні державності, суверенітету, людських прав і соціального прогресу, що ставить поняття «справедливої війни» в контексті модернізації суспільства, секуляризації моралі й політичної емансипації. У межах філософії XIX століття питання війни і насильства розглядаються не лише з точки зору метафізичних чи теологічних принципів, як це було в середньовіччі чи Новому часі, але й у зв'язку з історичним розвитком народів, логікою прогресу та конфліктом ідеологій. Основні напрями, що суттєво вплинули на трансформацію розуміння справедливої війни, – це німецький ідеалізм (І. Кант, Г. В. Ф. Гегель), філософія позитивізму (О. Конт, Дж. С. Мілль), утопічний та революційний соціалізм (К. Маркс, П.-Ж. Прудон), а також зародки екзистенціалізму й історичної герменевтики (С. К'єркегор, В. Дільтей).

Одним із ключових мислителів періоду був Іммануїл Кант, який хоча і належить до кінця XVIII століття, однак справив глибокий вплив на філософію XIX століття. У творі «*До вічного миру*» (1795) Кант висуває проект космополітичного правопорядку, заснованого на республіканізмі, правовій рівності держав і забороні війни як засобу політики. Він вважає, що війна може бути справедливою лише як оборонна, і лише до того часу, поки не буде встановлений універсальний правовий порядок. Кантіанський ідеал вічного миру не допускає агресивної війни в жодному разі – вона розглядається як антиномія розуму й моралі. Цей підхід заклав підвалини пацифістських і правових інтерпретацій війни в подальшій політичній філософії, однак на практиці він вступає в конфлікт із реальністю національних інтересів і силових конфліктів XIX століття.

Натомість Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, представник зрілої стадії німецького ідеалізму, пропонує принципово інше тлумачення війни. Як слушно зауважує Т. МакГоуен «замість того, щоб мріяти про вічний мир, як Іммануїл Кант, він (*Гегель – Т.К.*) стверджує про соціальну необхідність війни. Без війни суспільство занурюється в застій. Люди в суспільстві втрачають відчуття цілісності, загрузаючи у своїх приватних інтересах. Війна змушує їх турбуватися про суспільство в цілому, протистояти універсальності, яка робить можливим їхнє конкретне життя» [3, с.124]. Водночас він визнає, що війна має бути обмеженою державним правом і не може бути актом свавілля. Таким чином, Гегель закладає ідеї, що резонують із націоналізмом і політичним реалізмом XIX століття, в якому сила й боротьба за суверенітет визнаються як необхідна умова історичного буття.

Філософи позитивізму, зокрема Огюст Конт та Джон Стюарт Мілль, представляють секуляризовану етику, зосереджену на користі, прогресі та соціальному добробуті. Конт у своїй «Системі позитивної політики» (1851–1854) виступає за моральне вдосконалення людства через науку й альтруїзм, розглядаючи війну як пережиток «теологічної» та «метафізичної» стадій людського розвитку. Війна, за його уявленням, повинна бути витіснена міжнародною солідарністю й технократичним урядуванням. Мілль, натомість, хоч і підтримував ліберальні ідеї свободи та права особи, визнавав, що війна може бути виправданою у випадках захисту свободи, боротьби проти тиранії чи за національне визволення. Відповідно, у межах позитивізму виникає дуалізм між пацифістським ідеалом і прагматичним визнанням необхідності насильства заради вищих цілей.

Особливу роль у філософському осмисленні війни відіграє революційна та соціалістична думка. Карл Маркс і Фрідріх Енгельс у своїх працях розглядають війну не як моральну дилему, а як форму боротьби класів у глобальному масштабі. У їхній теорії війна між державами є похідною від економічної боротьби, а справедливою визнається лише та війна, яка ведеться за визволення пригноблених класів – наприклад, національно-визвольні повстання або пролетарські революції. У «Маніфесті Комуністичної партії» (1848) вони прямо закликають до насильницької зміни старого ладу, тим самим легітимізуючи війну як форму історичного поступу. Цей підхід мав величезний вплив на подальші революційні рухи XIX–XX століть, у яких війна вже не потребувала морального виправдання в традиційному сенсі, а лише ідеологічної доцільності.

У цьому ж напрямку, хоч і з інших позицій, розмірковував П'єр-Жозеф Прудон, який, хоч і критикував централізовану державу й мілітаризм, водночас визнавав, що війна може мати етичне підґрунтя, коли вона спрямована проти системи гноблення. У творі *«Війна і мир»* (1861) він аналізує війну як суперечливе, але неминуче явище історії, вбачаючи в ній не лише зло, але й джерело оновлення. У цьому сенсі Прудон нагадує Гегеля, але виводить свій аналіз із соціального, а не метафізичного підґрунтя, адже наголошує «Оскільки людські здібності розвиваються лише через дії у світі, природна нерівність та різноманітність у здібностях неминуче призводять до конфлікту, який потім, через своє утвердження в боротьбі, породжує права та правовий порядок. Війна породжує права, але, всупереч традиції справедливої війни в юридичній думці (в якій «справедливість» воюючих сторін була обов'язково односторонньою, а справедливість справи могла бути відокремлена від результату військового конфлікту), війна, сама по собі форма правового процесу, санкціонувалася вердиктом перемоги, оскільки «перемога не має іншої мети, окрім як показати, яка сторона має більшу силу, і освятити її право» [5, с.274-275].

Зі свого боку, ранні екзистенціалісти й філософи життя, як-от Сьорен К'єркегор, не приділяли безпосередньо уваги темі війни, однак їхні ідеї про особисту відповідальність, трагізм вибору, неможливість універсального морального закону – усе це вплинуло на зміну парадигми розуміння війни у філософії кінця XIX – початку XX століття. Особливо важливим було розуміння конфлікту як екзистенційного виклику, в якому розкривається істинна природа особистості.

Таким чином, у філософії XIX століття ми бачимо розмаїття підходів до розуміння війни – від її повного морального засудження як залишку попередніх етапів розвитку людства до її інтерпретації як необхідного, а іноді й «очисного» історичного явища. Усі ці підходи так чи інакше впливають на трансформацію концепту «справедливої війни» – він перестає бути виключно теологічним чи морально-філософським поняттям і поступово інтегрується в контекст ідеології, історичного матеріалізму, правового позитивізму та національного самовизначення.

Морально-правові критерії справедливості війни у філософській думці XIX століття

Філософія XIX століття розвиває і водночас переосмислює попередню традицію розрізнення справедливої та несправедливої війни, яка бере початок у християнській схоластиці (Августин, Тома Аквінський) та отримує нову форму в епоху Нового часу (Гуго Гроцій, Томас Гоббс, Самуель Пуфендорф). На відміну від попередніх століть, коли поняття справедливої війни спиралося на трансцендентне моральне право (*lex divina, lex naturalis*), у XIX столітті воно починає формуватися на ґрунті секулярної етики, історизму, правового позитивізму й ідеологічного плюралізму. Внаслідок цього змінюються й самі морально-правові критерії, за якими війна визнається або справедливою, або аморальною та неправомірною.

Першим важливим критерієм, який набуває нової форми в XIX столітті, є **критерій оборонності**. Його у модернізованому вигляді формулює Іммануїл Кант у трактаті *«До вічного миру»* (1795), де проголошується принцип недопущення агресивних воєн. Кантівська концепція відрізняється від традиційної теорії справедливої війни тим, що: 1) уникає консеквенціалістських закликів до пропорційності та ймовірності успіху; та 2) виходить за рамки стандартних критеріїв традиції *jus ad bellum* та *jus in bello*, побудувавши, крім того, амбітне та перспективне пояснення *jus post bellum* [1, с.353-353]. Кант визнає справедливою лише оборонну війну, що ведеться з метою захисту республіканського устрою та самозбереження держави. Всі інші форми війни він розглядає як інструмент свавілля, що суперечить моральному закону. Кантіанська інтерпретація має нормативний характер і спирається на апеляцію до універсального розуму: справедливість у війні можлива лише за умови її узгодженості з

категоричним імперативом. Це означає, що моральний статус війни залежить не лише від її причин, а й від засобів і цілей, які не повинні порушувати гідність людської особистості.

Другим визначальним критерієм стає **принцип легітимності війни**, тобто її узгодженості з правовим порядком. Якщо у XVII–XVIII століттях це поняття ще зберігало елементи природного права, то в XIX столітті воно починає трактуватися в дусі юридичного позитивізму. Особливо помітним є вплив Гегеля, який у «*Філософії права*» вважає, що війна є функцією суверенітету держави і може вважатися справедливою, якщо відповідає інтересам нації як історичної тотальності. Гегель визнає, що міжнародне право (*Völkerrecht*) залишається формальним і не має примусової сили, тому справедливість війни виводиться з раціональності державної волі. Це радикально відрізняється від кантівської універсалістської моделі, оскільки визнає право держави на війну в ім'я збереження своєї цілісності, сили, духу. У цьому сенсі Гегель створює парадигму політичного реалізму, яка пізніше буде розвинута в теоріях Карла Шмітта й Ганса Моргентау.

Третім важливим критерієм у філософській думці XIX століття є **ідея історичної необхідності** або «історичної місії» війни. Цей критерій особливо виразно постає в працях представників революційного соціалізму – передусім у творах Карла Маркса і Фрідріха Енгельса. Для них війна може бути виправдана, якщо вона виконує функцію прискорення історичного розвитку – наприклад, шляхом знищення феодальних або колоніальних структур, придушення реакційних режимів або забезпечення тріумфу пролетаріату. У цьому контексті війна розглядається не як моральна подія, а як засіб історичної детермінації. Відповідно, справедливою вважається не оборонна чи легітимна з точки зору позитивного права війна, а та, яка сприяє переходу до вищого суспільного ладу. Такий утилітарно-історичний підхід поступово витісняє поняття моральної відповідальності, підпорядковуючи його логіці класової боротьби та глобального конфлікту ідеологій.

Четвертим важливим критерієм є **етика свободи та самовизначення**, яка набуває особливої ваги у ліберальній філософії XIX століття. Зокрема, Джон Стюарт Мілль у промові «*A Few Words on Non-Intervention*» (1859) наголошує, що народ, який бореться за свою свободу проти тиранії або іноземного панування, має моральне право на війну. З цієї перспективи справедливою є не лише оборона, а й визвольна війна. Мілль визнає, що міжнародне невтручання часто є моральною байдужістю до страждання пригноблених, а тому підтримка визвольної боротьби може мати етичне виправдання: «Йти на війну за ідею, якщо війна агресивна, а не оборонна, так само злочинно, як і йти на війну за територію чи дохід; бо нав'язувати свої ідеї іншим людям так само мало виправдано, як і змушувати їх підкорятися нашій волі в будь-якому іншому відношенні. Але, безсумнівно, є випадки, коли допустимо йти на війну, не зазнавши нападу чи погрози нападом; і дуже важливо, щоб нації вчасно визначилися, які саме випадки» [4, с.258]. Це відкриває шлях до нового тлумачення справедливої війни – як права на опір або інтервенцію в ім'я прав людини. Водночас такий критерій не має однозначної легітимації в міжнародному праві, що породжує численні етичні дилеми.

П'ятий і найбільш амбівалентний критерій – **культурно-цивілізаційне виправдання війни**, що з'являється в контексті колоніальної експансії. Частина філософів і публіцистів XIX століття, включаючи представників соціального дарвінізму (Г. Спенсер, Е. Геккель), розглядає війну як форму «природного відбору» між націями. У цьому контексті справедливою визнається війна цивілізованої нації проти «відсталой», яка нібито не здатна до автономного прогресу. Така позиція стає інтелектуальною основою імперіалізму й расистських доктрин, що, попри свою популярність у певних колах, прямо суперечить моралі Канта, гуманістичним ідеалам Просвітництва та ліберальному праву. Водночас саме в XIX столітті постає напруження між правом на самовизначення і колоніальною політикою, що закладає фундамент сучасних суперечностей у праві війни та миру.

Відповідно, у філософії XIX століття окреслюється кілька конкуруючих морально-правових критеріїв оцінки війни: оборонність, легітимність, історична доцільність, етика визволення, а також цивілізаційна перевага. Їхнє співіснування засвідчує глибоку ідеологічну та методологічну поляризацію доби. Якщо для Канта справедливість війни визначається моральною автономією суб'єкта, то для Гегеля – історичною самореалізацією духу держави. Якщо для Маркса – рухом до класового визволення, то для Мілля – захистом політичної свободи. Жоден із цих підходів не має абсолютної універсальності, однак разом вони формують концептуальне тло, з якого постане сучасне міжнародне гуманітарне право та філософія справедливої війни XX століття (М. Волцер, Ж.-Б. Елсґтейн, Ф. Фанон).

Вплив історичних подій XIX століття на філософське осмислення війни як суспільного феномену

Філософія XIX століття не була абстрагованою від історичних реалій – навпаки, саме глибока травматичність і напруга епохи, позначеної війнами, революціями, імперськими експансіями й стрімкими соціальними трансформаціями, зумовила принципово нові підходи до осмислення війни як суспільного, політичного й морального явища. Історичний контекст відіграє не другорядну, а фундаментальну роль у формуванні відповідних філософських парадигм: війна більше не розглядається винятково як етична або юридична аномалія, а починає тлумачитися як структурний елемент суспільного розвитку. Особливу роль у цьому процесі відіграли три великі історичні явища XIX століття: наполеонівські війни, революції 1848 року та хвиля колоніальних воєн у другій половині століття. Саме вони надали філософам нові аргументи, образи та теоретичні виклики, які спонукали до переосмислення концепту війни.

Насамперед **наполеонівські війни** (1803–1815) стали каталізатором глибоких змін у філософському баченні війни як події світоісторичного масштабу. Вони остаточно зруйнували уявлення про війну як локалізований конфлікт, обмежений простором і цілями, та продемонстрували, що війна може набувати тотального характеру – охоплювати цілі народи, мобілізувати маси, змінювати політичні режими. Для Гегеля фігура Наполеона – це не просто політичний діяч, а символ прояву світового духу. У “*Феноменології духу*” (1807) і “*Філософії історії*” Гегель осмислює постать Наполеона як «світового історичного індивіда», який через війну і завоювання уможливлює історичне оновлення, руйнує архаїчні інститути (монархію, феодалізм) і готує простір для нового етапу свободи. Таким чином, війна втрачає свій морально-негативний статус і набуває амбівалентного значення – вона стає знаряддям прогресу. Саме гегелівська апологія історичної необхідності війни як форми «негативності» мала визначальний вплив на подальші філософські й ідеологічні доктрини, що виправдовували насильство в ім'я модернізації, національного самоствердження або ідеологічної доцільності.

З іншого боку, наполеонівські війни дали імпульс для філософської критики імперіалізму й мілітаризму. Так, у працях німецьких романтиків (Й. Гердер, Ф. Шлегель) війна розглядається як загроза органічному культурному розвитку народів, як засіб руйнації локальних традицій і як моральна деградація суспільства. Гердер наголошує на важливості мирного співіснування культур і засуджує насильство як прояв деструктивної енергії цивілізації. Таким чином, у першій третині XIX століття філософський дискурс війни вже розколюється на два полюси: з одного боку – героїзація війни як вияву духу й історичної місії (гегеліанці), з іншого – критика війни як морального занепаду й втрати гуманістичного ідеалу (романтики).

Другим етапом переосмислення війни стали **революції 1848 року**, які прокотилися Європою під гаслами національного самовизначення, демократичних свобод і соціальної справедливості. Ці події стали етапною віхою у формуванні нового уявлення про «справедливу війну» як про війну визвольну, народну, спрямовану проти тиранії та іноземного поневолення. Джон Стюарт Мілль, зокрема, у своєму есе “*On Liberty*” (1859) прямо пише, що боротьба за свободу є моральним обов'язком, і що навіть збройна боротьба може бути виправданою, якщо йдеться про повалення деспотизму. Філософія лібералізму другої половини XIX століття загалом схиляється до того, що справедлива війна – це війна за свободу, за реалізацію політичних прав, за участь народу в управлінні. Таким чином, революції 1848 року інтегрують у концепт війни морально-правову легітимацію знизу – не лише монарх або суверен має право на війну, а й народ, який бореться за свої природні права.

Однак ще глибший і радикальніший вплив на філософію війни справили **соціальні наслідки революцій**, особливо у творах Маркса і Енгельса. У “*Маніфесті Комуністичної партії*” (1848) вони вперше системно представили ідею війни як форми класової боротьби. Марксизм радикалізує ідею справедливої війни, тлумачачи її не в категоріях оборони чи національного самовизначення, а в категоріях глобальної історичної необхідності. Війна – це не лише зіткнення держав, а й боротьба між класами: буржуазією та пролетаріатом, колонізаторами й колонізованими, імперськими центрами та периферіями. У цьому контексті війна втрачає свій морально-універсальний вимір і набуває ідеологічної детермінації. Те, що з точки зору позитивного права може виглядати як заколот чи повстання, у марксистській філософії тлумачиться як історично виправданий (а отже, справедливий) акт знищення старого ладу [2, с.5].

У другій половині XIX століття філософія змушена осмислювати **новий масштаб імперських воєн**, пов'язаних із колоніальною експансією Великої Британії, Франції, Німеччини, Бельгії та інших

європейських держав. Колоніальні війни (зокрема в Індії, Алжирі, Африці, Китаї) стали не лише геополітичними подіями, а й глибоким етичним викликом для філософії. На цьому ґрунті виникає амбівалентна дискусія про цивілізаційне виправдання війни: з одного боку, такі мислителі як Ернст Геккель чи Герберт Спенсер розглядають імперську експансію як форму соціального дарвінізму, де війна – це засіб «природного відбору» між культурами. З іншого боку, гуманістичні філософи (Ж. Ж. Дюрюї, пізній Мілль, Е. Ренан) все активніше критикують імперіалізм як прояв агресивного націоналізму та морального банкрутства європейських держав.

На тлі колоніалізму набуває нової ваги і **поняття культурної війни** – тобто боротьби не лише за території, а й за контроль над цінностями, освітою, мовою, способом життя. У цьому контексті війна починає осмислюватися не лише як військове зіткнення, а як складний комплекс насильства – фізичного, культурного, символічного. Відповідно, справедливість війни вже не може бути визначена виключно за ознакою легітимності чи оборонності: вона залежить від ставлення до «іншого», до суб'єкта, що стає жертвою або об'єктом колоніального підкорення.

Висновки

Узагальнюючи результати дослідження, можна зробити висновок, що філософія XIX століття стала важливим етапом у переосмисленні концепту «справедливої війни», відображаючи складний процес трансформації моральних, політичних і правових уявлень у добу модерності. Аналіз основних філософських течій того часу – від кантіанського пацифізму до гегелівського історизму, від позитивістського утилітаризму до марксистського революціонізму – засвідчив наявність фундаментальної ідеологічної поляризації щодо оцінки війни як морального чи аморального явища. Кожна з цих позицій апелювала до власних критеріїв справедливості: оборонності, правової легітимності, історичної доцільності, визвольної етики або цивілізаційної переваги. Водночас історичні події – наполеонівські війни, революції 1848 року, колоніальні кампанії – не лише стимулювали філософські рефлексії, а й заклали підвалини для нових нормативних парадигм, які в подальшому вплинули на становлення сучасного міжнародного гуманітарного права. Таким чином, концепт справедливої війни у XIX столітті перестав бути винятково теологічним або метафізичним і набув рис світоглядного утворення, в якому перехрещуються мораль, право, історія та ідеологія. Стаття дозволяє побачити, як у філософській думці XIX століття поступово оформлюється нова парадигма справедливості війни, яка вже не може бути зведена до єдиного критерію, а існує в умовах методологічного плюралізму та історичної контингентності.

Література:

1. Castleton E. Pierre-Joseph Proudhon's War and Peace: The right of force revisited. In B. Kapossy, I. Nakhimovsky, & R. Whatmore (Eds.), *Commerce and peace in the Enlightenment*. Cambridge University Press, 2017. P. 272-299.
2. Kára K. On the Marxist theory of war and peace. *Journal of Peace Research*, 1968. 5(1). P. 1–27. <https://doi.org/10.1177/00223433680050010>
3. McGowan T. Hegel's failure to understand Hegel's position on war. *Continental Thought & Theory*, 2024. 4(1). P. 124–141. University of Canterbury.
4. Mill J. S. A few words on non-intervention. *New England Review*, 2006. Nr 27(3), 252–264.
5. Orend B. Kant's just war theory. *Journal of the History of Philosophy*, 1999. Nr 37(2). P. 323–353. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0901>

Отримана 24.09.2025

Прорецензована: 14.10.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: natasha1273@ukr.net

ivashkevych.ee@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-96-101>

Mykhalchuk N., Ivashkevych E. Philosophical aspects of the study of the phenomenon of translation consciousness as a system-forming factor in the image of the world of a future translator. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 96–101.

УДК 504.03-36'972-513

Nataliia Mykhalchuk, Ernest Ivashkevych

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE STUDY OF THE PHENOMENON OF TRANSLATION CONSCIOUSNESS AS A SYSTEM-FORMING FACTOR IN THE IMAGE OF THE WORLD OF A FUTURE TRANSLATOR

From the philosophical point of view, we characterize the translator's consciousness as the most important component of the personality's psyche. Its functional characteristics provides the specialist with the opportunity to amplify some generalized knowledge about the connections, relationships, and laws of the objective world. The formation of the translator's consciousness involves setting goals and developing plans that largely justify his professional activities in the social environment, regulating and controlling the emotional, rational, and subject-practical relationships of the future translator with the surrounding reality, as well as determining the value, axiological conditions for the formation of the translator's consciousness. The professional consciousness of a translator encompasses the inner world of feelings, thoughts, ideas and other spiritual phenomena that are directly perceived by the senses of each individual specialist and are fundamentally capable of becoming objects of subject-specific and practical activity for both the translation specialist himself/herself and other specialists who cooperate with translators both in terms of performing professional activities and in terms of understanding the structure of the translator's worldview as a whole. From the position of Philosophy, we consider any consciousness as a certain social product that exists as long as a person exists. Moreover, from the very birth of a child, we are talking about "pure" consciousness, which is formed gradually, under the influence of certain factors, including psychological ones. Consciousness is influenced by lexical units, statements that affect a certain person both in their content and in their form (the statement is formulated in the form of orders, instructions, praise, encouragement, etc.). That is, consciousness reflects a person's awareness of the closest, sensory-perceived environment, awareness of the limited connection of himself with other people and things that are seemingly outside the individual, but to a large extent determine the person's awareness of himself/herself in the society.

Keywords: translator's consciousness, the image of the world, professional activities, social environment, the structure of the translator's worldview.

Наталія Михальчук, Ернест Івашкевич

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ПЕРЕКЛАДАЦЬКОЇ СВІДОМОСТІ ЯК СИСТЕМОУТВОРЮВАЛЬНОГО ЧИННИКА ОБРАЗУ СВІТУ МАЙБУТНЬОГО ПЕРЕКЛАДАЧА

З точки зору філософського знання перекладацька свідомість характеризується нами як найважливіший компонент психіки особистості. Її функціональна властивість забезпечує фахівцеві можливість ампліфікувати деякі узагальнені знання про зв'язки, взаємостосунки, закономірності об'єктивного світу. Сформованість перекладацької свідомості передбачає постановку цілей і розробку планів, що великою мірою обґрунтовують його професійну діяльність у соціальному середовищі, регулювати і контролювати емоційні, раціональні та предметно-практичні взаємостосунки майбутнього перекладача з оточуючою дійсністю, а також визначати ціннісні, аксіологічні умови формування перекладацької свідомості. Професійна свідомість перекладача охоплює внутрішній світ почуттів, думок, ідей та інших духовних феноменів, які безпосередньо сприймаються органами почуттів кожного окремого фахівця і принципово спроможні стати об'єктами предметно-практичної діяльності як для самого фахівця з перекладу, так і для інших спеціалістів, які співпрацюють із перекладачами і в плані виконання професійної діяльності, так і в плані розуміння структури образу світу перекладача в цілому. Ми розглядаємо будь-яку свідомість як деякий суспільний продукт, який існує доти, доки існує людина. Причому, із самого народження дитини йдеться щодо «чистої» свідомості, яка формується поступово, під впливом певних чинників, у тому числі – психологічних. Свідомість знаходиться під впливом лексичних одиниць, висловлювань, які впливають на певну особистість як за своїм змістом, так і за формою (висловлювання формулюється у формі наказів, настановлень, похвали, заохочення тощо). Тобто, свідомість відображує усвідомлення людиною найближчого, чуттєво сприйнятого середовища, усвідомлення обмеженого зв'язку самого себе з іншими особами та речами, що знаходяться ніби поза індивідом, але великою мірою визначають усвідомлення особистістю себе в суспільстві.

Ключові слова: свідомість перекладача, образ світу, професійна діяльність, соціальне середовище, структура світогляду перекладача.

The actuality of the problem of the research. First of all, we'd like to note that in our study we adhere to the generally accepted point of view in Philosophy that consciousness is a special result of the development and the activity of the individual. The central characteristic of the nature and essence of this complex phenomenon is not materiality, but ideality, and the existence of this nature beyond the outlined boundaries is possible only in the material form of its reflection, namely in the signs of the language. Human consciousness has always been one of the basic, differential features of the individual. The latter, in turn, is formed in the individual in the process of his/her socialization in the society. Therefore, consciousness does not always explicate in its structure the distinctive, characteristic features of that society, that era or culture in which the formation of the individual takes place.

According to scientists [1; 9], the consciousness of the individual seems to “absorb” into its content the general historical experience, knowledge and thought scripts that were developed in the process of historical development of mankind. At the same time, each individual masters the frames of the surrounding reality as if ideally, while formulating new goals and objectives and directing all his/her practically oriented activity to a certain paradigm. It is well known that consciousness is formed in the process of the activity, and in order to carry out this activity, determining and regulating its course [1, c. 6]. Each nation and ethnic group carry out their activity at the expense of consciousness, which is one of the most interesting aspects used in the study of the phenomenon of human consciousness. The consciousness of each ethnic group is also particularly interesting for empirical research precisely because its structure concentrates both the worldview and the instinctive inner view of the individual on the surrounding world in which a person is born, lives, develops and improves.

In the development of the person's consciousness, a special basic role is assigned to Science and Education. At the same time, the concept of “consciousness” is a basic category for many educational courses, denoting the ability of a person to ideally reproduce the surrounding reality, and the mechanisms, forms, methods and ways of such reproduction are fixed in the structure of the person's consciousness, which are explicated at quite different levels of the individual's mentality [10; 13].

The problem of forming a professional image of the world of a future translator actualizes such important philosophical issues as the theoretical form of worldview that exists in a certain culture along with other forms of worldview: religion, mythology, art, personally and professionally significant experience, which, in turn, is used to designate the process and results of the activity of the individual's consciousness in all its manifestations: starting from the objective process of unfolding consciousness, reflective and spiritual levels, etc., directed towards the conceptual foundations of the phenomenon of consciousness, which is, in turn, the basis of any individual's worldview. Moreover, the problem of forming a professional image of the world of a future translator solves a separate, partial issue, which is a person's attitude to the surrounding reality and to himself/herself. This attitude is largely regulated by the frame structure generally accepted in this society, which we understand as a holistic system of value orientations, meaningful life orientations and value-semantic frames [6].

From the point of view of philosophical thought, the image of the world of the individual takes on a purely theoretical character. It is a distinctive characteristic of philosophical researches, which helps scientists in solving various worldview tasks and problems that take on an ontological, epistemological, ethical, aesthetic, cultural, semantic character. Certain sections of Philosophy study individual specific characteristics and patterns of the objective reality surrounding us, by which we understand being or coexistence, in contrast to other deontological categories, for example, epistemology (the science of cognition and consciousness), axiology (the science of value orientations and meanings) and anthropology (the science of man), and the ontology of any level of perception is focused on the mechanisms of a person's acceptance of the surrounding world [7; 17].

The image of the world of the individual is also considered in the paradigm of the general theory of cognition. In this regard, the most relevant there are the concepts of the object and subject of knowledge, truth and methods of its acquisition, explication mechanisms, levels and stages of the cognitive process, mechanisms of codification and organization of knowledge, the structure of consciousness and cognitive processes, cognitive abilities and capacities of the subject, as well as methods of cognition. In fact, all these problems are epistemological in nature. Therefore, the problem of the formation of the image of the world

of the future translator can also be analyzed by us as a purely epistemological problem, which will be solved in our theoretical research.

The analysis of recent researches and publications. In solving the problem of the professional image of the world of a future translator as one of the worldview tasks of Philosophy, we must take as a basis the thinking activity as a sphere of the consciousness of the individual and the conceptual thinking of a person as mechanisms for implementing synthesis, analysis, explanation, interpretation and justification, which are the main philosophical means of achieving the formation of the professional image of the world of a future translator. The professional image of the world of a future translator in itself, namely the nature of the professional image of the world of a future translator, its structures are to a large extent pluralistic frame. It is this characteristic of the professional image of the world of a future translator that is rather positive than negative, because any society is too multifaceted, diverse and complex in its values and value-semantic orientations, which cannot be set out in the paradigm of one universal scientific (philosophical) system, which, in turn, is responsible for the formation of the professional image of the world of the individual. It is the pluralism of the image of the world that is ahead (excessive) in relation to a real history of a particular person, inventing from the essence of a rational scheme as an answer to any challenges of the surrounding world that a person faces [5].

Let us outline the philosophical paradigm of the person's consciousness, which determines the paradigmatic space of the professional image of the world of the individual. Thus, the need to study the nature of the individual's consciousness does not cause us any doubt, therefore today more and more researchers are turning to this topic. The phenomenon of the person's consciousness has close, direct relationships with a human language; therefore, this problem is covered in different scientific theoretical sources in different ways. The philosophical paradigm of the person's consciousness suggests that this phenomenon will be perceived by us as a certain characteristic of the individual to reflect the surrounding reality in the psyche, contrasting "Me" and "Not-Me" (or "Intraindividual" and "Interindividual Me" of the personality). Human consciousness, as a rule, testifies to the exclusivity of a human nature and the uniqueness of its psyche, and, therefore, to the uniqueness of the image of the world of the individual. The consciousness of the individual helps us in any case to restore the past, which we can never return to the present and which no longer exists in any, even compressed form, and also creates positive opportunities for us to predict our future actions and the actions of other people [4].

Consciousness is the highest, inherent only to human's form of reflection of the surrounding reality, which is directly related to the creation or modeling of the image of the world of the individual. Consciousness depends on the leading functions of the brain of the individual, which consist in a somewhat generalized and purposeful reflection of the surrounding reality, in the preliminary imaginary construction of certain actions, activities and prediction of their results, in intelligent self-regulation and self-control of one's own and other people's behavior and activities. Like many other researchers [12; 15], we believe that consciousness is an essential, adequate and to the greatest extent productive mechanism for a person to comprehend the surrounding reality, and also that it is consciously realized in the form of both theoretical and practical activity. This productive realization largely involves the formation of a plan, goal, idea, building a holistic model, image, and the latter are not only knowledge of what a person plans to do, but also of what should definitely happen.

There is no great doubt that consciousness creates a worldview for a person, in the structure of which, thanks to the so-called "ideal" models of the person's consciousness. In such a way a person is fully capable of orienting himself/herself in space and time, in the paradigm of which, according to the firm conviction of both philosophers and psychologists, there is a being that fully determines consciousness, its structure and functioning mechanisms, which, in turn, create the image of the world of each specific individual.

So, **the purpose** of our research is to shoe philosophical aspects of the study of the phenomenon of translation consciousness as a system-forming factor in the image of the world of a future specialist.

The main results of the research. In the paradigm of the history of Philosophy, one can name various, fairly stable traditions of analyzing the consciousness of the individual. One of these is the classical tradition, the origins of which we see in antiquity, which to a large extent directed the theoretical search to identify certain, clear, but rather supersensitive principles and foundations of being, the macrocosm or universe, and the microcosm or man. Such a beginning, in particular, in ancient Greek Philosophy was the logos (word, law, essence of all things). In ancient Chinese Philosophy, such an object was the Tao (path, law), and in ancient Indian Philosophy, the brahman (personally undefined spiritual beginning) was defined. The soul in

the philosophical tradition was considered as a certain impersonal beginning, devoid of the characteristics of uniqueness, uniqueness and individuality of the human personality. At the same time, scientists often associated the characteristics of the soul with the features of the cosmos, the microcosm and macrocosm, or the universe, since the actual activity of the human soul as such had not yet been discovered.

For the first time, we encounter the problem of differentiating the supersensible and the natural in the consciousness of the individual, that is, the soul and the body, in the works of the sophists, for example, in the researches of Socrates. Then this problem receives its direct development in the Philosophy of Plato, because in his dialogues the relationships between the supersensible and the natural, the explicit and implicit cosmos, the idea (or eidos, that is, the incorporeal structure), and the body is most fully revealed. The three-component structure of the soul, according to Plato, contains desires, interests, motives, intentions. The human soul largely corresponds to the structure of the soul of the cosmos, which is reflected by scientists in the form of so-called perfect living being. Scientists also always recognize the possibility of self-movement of the soul of the individual, its resettlement and immortality. The mastery of true, real knowledge about the soul is associated by a person with the process of the individual's stay in the so-called "reasonable" world. Thus, Aristotle firstly formulates the idea of the development of the human soul, interpreting its formation as a process subject to the laws of the self-organizing principle. Thus, in the Middle Ages, philosophy adhered to a purely substantive approach and considered consciousness as a manifestation in man of some "supermundane divine mind", which was existed at a time before the emergence of nature and was created from nothing [8].

The Philosophy of Christianity also draws our attention to the internal tension and contradictions of a person's spiritual life, which creates his/her image of the world. In the Philosophy of a New Age, some, but rather unstable ideas about consciousness as a closed inner world, as self-awareness and self-reflection, were formed. We believe that in this regard it is quite appropriate to analyze the theoretical achievements of Rene Descartes, a philosopher and researcher of nature, for whom consciousness was an exceptional substance of a unique kind. Descartes also played a leading role in transforming psychology from the so-called speculative philosophical science into an empirical scientific paradigm about the phenomena of consciousness. Therefore, Descartes is considered the founder of rationalism in the philosophy of the New Age and in Introspective Psychology. In his research "The Beginning of Philosophy", Descartes reflects on his inner consciousness. Therefore, the philosopher has no doubt that consciousness belongs to the sphere of the soul, which alone is capable of feeling and organizing mental activity in a certain paradigm [11].

Another famous philosopher, Gottfried Wilhelm von Leibniz, attempted to solve a number of problems that brought fundamentally new changes to the views of his contemporaries regarding the understanding of the nature of the psyche and consciousness. Leibniz was always against the identification of the psyche and consciousness by Descartes and Locke, so he proposed a concept that implied the implication in the structure of consciousness of clearly conscious and completely unconscious mental structures, which we call frames or scripts. Wilhelm Dilthey proposed his own, substantive understanding of consciousness. Adhering to Descartes' position, he believed that where there is "Me" as such the objective reality, in which all processes of the person's consciousness are closely connected, then this very "Me" cannot be a process, and, therefore, can be considered a substructure of the self-concept of the individual. Thus, Dilthey meant consciousness itself, not "Me" of the individual in the structure of a Self-concept [2].

But, as Ju. Habermas noted in his researches, Dilthey's substantial understanding of the person's consciousness has its one peculiarity, such as the content of the consciousness in his understanding looks like the relationship of the image of the world and "Me" to each other, that is, the image of the world and Me-concept of a person who is aware of this world around him. Moreover, a person always understands well that the surrounding world is existed before him and will exist outside him, after him, etc., and it is the opposite of the "Me-concept", thanks to which consciousness largely opposes this world, reflects the external world, images of the world, etc. in the images of the linguistic consciousness of a future translator [11]. Thus, Dilthey believed that the content of the image of the world of an individual, as a rule, will not differ from the image of the object itself that is being reflected [2].

The problem of the translator's image of the world, its structure, has been repeatedly resolved in the philosophical phenomenology of E. Husserl. In essence, Phenomenological Philosophy is a Philosophy of consciousness. E. Husserl's phenomenological analysis involves the exclusion from the sphere of a fairly stable, built image of the world of any assumptions, attitudes and beliefs about the objectivity of a particular subject. According to the philosopher, keeping any subject in the consciousness of the individual does not

at all mean achieving objectivity and mastering the images of objective reality. The scientist believes that objectivity, in this case, can belong both to the paradigm of “experience” as such and to the laws of different connections between scripts recorded in the sphere of experience. Thus, objective space and time, and, together with them, a fairly objective world, will be perceived by us as a fairly stable transcendence. A person will thus discover in his experiences a fairly stable order of things and connections between them, which do not occur in the real world and time and do not create some objective order, objective paradigm, etc. [14].

The view of I. Kant on this problem is also interesting, who already at the end of the 18th century singled out the concept of “thing in itself” as a special object of being and consciousness. I. Kant proposes to distinguish this object taking into account the following positions: 1) the content of the concept itself (or a certain objective content of thought) and 2) the consciousness of this content, that is, taking into account “sense” and “sign”, and they are not always identified [3]. The “meaning of the object” facilitates a person to form “sense”, that is, it is a thought, an idea, the imaginary content of the object, in other words – the objective content of a certain thought. The set of such contents of thoughts, in turn, forms the paradigm of the image of the world of the individual. Then consciousness as a certain subjective factor of the objective world is somewhat ideal in contrast to the material one, and is defined by scientists as a certain limiting concept of Philosophy as such, regardless of whether it is the philosophy of nature, society, law, science, morality, etc. The main prerequisite for creating an image of the world of the individual in this case will be the consciousness of the individual in one way or another [15].

Multi-layeredness and multidimensionality of the phenomenon of “translation consciousness” is of great interest to us, because it is in its structure that the ideal frames of subject-sign values and meanings are hidden, which are included in various images of the specialist’s translation consciousness and are the subject of our research, because it is these meanings and meanings that form the professional image of the world of the future translator. We project the images of translation consciousness onto the paradigm of the sign plane, using verbal means, with the help of which we try to build our own author’s theory of the professional image of the world of the future translator. Thanks to these meanings and meanings, the amazing ability of multidimensionality of consciousness is highlighted, its interesting feature stands out to superimpose some meanings, frames and scripts, other, most significant objects that have somewhat lost their naturalness at all or have not had such yet. We also include such images, frames, meanings and scripts as those ones that are most controlled and are not reproduced rationally by a specialist, have the ability to manage the processes of forming meanings in the ideological plane of consciousness, and appear to a large extent as some autonomous formations, awareness, and beliefs, due to which they do not present themselves as finite frames, but as frames with an infinite number of meanings, which precisely because of this create a paradigm of infinity, comprehensiveness and incompleteness.

Conclusions. From the philosophical point of view, we characterize the translator’s consciousness as the most important component of the personality’s psyche. Its functional characteristics provides the specialist with the opportunity to amplify some generalized knowledge about the connections, relationships, and laws of the objective world. The formation of the translator’s consciousness involves setting goals and developing plans that largely justify his professional activities in the social environment, regulating and controlling the emotional, rational, and subject-practical relationships of the future translator with the surrounding reality, as well as determining the value, axiological conditions for the formation of the translator’s consciousness. The professional consciousness of a translator encompasses the inner world of feelings, thoughts, ideas and other spiritual phenomena that are directly perceived by the senses of each individual specialist and are fundamentally capable of becoming objects of subject-specific and practical activity for both the translation specialist himself/herself and other specialists who cooperate with translators both in terms of performing professional activities and in terms of understanding the structure of the translator’s worldview as a whole.

From the position of Philosophy, we consider any consciousness as a certain social product that exists as long as a person exists. Moreover, from the very birth of a child, we are talking about “pure” consciousness, which is formed gradually, under the influence of certain factors, including psychological ones. Consciousness is influenced by lexical units, statements that affect a certain person both in their content and in their form (the statement is formulated in the form of orders, instructions, praise, encouragement, etc.). The speech of an individual is always practically oriented, it exists both for the person himself and taking into account the needs of communication with other people. That is, consciousness reflects a person’s awareness of the closest, sensory-perceived environment, awareness of the limited connection of himself with other people

and things that are seemingly outside the individual, but to a large extent determine the person's awareness of himself/herself in the society.

Literature:

1. Андрущенко В.П. Післявоєнний світ науки та освіти: філософська рефлексія майбутнього. *Вища освіта України*, 2022, № 1-2, С. 5-9.
2. Дільтей В. Виникнення герменевтики. *Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія*. Київ, 1996. С. 33-60.
3. Abaschnik V. *Kant und der Deutsche Idealismus in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Schwerpunkt: Johann Baptist Schad (1758-1834)*. Jena: Universität, Diss., 2002. 272 p.
4. Alexandrov A.A., Boricheva D.O., Pulvermüller F., Shtyrov Y. Strength of word-specific neural memory traces assessed electrophysiologically. *PLoS ONE*, 2011, P. 2-29. URL: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0022999>.
5. Batel E. Context Effect on L2 Word Recognition: Visual Versus Auditory Modalities. *Journal of Psycholinguist Research*, 2020, Vol. 49, P. 223-245. URL: <https://doi.org/10.1007/s10936-019-09683-6>.
6. Bates D., Maechler M., Bolker B., Walker S. lme4: Linear mixed-effects models using Eigen and S4. *Journal of Package Version*, 2014, Vol. 1(7), P. 1-23.
7. *Berkeley ShanghaiTech Education Collaboration (BeSTEC)*, 2024, URL: <https://globalengagement.berkeley.edu/berkeley-shanghaitech-education-collaboration-bestec-program>
8. Buddeberg E. Responsibility to protect as discursive co-responsibility? Global Responsibility from a Discourse-Ethical Perspective. *Revista Ética Y Discurso*. 2021, Vol. 6, P. 1-18. URL: <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/486>
9. Dewey J. *Experience and education*. In: *The educational forum*. Taylor & Francis Group, 1986, P. 241-252. URL: <https://doi.org/10.1080/00131728609335764>
10. Geake J. Neuromythologies in education. *Educational research*. 2008, Vol. 50.2, P. 123-133.
11. Habermas Ju. *The Future of Human Nature*. Trans. William Rehg, Max Pensky & Hella Beister, Cambridge: Polity Press, 2003. 136 p.
12. Horkheimer M., Adorno T.W. *Dialectic of Enlightenment*. Ed. by G.S. Noerr. Translated by E. Jephcott. Stanford, California: Stanford University Press. 2002. 305 p.
13. Horkheimer M., Adorno T. W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer, 1969. 306 p.
14. Husserl E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982. 225 p.
15. Orr D. What is education for. *Context*, 1991, Vol. 27.53. P. 52-58.
16. *Trans-Atlantic Virtual Exchange and Collaboration (TAVEC)*, 2024. URL: <https://www.tavec-project.com/>
17. Ware C., Damnee S., Djabelkhir L., Cristancho V., Wu Y.H., Benovici J. Maintaining cognitive functioning in healthy seniors with a technology-based foreign language program: A pilot feasibility study. *Frontiers in Aging Neuroscience*, Vol. 9, 2017, P. 42. URL: <https://doi.org/10.3389/fnagi.2017.00042>.

Отримана 26.10.2025

Прорецензована: 13.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: ihaveamillion2016@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-102-107>

Куртий О. Самопізнання в освіті: етичний вимір. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 102–107.

УДК 165.242.1:37

Олег Куртий**САМОПІЗНАННЯ В ОСВІТІ: ЕТИЧНИЙ ВИМІР**

У статті розкривається етичний вимір самопізнання в освітньому процесі, при цьому концепт «самопізнання» береться як важлива категорія філософсько-освітнього дискурсу. Засобами досягнення поставленої мети постає теоретична діалектика у її класичному варіанті, виражена через необхідні категоріальні зв'язки. Тим самим вона розуміється як логіка і теорія пізнання, доведені до етики, естетики і тим самим до мислячої педагогіки. У статті обґрунтовується думка, що у межах нового педагогічного мислення вся освіта може бути розкрита як процес самопізнання обох учасників педагогічної взаємодії. Самопізнання тоді тлумачиться не як деяка інтроспекція, не як копирсання в самому собі. Воно за своєю істиною постає як впізнавання себе у світі, який, своєю чергою розкривається як культура, як таке, що звернене до нас. Світ людини, людських стосунків стає дзеркалом мене самого, і таке дзеркало не замулене ані моїм прагненням до самоствердження, ані моєю зарозумілістю, пихатістю. Головне у самопізнанні – не «пізнати самого себе», а впізнати себе. У статті виховання розуміється як реальне живлення душі духом, при цьому протиставляється звичний концепт «соціалізація», який, на нашу думку, вводить як теоретичну, так і практичну педагогіку в оману, вдалому і глибокому концепту «спів-буттєва освітня спільність», всередині якої і відбувається виховання як таке, оскільки саме тут спілкування як спів-буття водночас виступає як власне подія, а не щось знехулене, байдуже, функціональне. При цьому етичний вимір тлумачиться не просто як «складова частина» або «напрямок виховання», як це звично тлумачиться в межах старого, традиційного педагогічного мислення, а як сама істотність виховання духу, виховання правдою, що особливо яскраво виявляється при розгляді філософсько-освітнього змісту феномену совісті. Для розгортання освітнього процесу саме як самопізнання необхідно переорганізувати його на засадах нового педагогічного мислення, відповідно – зовсім іншої педагогіки. І тоді власне моральні завдання виховання можуть бути адекватно виконані.

Ключові слова: освіта, самопізнання, етика, совість, нове педагогічне мислення.

Oleg Kurtiy**SELF-KNOWLEDGEMENT IN EDUCATION: THE ETHICAL DIMENSION**

The article reveals the ethical dimension of self-knowledge in the educational process, while the concept of «self-knowledge» is taken as an important category of philosophical and educational discourse. The means of achieving the set goal is theoretical dialectics in its classical version, expressed through the necessary categorical connections. Thus, it is understood as logic and theory of knowledge, brought to ethics, aesthetics, and thereby to thinking pedagogy. The article substantiates the idea that within the framework of new pedagogical thinking, all education can be revealed as a process of self-knowledge of both participants in pedagogical interaction. Self-knowledge is then interpreted not as some kind of introspection, not as poking around in oneself. Self-knowledge then appears as recognition of oneself in the world, which, in turn, is revealed as culture, as something that is addressed to us. The world of man, of human relations becomes a mirror of myself, and such a mirror is not clouded by my desire for self-affirmation, nor by my arrogance, conceit. The main thing in self-knowledge is not to “know oneself”, but to recognize oneself. In the article, education is understood as the real nourishment of the soul with the spirit, while contrasting the usual concept of “socialization”, which, in our opinion, misleads both theoretical and practical pedagogy, with the successful and profound concept of “co-existential educational community”, within which education as such takes place, since it is here that communication as co-existence simultaneously acts as an event in itself, and not something abstract, indifferent, functional. At the same time, the ethical dimension is interpreted not simply as a «component part» or «direction of education», as it is usually interpreted within the framework of old, traditional pedagogical thinking, but as the very essence of education of the spirit, education in truth, which is especially clearly revealed when considering the philosophical and educational content of the phenomenon of conscience. In order to develop the educational process precisely as self-knowledge, it is necessary to reorganize it on the principles of new pedagogical thinking, accordingly, a completely different pedagogy. And then the moral tasks of education can be adequately fulfilled.

Keywords: education, self-knowledge, ethics, conscience, new pedagogical thinking.

Постановка проблеми. Катастрофічний стан освіти в сучасній Україні гранично актуалізує філософсько-освітній дискурс як у пошуку причин занепаду цієї сфери, так і у теоретичному визначенні

шляхів розв'язання накопичених суперечностей. На нашу думку, слід вводити самопізнання в якості категорії філософсько-освітнього дискурсу. І серйозно замислитись стосовно самого морального стану освітнього процесу.

Стан розробки проблеми. У вітчизняних публікаціях самопізнання в освітньому процесі розглядається зазвичай достатньо поверхово. Зокрема, такі дослідники, як Л. Подкоритова та В. Гаврилькевич [8] виокремлюють такі компоненти самопізнання, як самосприймання, рефлексія, самооцінка, самоспостереження і самоаналіз, що засвідчує вузько-психологічне тлумачення самопізнання в освіті. Огневюк В. більш розгорнуто тлумачить самопізнання як знання про особливості психічних станів, в тому числі про свої переконання, бажання і відчуття. Цей термін також використовується для позначення зусиль особистості самостійно набутти нових знань і навичок, постійно удосконалювати свою індивідуальність. Самопізнання – це шлях до досконалості. Самопізнання – це вивчення особистістю власних психічних, фізичних і духовних особливостей, осмислення нею самої себе. Самопізнання, таким чином, тлумачиться як сприйняття й осмислення своїх дій та переживань. Людина у процесі самопізнання пізнає свій внутрішній світ і раціонально, і емоційно [7, с. 24-27]. «Самопізнання має украй важливе значення для освіти, оскільки без розуміння людиною самої себе, свого потенціалу та устремлінь, тобто своєї внутрішньої сутності та її відношення до світу, вкрай важко визначати пріоритети в освіті» [7, с. 30]. Аносова А. В. аналізує самопізнання та самовдосконалення як складові процесу формування комунікативної культури індивіда [1]. Так само тлумачать самопізнання в освіті автори посібника «Концепція самопізнання в навчанні молодших школярів» [5]

Найбільш глибокою нам видається стаття Марини Култаєвої, де розглядається зв'язок виховання та самопізнання крізь аналіз ідей Григорія Сковороди та Й. Фіхте [6]. Дуже цікавим є ствердження авторки, що «освітні інституції, передусім у Європі, на думку Г. Сковороди, або забули про свою виховну гуманістичну місію, або спотворили її зміст у гонитві за модними нововведеннями. Адже головним завданням і зобов'язанням людини перед собою і суспільством є трансформація матеріального у духовне, тваринного у людяне» [6, с. 19]. Самопізнання – це насамперед відкриття в собі духовної людини, що передбачає серйозну роботу над собою [6, с. 19]. Важливо підкреслити важливість висновку авторки: «Концептуалізація самопізнання у педагогічній площині, як свідчать теоретичні розвідки Сковороди і Фіхте, поглиблює розуміння ролі само виховання і самоосвіти у самореалізації особистості» [6, с. 32].

З англomовної наукової літератури варто виділити статтю С. Рьодля (Rödl Sebastian) [9], який розрізняє форми життя за принципом самопізнання, і тоді знання – це не просто складова частина людського життя, але «людське життя – це знання про себе», тобто людину людиною робить освіта, вибудовування людини.

Проте, на нашу думку, у наукових дослідженнях відсутнє розуміння самої освіти як самопізнання у глибинному, метафізичному сенсі.

Мета статті. У статті ставиться мета розкрити етичний вимір самопізнання в освітньому процесі у контексті нового педагогічного мислення, при цьому концепт «самопізнання» береться як важлива категорія філософсько-освітнього дискурсу.

Виклад основного матеріалу. Передусім варто окреслити основні характеристики нового педагогічного мислення. Ми будемо спиратись на ідеї дрогобицького дослідника В. С. Возняка [4]. Старе, традиційне педагогічне мислення суцільно орієнтоване на суб'єкт-об'єктну модель педагогічної взаємодії, функціональні, речовні виміри освітнього процесу придушують духовно-душеву реальність, зміст освіти постає простим «матеріалом» для засвоєння. На противагу такому мисленню нове педагогічне мислення суцільно орієнтоване на суб'єкт-суб'єктні стосунки. Воно забезпечує верховенство духовно-душевних вимірів людського буття над усілякими функціональними завданнями. У контексті нового педагогічного мислення активуються творчі, олюднювальні потенції «третього суб'єкта» освітнього спілкування, тобто власне культури як такої.

У широкому смислі слова освіта постає процесом набуття індивідом образу і подоби людини, процесом становлення власне людської суб'єктивності. Зазвичай освіту тлумачать як навчання і виховання: здобуття знань про світ (навчання) та «прищеплення» відповідних цінностей (виховання). Насправді ж усе набагато складніше. Варто розглянути освіту як *дійсний спосіб самопізнання*.

В.В. Бібіхін відомий напис на фронтоні давньогрецького храму в Дельфах («Пізнай себе») перекладає інакше: «Впізнай себе. Це ти». У контексті ідей цього мислителя самопізнання не варто

тлумачити звужено – як зосередження на особливостях свого «я», на уподобаннях, рисах характеру, звичках. Не треба самопізнання розуміти лише як інтроспекцію, як зосередження на собі самому.

Найважче, але й найпотрібніше для людини – *впізнавати себе у світі*. До речі, і у ворожих, чужих соціальних структурах, оскільки вони у кінцевому рахунку – твій спотворений та вкрай відчужений образ. А яким чином віднайти свій справжній образ, образ *самого себе справжнього*? Саме у культурі, у класичній високій культурі як культурі високого, адже така культура – для тебе і *про тебе*, саме про тебе. Однак є неодмінна умова: з нею *треба зустрітись* і зустрічатись повсякчас, суцільно, дихати саме нею. Дихати свіжим і справжнім повітрям духу. Твори світової літератури – це все про тебе. Твоє дзеркало. Ти бачиш себе в ньому з усіма своїми гріхами, недоліками, але – й достоїнствами. Ось саме до такого розуміння, до такого *переживання* має доводити учня кожна зустріч з культурою в освітньому процесі.

За такого розгортання справи ти *впізнаєш себе у світі людини, пізнаєш себе* – ще не знайденого, Ти набуваєш образу і подоби людської. Стаєш у мученицьких спробах такою людиною.

Однак може виникнути досить складне запитання. Виховання як живлення духом починається з перших моментів народження дитини. І якщо виховання тлумачити як самопізнання, то *хто* ж насправді пізнає (впізнає) себе з самого початку онтогенезу, адже ще не сформувалось власне «я»? Спробуємо поміркувати над цим.

Новонароджене немовля сприймає оточуючий її світ лише в міру *власної активності*. При цьому її активність, як це не парадоксально, є відверто знаряддевою. Тобто – суто *людською*, не тваринною. Найближчі дорослі постають життєво необхідними *органами* (і в цьому сенсі – знаряддями) її, дитинки, життєдіяльності, якими вона досить активно керує, спочатку для забезпечення своїх суто вітальних нужд. Одразу ж утворюється певна спільність, «*освітня спів-буттєва спільність*» (тут і спів-буття, і справжня *подія*, щось гранично значиме), якщо вжити вдалий концепт відомого психолога В. І. Слободчикова. Зміст цього концепту ретельно проаналізовано у статті С. С. Возняка та В. В. Лімонченко [10]. І в контексті цієї спільності дитина крок за кроком освоює, розпредметнює специфічно людські форми, способи спілкування і діяльності, вона *зріднюється* з ними. Вони одразу ж перекидаються «назовні», крізь них і саме ними дитинка бачить речі і ситуації. Цей процес невинний, безперервний, кумулятивний. Саме так, у процесі *спільно-розподіленої діяльності* (концепт культурно-історичної школи у психології) й відбувається формування суб'єктивності, людської душі. Хіба це не самопізнання? Хіба це не виховання?

Якщо ж істотність виховання тлумачити як деяку «*соціалізацію*» (як адаптацію індивіда до цінностей і норм існуючого соціуму), то жодного самопізнання ми не побачимо. Лише засвоєння чогось зовнішнього, чужого, якому треба підкорюватись. Якщо ж виховання вбачати у засвоєнні тих чи інших «цінностей», то яким чином у їх змісті можна побачити своє, віднайти себе? Перебування чогось у статусі «цінності» не передбачає розпізнання «ти-подібного» та «воно-подібного» буття, якщо вживати терміни філософії Мартіна Бубера. Адже самопізнання відбувається лише за ситуації *зустрічі* з «ти». Не адаптації, не підкорення, а саме *зустрічі*, де працює не логіка причиновості, детермінізму, а все трапляється як *одкровення*. Одкровення змісту певної реальності, у якому ти впізнаєш самого себе.

Річ у тім, що людина з самого свого народження *саму себе* «знаходить» *поза собою*, поза своїм тілом – у по-людськи влаштованому світі стосунків і речей, обставин і ситуацій. І те, що було «поза собою», стає своїм, о-своєним, стає собою. Для дитинки *зустріч* (за М. Бубером) зі світом так чи інакше стає *зустріччю з собою*. Саме це й є, на наше переконання, найбільш істотним, важливим у процесі виховання.

Зазвичай розводять навчання і виховання – ніби це якісь різні процеси, які, звісно, треба тримати у єдності. Проте головне у навчанні – вчитися бути людиною, ставати людиною. А по суті це й виступає вихованням. Вихованням як навчанням, навчанням як вихованням. Якщо пригадати слушну думку Мартіна Гайдеггера, то виходить, що вчитися аж ніяк не означає певним чином поповнювати багаж знань, озброюватися корисною для подальшого життя інформацією, а вирушати в путь, протягом якого *наші справи та вчинки* (тобто *вся* наша природа, *істота*, а не просто свідомість, інтелект) *приводиться у відповідність*. З чим? – А з тим, що для нас у тому чи іншому випадку *звернене за істиною*. Тобто приводити себе у відповідність не просто з чимось зовнішнім, покладеним перед нами, а з таким якимось дивним, загадковим, яке мало того, якимось звернене до нас, *звертається до нас*, а й здійснює це «за істиною», за *своєю істиною*.

Таким чином, той зміст, із яким індивід має привести себе у відповідність у процесі виховання, обов'язково повинен бути *зверненням* до суб'єкта. Якщо такого звертання (з боку змісту) немає, то виховання виглядатиме простою адаптацією до чогось суто зовнішнього. Але й потрібне *звертання з боку самого суб'єкта*, інакше зміст не увійде у самі структури його душі, не зачепить істотні виміри його натури. На нашу думку, подібне звертання до зверненого до нас повинно бути притаманне і вихователю, і вихованцю. Це має бути спільність, *єдність у звертаннях*. Лише тобі може відбутися *зустріч* із тим, що повинно проникнути в душу, зачепити душу. Тому потрібно йти назустріч, бути готовим до зустрічі зі суттєвим, істотним (а не просто прагматично корисним) щоб, власне, **зустрітись із самим собою**.

Може виникнути певне непорозуміння. Де ж шукати самопізнання у навчальних предметах природничого циклу? З гуманітарними дисциплінами нібито все ясно, а як бути з природничими? Відомий вчений Юрій Афанасьєв якось сказав, що ми вчимо дітей у школі математики, а треба – *вчити математику*. Цю тезу можна розгорнути: вчити історією, вчити літературою, вчити біологією і так далі. Саме так можна доводити навчання до самопізнання. На нашу думку, і математика, і фізика, хімія та біологія певним чином істотно причетні до самопізнання. Ось так влаштований світ, у якому я живу, такими є його закони, які непереборні і сильніші за мене. Яким же чином к такому світі могло з'явитись моє «я» і чи є місце в світі для мене? З іншого боку, у процесі зустрічі з подібними навчальними предметами може виникнути відчуття, що я таки здатний розв'язувати складні, спочатку незрозумілі завдання. Значить, я до чогось таки здатний! Треба тільки докласти зусиль. Мабуть, без докладання зусиль, зосередженості, напруження власної волі і в інших справах я нічого путнього зробити не зможу...

Географія дозволяє відчувати свій зв'язок з Батьківщиною та свою причетність до великого світу інших країн та народів. Вивчення з історії повинно доводити учня до переживання – «Це ж моя біографія!». Як казав Гегель, історія філософії показує нам не становлення чужих нам речей, а *наше власне становлення*. Ось де істинне самопізнання! Якщо ж зазвичай всі предмети викладаються і вивчаються як певні «чужі нам речі» (котрі, можливо, колись нам знадобляться в житті для використання), то самий навчальний процес відбувається у відчуженій від живої суб'єктивності учня формі.

Якщо освіта піднімається (або заглиблюється) до самопізнання, вона набуває своєї дійсної сутності та призначення. Тільки таким чином індивід може піднятися над собою, *зростати*, зустрічаючись із самим собою ще невідомим, не знайденим. Тут – і тільки тут – може відбуватися самозміна, без якої й відсутнє виховання як таке і навчання як таке. Само-виховання й є саме вихованням. Талант та мистецтво вихователя полягає виключно у доведенні виховної ситуації до подібного розгортання.

До істотних характеристик нового педагогічного мислення належить відновлення цілісності виховання, подолання суто розсудкового розриву його на так звані «напрями». Згідно концепції В. С. Возняка у контексті нового педагогічного мислення є сенс говорити не про «моральне виховання», а про моральнісність усього виховання як такого, не про «естетичне виховання», а про чуттєву насиченість та самоцільність (власне естетичність) *виховання* як такого, не про так зване «трудове виховання», а про діяльнісний характер усього виховання. Це – радикально інший підхід до розуміння способу поєднання різних вимірів виховного процесу. А тут не «поєднання», а істотне взаємопроникнення [4].

В.С Возняк слушно стверджує, що все виховання повинно здійснюватись як моральнісний процес розгортання саме суб'єкт-суб'єктних стосунків, всередині яких кожна особистість аж ніяк не може виконувати роль простого «об'єкта прикладання педагогічних зусиль». Адже тут суб'єкти сутнісно причетні одне до одного і людського роду (досвіду культури). Саме так оберігається, вироблюється й стверджується суверенність особистісного буття.

Якщо моральнісний зв'язок вчителя та учнів не побудований, тоді їх стосунки стають функціонально-службовими, підпорядкованими зовнішній доцільності. Тоді діти навчаються формально виконувати певні правила, але душею своєю вони перебувають в іншому, там, де затишно, власне «душевно». Жодні курси з «етики», «задушевні» бесіди, заклики і вмовляння відверто безсилі.

Тут особливо треба теоретично розрізняти пораль та моральнісність В. С. Возняк зауважує: «У сучасному вітчизняному філософсько-етичному дискурсі відсутня традиція розпізнання моралі та моральнісності... Проте як засвідчує досвід, таке нерозрізнення так чи інакше призводить до підміни, до редукції моральнісності до просто моралі. Так само, як нерозрізнення культури і цивілізації зводить першу до другої, нерозрізнення розсудку і розуму редукує розум до розсудку. Розсудок існує

поза мораллю й водночас «користується» нею. Для розуму ж моральнісність... не може не бути його власним виміром. Коли розсудок дає чомусь моральну оцінку, він просто підводить окреме (вчинок, стан, подію) під абстрактно-загальне (моральну норму), і тоді впливає або осуд, або схвалення. А звідси – недалеко й до чисто розсудкового моралізування, суть якого в представленні морального прагнення за образом та подобою раціонально організованої зовнішньо-предметної діяльності. Перенесення логіки доцільності в мораль надає виключної розсудковості моралізуванню. Мораль так саме є тиранічною, як і розсудок. Саме це має на увазі Лев Шестов, коли писав: «Допомогти людині етика не в змозі, але, ми знаємо, вона має достатньо засобів, щоб замучити того, хто не догодив їй» [3, с. 31].

Існують різні концепції стосовно розпізнання моралі і моральнісності (у Гегеля, Е. В. Ільєнкова, А. С. Канарського, В. І. Толстих, В. С. Біблера та ін.). Сам по собі розсудок нечутливий до розпізнання моралі та моральнісності. За В. С. Біблером чітко проступає розсудкова ангажованість моралі, яка є зсохлою в норми та приписи форма моральнісності. Мораль – це скріпи повсякденного життя, що забезпечують його автоматизм. Моральнісність же «втілюється не в моральні норми, але в безвихідні перипетії вільного особистого вчинку» [3, с. 34].

Розмова про відмінність моралі та моральнісності є необхідною саме у контексті самопізнання. А у сфері *просто моралі* самопізнання практично відсутнє, проте у царині власне моральнісності самопізнання постає необхідним моментом здійснення саме такого стосунку. Тут людина впізнає себе з необхідністю, знаходить себе.

До речі, В. В. Бібіхін, перекладаючи давньогрецьку літеру Е (іпсилон) з напису на фронтоні дельфійського храму як «це ти» (*tattvam*) зауважує, що основою моралі є ось це містичне – це ти (*tattvam*) [2]. «Впізнай себе – це ти».

Навряд чи викличе сумнів теза про те, що основні етичні поняття (категорії) так чи інакше постають способами людського самопізнання. Добро і зло, благо, совість, честь, гідність, щастя у своєму категоріальному значенні є тими формами, якими людина зрощується з реаліями буття, насамперед – людського буття і розкриває для себе способи своєї присутності у проблемному полі співвідношення належного та наявного.

Проблематика совісті постає осередком, серцем усієї нелегкої справи виховання. Що ж таке виховання за своєю істиною? Аж ніяк не «соціалізація», «прищеплення правильних цінностей», «засвоєння норм і правил» тощо. Виховання – це живлення духом. Проте і дух буває різним. Може бути і злий дух, дух зла. Або занепалий дух, зіпсутий дух, «душок». У позитивному сенсі виховання – це живлення духом правди, живлення правдою, розвиток совісті, спонукання жити за совістю.

Щоб наші діти вірили в любов та совість, у те, що саме вони – любов та совість – правлять світом, обов'язково треба, щоб ми самі, батьки, педагоги, вчителі, просто дорослі – вірили в любов та совість. Якщо ми хочемо, щоб наші діти вирости добрими та чесними людьми, то, значить, мало бути такими щодо дітей, хоча це важко. Але треба ще й вірити в любов та совість – і простішого способу досягнути своєї мети у вихованні немає.

Я вважаю, що саме такий підхід до феномену совісті здатний перетворити і любов, і совість на потужні і вкрай необхідні форми самопізнання, причому – як дитини, так і дорослих. Самопізнання, узятим не вузько-психологічно як деяка інтроспекція, а самопізнання як впізнання себе у світі. Світ людини, людських стосунків стає дзеркалом мене самого, і таке дзеркало не замулене ані моїм прагненням до самоствердження, ані моєю зарозумілістю, пихатістю, якоюсь нечуваною «ідентичністю».

Висновки. Розгляд етичного виміру самопізнання в освіті в контексті нового педагогічного мислення виводить нас на найгостріші проблеми виховання і вказує реальні, продуктивні шляхи формування морального світу дітей та учнів. Дитина, що входить у людський світ, повинна крок за кроком впізнавати саму себе в цьому світі, в інших людях, і лише тоді вона не буде ставитись до них лише як до засобу, не буде суцільно стурбованою лише «своїм», егоїстичним.

Література:

1. Аносова А. В. Самопізнання та самовдосконалення як складові процесу формування комунікативної культури індивіда. Режим доступу: https://www.narodnaosvita.kiev.ua/?page_id=3361
2. Бібіхін В. В. Впізнай себе. Режим доступу: https://t.me/sokrat_online/791
3. Возняк В. С. Проблема розпізнання моралі та моральнісності. Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному суспільстві: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, 22 травня 2020 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків: Друкарня Мадрид, 2020. С 31-35.

4. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. 357 с..
5. Концепція самопізнання в навчанні молодших школярів. Режим доступу: https://stud.com.ua/145072/psihologiya/kontseptsiya_samopiznannya_navchanni_molodshih_shkolyariv
6. Култаєва М. Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько-освітніх ідей Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте. Філософія освіти. *Philosophy of Education*. 2022. 28 (2). Режим доступу: 732-Article Text-1183-2-10-20230209 (1).pdf
7. Огневюк В. Ідея освіти та її феномен. Режим доступу: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/44410/2/V_Ognevyuk_Lektsiya_2_FSGN.pdf
8. Подкоритова Л., Гаврилькевич В. Компоненти самопізнання здобувачів вищої освіти бакалаврського і магістерського рівнів. *Psychology Travelogs*, (1), 15–31. Режим доступу: <https://doi.org/10.31891/pt-2022-1-2>
9. Rödl Sebastian. Teaching, Freedom and the Human Individual. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. Vol. 54. No. 2. P. 296. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12415>
10. Voznyak S. S., Livoncheyko V. V. The Co-Existential Educational Community and Culture. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2021. Nr 20. P. 52-68.

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 10.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: Nazarii.Fylyk@lnu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-108-113>

Філик Н. Спекулятивний нігілізм: критика проекту Меясу як радикальної форми філософської зневіри. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 108–113.

УДК 141.7:1

Назарій Філик

СПЕКУЛЯТИВНИЙ НІГІЛІЗМ: КРИТИКА ПРОЕКТУ МЕЯСУ ЯК РАДИКАЛЬНОЇ ФОРМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ЗНЕВИРИ

Статтю присвячено критичному аналізу філософського проекту Кантена Меясу, викладеного у праці «Після скінченності: Нарис про необхідність контингентності». Дослідження фокусується на доведенні тези, що цей проект, попри свої декларовані антинігілістичні та антифідеїстичні інтенції, є не подоланням нігілізму, а його найрадикальнішою онтологічною формою під назвою «спекулятивний нігілізм». Вступна частина статті окреслює контекст кореляціонізму як посткантіанської парадигми, яку Меясу прагне подолати. Аналізується його аргумент Архівокопного та проблема фідеїзму як головні рушії критики філософії скінченності. Детально розглядається запропоноване Меясу рішення раціональне доведення нового Абсолюту, принципу фактуальності, який стверджує, що єдиною необхідною істиною є абсолютна контингентність буття. Цей Абсолют ідентифікується як Гіпер Хаос. Проводиться чітка демаркаційна лінія між класичним нігілізмом Фрідріха Ніцше, як кризою культури та цінностей, пов'язаною зі «смертю Бога» та спекулятивним нігілізмом Меясу. Доводиться, що нігілізм Меясу є радикальнішим, оскільки він знецінює не лише трансцендентні цінності, але й саму платформу для будь-якого аксіологічного проекту (стабільність фізичних законів), роблячи онтологічно марними проекти екзистенційного бунту чи творчої волі. Таким чином, доводиться, що онтологія Меясу паралізує саму можливість аксіологічного проекту, позбавляючи його будь-якої стійкої основи. Ключова увага приділена аналізу фундаментальної суперечності спекулятивного реалізму Меясу. Окремо аналізуються дві спроби автора врятувати свій проект від власних нігілістичних висновків: апеляція до математики та «спекулятивна надія» на майбутнього Бога. Деконструється поняття спекулятивної надії, яка виявляється найслабшою формою фідеїзму, а саме вірою у віру. У висновках стверджується, що проект Меясу зазнає краху, перетворюючись на свою протилежність. Спекулятивний проект завершується актом сліпої віри, а антинігілістичний доведенням нігілізму як фундаментального закону буття. Ця самосуперечність ідентифікується як найвища форма філософської зневіри.

Ключові слова: Кантен Меясу, спекулятивний нігілізм, кореляціонізм, Гіпер Хаос, принцип фактуальності, фідеїзм.

Nazarii Fylyk

SPECULATIVE NIHILISM: A CRITIQUE OF MEILLASSOUX'S PROJECT AS A RADICAL FORM OF PHILOSOPHICAL DESPAIR

A Critique of Meillassoux's Project as a Radical Form of Philosophical Despair The article is devoted to a critical analysis of Quentin Meillassoux's philosophical project as presented in his foundational work *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. The core thesis demonstrated is that this project, despite its declared anti-nihilistic and anti-fideistic intentions, ultimately fails to overcome nihilism, instead constituting its most radical ontological expression, which is termed «speculative nihilism». The introductory part of the article outlines the context of correlationism a dominant «postkantian» paradigm which Meillassoux seeks to dismantle. The analysis focuses on his famous argument of the arche-fossil and the problem of fideism, which serve as the primary drivers for his critique of the philosophy of finitude. Meillassoux's proposed solution is meticulously examined: the rational demonstration of a new Absolute, the principle of factuality, which asserts that the only necessary truth is the absolute contingency of being itself. This ultimate Absolute is identified as Hyper Chaos, representing the infinite, ungovernable potential for existence to arise and vanish without any cause. A clear demarcation line is drawn between the classical nihilism of Friedrich Nietzsche, understood as a cultural and axiological crisis stemming from the «death of God» and Meillassoux's speculative nihilism. It is argued that Meillassoux's approach is fundamentally more radical because it devalues not only transcendent values but also the very platform for any axiological project, such as the assumed stability and universality of physical laws. Consequently, existential rebellion or creative will are rendered ontologically futile. Thus, the article demonstrates that Meillassoux's ontology paralyzes the very possibility of an ethical or axiological project, fundamentally depriving it of any stable foundation. Special attention is given to analyzing the fundamental contradiction within Meillassoux's speculative realism. The research examines two attempts by the author to rescue his project from its own destructive nihilistic conclusions: the appeal to the non-contingency of mathematics and the notion of «speculative hope» for a future God. The concept of speculative hope is deconstructed, revealing it to be the weakest form of fideism—a belief in belief itself or a hopeful dependence on a cosmic lottery. In conclusion, it is argued that Meillassoux's project

collapses into its own opposite: the rigorously rational speculative project terminates in an act of blind faith, and the anti-nihilistic one results in the rational affirmation of nihilism as the fundamental, inescapable law of being. This self-contradiction, or the logical suicide of rationalism, is identified as the highest and most profound form of philosophical despair in contemporary thought.

Key words: *Quentin Meillassoux, speculative nihilism, correlationism, hyper chaos, principle of factuality, fideism.*

Вступ. Філософський ландшафт початку 21 століття значною мірою визначався спадком кантіанських критик. Цей спадок окреслив парадигму в філософському мисленні, яку Кантен Меясу згодом охрестив кореляціонізмом. Теза про фундаментальну взаємозалежність суб'єкта та об'єкта а також мислення й буття, стала не просто домінантною, а практично безальтернативною інтелектуальною догматикою. Європейська філософія, особливо у вигляді її континентальних варіацій, здавалося, остаточно утвердилася в межах філософії скінченності. Кореляційні настанови звузили будь-яке знання до горизонту людського доступу, фактично унеможлививши претензії на досягнення Абсолюту та «речей в собі». Велике Зовнішнє, як реальність, байдужа до людської присутності у світі залишалося немислимим. Водночас цей епістемологічний ландшафт сприймався інтелектуальною стагнацією, формою академічного нігілізму, що в своїй релятивістській втомі втратив будь який зв'язок з реальністю як такою.

Саме в цьому контексті праця Кантена Меясу «Після скінченності: Нарис про необхідність контингентності» оголосила початок «спекулятивного повороту». Меясу кидає виклик традиції кореляціонізму через свій знаменитий аргумент «архівікопного», що зводиться до простої проблеми: як кореляційна філософія може осмислити наукові висловлювання про реальність, яка існувала до появи будь-якої свідомості?.

Ця прапрадавні реальність вимагає від мислення вийти за власні межі. Для Меясу, неспроможність сильного кореляціонізму, який він пов'язує з Кантом та його послідовниками, мислити Велике Зовнішнє має фатальний наслідок у вигляді фідейзму. Якщо розум обмежений лише феноменальним світом, тоді він втратить будь-яку раціональну підставу для критики ірраціонального абсолюту, наприклад релігійного фанатизму.

Відповідь Меясу є водночас радикальною та парадоксальною. Він пропонує не повернення до наївної «докритичної метафізики», а спекулятивний шлях до нового Абсолюту через саму логіку кореляціонізму. Він абсолютизує саму скінченність, доводячи що єдине, що ми можемо мислити як абсолютне, це відсутність будь-якої необхідної підстави для існування будь-чого. Принцип фактуальності виводить нас за межі кореляційного кола, оскільки він описує не епістемологічні межі, а онтологічні істини. Новий Абсолют, доступний раціональному, математичному доведенню, через діагональний аргумент, Меясу ідентифікує як «Гіпер Хаос» – нескінченний потенціал будь-якої сутності виникати і зникати без жодної причини. Схожим чином критикує і прагне реформувати західну метафізику італійський філософ Емануеле Северино. У випадку одіозного італійця пропозиція реформи полягає у виправленні онтологічної неточності у інтерпретації філософії Парменіда. Стосовно філософського спадку європейських мислителів Северино стверджує: «Метафізичний спосіб мислення став каменем, крицею, звичкою людей. Саме тому, що абстрактна думка(тобто «спосіб мислення») успішно опанувала праці Заходу, ця думка тепер має силу, яку годі подолати самою лише абстрактною вправою філософської думки»[6, с. 353]. Меясу слід за Северино пропонує радикальні зміни в мисленні та категорійній аксіоматиці, але, чи є постулювання онтологічної перемоги, у вигляді відновлення Великого Зовнішнього, також перемогою над кореляціоністським нігілізмом?

Предметом даного дослідження є критичний аналіз спекулятивного проекту Кантена Меясу та обґрунтування тези, що його філософія, попри свої антирелятивістські інтенції, є не подоланням нігілізму, а його найрадикальнішою формою – «спекулятивним нігілізмом».

Ми стверджуємо, що Меясу, намагаючись врятувати філософію від «слабкого нігілізму», у формах релятивізму, фідейзму та суб'єктивізму, насправді онтологізує нігілізм, перетворюючи його з культурної й аксіологічної проблеми на фундаментальний аспект буття. Якщо для Ніцше «смерть Бога» була подією, що відкривала простір для аксіологічної переоцінки та волі до влади, то для Меясу смерть необхідності є абсолютною, позачасовою онтологічною істиною. Це не просто відсутність підстави для цінностей, а доведення того, що сама тканина реальності є абсолютною байдужістю, чистим Хаосом, для якого наш впорядкований світ, разом з усіма цінностями, сенсами та законами, є лише тимчасовим і нічим не гарантованим кидком ігрових кубиків. Саме цей висновок ми ідентифікуємо як найглибшу форму філософського нігілізму.

Основна частина. Стратегія Меясу, спрямована на вихід з кореляційного кола, є значно витонченішою, ніж проста реставрація докантианської метафізики. Він не намагається спростувати кореляціонізм, атакуючи його ззовні, натомість, він використовує інструментарій самої критичної філософії проти неї ж. Якщо для Канта кореляціонізм був інструментом обмеження домагань розуму задля порятунку знання та віри, то для Меясу саме це обмеження стало ідеологічною перепоною та фідейстським захистом від Абсолюту.

Центральною точкою спекулятивного маневр є питання істинності статусу принципу достатньої підстави. Кореляційна філософія, особливо у своїй кантианській версії, хоч і заперечувала нашу здатність пізнати необхідні зв'язки у ноуменальному вимірі, ніколи не наважувалася ствердити їх відсутність. Меясу пише: «Кореляціонізм полягає в дискваліфікації будь якого прагнення розглядати сфери суб'єктивності й об'єктивності незалежно одна від одної» [4, с. 18]. Як зазначає далі автор, кореляціонізм завжди імпліцитно припускав, що за межами свідомості панує певний, нехай і непізнаний, порядок. Сильний кореляціонізм, намагаючись захистити розум, насправді захищав віру в імпліцитну необхідність буття, роблячи цю віру недоступною для раціональної критики.

Вихідним пунктом для Меясу стає радикалізація проблеми Г'юма. Якщо Г'юм продемонстрував епістемологічну неможливість довести необхідність причинно-наслідкових зв'язків, то Кант обґрунтовував необхідність, перенісши її у царину трансцендентального. Г'юм наступним чином констатував статус причинності: «Таким чином, хоча причинність – філософське відношення, оскільки містить у собі суміжність, послідовність і постійне поєднання, однак ми не можемо вважати її природним відношенням, яке об'єднує ідеї, і на основі якого ми міркуємо і виводимо висновки» [1, с. 115]. Меясу приймає виклик Г'юма, відкидаючи рішення Канта. Він ставить питання: звідки ми взагалі взяли, що в основі реальності лежить необхідність й причинно-наслідковий зв'язок, а не контингентність?

Сильний кореляціоніст змушений стверджувати: «Ми не знаємо, чи є світ необхідним, чи контингентним, оскільки ми не маємо доступу до «речей в собі». Таке твердження є формою догматизму, адже припускає можливість того, що світ є необхідним, без жодних розумної підстави для висунення такого припущення.

Саме тут Меясу здійснює свій ключовий логічний стрибок, який ми ідентифікуємо як серце спекулятивного нігілізму. Це перехід від епістемологічного сумніву до онтологічного твердження. Він доводить, що ми не маємо жодних раціональних підстав вважати, що закони природи є необхідними. Якщо вони не є доведено необхідними, отже вони є контингентними. Єдине, що ми можемо мислити як абсолютно необхідне це і є сама контингентність. Цей хід відомий як «діагональний аргумент», стверджує, що якщо б сама контингентність була контингентною (тобто, якби вона могла одного дня зникнути і поступитися місцем необхідності), це б означало, що вже зараз існує якась необхідна надпричина, яка керує переходом від контингентності до необхідності. Такий крок неминуче повертає нас у тенета традиційної догматичної метафізики, відкинутої Меясу та кантианцями.

Отже, єдиним несуперечливим висновком буде визнати за контингентністю статус абсолютно-необхідного принципу, що описується Меясу терміном «принцип фактуальності»: «Речі, якщо вони є, повинні з необхідністю бути фактами; але ніщо не зобов'язує, щоб ці фактичні речі були» [4, с. 114]. Експлікація його змісту зводиться до судження, що не лише речі, але й самі закони, що керують речами є безпідставними, випадковими і можуть змінитися в будь-який момент без будь-якої причини. Це не просто «закинутість у світі» у гайдеггеріанському сенсі, а парадоксальний онтологічний закон, який стверджує, що реальність за своєю суттю є беззаконною, іншими словами Гіпер Хаос. Це не просто хаос у контексті відсутності порядку, а вічна, невичерпна, некерована можливість будь чого, включаючи виникнення та зникнення нашого космосу.

Цей проект, що мав на меті подолати слабкий нігілізм кореляціонізму, привів нас до онтологічного Абсолюту, який є нічим іншим, як абсолютизацією самої нігілістичної порожнечі. Перехід від питання «ми не знаємо, чи є сенс?» до тези «ми раціонально довели, що сенсу, як необхідної підстави, не існує» і є тією ланкою, де класичний нігілізм перевтілюється на спекулятивний.

Щоб оцінити радикальність проекту Меясу, необхідно провести чітку демаркаційну лінію між його революційними ідеями та класичним нігілізмом, що постає на сторінках Фрідріха Ніцше. Ніцшеанський нігілізм, проголошений у знаменитій тезі «Бог помер», є насамперед культурно-історичною й аксіологічною подією. Це констатація краху платонічно-християнської метафізики, яка слугувала трансцендентною основою та фортецею західної моралі. «Смерть Бога» відкриває прірву

знецінення вищих цінностей, і людина опиняється у світі, позбавленому глибинного сенсу, мети та морального закону.

Проте, для Ніцше цей момент є амбівалентним. Він є небезпекою у випадку тріумфу пасивного нігілізму й засилля «останніх людей», але водночас і найвищою можливістю, адже безодня, що розкрила нам свою пашу є порожнім простором, що потребує якісного заповнення. Нігілізм для Ніцше це завдання та перехідний етап, який необхідно здолати через «переоцінку всіх цінностей» та актів творчої волі до влади. Абсурдність постхристиянського світу є викликом, який провокує появу Надлюдини в якості творця нових нересентиментарних цінностей. Таким чином у Ніцше нігілізм виступає кризою сенсу, що розгортається на тлі онтологічно стабільного, хоч і байдужого світу.

Нігілізм, який випливає з філософії Меясу, має принципово іншу природу, оскільки це не культурний діагноз, а онтологічний вирок. Меясу проголошує не смерть Бога, а щось значно співставно фундаментальне – «смерть необхідності». Не лише цінності є рукотворною конструкцією свідомості, але й сам наш впорядкований космос, закони фізики, хімічні константи та біологічна еволюція є такою ж безпідставним, тимчасовим явищем.

Тут і виявляється радикальність нового нігілізму. Ніцшеанський проект подолання нігілізму все ще імпліцитно спирався на певну стабільність буття. «Воля до влади» могла творити сенс у світі, який, хоч і був позбавлений трансцендентної мети, проте підкорявся сталим законам. Ніцше, наче звертаючись до порожнечі безцінності світу пише: «Що означає нігілізм? Те, що найвищі цінності знецінюють самі себе. Мета відсутня; «навіщо?» не знаходимо відповіді» [8, с. 9]. У світі Меясу цей проект стає онтологічно марним. Будь яка «переоцінка цінностей», будь який акт творення сенсу, етична система, яку б збудувало людство, є піною на хвилях океану.

Спекулятивний нігілізм Меясу паралізує саму можливість аксіологічного проекту, оскільки він знецінює не лише зміст цінностей, але й саму платформу, на якій ці цінності могли б розгортатися. У слабкому нігілізмі кореляціоністів, світ для нас був єдиною реальністю і мав абсолютну феноменальну вагу. У Меясу цей наш впорядкований світ отримує статус онтологічної ілюзії не тому, що за ним стоїть справжній, як у Платона, а тому що він є лише одним з нескінченно можливих сторін ігрових кубиків Гіпер Хаосу. Наша реальність онтологічно не має жодних переваг над будь-якою іншою, найбожевільнішою можливою реальністю. Петер Галвард наступним чином описує становище індивіда, після прийняття доктрини Меясу: «Якщо ми поглянемо крізь отвір, який ми відкрили в бік абсолюту, те, що ми там бачимо, – це досить загрозлива сила – щось невідчутне, здатне знищувати як речі, так і світи, породжувати жахливі абсурди, але також і не чинити нічого взагалі...» [7, с. 52].

Екзистенційний нігілізм, у редакції Альбера Камю, залишав простір для людського бунту, для героїчного «сізіфового» ствердження сенсу перед обличчям абсурду. Цей бунт мав мету, оскільки він був спрямований проти стабільного, хоч і мовчазного всесвіту. У Меясу сама ідея бунту є контингентною. Його світ це не мовчазний партнер у монолозі абсурду, а божевільний деміург, який може скасувати сам закон тяжіння, і зробити це без жодної причини.

Це підводить нас до фінального визначення «спекулятивного нігілізму» як філософської зневіри, яка розглядається не в контексті психологічного стану, а філософського присуду. Меясу мав на меті врятувати раціоналізм від «фідеїзму» кореляціоністів, які, на його думку, капітулювали перед обличчям ірраціонального. Його спекулятивна перемога полягає в тому, що він довів, що розум може мислити Абсолют. Але його філософська трагедія полягає в тому, що цей Абсолют виявився онтологічним втіленням того самого фідеїзму, з яким він боровся, іншими словами віри у те, що все можливо.

Таким чином, Меясу не долає нігілізм, а виводить його з підпілля. Він бере епістемологічний нігілізм постмодерністів, де все є конструктом, а істина це релятивні конфігурації сенсів, і підсилює його до нечуваної міри, перетворюючи на онтологічний нігілізм, де сама реальність є абсолютним ніщо, яке маскується під щось.

Здійснений Кантенем Меясу проект є без сумніву, одним із найсміливіших та найоригінальніших філософських задумів сучасності, як зазначає український філософ Лідія Сафонік: «Водночас позитивним є те, що все ж таки, спекулятивний реалізм, з одного боку, робить спроби розширити рамки того, як ми уявляємо реальність, сумніваючись у звичних антропоцентричних підходах щодо світу» [5, с. 53]. Вихідна інтенція, що живила цей проект є порятунок європейської філософії від фідеїстської капітуляції й релятивізму кореляціонізму. Іронія проекту полягає у тому, що його Абсолют виявляється структурно тотожним тому фідеїзму, який він так прагнув подолати. Головна

небезпека кореляціонізму полягала в його принципі толерантності до будь-якої форми ірраціональної абсолютної віри. Кореляціоніст змушений визнати базову агностичну установку, згідно якої неможливо довести, а особливо й спростувати, існування Бога чи інших потойбічних сил. Отже, Меясу не заперечив фідейстичні настанови кореляціонізму, натомість він озброїв його аргументами, незрівнянно потужнішими за будь-яку апеляцію до віри.

Меясу, звісно, передбачав цю небезпеку. Його єдина «зачіпка», єдиний порятунок від повного хаосу це математика. Він стверджує, що на відміну від фізичних законів, математичні та логічні істини не є контингентними. Його складний діагональний аргумент, що спирається на теорію множин Кантора, має на меті довести, що сама структура контингентності, як трансфінитна сукупність усіх можливих варіантів, є абсолютною та неkontингентною. В цьому місці слушно процитувати Корчевного, що у своїх оцінках ролі спекулятивного реалізму в сучасності наголошує на відчуженості людського у світі Меясу: «Картографуючи поле актуальної філософської думки, дослідники, що асоціюються зі спекулятивним реалізмом, роблять значний внесок у концептуалізацію антиреалізму» [3, с. 71].

Однак, саме звернення до сухих математичних схем і відсторонених від людських переживань абстракцій, є найвищим виявом філософської зневіри. Абсолют, який Меясу описує за допомогою математики являється холодним, позбавленим будь якої зайвої якості, скелетом самого Хаосу. Це структура чистої можливості, абсолютно байдужа до будь-якого змісту, цінності чи сенсу. Якщо ніцшеанський нігілізм був драмою втрати антропоморфного Бога, то спекулятивний нігілізм Меясу є відкриттям безликого Абсолюту, який є просто математизованою порожнечою.

Цей математичний початок не може слугувати жодною основою для аксіології. Він не пропонує нічого, за що можна було б зачепитися волі, розуму чи афекту.

Однак, Кантен Меясу є послідовним мислителем, щоб не побачити ту онтологічну прірву, яку відкриває його власний Принцип фактуальності. Він чудово усвідомлює, що Абсолют як Гіпер Хаос, доведений з раціональною строгістю, неминуче породжує ту саму філософську зневіру, яку ми виявили. Байдужість його Абсолюту, що знецінює будь-яку закономірність, є досконалою формулою сучасного нігілізму. Саме тому в своєму «*magnum opus*» Меясу пропонує рішення, яке повинно врятувати його філософське дітище від власних руйнівних наслідків. На сторінках твору він описує цей процес як «спекулятивну надію».

Логіка цієї надії парадоксальна, але впливає з самої всемогутності Гіпер Хаосу. Якщо Гіпер Хаос є абсолютною можливістю, тоді його влада не знатиме жодних меж. Це означає, що Гіпер Хаос спроможний утворити не тільки тимчасовий порядок, як космос для прикладу, але й те чого ніколи не було і що здається логічно неможливим з нашої точки зору – він може породити саму Нecessity. Іншими словами, Хаос у своїй безмежній всемогутності, може одного дня без причини утворити такий результат, який докорінно змінить правила гри. Він може породити вічний, неkontингентний закон, який він називає «Майбутнім Богом» або абсолютною справедливістю. Ця гіпотетична онтологічна подія є тією можливістю, променем надії який Меясу залишає людству після зіткнення з жорстокими обставинами існування Абсолюту. В цьому контексті слушно зауважив український дослідник Ігор Карівець: «Пошуки сучасних спекулятивних реалістів “незалежних об’єктів” нагадують пошуки “загубленого світу”. Проте, такі “незалежні об’єкти загублених світів” маніфестують чуже, яке може лякати людину, бо вона з ним не знайома – вона немає жодного інтенціонального зв’язку з ними» [2, с. 24].

Такий сумнівний порятунок тільки підважив його антифідейстський й антинігілістичний проект, засвідчивши абсолютний крах перспективного задуму.

Найперше, така позиція не має жодної раціональної підстави. Весь проект Меясу був присвячений відновленню раціонального, доказового доступу до Абсолюту. Проте сподівання на раптове виникнення Necessity не спирається на жоден доказ, іншими словами це чиста віра в космічну лотерею. Гіпер Хаос, будучи нейтральним у найвищому ступені цього слова, з тією ж самою ймовірністю безпричинністю може породити вічне пекло, немислимі страждання або тотальну дезінтеграцію, адже йому нічого не перешкоджає. Немає жодної розумної підстави сподіватися на бажаний результат.

По-друге, найважливішим фактом є те, що Меясу стає на стежку того самого фідейзму з актами сліпої віри, яким попередньо оголосив філософську війну. Меясу критикував кореляціонізм за те, що той не спромігся створити аргументативні інструменти боротьби з фанатиками та догматиками. Але чим спекулятивна надія відрізняється від віри й поклоніння Абсолюту будь якого фанатика? В обох

випадках ми маємо справу з вірою в чудо, в безпричинне втручання у порядок речей. Зла іронія в тому, що фідейзм спекулятивного реалізму є навіть слабшим за традиційний. Релігійний фанатик принаймні вірить в існуючого Бога, який має волю, благість та інші антропологічні прояви вищого духовного життя. Меясу ж пропонує нам вірити в те, що ірраціональний Хаос одного дня випадково вчинить акт абсолютної благодаті. Це не просто віра – це віра у віру, сподівання на те, що абсолютна випадковість виявиться милосердною.

Отже, Меясу, намагаючись уникнути звинувачень у нігілізмі, вдається до того самого фідейзму, який він таврував як хибне й примітивне філософське бачення реальності. Він не може питома обґрунтувати жодної основи для цінностей, відповідно він пропонує нам вірити в їх можливе, але абсолютно не гарантоване, виникнення у майбутньому. Його проект, що починався як найсуворіший раціоналізм, завершується найвідчайдушнішим актом віри. Це не просто філософська зневіра, замаскована під надію, це доказ того, що його система доведена до свого логічного кінця, змушена сама собі суперечити, щоб уникнути самознищення. Вона не долає нігілізм, а лише відкладає його, переносючи надію на порятунок у нескінченний простір малоїмовірності.

Висновки. В дослідженні ми здійснили критичний аналіз напрямку спекулятивного реалізму, в особі Кантена Меясу і його праці «Після скінченності: нарис про необхідність контингентності». Наша центральна теза полягала в тому, що цей проект, попри декларовані антинігілістичні та антифідейстичні інтенції, не просто зазнає невдачі у подоланні нігілізму, але являє собою його найрадикальнішу форму. Проведений аналіз підтвердив цю тезу, продемонструвавши, що філософія Меясу завершується глибокою філософською зневірою, яка випливає з її власних засновків.

Ми простежили шлях від деконструкції кореляціонізму до доведення нового Абсолюту в іпостасі принципу фактуальності, або Гіпер Хаосу. На відміну від класичного нігілізму, який був аксіологічною кризою, спекулятивний нігілізм є онтологічним вироком. Він знецінює не просто вищі цінності, а саме середовище для існування будь-яких цінностей та сенсу, включно з повторюваністю й всюди-сущістю фізичних законів. Це робить онтологічно марними будь які проекти екзистенційного бунту чи творчої волі.

Ключовим у нашій критиці стало виявлення фундаментальної суперечності, що лежить у серці спекулятивного реалізму. Меясу не спростовує релігійного фанатика – він, як ми показали ненавмисно надає йому найпотужніший аргумент, який коли-небудь існував.

Проаналізована спроба автора врятувати свій проект від власних нігілістичних висновків завдяки математиці та спекулятивній надії на майбутнього Бога. Спекулятивна надія остаточно викриває крах раціоналізму, адже вона є не чим іншим, як найслабшою формою фідейзму.

Таким чином, цей проект являє собою досконалу трагедію розуму. У прагненні довести всемогутність розуму, що здатний пізнавати й мислити Абсолют, він підводить нас до висновку, що Абсолют є чистим Гіпер Хаосом, а єдиним порятунком від цього жаху є ірраціональний акт віри. Ця самосуперечність, це логічне самогубство раціоналізму є тим, що ми визначили як спекулятивний нігілізм – найрадикальнішу і найпослідовнішу форму зневіри в сучасній філософській думці.

Література:

1. Г'юм Д. *Трактат про людську природу: Спроба запровадження експеримент. методу міркувань про об'єкти моралі*. Пер. з англ. П. Насада. Київ: Видавничий дім «Всесвіт», 2003. 552 с.
2. Карівець І. Спекулятивний реалізм у пошуках втрачених та незалежних від людини об'єктів. *Epistemological Studies in Philosophy, Social and Political Sciences*. 2024. Т. 7, № 2. С. 18–26. Режим доступу: <https://visnukpfs.dp.ua/index.php/PFS/article/view/1201/1627>.
3. Корчевний В. О. Спекулятивний реалізм у контексті сучасної філософської думки. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2020. Т. 6. С. 68–80. Режим доступу: <http://nzpr.ukma.edu.ua/article/view/222656/222897>.
4. Меясу К. *Після скінченності: Нарис про необхідність контингентності*. Пер. з фр. А. Ріпи. Львів: Контур, 2024. 196 с.
5. Сафонік Л. Спекулятивний реалізм і об'єктно-орієнтована онтологія в контексті сучасної метафізики. *Тези звітної наукової конференції філософського факультету (ЛНУ)*. Львів, 2025. С. 52–54. Режим доступу: https://filos.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2025/04/Tezy_zvitnoi_naukovoi_konferentsii_filosofskoho_fakultetu_2025-1.pdf.
6. Северино Е. *Сутність нігілізму*. Пер. з іт. Ю. Олійник. Київ: Темпора, 2020. 688 с.
7. Hallward P. Anything is Possible: A Critique of Quentin Meillassoux's «After Finitude». *Radical Philosophy*. 2008. Vol. 152. P. 51–57.
8. Nietzsche F. *The Will to Power*. Trans. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. 576 с.

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 10.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: padalko.bogdan@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-114-122>

Падалко Б. Власність як концепт самовизначення людини в масовому суспільстві. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 114–122.

УДК 141.72:316.7:316.4(045)

Богдан Падалко

ВЛАСНІСТЬ ЯК КОНЦЕПТ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ В МАСОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті запропоновано філософське переосмислення власності як концепту, що визначає умови самовизначення особистості в масовому суспільстві. В центрі аналізу – глибинний конфлікт між прагненням індивіда до унікальності та соціальним тиском на уніфікацію. Власність розглядається як ключова структура, що дозволяє суб'єкту зберегти межі самості, підтримати автономію і вибудувати символічну відстань від регламентованого порядку. Вона виконує роль інтерфейсу між особистою свободою та структурованими механізмами включення до соціуму.

У послідовному викладі простежується, як історичні моделі власності еволюціонують у бік формалізованих, масових і цифрових форм, що змінюють умови соціальної ідентифікації. Дослідження базується на аристотелівському уявленні про людину як політичну істоту, що реалізується у середовищі власної належності. Показано, що саме власність забезпечує не лише розмежування приватного і публічного, а й структурне впорядкування ідентичності.

Новизна роботи полягає у формулюванні власності як філософського концепту самовизначення. Запропоновано трактування власності як символічної умови суб'єктної цілісності та способу інтеграції до соціального порядку без втрати автономії. Стаття закладає підґрунтя для подальшого дослідження власності як засобу філософської артикуляції меж самості в умовах масового суспільства.

Ключові слова: власність, самовизначення, масове суспільство, уніфікація, концепт, соціальний порядок, егалітарність, притаманність.

Bogdan Padalko

PROPERTY AS A CONCEPT OF HUMAN SELF-CONSTRUAL IN MASS SOCIETY

The article proposes a philosophical reconsideration of property as a concept that defines the conditions of human self-construal within mass society. At the center of analysis is the conflict between the individual's aspiration for uniqueness and the pressure of social unification. Property is presented as a key structure that enables the subject to preserve the boundaries of the self, sustain autonomy, and create symbolic distance from institutional regulation. It serves as an interface between personal freedom and mechanisms of structured social integration.

The paper outlines how historical forms of property evolve into formalized, mass-oriented, and digital structures that reshape the terms of social identification. The study is grounded in the Aristotelian understanding of the human being as a political creature that requires a space of belonging for self-realization. Property is shown to organize not only the division between private and public, but also the structure of identity itself.

The novelty of the research lies in framing property as a philosophical concept of self-construal. It is interpreted as a symbolic condition for subjective coherence and a mode of integration into the social order without surrendering autonomy. The article opens a perspective for further analysis of property as a philosophical medium for articulating the limits of the self under the conditions of mass society.

Keywords: property, self-construal, mass society, unification, concept, social order, egalitarianism, immanence.

Постановка проблеми та актуальність. У сучасному україномовному філософському, соціологічному та історичному дискурсі поняття «масове суспільство» трактується як теоретична модель, що описує характерні риси і тенденції соціальних змін, зумовлених модернізацією сучасного суспільства, насамперед урбанізацією, зростанням масових комунікацій, переходом від елітної освіти до загального навчання, демократизацією політики [1]. Визначається, що це тип соціальної організації, що базується на уніфікації моделей поведінки, зниженні індивідуальної автономії, стандартизації соціальних ролей і редукції ідентичності до функціональних і комунікаційних форматів.

Участь індивіда в суспільному відтворенні здійснюється не через безпосередню взаємодію, а через стандартизовані канали – бюрократичні процедури, ідентифікацію, цифрові інтерфейси. Автономія замінюється доступом, а дія – функціональністю. Індивід долучається до соціального не як суб'єкт, а як носій заданих параметрів поведінки без урахування особистостних рис. Виникає конфлікт між

об'єктивованими механізмами соціальної інтеграції (інститути, практики, норми, алгоритми) та формами індивідуального самовиявлення.

У цьому аспекті масове суспільство постає як середовище подвійного тиску: з одного боку, воно потребує від індивіда уніфікації, стандартизації та масштабування взаємодій; з іншого – стикається з постійно відтворюваною різноманітністю, яка не зникає навіть за умов максимального конформізму – у вигляді спроб самовизначення індивіда. Таке самовизначення не може бути декларативним або спонтанним. Воно потребує філософського осмислення й концептуального визначення.

Мета статті полягає в філософській реконцептуалізації категорії самовизначення в контексті масового суспільства. Автор прагне виявити, наскільки саме ця категорія є здатною виконати інтегруючу функцію, пояснити соціальну несталість, розмитість ідентичностей і механізм включення індивіда в уніфіковані структури.

На підставі аналізу історичних передумов, соціальних трансформацій, уніфікаційних механізмів та філософських концептів, стаття поступово вибудовує власну позицію: власність як філософський концепт найбільш повно втілює потенціал самовизначення. Саме через категорію власності можливо окреслити такі параметри, як структура поведінки, мотивація, зона нормативного компромісу, механізм інституціоналізації й когнітивної стабілізації.

Онтологічна рамка. Концепт самовизначення має відповідати кільком критеріям: бути онтологічно релевантним, відображати змінність форм суб'єктності, виявляти типові зони напруження та окреслювати простір можливого становлення особистості в уніфікованих структурах. Інакше кажучи, без філософського концепту, що відповідає цим вимогам, самовизначення залишається невизначеним або непомітним у межах інституційної логіки.

Поняття філософського концепту не зводиться до терміна чи визначення. Це інтелектуальна форма, яка виконує функцію осмислення, структурування та зв'язування явищ реальності в межах пізнавальної або онтологічної структури мислення. Концепт не є просто словом або логічною категорією – це одиниця смислової конструкції, що втілює узагальнений спосіб бачення дійсності й слугує засобом репрезентації, продукції сенсу, операціоналізації мислення та інтеграції змістових рівнів у філософській рефлексії [12, р. 21].

Філософські концепти мають певні визначальні риси: смислову концентрацію, аналітичну функцію, інструментальність, динамічність і метарівневу здатність. Вони не лише описують, але й структурують реальність, зберігаючи операційну цілісність у множинності контекстів. Саме тому філософський концепт є структуроутворюючим елементом пізнання, що конденсує історичні змісти, пізнавальні настанови, онтологічну передумову та нормативну інтенцію [16, р. 338–342].

У філософії масового суспільства концепти на кшталт власність, одномірність, інтеграція, відчуження, контроль функціонують як описові інструменти і як засоби виявлення структур панування, логік уніфікації, механізмів дисципліни. Їхня здатність виявляти внутрішню форму порядку становить їхню евристичну цінність.

Феномен масового суспільства підлягає концептуалізації як історична форма, що виникла внаслідок модернізаційних процесів, і водночас як системна матриця, яка визначає базові способи існування індивіда в полі норм, рішень, стратегій та інституціональних форматів.

Аналіз досліджень і публікацій. Авторство терміна «mass society» як концепту в соціальній і філософській традиції не пов'язується з одним конкретним автором, однак його широке вживання закріплюється у першій половині XX століття, передусім у працях консервативних критиків модерності та соціологів масової культури. Підґрунтя цього поняття було закладене Хосе Ортегою-і-Гассетом, який описував масу як історичну фігуру модерного часу – людину, позбавлену вищих цінностей, здатну лише до наслідування [23, р. 63].

Карл Маннгейм аналізував процеси соціальної уніфікації, стандартизації та атомізації як нові риси суспільного устрою [21, р. 182].

Двайт Макдональд прямо використовує термін mass society для критики масової культури як механізму руйнування меж між елітарним і комерційним [20, р. 60].

Політичне наповнення поняття запропонував Вільям Корнгаузер, який визначив масове суспільство як соціальну систему з ослабленими проміжними інституціями, схильною до тоталітарного контролю [17, р. 33].

Отже, термін «mass society» не має одного фіксованого автора, але його формальне конституювання як поняття відбулося в середині XX століття на ідейному підґрунті філософії Х. Ортеги-і-Гассета.

У сучасному англomовному дискурсі термін «масове суспільство» зазнав трансформації: він рідше використовується як самостійна категорія, а частіше як історичний або теоретичний етап у розвитку уявлень про соціальну структуру. Подальші дослідники почали уточнювати, трансформувати і переозначувати це поняття відповідно до своїх аналітичних підходів. Герберт Маркузе називає сучасне суспільство *one-dimensional society*, вказуючи на те, що воно нівелює опозиційність і критичне мислення через технократичну інтеграцію [22, р. 12]. Теодор Адорно і Макс Горкгаймер вводять поняття *administered society*, де соціальні процеси стандартизуються, а індустрія культури маніпулює свідомістю [2, р. 95]. Жан Бодріяр формулює концепт *consumer society*, де символічна логіка речей витісняє безпосередню реальність [6, р. 69]. Девід Рісман визначає тип соціуму, який формує *other-directed personality* як адаптивну реакцію на масову норму й залежність від зовнішнього схвалення [25, р. 21]. Деніел Белл називає нову соціальну формацію *post-ideological society*, у якому замість ідей домінують адміністративні й технічні раціональності [9, р. 37]. Ніл Постман описує становлення *entertainment society*, де медіа трансформують політичне й культурне в шоу [24, р. 92]. Шошана Зубофф визначає сучасну епоху як *surveillance society*, в якому цифрова поведінка стає ресурсом прогнозованого управління [30, р. 8]. Зигмунт Бауман окреслює сучасне суспільство як *liquid society*, де стабільні структури розчиняються, а ідентичність втрачає фіксовану форму [8, р. 3]. Мануель Кастельс пропонує термін *network society*, щоб описати соціум, організований за логікою інформаційних потоків і комунікаційних структур [11, р. 500].

Однак, відсутність єдиного, універсального й інтегрального визначення поняття масового суспільства не є свідченням його недостатньої дослідженості. Навпаки, це засвідчує складність і багатовимірність феномена, що дозволяє дослідникам формувати власні назви сучасного суспільства, виходячи з предмета своїх аналітичних пошуків і концептуалізації ключових рис соціального устрою.

Виклад основного матеріалу. Формування масового суспільства в історичному і логічному розгортанні – це багатовимірний процес, у якому взаємодіють матеріальні, адміністративні й ідеологічні чинники. До ключових передумов, що сприяли становленню масового суспільства в першій половині ХХ століття, належать індустріалізація і раціоналізація виробництва, урбанізація, егалітаризація і формування державної бюрократії. Упродовж ХІХ – початку ХХ століття відбувається нівелювання станових і класових бар'єрів.

Індустріалізація не лише змінила спосіб виробництва, а й спричинила масове переміщення населення, зростання чисельності найманих працівників, а отже – появу нових форм соціального контролю, дисципліни й організації праці. Урбанізація створила середовище, в якому традиційні зв'язки були замінені функціональними, а життєвий простір людини поступово перетворювався на структурований соціальний механізм, що передбачав контроль за пересуванням, часом перебування, ритмами роботи і відпочинку. Саме в умовах фабрики й міста постала потреба у стандартизації поведінки, ритмів і темпів життєдіяльності, соціальної взаємодії й ареною запровадження нових форм нагляду.

Егалітарні процеси включають загальне виборче право, ліквідацію неписьменності, масову освіту, а також культурну уніфікацію через пресу, радіо, кіно. Людина починає розглядатися як одиниця соціальної маси, не як індивідуальність, а як носій функції (виборець, платник податків, держслужбовець) – зокрема через механізми паспортизації, переписів населення, ІД-реєстрації, військового обліку. Як підкреслює Норберт Еліас, історичне вирівнювання соціальних відмінностей супроводжується формуванням внутрішніх норм поведінки, відповідних до уніфікованого соціального порядку [13, р. 157].

У цьому контексті суспільство поступово набуває форми функціональної структури уніфікації. Центральну роль у цьому відіграє бюрократія. Макс Вебер визначає її як найбільш раціональну форму управління модерного світу: «The fully developed bureaucratic mechanism compares with other organizations exactly as does the machine with the non-mechanical modes of production» (*Повністю розвинений бюрократичний механізм порівнюється з іншими організаціями так само, як машина з немеханічними способами виробництва – переклад автора*) – тобто повністю розвинена бюрократія є аналогом машини у сфері соціальної організації [29, р. 973]. Бюрократія стандартизує взаємодію, типізує випадки, конструє «громадянина» як універсального суб'єкта прав і обов'язків. Вона забезпечує облік, профілювання і передбачуваність.

Як підкреслює Мішель Фуко, дисципліна є технікою влади, яка «створює» індивідів: «Discipline «makes» individuals; it is the specific technique of a power that regards individuals both as objects and as instruments of its exercise» (*Дисципліна «створює» індивідів; це специфічна техніка влади, яка розглядає індивідів одночасно як об'єкти і як інструменти своєї реалізації – переклад автора*) [14, р. 170]. Вона не лише підпорядковує, а й конструює тип поведінки, що відповідає логіці управління. Дисципліна й бюрократія формують людину як керовану і придатну до адміністрування одиницю.

На цьому перетині формуються передумови уніфікації як системоутворюючого принципу всіх функціональних процесів сучасного суспільства. Йдеться про поступове запровадження єдиних нормативів для адміністративних процедур, освітніх програм, трудових відносин, медичних протоколів, алгоритмів надання державних послуг, форматів комунікації, а також податкових і реєстраційних вимог. У підсумку формується цілісна інституційна система, в межах якої стандартизація практик є не просто характерною рисою, а єдино можливою формою функціонування соціального порядку.

На основі попереднього аналізу у цьому дослідженні автор вважає за доцільне запропонувати таке визначення: масове суспільство – це форма соціального устрою, що функціонує на основі нормативно закріпленої уніфікації. Його структура ґрунтується на правовому й адміністративному оформленні стандартів взаємодії в суспільстві, формалізованому закріпленні вимог і допустимих моделей поведінки, а також на обов'язковій ідентифікації та верифікації суб'єктів, інформації, соціальних статусів, запитів і рішень.

Попри розмаїття назв, класифікацій і концептуальних підходів до опису сучасного суспільства, що пропонуються в академічному дискурсі, саме стандартизація суспільного буття визнається усіма дослідниками як його внутрішньо визначальна характеристика.

Підсумовуючи, саме аналіз становлення, впровадження і практика уніфікації всіх суспільних процесів – від державного управління до соціальної опіки – на думку автора є найбільш плідним для даного дослідження.

Уніфікація є інституційною основою функціонування масового суспільства, що забезпечує передбачуваність, стандартизованість та керованість соціальних процесів. Історично відсутність засобів уніфікації компенсувалася прямим примусом, сегрегацією або тотальним контролем. Лише в умовах сучасності – з розвитком цифрових технологій, систем ідентифікації та аналітики – уніфікація реалізується не через насильство, а через селекцію, нормування та структурування поведінкових і особистісних характеристик.

Суспільство визначає риси, що вважаються соціально значущими, та інтегрує їх у формалізовані інституційні моделі. Уніфікація реалізується через обов'язкову ідентифікацію особи (біометричні документи, цифрові профілі), регламентацію часових і поведінкових форматів, контроль над інформаційною поведінкою, політичними уподобаннями, споживчими моделями, емоційними реакціями, соціальною активністю. Ці характеристики або прямо відчужуються, або безперервно перебувають під наглядом і оцінкою. Вони поступово втрачають приватний статус: час, лояльність, інформаційна поведінка, настрої, релігійні практики – усе це трансформується у керовані параметри, що функціонують у межах інституційної логіки.

Інші характеристики – інтуїція, екзистенційне переживання, метафізичне осмислення – взагалі не інтегруються в соціальну систему: вони ігноруються або дискредитуються як нефункціональні. У цьому контексті структурне вирівнювання – це здатність рис особистості бути вилученими з індивідуального простору без втрати функціональності й перенесеними до інституційного середовища, де вони набувають статусу аналітичних одиниць або нейтральних змінних, придатних до реєстрації, нормування й управління.

Цей процес відбувається аналітично – шляхом збору, обробки й структурування даних – у межах адміністративних процедур, цифрових платформ, нормативних систем і протоколів. Це і є раціональна оболонка інституціоналізованого масового суспільства. У цьому контексті, підсумовуючи викладене, автор формулює таке уточнене визначення:

Масове суспільство – це форма соціального устрою, що реалізує свою функцію раціоналізації через системне вилучення індивідуальних рис та характеристик людини. Ці риси включаються до інституційного обігу у вигляді абстрактних, вимірюваних модулів. Масове суспільство змінює саму структуру людської присутності в соціумі, замінюючи автономне особисте – функціональною уніфікованістю.

Людина в такому суспільстві – це аналітична категорія, що описує не емпіричного індивіда, а концептуальну модель суб'єкта, структурованого відповідно до інституційних вимог соціальної взаємодії та придатного до регуляції. Все значуще визначається зовні – реєстрами, протоколами, профілюванням. Водночас особисте життя, внутрішня самосвідомість, афекти й переконання визнаються несуттєвими для функціонування, але перебувають під постійним моніторингом, щоб у разі потреби їх можна було нейтралізувати, скоригувати або використати як фактор впливу.

Але при всьому цьому залишається невирішеною – і принципово не вирішуваною – проблема свідомості. Свідомість не може бути уніфікована: вона не зводиться до реакції, не зчитується інтерфейсом, не піддається обчисленню. Саме тому заміна відчужених особистісних рис на аналітичні модулі не сприймається як щось природне. Зберігається форма сприйняття себе, свого місця в соціальному порядку і допустимих меж втручання ззовні. У цьому – основна характеристика масового суспільства: подібність усіх і відмінність кожного. У цьому контексті ми формулюємо положення про внутрішній конфлікт самої моделі: між суспільною уніфікацією (як суспільство визначає індивіда) і неминучою внутрішньою варіативністю реакцій, рішень, мотивацій (як людина визначає сама себе).

Цей конфлікт становить основний системоутворювальний чинник масового суспільства: забезпечення керованої подібності вимагає постійного розпізнавання й регулювання індивідуальної відмінності через адміністративний і правовий тиск, примус до розкриття особистих даних, маршрутизацію життєдіяльності. Однак реальна поведінка особистостей і їхні унікальні потреби ніколи повністю не збігаються з цими запитами.

Внутрішнє напруження, яке виникає між соціальним запитом (наприклад, на ефективного, передбачуваного споживача або працівника) та особистісним запитом (на саморозвиток, автономію, автентичність), стає джерелом нестабільності соціальних утворень. Юрген Габермас зазначає, що системні імперативи поступово витісняють життєвий світ, породжуючи кризи легітимації [15, р. 274]. П'єр Бурдьє підкреслює, що соціальні класифікації не відображають реальної багатоманітності, а закріплюють упередження й нерівність [10, р. 101].

Особистості, що шукають простору для власного розвитку, натрапляють на інституційні рамки, які пропонують обмежені сценарії. Річард Сеннет підкреслює, що гнучкі, нестабільні умови сучасності розмивають послідовні наративи ідентичності, створюючи ефект невпевненості й дезорієнтації [27, р. 24].

Важливо наголосити, що масова людина не обов'язково належить до певного економічного класу чи верстви населення. Її визначальною ознакою є дефіцит автономії і схильність до пасивного прийняття зовнішніх стандартів. Інтелектуальний рівень чи економічний статус можуть бути високими, проте домінуватиме потреба «бути як усі», «слухатися більшості» та підпорядковуватися правилам, які пропонують медіа й великі соціальні структури. Водночас слід відзначити і позитивні сторони цього феномену. Масова людина формується в умовах демократизації, швидкого розвитку освіти та поширення технологій, що забезпечують доступ до великого масиву знань. Саме усвідомлення власної належності до великої «масової» спільноти може стати стимулом до колективних дій, соціальної активності й громадянської участі. Такі процеси, однак, часто відбуваються без критичного розгляду, тому контент інформаційних потоків чи динаміка публічних настроїв може бути використана як механізм маніпуляції.

Таким чином, конфліктність у масовому суспільстві постає не як відкритий соціальний протест, а як глибинне структурне напруження, що формує основи нестабільності, втрати легітимації інституцій та фрагментації особистісних стратегій.

Автор вважає, що саме таке визначення породжує онтологічну, соціокультурну й інституційну конфліктність масової людини як концепту. З онтологічного погляду, абстрактна модель вступає у суперечність із незаперечною множинністю людських способів буття. Соціокультурно – стандартизація нівелює притаманну культурну різноманітність, замінюючи її комунікативною уніфікацією. Інституційно – індивід як суб'єкт права, освіти чи політики перестає бути джерелом норм, а перетворюється на об'єкт застосування процедур.

Цей конфлікт не завжди усвідомлюється окремо, оскільки супроводжується переходом від пропозиційно-спонукального типу регуляції бажаної поведінки до прямих вимог поступок у сфері приватності, прав і свобод, а також до необхідності авторизації особи при взаємодії з інституціями. Масштабування тиску суспільних інституцій і алгоритмічно-примусовий характер розвитку їх регулятивної складової підтверджує існування постійного й відновлюваного опору – індивідуального

в кожному окремому випадку, але тотального у своєму охопленні, оскільки виявляється в кожному, хто включений у соціальні відносини. Його не можна пояснити реактивністю або пасіонарністю – це прояв глибинного чинника, що не зникає навіть у найбільш уніфікованих формах включення індивіда до суспільства.

Це й становить базовий постулат аналітики нашого дослідження: пошук внутрішніх стійких чинників, що породжують і підтримують опір уніфікації як форму збереження суб'єктності. Відтак автор пропонує дослідити самовизначення – як глибинний, внутрішній стабільний механізм усталеності, збереження і відновлення суб'єктності.

У філософському дискурсі самовизначення розглядається як засаднича здатність суб'єкта формувати й підтримувати власну позицію у світі, визначати зміст життя, систему пріоритетів і норм, що орієнтують індивідуальну траєкторію. У масовому суспільстві, де переважає уніфікація ролей і поведінкових сценаріїв, самовизначення набуває характеру розриву з передбачуваністю: суб'єкт впроваджує власну логіку дії в межах зовнішньо структурованого порядку.

Самовизначення у цьому контексті постає як внутрішній процес, який активується сукупністю індивідуально притаманних ознак, тобто такими, що не можуть бути відчуженими без волі самого індивіда. Автор вважає, що для його концептуалізації найпридатнішою категорією є власність – внутрішньо притаманна, онтологічно обумовлена основа суб'єктності.

Показовим у цьому контексті є вчення Арістотеля, яке дозволяє реконструювати власність як підставу самосприйняття, онтологічного укорінення і суспільного визнання індивіда.

У трактаті «Категорії» Арістотель визначає οἰκεῖον (oikeion) як те, що властиве самому суб'єкту – не випадкову ознаку, а таку, без якої він перестає бути собою. Саме ця категорія притаманності дозволяє філософськи осмислити власність не як зовнішню річ або інструмент, а як внутрішню основу впорядкування ідентичності – структурну складову самоідентичності, яка не може бути зведена до утилітарної (корисної для вжитку) чи обмінної (як еквівалент у торгівлі) функції, оскільки слугує фіксацією онтологічної приналежності індивіда до себе самого [4, р. 11–14].

У «Політиці» Арістотель використовує термін οἰκεῖον (oikeion), який позначає «те, що властиве» або «те, що належить» – у значенні притаманного емпірично і зв'язку між особою і річчю, що виступає засобом її самореалізації [5, р. 29]. Власність у цьому розумінні є водночас зовнішньою ознакою і формою присутності речі в полі суб'єкта, що дозволяє йому репрезентуватись у суспільстві.

Другим ключовим терміном є κτήμα (ktēma) – «надбання», тобто те, що здобує й утримується як частина життєвого устрою [5, р. 32]. Арістотель чітко розрізняє надбання для життя (οἰκονομία – [oikonomía]) і накопичення заради багатства (χρηματιστική – [chrēmatistikē]), підкреслюючи, що власність набуває смислу лише у зв'язку з належною метою буття людини. Таким чином, власність у класичному арістотелівському сенсі – це не інструмент сили чи статусу, а умова реалізації ζῆν καλῶς (zēn kalōs) – життя гідного, осмисленого, політичного.

Нарешті, третій пласт поняття власності в Арістотеля – це κατοχή (katochē) як «володіння», що позначає утримання чогось у межах влади або контролю [5, р. 38]. Однак на відміну від сучасного розуміння, це володіння включає обов'язкову наявність соціальних зв'язків, статусів і зобов'язань, пов'язаних з об'єктом володіння. Людина володіє тим, що дозволяє їй реалізувати своє призначення в політичному порядку і водночас бути відповідальною за використання цієї власності згідно з доброчесністю (ἀρετή).

В арістотелівській концепції власність визначає людину як формотворчий суб'єкт, що завдяки володінню і притаманності структурує свою присутність у світі як індивідуальну і суспільно визнану. У категорії притаманності (οἰκεῖον) власність виступає як внутрішня основа ідентичності – «власність на самого себе», що охоплює ті риси, які не можуть бути відчужені без втрати суб'єктності (наприклад, вольові якості, тілесна ідентичність, спогади, особисті схильності, моральні принципи). У категорії володіння (κατοχή) власність постає як зовнішній зв'язок із речами, через які особа інтегрується у суспільний порядок: це включає статус, обов'язки, відносини, відповідальність. Показово, що Арістотель розглядає власність як умову політичного існування: лише той, хто володіє, визнається громадянином і здатен діяти автономно, відповідно до розуму й доброчесності – без залежності від чужої волі [4, р. 115].

Оскільки як зовнішні (володіння, статус), так і внутрішні (притаманність, ідентичність) аспекти власності завжди унікальні, саме ця неповторність визначає різницю між людьми навіть у уніфікованих соціальних відносинах.

Отже, категорія власності у її філософському розумінні є найбільш релевантною до концепту самовизначення, оскільки вона поєднує в собі як онтологічний, так і соціально-нормативний вимір суб'єктності. Категорія власності у філософському сенсі дозволяє не просто зафіксувати присутність суб'єкта в соціумі, а й описати конкретні траєкторії його включення – від тілесного володіння (наприклад, базові речі, тіло, житловий простір, засоби пересування чи побуту) до соціального (сімейний стан, освіта, локації проживання і фахові навички) і політичного статусу (право голосу, громадянство, визнання у публічному порядку). Власність охоплює такі смислові вузли, як стале самосприйняття, публічна ідентифікація, інституційна включеність, здатність до дії, визнання, зобов'язання. Через власність суб'єкт вписується у простір визначеності, де речі, простір, відносини і ресурси набувають стабільного значення для нього і для інших.

Підсумовуючи, можемо стверджувати, що власність у аристотелівському розумінні виконує фундаментальну функцію впорядкування людської присутності у суспільстві. Вона не лише визначає межі особистісної ідентичності, а й слугує каналом соціального визнання, політичного статусу та етичної відповідальності. Саме крізь власність фіксується як відмінність індивіда, так і його залучення до спільного, що дозволяє зберігати суб'єктність у межах масовості – не як уніфіковану роль, а як структурно вписану у соціальний порядок унікальність.

У результаті попереднього аналізу можна стверджувати, що власність, розглянута як філософський концепт самовизначення, постає як ключовий механізм впорядкування суб'єктного буття в умовах уніфікованого суспільства, де поняття власності набуває принципово нових значень і функцій.

В класичній філософській традиції власність була пов'язана з автономією, свободою, політичною суб'єктністю як у Джона Локка [19] чи Жан-Жака Руссо [26]. В умовах уніфікації вона радше виступає інструментом інтеграції, контролю, символічного включення в споживчі та адміністративні структури. Так, вже Гюстав Ле Бон інтерпретує власність як передумову для забезпечення мінімального рівня безпеки та комфорту [18]. Чим стійкіші правові й економічні гарантії, тим більшою мірою індивід схильний «заспокоюватися» і занурюватися у конформізм, перетворюючись на елемент маси. На глибинному рівні йдеться про «почуття власника», яке стимулює пасивне споживання та орієнтацію на збереження статус-кво.

Мислителі XX століття, які аналізували масове суспільство, часто вже не розглядали власність як окрему категорію, однак підкреслювали її латентну, але ключову роль у формуванні одновимірного, адаптивного й керованого індивіда.

Жан Бодрійяр показує, що у масовому суспільстві власність втрачає утилітарну функцію та перетворюється на символічний код. Людина володіє об'єктами не для користування, а щоб зайняти позицію в системі соціальної ідентифікації. Власність функціонує як елемент коду споживання, що визначає статус і конформність [7]. Саме ця інтеграція і є формою уніфікації – всі володіють одним і тим самим у межах заданої матриці речей.

Герберт Маркузе підкреслює, що власність у розвинених суспільствах більше не є джерелом свободи. Вона функціонує як інструмент керованої інтеграції. Людина стає власником не як носій незалежності, а як частина механізму споживання: вона включена в системи кредитування, лояльності, стандартизованого житла [22]. Масова людина втрачає критичне ставлення до світу речей і поступово ототожнює себе з власністю, яка нав'язується системою.

Ганна Арендт розглядає власність як фундамент приватної сфери, в межах якої особистість здатна зберегти автономію. У масовому суспільстві стирається межа між публічним і приватним, внаслідок чого власність втрачає функцію підтримки унікальності особи [3].

Торстайн Веблен ще задовго до критики масового суспільства аналізував власність як демонстративний інструмент соціального позиціонування [28]. Його концепт «conspicuous consumption» показує, як власність із інструмента виживання чи користі перетворюється на індикатор престижу. У масовому суспільстві ця логіка стає універсальною: споживання речей – це відображення бажання бути включеним у символічну ієрархію.

Автор вважає, що власність у цьому сенсі постає як складна багатовимірна структура, яка інтегрує три ключові компоненти: 1) онтологічну притаманність як внутрішнє відчуття «власного»; 2) вольове присвоєння як акт самоствердження у зовнішньому середовищі; 3) соціальне визнання як нормативне закріплення статусу суб'єкта у структурі масового суспільства. У своїй філософській функції власність є не просто відношенням до речі або ресурсу, а структурною умовою становлення суб'єкта, що дозволяє йому набувати стійкості, самототожності й здатності до нормативного включення.

Власність виступає умовою переходу від фрагментованої внутрішньої ідентичності до нормативно визнаної участі в соціальному порядку, зберігаючи при цьому суб'єктну автономію. Таким чином, власність функціонує як філософський концепт, що надає процесу самовизначення власну структуру, логіку, соціальну обґрунтованість і нормативну прийнятність.

Власність виступає як онтологічна рефлексія суб'єкта на власне буття, в якій зосереджується межа між тим, що людина приймає як своє, і тим, що визнає як суспільне або чуже. Саме ця межа і визначає рамки можливого самовираження та рівень готовності до акцептації тиску і вимог, що надходять із соціуму для залучення в нього.

Власність у цьому контексті виконує роль структурного інтерфейсу впізнаваності, за допомогою якої відбувається соціальна комунікація, обмін, визнання. Прикметно, що в сучасній практиці власність дедалі частіше фіксується не лише через юридичні документи, а й через дані профілю користувача, цифрові активи, історії транзакцій. Наприклад, у цифрових екосистемах володіння криптогаманцем або NFT-об'єктом автоматично ідентифікує суб'єкта як учасника певного обміну чи спільноти. У публічному просторі – на кшталт соціальних мереж чи маркетплейсів – володіння акаунтом, брендом, підпискою або навіть верифікованою думкою репрезентує індивіда й фіксує його статус. У цьому сенсі власність трансформується в інтерфейс доступу до соціального визнання, а її втрата – у втрату можливості бути розпізнаним у структурі суспільства. Позбавлення індивіда можливості володіти, закріплювати себе у структурі речей, цінностей чи статусів постає як соціально-економічна втрата, що водночас має глибинний антропологічний вимір десуб'єктивації.

Висновки. У проведеному дослідженні здійснено філософську реконструкцію категорії власності в контексті масового суспільства як соціального порядку, що зумовлює уніфікацію, редукцію суб'єктності й ерозію умов самовизначення. Встановлено, що власність у її класичному розумінні – як форма володіння або соціального контролю над речами – зазнає глибокої трансформації в умовах масової організації соціального.

На рівні аналітичного викладу продемонстровано, що масове суспільство функціонує не лише як середовище знеособлення, а як структурно впорядкована система, яка формує нову онтологію соціального буття: типізовану, алгоритмізовану, керовану. На основі новаторського методологічного підходу до вчення Арістотеля – зокрема концепції володіння як засади самовизначення у «Політиці» й «Етиці Нікомаха» – уможлиблюється трактування власності як філософської категорії, що фіксує відношення між тим, що належить, і тим, хто належить сам собі. У таких умовах власність постає як філософський інтерфейс, що забезпечує вписаність суб'єкта у соціальний порядок без втрати відмінності. Саме завдяки властивості фіксації, символічної прикріпленості й правового оформлення, власність виконує роль символічної межі, що забезпечує збереження простору самості в умовах масової уніфікації.

Сучасний соціальний порядок визначається автором як раціонально організована система, здатна забезпечити стандартизований рівень задоволення потреб, проте позбавлена механізмів інституційної відповіді на унікальні суб'єктні запити. У цьому контексті власність виконує не лише роль межі між особистим і загальним, а й функцію структурного запиту на визнання відмінності як основи суб'єктної ідентичності.

У межах дослідження виконано поставлені аналітичні завдання: розкрито механізми функціонування масового суспільства як форми соціального впорядкування; уточнено онтологічні наслідки редукції суб'єкта до типового елементу маси; аргументовано тезу про власність як структуру впорядкування, що уможливлює самовизначення в умовах масової соціальності. Дослідженням також доказово виявлено підґрунтя для виникнення нових і модифікації традиційних форм власності як відповідь на зміну структури соціального включення й зростання ролі нематеріальних носіїв ідентичності.

Досягнення поставленої мети реалізовано через концептуальну побудову власності як філософської категорії, що не лише організовує соціальні відносини, а й формує межі суб'єктного простору, де можливе визнання, автономія, інституціоналізація ідентичності.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що:

- реконструйовано категорію власності як філософський концепт, що охоплює онтологічний, соціальний і нормативний рівні осмислення;
- обґрунтовано функцію власності як умови суб'єктної впізнаваності у структурі соціального порядку;

- виведено філософське визначення власності як інтерфейсу самовизначення в умовах масового суспільства;
- показано роль власності у відтворенні символічної межі між індивідом і соціальним;
- сформульовано структурну модель власності як філософської умови впорядкування соціального порядку через збереження відмінності при узгодженні з механізмами сучасної ідентифікації, верифікації й соціальної інтеграції.

Перспективи подальших досліджень полягають у розробці філософської типології нових форм власності (цифрової, розподіленої, мережевої, символічної), а також у дослідженні механізмів, через які вони здатні підтримувати або нівелювати можливості суб'єкта до самовизначення у постглобальному інформаційному середовищі. В окрему перспективу варто винести також аналіз конфлікту між уніфікованими формами володіння й трансіндивідуальними практиками опору – як філософського горизонту нового розуміння автономії в епоху стандартизованого соціального порядку.

Література:

1. Масове суспільство. *Енциклопедія сучасної України* [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://esu.com.ua/article-64265> (дата звернення: 15.05.2025).
2. Adorno T. W., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002. 22 p.
3. Arendt H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 349 p.
4. Aristotle. Categories. In: Barnes J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984. 1250 p.
5. Aristotle. Politics. In: Barnes J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984. 1252 p.
6. Baudrillard J. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage Publications, 1998. 208 p.
7. Baudrillard J. *The System of Objects*. Trans. by J. Benedict. London: Verso, 1996. 208 p.
8. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228 p.
9. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, 1973. 507 p.
10. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. by R. Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. 640 p.
11. Castells M. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1996. 556 p.
12. Deleuze G., Guattari F. *What is Philosophy?* Trans. by H. Tomlinson, G. Burchell. New York: Columbia University Press, 1994. 240 p.
13. Elias N. *The Civilizing Process*. Trans. by E. Jephcott. Oxford: Blackwell Publishers, 1994. 598 p.
14. Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. by A. Sheridan. New York: Vintage Books, 1995. 333 p.
15. Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1984. 594 p.
16. Husserl E. *Logical Investigations*. Vol. II. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001. 800 p.
17. Kornhauser W. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press, 1959. 236 p.
18. Le Bon G. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. Mineola, NY: Dover Publications, 2001. 160 p. (Original work published 1895).
19. Locke J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 403 p.
20. Macdonald D. A Theory of Mass Culture. *Diogenes*. 1957. Vol. 5, No. 19. P. 1–17.
21. Mannheim K. *Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in Modern Social Structure*. London: Routledge & Kegan Paul, 1940. 420 p.
22. Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1964. 260 p.
23. Ortega y Gasset J. *The Revolt of the Masses*. New York: W.W. Norton & Company, 1994. 190 p.
24. Postman N. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking Penguin, 1985. 184 p.
25. Riesman D. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press, 1950. 386 p.
26. Rousseau J.-J. *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Trans. by V. Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 370 p.
27. Sennett R. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, 1998. 176 p.
28. Veblen T. *The Theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan, 1899. 400 p.
29. Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Trans. by E. Fischoff et al. Berkeley: University of California Press, 1978. 1469 p.
30. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019. 691 p.

Отримана 31.10.2025

Прорецензована: 14.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: petro.kraliuk@oa.edu.ua

pavlo.hryhorash@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-123-130>

Крالیук П., Григораши П. Роль протестантського чинника у формуванні політичних традицій англійських колоній Північної Америки. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал*. Острого: Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 123–130.

УДК 94(73) : 284 : 32

Петро Крالیук, Павло Григораши

РОЛЬ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО ЧИННИКА У ФОРМУВАННІ ПОЛІТИЧНИХ ТРАДИЦІЙ АНГЛІЙСЬКИХ КОЛОНІЙ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

У XVII-XVIII століттях відбувалася колонізація земель Північної Америки, що здійснювалася вихідцями з Європи, переважно з Британії. Серед них значну частину людей становили ті, хто зазнавав переслідувань у себе на батьківщині з релігійних мотивів. У той час після Реформації у країнах Європи виникали конфлікти й війни на релігійній основі.

Значну частину колоністів становили шотландські пуритани, які були послідовниками Жана Кальвіна. Також були інші колоністи, що належали до послідовників кальвінізму. Вони зазнавали переслідувань у Британії та інших країнах Європи. Також у Північній Америці опинилися католики, яких переслідували в Англії. Серед колоністів були прихильники Англіканської Церкви, які мали підтримку з боку королівської влади.

У XVIII столітті в Північній Америці набувають поширення радикальні протестантські течії (баптисти, меноніти, квакери, пієтисти, моравські брати), які зазнавали переслідувань не лише в Європі, а й на колонізованих землях. Однак у Північній Америці вони мали кращі умови для існування. На той час тут почали утверджуватися ідеї й практика свободи совісті. Представники цих радикальних течій виявляли помітну активність в організації своїх громад й поширення своїх вірчень.

У середині XVIII ст. американське християнство вже представляло собою складну систему релігійного різноманіття. Воно залишалося європейським за походженням, але поступово набувало нових «американських рис» – активної ролі мирян, практичної автономії громад і толерантного співіснування різних релігійних традицій. Саме в цьому релігійному багатоголоссі визрівали ідеї свободи совісті та розмежування між державою і церквою, котрі згодом лягли в основу політичної філософії Сполучених Штатів Америки.

Ключові слова: християнство, Церква, Реформація, пуритани, свобода совісті, релігія і політика, англійські колонії Північної Америки, Сполучені Штати Америки, протестантизм.

Petro Kraliuk, Pavlo Hryhorash

THE ROLE OF PROTESTANTISM IN SHAPING THE POLITICAL TRADITIONS OF THE ENGLISH COLONIES IN NORTH AMERICA

In the 17th and 18th centuries, the colonization of North America by Europeans, mainly from Britain, took place. Among them, a significant number of people were those who were persecuted in their homeland for religious reasons. At that time, after the Reformation, conflicts and wars on a religious basis arose in European countries.

A significant portion of the colonists were Scottish Puritans, who were followers of John Calvin. There were also other colonists who were followers of Calvinism. They were persecuted in Britain and other European countries. Catholics who were persecuted in England also ended up in North America. Among the colonists were supporters of the Church of England, who had the support of the royal authorities.

In the 18th century, radical Protestant movements (Baptists, Mennonites, Quakers, Pietists, Moravian Brethren) spread in North America, and were persecuted not only in Europe but also in colonized lands. However, in North America they had better conditions for existence. By that time, the ideas and practice of freedom of conscience were beginning to take hold here. Representatives of these radical movements showed noticeable activity in organizing their communities and spreading their beliefs.

By the mid-18th century, American Christianity was already a complex system of religious diversity. It remained European in origin, but gradually acquired new "American features" – an active role of the laity, practical autonomy of communities, and tolerant coexistence of different religious traditions. It was in this religious polyphony that the ideas of freedom of conscience and separation of church and state matured, which later formed the basis of the political philosophy of the United States of America.

Keywords: Christianity, Church, Reformation, Puritans, freedom of conscience, religion and politics, English colonies in North America, United States of America, Protestantism.

Вступ

Структурний рівень взаємовпливу релігії й політики передбачає, що релігія (в більшій чи меншій мірі) присутня в державному й політичному житті. Поширені релігійні цінності й переконання так чи інакше впливають на політичні погляди громадян. Релігійні норми, відповідно, в прямій чи опосередкованій формі можуть впливати на формування законодавства, здійснення державної політики тощо. Особливо взаємозв'язаність релігії й політики стосується доіндустріальних часів, у т. ч. й ранньомодерного періоду.

Саме в ранньомодерний період відбувалося становлення й формування англійських колоній у Північній Америці. Започатковані в них політичні традиції помітно впливали на подальшу історію Сполучених Штатів, на політичні й філософські доктрини, які набували поширення в цій країні. Й велику роль у формуванні цих традицій відіграв релігійний чинник. Саме колонії Північної Америки стали місцем, куди активно емігрували адепти «дисидентських» течій протестантизму, які зазнавали утисків й переслідувань у себе на батьківщині, в країнах Європи.

Низка американських дослідників розглядали історію проникнення й поширення на теренах Північної Америки різноманітних протестантських течій у період XVII-XVIII століть, до того, як відбулася Американська революція й постали Сполучені Штати Америки. Зокрема, цим питанням присвячені роботи Марка Нолла. У цей період релігійне життя в англійських північноамериканських колоніях було тісно пов'язане з політичним. І формування політичних ідей і традицій відбувалося під впливом релігійного чинника.

Питання ж формування політичних традицій у Північній Америці є актуальним з огляду на те, що дає зрозуміти особливості політики Сполучених Штатів Америки – провідної держави світу

Поширення англіканства й пуританства в англійських північноамериканських колоніях та намагання створити в них «державні церкви»

Одну з перших колоній у Північній Америці, Новий Плімут, у 1620 р. заснували релігійні дисиденти-протестанти, «батьки-палігрими», які прибули сюди з Англії на кораблі «Майфлауер». У 1630 році вже інша група англійських протестантів, пуритани на чолі з Джоном Вінтропом, заклала колонію на берегах Массачусетської затоки. Для них своєрідною програмою стала проповідь виголошена цим діячем «Модель християнського милосердя [10], що поставала як богословська програма побудови християнського суспільства. Вважається, що вона започаткувала формування американських цінностей[1]. Незважаючи на відмінності між цими двома групами, їх об'єднувало прагнення створити новий суспільний устрій, заснований на їхньому розумінні релігії та моральних принципів.

Навіть ті колонії, створення яких санкціонування державною владою, засновувалися (так принаймні декларувалося) з метою поширення християнства. Варто мати на увазі, що в період Середньовіччя і навіть у ранньомодерні часи в Європі існувало уявлення, що однією з головних державних функцій є оборона й поширення християнства. Тому в основоположних документах Вірджинії (королівській хартії) зазначалося, що першочергова місія цієї колонії «прагнути до слави його божественної величності, поширюючи християнську релігію серед таких людей, які ще живуть у темряві» [8].

Ведучи мову про релігійно-політичний ландшафт англійських колоній Північної Америки, варто мати на увазі, що вони своєрідно відображали картину боротьби, релігійного протистояння, котра була у Західній Європі загалом і у Великій Британії зокрема. У Західній Європі в результаті Реформації в XVI-XVII століттях виникла низка протестантських течій, які з часом оформилися в окремі конфесії зі своєю ідеологією та структурною організацією.

Домінуючими серед реформаційних рухів у Західній Європі стали лютеранство й кальвінізм, відповідно зорієнтовані на вчення таких реформаторів, як Мартін Лютер та Жан Кальвін. Щоправда, в окремих регіонах вони мали свою специфіку, породжуючи місцеві варіанти цих рухів. Окрім того, виникали й радикально-реформаційні течії, представники яких зазнавали утисків як з боку Католицької Церкви, так і протестантських конфесій, що отримали статус офіційних релігій у деяких державах. XVI-XVII століття стали в країнах Західної Європи періодом жорстокої міжконфесійної боротьби й релігійних воєн, котрі мали водночас і політичний характер. Одним із результатів цих конфліктів стала еміграція людей до Північної Америки, які зазнавали переслідувань за свої релігійні переконання.

Переважна частина цих емігрантів була із Великої Британії, де склалася непроста релігійна ситуація. Так, за часів правління королеви Єлизавети I в Англії оформилася протестантська (Англіканська)

Церква, що мала поміркований характер. У 1559 р. був прийнятий «Акт про єдність богослужіння», який, запровадивши оновлену «Книгу спільних молитов», закріпив верховенство монарха у справах церкви. Цей компроміс забезпечив політичну стабільність, але призвів до відчуження радикальних реформаторів, які прагнули повного запровадження кальвіністського устрою. Загалом же Англіканська Церква зберегла монархічно-єпископальну структуру, поєднуючи протестантську догматику з католицькою обрядовістю.

На відміну від Англії, де Реформація розвивалася під контролем монархії, у Шотландії вона мала переважно народний характер. Реформатський рух там очолили місцеві проповідники й дворяни. Релігійні громади тут утворювали нелегальні конгрегації. Завдяки діяльності Джона Нокса й підтримці частини місцевого нобілітету Шотландська Церква набула пресвітеріанського устрою, який істотно обмежував владу монарха в релігійних справах [9]. Таким чином, на Британських островах утвердилися дві моделі протестантизму – англіканська, тісно пов'язана з державним апаратом, і пуританська-пресвітеріанська, зорієнтована на автономію релігійних громад.

Ці відмінності знайшли своє відображення в колоніях Північної Америки. Англіканська традиція з її уніфікованими обрядами та підпорядкуванням державній владі найповніше проявилася у Вірджинії. Для підтримання порядку тут у 1611-1612 роках були ухвалені «Закони божественні, моральні та воєнні», які карали за невідвідування богослужінь і встановлювали контроль за поведінкою поселенців [5].

Однак діяльність прихильників англіканства в нових умовах була непростю. Територіальні масштаби колоній робили неможливим ефективне пасторське служіння: у 1720-х роках середня площа однієї парафії у Вірджинії перевищувала п'ятсот квадратних миль [6, с. 54]. Відсутність єпископа на американському континенті створювала додаткові труднощі – священники змушені були отримувати хіротонію в Англії, а конфірмації фактично не проводилися. Будь-які спроби створити окрему американську єпископію викликали політичний спротив, оскільки колоністи вбачали в цьому загрозу посилення влади метрополії. Не бракувало й недобросовісних священників з метрополії, які сприймали колонії як місце «другого шансу», що підривало авторитет Англіканської Церкви серед населення. Загалом вплив англіканства в колоніях тримався значною мірою на адміністративній підтримці англійського монарха. Для багатьох американських поселенців воно стало символом імперської влади, особливо у північних колоніях, де домінували пуританські громади. Водночас у деяких регіонах, де англіканство не мало статусу державної релігії, воно навіть приваблювало частину населення як альтернатива харизматичним рухам у протестантизмі. Таким чином, англіканська модель церковно-державних відносин, що була перенесена на американський ґрунт як інструмент підтримання лояльності та порядку, не змогла стати джерелом громадської самоорганізації.

Англіканство, яке утвердилося за Єлизавети I, не задовольняло всіх прихильників протестантизму в Британії. Саме з цього розчарування й народився пуританський рух – спроба довести Реформацію до логічного завершення, очистивши Церкву від усього, що нагадувало про католицизм. Для пуритан було неприйнятним збереження єпископальної системи, уніформи священників, обрядових формул і навіть самої «Книги спільних молитов», яка, вважали вони, наближає богослужіння до латинської меси. У богословському плані пуританство стояло на кальвіністських засадах, наголошуючи на абсолютній гріховності людини, божественній визначеності в спасінні та необхідності особистого навернення. Невдоволення «недореформованою» Англіканською Церквою переросло у прагнення створити нову протестантську спільноту [4]. Уже наприкінці XVI століття пуритани почали шукати можливості для вільного релігійного життя за межами Англії. Найрадикальніші серед них, «пілігрими» з громади Вільяма Брустера і Вільяма Бредфорда, остаточно порвали з Англіканською Церквою, оселившись спершу в Голландії, а згодом вирушивши до Америки. Саме їхній корабель «Мейфлауер», як уже вказувалося, в 1620 році прибув до берегів Нової Англії, де було засновано колонію Плімут. Перші роки існування громади виявилися надзвичайно тяжкими: половина переселенців померла від голоду й захворювань, але все ж колонія зберегла єдність і вижила.

Тим часом у самій Англії становище пуритан різко погіршилося після сходження на престол Карла I. Це спричинило їх «Велику міграцію» (Great Migration), коли протягом 1630–1640-х років близько сорока тисяч англійців переселилися до Північної Америки. Лише до Массачусетсу прибуло понад двадцять тисяч пуритан, які заснували тут нову колонію зі своїм релігійним і політичним устроєм [6, с.57]. Провідники цієї колонії Джон Коттон, Томас Гукер і Пітер Булклі вважали, що людське суспільство повинно бути побудоване за принципом «завітного порядку», де релігійні

і політичні аспекти життя тісно переплетені [2]. Ця концепція дала пуританам ідеологічне виправдання для створення «суспільства святих» – громади, яка водночас є церквою і політичним тілом. У Плімуті та Массачусетсі пуритани спробували створити «новий Ізраїль» – суспільство, де «закон божий» визначав би структуру влади, а громадська дисципліна ґрунтувалася на ідеї «завіту».

Меріленд, котрий був задуманий як притулок для католиків, став унікальним явищем серед англійських колоній Північної Америки, слугуючи своєрідним антиподом пуританським землям. Ініціатор заснування колонії Сесіл Келверт прагнув створити простір, де католики могли б вільно сповідувати віру, не зазнаючи переслідувань, як це було в Англії після Реформації. У 1632 році він отримав королівську грамоту від короля Карла I, котра надавала його родині майже феодалну владу над територією між річками Потомак і Делавер [6, с. 44]. Однак уже перші роки існування колонії показали, що мрія про католицький «новий Сіон» залишиться радше ідеалом, ніж реальністю. Більшість переселенців, які прибули до Меріленду, були протестантами – англіканами або пуританами. Усвідомлюючи цю демографічну перевагу, Келверт наказав своїм прихильникам не вдаватися до дій, які могли би викликати конфлікти із протестантами. Він розумів, що виживання колонії залежить від релігійного миру й економічного успіху, а не від утвердження конфесійної монополії. Саме тому Меріленд із самого початку мав поліконфесійний характер: католики займали провідні адміністративні посади, тоді як більшість населення належала до протестантських громад. Цей хиткий баланс утримувався кілька десятиліть завдяки поміркованій політиці Келвертів. Уже в 1649 році колоніальна влада, зважаючи на обставини, ухвалила «Акт про релігійну толерантність» (Act Concerning Religion), що гарантував свободу віросповідання всім християнам, які визнають Трійцю. Тут варто вказати, що серед радикальних реформаторів була течія антитринітаріїв (їх часто їхні противники іменували аріанами), які заперечували догмат Трійці. Антитринітарії зазнавали переслідувань не лише з боку католиків й православних, а й з боку більшості протестантів. Вказаний «Акт про релігійну толерантність» став одним із перших у англійських колоніях Північної Америки правових документів, який був зорієнтований на релігійну терпимість. Власне, він став компромісом між католицькою елітою та протестантською більшістю в Меріленді [6, с. 45].

Роль релігійних дисидентів у формуванні в англійських колоніях Північної Америки традицій толерантності й республіканізму

У другій половині XVII століття відбулися політичні зміни в метрополії, коли до влади повернулися Стюарти. Тоді ж посилювався вплив католиків у Меріленді. Однак після «славної революції» 1688 року протестантська більшість у цій землі повстала проти місцевого католицького уряду. Внаслідок повстання, яке сталося в 1689 році, католиків усунули від влади, а колонію перетворили на королівську провінцію під протестантським керівництвом. У 1692 році тут англіканство стало державною релігією, а всі католицькі богослужіння було обмежено приватними зібраннями. Керівництво провінцією Келвертам повернули лише в 1715 році, коли новий спадкоємець родини Чарльз Келверт офіційно приєднався до Англіканської Церкви. Відтоді колонія залишилась у володінні Келвертів аж до Американської революції. І все ж Меріленд залишився центром американського католицизму, пізніше ставши осередком для першого католицького єпископа в Сполучених Штатах [6, с. 46]. Ця колонія постала місцем реалізації релігійного компромісу, який, утім, народився, радше, з необхідності, ніж з переконання. Варто відзначити, що частина протестантів-пресвітеріан у Вірджинії, зазнавши в себе переслідувань, переселилася до Меріленду, де політика віротерпимості створювала простір для незалежних протестантських груп.

Щодо колонії Кароліна, то вона була місцем притоку шотландських і гугенотських французьких емігрантів. Переслідувані за віру, вони оселялися на південному узбережжі цієї колонії, засновуючи протестантські парафії. У 1690 року в місті Чарлстоні виникла Незалежна церква (Independent Church), у якій об'єдналися шотландці, англійські пуритани та французькі гугеноти. Пізніше вона стала осередком пресвітеріанського життя регіону. На початку XVIII століття під проводом шотландця Арчибальда Стобо в Чарлстоні було створено пресвітерію – перший організований центр церковного управління на півдні Кароліни [3, с. 116].

Інституційного оформлення пресвітеріанство набуло у таких колоніях, як Нью-Йорк, Нью-Джерсі, Пенсильванія та Делавері, які постали місцем притулку для численних іммігрантів – шотландців, ірландців, голландців і гугенотів. Уже 1662 року на Лонг-Айленді діяла перша організована громада, а наприкінці XVII століття зв'язки між конгрегаціоналістами Коннектикуту та пресвітеріанами

Нью-Йорка сприяли створенню мережі парафій із взаємною підтримкою [3, с. 117]. Принципи спільного управління були закріплені в «Heads of Agreement» 1691 року – угоді між англійськими пресвітеріанами та конгрегаціоналістами, яка закликала незалежні церкви «радитися з пасторами сусідніх конгрегацій» у важливих питаннях віри та дисципліни. На основі цих ідей у Коннектикуті 1708 року ухвалили «Сейбрукську Платформу» («Saybrook Platform»), що запровадила систему поділу влади і наглядових рад – по суті, помірковану форму пресвітеріанського управління, пристосовану до американських умов. Помітну роль у становленні американського пресвітеріанства відіграв шотланець Френсіс Макемі, який між 1680 і 1708 роками подорожував англійськими колоніями, засновуючи громади й підтримуючи зв'язки між ними. У 1684 році він організував першу пресвітеріанську громаду в Сноу-Гіллі в колонії Меріленд, а 1706 року – першу пресвітеріанську громаду в Філадельфії, яка об'єднала служителів із різних етнічних і культурних середовищ. Ця структура забезпечила церкві єдність віровчення та ефективний нагляд за служителями. Після арешту Макемі в Нью-Йорку 1707 року за проповідь без ліцензії пресвітеріани здобули репутацію оборонців релігійної свободи. Звернення цього релігійного діяча до «Акту про толерантність» 1689 року, прийнятого парламентом для протестантських дисидентів, стало прецедентом, який поширив принцип свободи совісті на американському континенті [3, с. 118-120].

До середини XVIII століття пресвітеріанство перетворилося на одну з найвпливовіших гілок американського протестантизму. Його сила полягала не лише у богословській спадкоємності кальвінізму, а й у винятковій здатності до організації. Пресвітеріанські громади забезпечували порядок, дисципліну й взаємну підтримку, створюючи протидію більш стихійним баптистським і методистським рухам. Вони, зокрема, проводили традиційні «сезони причастя» (Communion Seasons) – кількадевні зібрання з проповідями й молитвами, що відігравали помітну роль в самоорганізації пресвітеріан. Таким чином, пресвітеріанська традиція, народжена у боротьбі за церковну автономію в Шотландії, на американському континенті перетворилася на школу самоврядування й відповідальності, вплинувши на становлення американського республіканізму.

Певне поширення на теренах Північної Америки отримав баптизм, який сформувався на базі радикального крила пуританського руху. Його витоки сягають Англії початку XVII століття, коли частина пуритан, розчарованих повільними темпами церковних реформ, утворила свої відокремлені громади [6, с. 72]. Саме з цього середовища вийшли перші баптисти Джон Сміт і Томас Гелвіс, які, під впливом анабаптистів Нідерландів, прийняли віровчення про хрещення лише свідомих віруючих і про автономію кожної громади. Переслідування баптистів у Англії змусили багатьох їхніх послідовників шукати притулку в Північній Америці. Одним з баптистських лідерів тут став Роджер Вільямс – освічений богослов, який спочатку служив у пуританській громаді Массачусетсу, але невдовзі опинився під судом за критику втручання держави у церковні справи. На думку Вільямса, церква, змішана з владою, неминуче спотворює обидві. Він відстоював принцип повної свободи совісті й рівності всіх релігійних спільнот перед законом. Будучи вигнаним із колонії, він заснував у 1636 році місто Провіденс, а згодом – колонію Род-Айленд, де проголосив свободу релігії як фундаментальний закон. Там у 1639 році Вільямс узяв участь у заснуванні першої баптистської громади в Америці, яка стала осередком для всіх релігійних дисидентів [6, 75-76].

Баптистська віровчення відрізнялося від пуританського насамперед у двох питаннях: хрещення і церковного управління. Баптисти категорично відкидали хрещення немовлят, вважаючи його порушенням біблійного принципу особистої віри. Натомість прийняття хрещення дорослими – крестобаптизм (хрещення по вірі) – тлумачилося як свідоме свідчення віри та особистої відповідальності перед Богом. Кожна громада, на думку баптистів, мала бути цілком автономною, без зовнішнього втручання церковної або державної влади. Саме цей наголос на автономії і добровільному членстві зробив баптизм природним противником пуританської церковно-громадської системи.

У Массачусетсі баптисти зустріли найжорсткіший опір. Пуританська влада вважала їхню доктрину загрозою для громадськості. Відомими також були випадки переслідувань: ректор Гарвардського коледжу Генрі Данстер був змушений залишити посаду через відмову хрестити немовлят, а проповідника Обадію Голмса у 1651 році прилюдно висікли за участь у «незаконному богослужінні». Така нетерпимість лише підсилювала контраст між пуританським Массачусетсом і толерантним Род-Айлендом, який став символом релігійної свободи.

Попри переслідування, баптизм поступово зростає. На початку XVIII століття чисельність баптистів залишалася незначною, однак їхня децентралізована структура та відкрита проповідницька традиція підготували ґрунт для стрімкого зростання. У 1707 році в Філадельфії було засновано Баптистську асоціацію (Philadelphia Baptist Association), яка стала першим об'єднанням баптистських громад у колоніях і забезпечила доктринальну єдність [7, с. 74]. Саме ця асоціація згодом відіграла провідну роль у поширенні баптизму на південь і захід у англійських колоніях Північної Америки. Період Першого Великого пробудження (1730–1740-ті роки) став вирішальним у перетворенні баптизму на одну з головних протестантських течій Америки. У той час багато віруючих знайшли у баптизмі більш «євангельську» форму християнства, де особисте навернення мало вирішальне значення. Відтоді ця течія почала поширюватися серед усіх верств населення, зокрема серед фермерів і колоністів, стаючи виразом американської ідеї свободи – духовної, соціальної та інституційної. Таким чином, баптизм виріс із пуританського кореня, однак, на відміну від нього, втілював інші принципи: замість релігійної єдності – свободу віри; замість церковної дисципліни – особисту відповідальність; замість жорсткої теократичної ієрархії – автономію громади. Його поява й успіх у колоніях стали свідченням того, що американський протестантизм остаточно вступив у добу релігійного плюралізму, де свобода совісті почала сприйматися не як загроза порядку, а як його головна основа.

Квакерський рух, який виник у середині XVII століття в Англії, став однією з найрадикальніших течій серед протестантських дисидентів. Його засновник, Джордж Фокс, закликав до безпосереднього переживання Божої присутності – «внутрішнього світла», яке, на його переконання, діє в кожній людині незалежно від обрядів, кліру чи писаних догматів. Такий індивідуалізм і відмова від ієрархії робили квакерів несумісними як із вченням та практикою Англіканської Церкви, так і з пуританськими громадами. Їхня егалітарність у зібраннях (яка включала й гендерну рівність), відмова складати присягу, служити у війську чи платити церковні податки сприймалася як пряма загроза громадському порядку. Пуританська влада Массачусетсу відповіла жорстко на появу квакерів, які в 50-х роках XVII століття почали прибувати до колонії, проповідуючи свободу совісті й відмову від церковного примусу. У 1659–1661 роках у Бостоні було страчено чотирьох квакерів за звинуваченням у «богохульстві» та порушенні громадського порядку. Їхня смерть викликала обурення навіть серед пуритан, змусивши англійський королівський уряд втрутитися та наказати колоніальній владі припинити страти. Після цього більшість квакерів переселилася до Род-Айленду, де існувала релігійна толерантність [7, с. 81].

Вирішальний етап розвитку квакерства пов'язаний із діяльністю Вільяма Пенна – англійського аристократа, який після власного навернення до руху став одним із його найвідоміших захисників. Отримавши від короля Карла II у 1681 році грамоту на володіння великим масивом земель у Північній Америці, Пенн заснував колонію Пенсильванію, де мала бути утверджена релігійна свобода.

Ця колонія стала притулком для квакерів, менонітів, баптистів і німецьких пієтистів. Квакерське суспільство Пенсильванії вирізнялося поміркованістю й практичним гуманізмом, запровадило систему громадського самоврядування, засновану на повазі до прав інших [7, с. 81–86]. Таким чином, якщо пуританство намагалося збудувати «суспільство святих» через жорстку духовну дисципліну та ієрархію, то квакери захищали свободу совісті. Род-Айленд і Пенсильванія – два головні осередки цього руху – стали живим запереченням того, що порядок потребує уніфікації віри. Навпаки, саме релігійна різноманітність, при дотриманні особистої моральної відповідальності, створила такий тип суспільства, у якому свобода індивіда стала загальним принципом.

Наприкінці XVII століття до таких колоній, як Нью-Йорк, Нью-Джерсі та Пенсильванія, почали масово прибувати нідерландські й німецькі кальвіністи-реформати. Їхні громади зберігали сувору кальвіністську дисципліну, богослужіння мовою предків і тісний зв'язок між родиною та громадою.

Тим часом у Німеччині в Лютеранській Церкві розвивався пієтизм – рух, який прагнув оживити протестантизм через особисту побожність, малі молитовні групи, соціальне служіння та місіонерську діяльність. Його засновник Філіп Якоб Шпенер закликав до «оновлення серця» та активної участі мирян у житті Церкви. Послідовники пієтистів почали з'являтися в англійських колоніях Північної Америки, де створили Американську Лютеранську Церкву. Їхня діяльність показала, що пієтизм міг бути не лише індивідуалістичним, а й організаційно продуктивним, створюючи мережу парафій, шкіл і благодійних товариств [7, с. 87].

Особливу сторінку в історії колоніального протестантизму залишив Ніколаус Людвіг фон Цинцендорф – німецький пієтист і провідник Моравського Братства. Між 1741 і 1743 роками він намагався

створити в Пенсильванії союз різних протестантських течій на засадах взаємної любові та духовної єдності. Цинцендорф вважав, що всі християни (незалежно від конфесійної приналежності) можуть бути «братами у Христі». У час, коли міжконфесійна ворожнеча була звичним явищем, він обстоював ідею єдності віруючих, духовної свободи і взаємної поваги. Проте спроба Цинцендорфа об'єднати християн у Пенсильванії виявилася передчасною: більшість протестантських лідерів відкинула проєкт. Втім, моравські місії залишили помітний слід у місцевому житті, особливо серед корінного населення, оскільки вони виявляли повагу до індіанців [7, с. 87].

Перші спроби навернення індіанців здійснювалися ще пуританами в Массачусетсі. Джон Еліот, знаний як «апостол індіанців», переклав Біблію на мову алгонкінів (*The Eliot Indian Bible*, 1663) і створив низку «молитовних міст» (*Praying Towns*), де навернені мали жити за християнськими правилами [6, с. 90]. Проте місії Еліота від початку спиралися не лише на релігійні, а й на культурно-асиміляційні засади. Він наполягав, що індіанці повинні спочатку досягти певного рівня цивілізованості, перш ніж досягнути релігійні істини. Такий підхід перетворював місіонерство на форму культурного підкорення, а не духовного діалогу, тому більшість спроб закінчувалася поверхневими наверненнями або повним відторгненням.

Найуспішнішими в плані навернення індіанців серед протестантів виявилися моравські місіонери. Виховані в дусі пієтизму, вони підходили до індіанців не як до «дикунів», яких треба цивілізувати, а як до рівних співбесідників. Моравські місіонери заснували низку християнських поселень у Пенсильванії та на території сучасного Огайо. Їхні місії стали осередками перекладу біблійних текстів і духовної освіти [6, с. 91].

Складнішою виявилася ситуація з поширенням християнства серед африканських рабів. Більшість англійських поселенців у XVII–XVIII століттях не вбачала в рабах духовних суб'єктів. Економічна логіка плантаційного ладу вимагала підкорення, а не просвітництва. Серед протестантів, які виступали проти рабства, були лише поодинокі проповідники. Попри байдужість більшості колоністів, християнство все ж поступово проникало в рабські спільноти – передусім завдяки проповідям моравського братства, методистів і баптистів, які визнавали рівність усіх душ перед Богом [6, с. 93]. У біблійних сюжетах про вихід з Єгипту, пророків і страждання Христа новонавернені африканські раби бачили не заклик до покори, а джерело надії й обіцянку визволення. Так народилася унікальна форма афроамериканського християнства – «невидима церква» рабів, де молитва, спів і біблійна символіка стали засобами духовного опору й самоутвердження [6, с. 94].

Висновки

Загалом місіонерська діяльність у колоніях віддзеркалила внутрішні суперечності європейського протестантизму. Для більшості вона залишалася інструментом культурного контролю, але в руках небагатьох, зокрема моравців та афроамериканських християн, перетворилася на засіб визволення. У цьому парадоксі – між християнським універсалізмом і колоніальним егоїзмом – зароджувалася нова, «американська» форма віри, яка поєднала біблійну надію на спасіння з прагненням свободи та гідності для всіх.

До середини XVIII століття релігійна карта англійських колоній у Північній Америці вже мала виразно диференційований характер. За підрахунками Марка Нолла, станом на 1740 рік найбільшу кількість громад мали конгрегаціоналісти – 423 (головним чином у Новій Англії); англікани – 246 (переважно в південних колоніях); пресвітеріани – 160; баптисти – 96; лютерани – 95; нідерландські реформати – 78; німецькі реформати – 51; а в католиків було лише 27 громад, зосереджених переважно в Меріленді [6, с. 96].

Пуританська теократія в Массачусетсі, англіканська державна церква у Вірджинії та католицька присутність у Меріленді й Квебеку засвідчували тяглість старих, сформованих ще в Європі моделей релігійного устрою. Проте умови життя англійських колоній Північної Америки поступово підривали цю спадковість. Масштаби географічного простору, слабкість церковного контролю та дефіцит освіченого духовенства сприяли зростанню ролі мирян і ослабленню ієрархічних структур. Жодна колонія не спромоглася забезпечити повну релігійну одноманітність, а спроби адміністративного контролю над совістю людей неминуче зазнавали краху.

Так поступово виникав феномен, який можна назвати раннім американським плюралізмом. До 1740-х років у більшості колоній співіснували кілька конфесій, часто з власними храмами навіть у межах одного міста. Нью-Йорк став найяскравішим прикладом цього розмаїття: у 1742 році тут

діяло дев'ять громад, що належали до восьми різних конфесій – англіканської, лютеранської, реформатської, пресвітеріанської, баптистської, французької реформатської, квакерської та католицької [6, с. 97]. Така конфесійна палітра робила релігійне життя колоній унікальним у порівнянні з Європою, де ще зберігалася система державних церков.

Релігійна приналежність у колоніях чітко корелювала з етнічними й географічними особливостями. Пуритани-конгрегаціоналісти домінували в Новій Англії, англікани – на Півдні, тоді як середні колонії – Нью-Йорк, Пенсильванія, Нью-Джерсі – стали осередком шотландсько-ірландських пресвітеріан, європейських реформатів, лютеран і менонітів. Саме тут, у мультиетнічному середовищі німців, голландців і шотландців, утвердилися перші практики міжконфесійного співіснування.

Таким чином, у середині XVIII ст. американське християнство представляло собою складну систему релігійного різноманіття. Воно залишалося європейським за походженням, але поступово набувало нових «американських рис» – активної ролі мирян, практичної автономії громад і толерантного співіснування різних традицій. Саме в цьому релігійному багатоголоссі визрівали ідеї свободи совісті та розмежування між державою і церквою, котрі згодом лягли в основу політичної філософії Сполучених Штатів Америки.

Література:

1. Bremer F. J. *John Winthrop: America's forgotten founding father*. New York : Oxford University Press, 2003. Режим доступу: <http://archive.org/details/johnwinthropamer00brem>
2. Cotton J. *Gods promise to his plantations*. Boston: Old South meeting house, 1894.
3. Feldmeth N. P., Fortson S. D., Rosell, G. M. Reformed and Evangelical across Four Centuries. *The Presbyterian Story in America*. 2002. №1.
4. Hill C. *The world turned upside down; radical ideas during the English revolution*. London: Temple Smith, 1972.
5. Lawes Divine, *Moral and Martial* (1612). Режим доступу: <https://www.virtualjamestown.org/exist/cocoon/jamestown/laws/J1056>
6. Noll M. A. *A History of Christianity in the United States and Canada*. Eerdmans, 1992.
7. Noll M. A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
8. Thorpe F. N. *The First Charter of Virginia*. Washington: Government Printing Office, 1909. Режим доступу: https://avalon.law.yale.edu/17th_century/va01.asp
9. Todd M. *The culture of Protestantism in early modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002.
10. Winthrop J. *A Model of Christian Charity*, 1630. Режим доступу: <https://history.hanover.edu/texts/winthmod.html>

Отримана 20.10.2025

Прорецензована: 09.11.2025

Прийнята до друку: 24.11.2025

Електронна адреса: olena.shershniova@oa.edu.ua

kateryna.yakunina@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-29-131-136>

Шершньова О., Якуніна К. Ідентичності: трансформації в гібридних конфліктах. Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 29. С. 131–136.

УДК 323.28:316.42:316.48

Олена Шершньова, Катерина Якуніна**ІДЕНТИЧНОСТІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ В ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТАХ¹**

Стаття спрямована на комплексний аналіз трансформацій ідентичності в умовах гібридних конфліктів як одного з системоутворюючих викликів сучасного соціокультурного та безпекового середовища. Обґрунтовується, що за умов синхронного впливу військових, інформаційних, психологічних, економічних і символічних факторів ідентичність втрачає статус стабільної характеристики та функціонує як динамічний, рефлексивний і конфліктно навантажений соціальний конструкт. У добу гібридних війн, де бойові дії поєднуються з маніпуляціями свідомістю та масованими інформаційними впливами, ідентичність перетворюється на стратегічне поле боротьби за смисли й самозбереження, що зумовлює необхідність її системного наукового осмислення, зокрема в контексті російсько-української війни. Метою дослідження є виявлення взаємозв'язків між процесами формування ідентичності та динамікою гібридних конфліктів із визначенням механізмів їхнього впливу на індивідуальні й колективні форми самоідентифікації. Методологічну матрицю дослідження становить міждисциплінарний підхід із залученням інструментарію європейської філософії, соціології, політичної теорії та конфліктології. Доведено, що трансформація ідентичності є результатом зіткнення внутрішнього «Я» з фрагментованою, нестабільною реальністю, у якій руйнуються усталені смислові й ціннісні орієнтири. Аналіз британських, французьких, німецьких та італійських теоретичних моделей дозволив інтерпретувати ідентичність як рефлексивно сконструйований, історично та політично зумовлений процес. Підкреслено, що гібридна криза, поряд із деструктивними наслідками, виконує мобілізаційну та консолідаційну функцію, ініціюючи переосмислення колективних і індивідуальних ідентифікацій, що особливо виразно проявляється у трансформації української національної ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, гібридні конфлікти, самоідентифікація, інформаційний вплив, національна ідентичність, гібридна війна, соціокультурні трансформації.

Olena Shershniova, Kateryna Yakunina**IDENTITIES: TRANSFORMATIONS IN HYBRID CONFLICTS**

The article aims to provide a comprehensive analysis of identity transformations in hybrid conflicts as one of the systemic challenges of the modern socio-cultural and security environment. It is argued that under the conditions of simultaneous influence of military, informational, psychological, economic and symbolic factors, identity loses its status as a stable characteristic and functions as a dynamic, reflexive and conflict-laden social construct. In the era of hybrid wars, where combat operations are combined with the manipulation of consciousness and massive information influence, identity becomes a strategic field of struggle for meaning and self-preservation, necessitating its systematic scientific understanding, particularly in the context of the Russian-Ukrainian war. The aim of the study is to identify the interrelationships between the processes of identity formation and the dynamics of hybrid conflicts, determining the mechanisms of their influence on individual and collective forms of self-identification. The methodological framework of the study employs an interdisciplinary approach, drawing on the tools of European philosophy, sociology, political theory, and conflict studies. It has been proven that the transformation of identity is the result of the collision of the inner 'I' with a fragmented, unstable reality in which established meaning and value orientations are destroyed. An analysis of British, French, German and Italian theoretical models has made it possible to interpret identity as a reflexively constructed, historically and politically conditioned process. It is emphasised that the hybrid crisis, along with its destructive consequences, performs a mobilising and consolidating function, initiating a rethinking of collective and individual identifications, which is particularly evident in the transformation of Ukrainian national identity.

Keywords: identity, hybrid conflicts, self-identification, information influence, national identity, hybrid warfare, sociocultural transformations.

¹ Це дослідження було підтримано проектом «Громадянське суспільство в процесі вирішення конфліктів: досвід ЄС для України» (101084973 – EURoCoRP – ERASMUS-JMO-2022-HEI-TCH-RSCH), який Національний університет Острозької академії реалізує за співфінансування Європейського Союзу. Фінансується Європейським Союзом. Однак висловлені погляди та думки є виключно поглядами та думками автора (авторів) і не обов'язково відображають позицію Європейського Союзу або Європейського виконавчого агентства з питань освіти та культури (EACEA). Європейський Союз та EACEA не несуть відповідальності за них.

Постановка проблеми. У добу, позначену розмиттям геополітичних кордонів, коли війни дедалі частіше відбуваються не лише на полях битв, а й у свідомості людей, феномен ідентичності постає не просто як теоретична категорія гуманітарного знання, а як нервова система сучасного світу, через яку проходять імпульси соціальних, культурних і політичних трансформацій. У цьому вирі гібридних конфліктів, де традиційні воєнні стратегії переплітаються з інформаційними маніпуляціями, кібератаками, психологічними впливами та економічними шантажами, ідентичність перетворюється на динамічне поле боротьби за смисли, за право бути «своїм» і не втратити власне «я» в умовах безупинного зсуву цінностей і символів. Саме тому дослідження ідентичності в сучасному світі стає водночас спробою зрозуміти людину, яка шукає себе серед руїн усталених порядків, і спробою пояснити суспільства, що, переживаючи багатовимірні кризи, вибудовують нові механізми самоусвідомлення та взаєморозуміння.

Ідентичність у такому контексті є не застиглою формулою, а пульсуючим процесом, у якому віддзеркалюються культурні, психологічні, історичні та інформаційні вектори сучасності; вона змінюється під тиском гібридних загроз, котрі підступно проникають у колективну свідомість через фейкові наративи, розмиті поняття істини, економічну залежність і страх. Водночас гібридні конфлікти, що поєднують силу зброї з потужністю слова, швидкість цифрового коду з вразливістю людської психіки, формують новий тип реальності, у якому важко відокремити війну від миру, ворога від союзника, фактичне від уявного. Саме в цій напрузі між зовнішнім і внутрішнім, між «своїм» і «іншим» відбувається найглибша трансформація ідентичності – болісна, суперечлива, але водночас плідна, бо вона змушує людину та спільноту заново усвідомити, ким вони є і за що варто боротися у світі, де істина стала інструментом, а пам'ять – полем битви. Відтак, означена проблематика дослідження є **актуалізованою** поточною ситуацією в умовах російсько-української війни.

Метою статті є розкриття складних взаємозв'язків між процесами формування ідентичності та динамікою гібридних конфліктів, а також виявлення механізмів впливу цих конфліктів на індивідуальні та колективні форми самоідентифікації в контексті європейської філософської думки останніх десятиліть.

Виклад основного матеріалу. У сучасних дослідженнях, присвячених трансформаціям ідентичності в умовах гібридних конфліктів, характерно простежується різноманітність теоретичних підходів, що створюють широке поле інтерпретацій та розуміння динаміки ідентичності як ключової передумови ефективного врегулювання конфліктів. Трансформація ідентичності є наслідком зіткнення внутрішнього «Я» з мінливим і фрагментованим середовищем, у якому руйнується звичний порядок смислів, а разом із ним – і впевненість у стабільності соціальних ролей, культурних символів та історичних конструктів. Коли гібридна війна ведеться не лише зброєю, а передусім словами, образами й дезінформаційними технологіями, то простір буття стає ареною боротьби за контроль над значенням – і саме тут виникає потреба у переідентифікації, у пошуку нової точки опори, що дозволяє людині зберегти самототожність попри розмиття смислових кордонів. Через це ідентичність починає функціонувати як динамічний конструкт, який водночас відбиває травматичний досвід колективу та намагається інтегрувати його в нову систему цінностей і сенсів. Людина, занурена у стан постійного когнітивного напруження, змушена вибудовувати власну картину світу з уламків старих ідеологій, культурних кодів і медійних повідомлень, що часто суперечать одне одному; відтак, саме криза, спричинена гібридним конфліктом, стає каталізатором духовного оновлення, бо через зіткнення з хаосом суб'єкт відкриває для себе необхідність рефлексії, відповідальності та нової духовної архітектури.

Таким чином, трансформація ідентичності є не просто побічним ефектом війни нового типу, а глибоким цивілізаційним процесом, у якому відбувається зміщення від ідентичності як заданої соціальними структурами – до ідентичності як свідомо сконструйованої форми самозбереження в епоху невизначеності, коли єдиним способом залишитися собою стає постійне переосмислення того, ким є «Я» серед множинності «ми».

Слід наголосити, що останні роки позначились глибокою зміною операційної логіки європейської гуманітаристики, коли на тлі краху «великих нарративів», прискореної глобалізації, цифрової революції та кризи держави добробуту ідентичність перестала мислитися як стабільна «сутність» і стала розглядатися як динамічний соціально-дискурсивний конструкт, що постійно відтворюється у практиках, наративах та інституційних дизайнах; саме в цьому контексті британська, французька, німецька, італійська та пан'європейська теоретичні школи виробили розгалужений, але внутрішньо

пов'язаний набір моделей, які сьогодні задають рамку для будь-якої розмови про індивідуальну, колективну та постгуманну ідентичність.

У британському інтелектуальному полі ключову «архітектуру» осмислення ідентичності вибудували Ентоні Гідденс [4], Зигмунд Бауман [12] та Стюарт Голл [19], які, працюючи в різних теоретичних традиціях, фактично описують однакову структурну зміну – перехід від заданих, колективно закріплених ідентичностей до індивідуалізованих, рефлексивно сконструйованих «проектів Я». Так, Ентоні Гідденс, аналізуючи «високу модерність» як середовище радикальної рефлексивності, стверджує, що ідентичність перетворюється на «рефлексивний проект Я», коли індивід змушений у режимі постійного самоменеджменту інтегрувати фрагментовані біографічні епізоди, експертні знання та глобальні ризики в більш-менш узгоджену життєву траєкторію, беручи на себе операційну відповідальність за цей вибір [4]. Своєю чергою, Зигмунд Бауман, радикалізуючи цей діагноз, описує «плинну модерність» як середовище, у якому жоден довгостроковий проект не може бути стабілізований: ідентичність стає набором короткострокових, ринково орієнтованих експериментів, де суб'єкт постає радше як «портфель тимчасових ролей», ніж як цілісне «Я», а споживання товарів, досвідів та статусних маркерів стає ключовим каналом самоконструювання [12]. Стюарт Голл, працюючи в парадигмі cultural studies, доповнює цей індивідуалістичний фрейм потужним акцентом на владі й репрезентації, наполягаючи, що ідентичність завжди є «становленням», яке виникає в полі боротьби за значення, де расові, національні, діаспоричні та гендерні позиції артикулюються в гібридні конфігурації, що підривають фіксовані категорії та універсалістські претензії домінантної культури [19]. Загалом, британська філософська думка демонструє, як індивід, звільнений від традиційних рамок класу, громади та релігії, отримує свободу конструювати «проект Я», але водночас опиняється втягнутим у висококонкурентний ринок ідентичностей, де рефлексивність, плинність і культурна боротьба стають трьома взаємопов'язаними вимірами повсякденного досвіду.

Французький постструктуралізм, представлений Мішелем Фуко, Жаком Дерріда та Жилем Дельозом, запускає глибинну «дефолтну» операцію деконструкції суб'єкта, показуючи, що те, що модерна філософія описувала як автономне «Я», насправді є ефектом дискурсивних практик, режимів влади й бажання, які формують тіла та свідомість задовго до будь-якого індивідуального вибору. В межах такого підходу, ідентичність постає не як «внутрішня сутність», а як результат роботи дискурсу й інституцій, що розподіляють нормальне/патологічне, раціональне/ірраціональне, чоловіче/жіноче, громадянина/ізгоя [8]. Водночас Поль Ріккер [7], працюючи в герменевтичній традиції, пропонує «м'яку реконфігурацію» суб'єкта через концепт наративної ідентичності: розрізнення між *idem* (самототожністю) та *ipse* (самістю) дає змогу мислити «Я» як часопросторовий процес, що підтримує відносну цілісність через сюжетну інтеграцію життєвого досвіду, але не спирається на жодну незмінну сутність. Феміністичні та квір-інтервенції, асоційовані з Юлією Крістевою [21] та Беатріс Пресьядо [22], перезавантажують цю дискусію з точки зору гендеру та сексуальності. До слова, Юлія Крістева, аналізуючи жіночу суб'єктивність як те, що структурно витіснене патріархальним символічним порядком, показує, що «інший» завжди вже інтегрований у суб'єкта у вигляді чужості, афектів та тілесності [21], а Беатріс Пресьядо, радикалізуючи фукіанську біополітичну аналітику, демонструє, як сучасні режими влади виробляють ідентичності (гетеро-, гомо-, транс-тощо) як керовані категорії, й тому пропонує стратегію «критичної дисидентифікації» – свідомого виходу з ідентифікаційних матриць, що забезпечують контроль над тілом та бажанням [22]. Джудіт Батлер [15], пропонуючи теорію гендерної перформативності, показує, що гендер – це серія повторюваних актів, які можуть бути переінсценовані так, щоби підважити гетеронормативний порядок, тоді як Беатріс Пресьядо робить ставку на радикальні практики дисидентифікації, що відмовляються грати за заданими правилами [22]. Тож, французька траєкторія рухається від «смерті суб'єкта» у постструктуралізмі до пошуку нових, не-есенціалістських форм агентності: або через наративну саморефлексію, або через політичні та тілесні практики, які підривають усталені режими ідентифікації.

Німецька критична теорія представлена Юргеном Габермасом [3; 9], Акселем Хоннетом [20] та Ульріхом Беком [13], комбінує нормативний проект «здорового» суспільства з емпіричним діагнозом його системних патологій, пропонуючи складну багаторівневу модель формування ідентичності. Юрген Габермас, працюючи у логіці переходу від інструментальної до комунікативної раціональності, стверджує, що колективна й індивідуальна ідентичність можуть бути стабілізовані не через етнокультурну однорідність, а через процедури публічного обговорення та «конституційний патріотизм», коли лояльність спрямована на демократичні норми, права людини та інститути, а не на

«кров і ґрунт» [3; 9]; така постнаціональна ідентичність, за його задумом, має бути множинною, рефлексивною та відкритою до Іншого. Аксель Хоннет, зміщуючи фокус з комунікації на моральну інфраструктуру соціальних відносин, пропонує теорію визнання: стабільна ідентичність, що не є травмованою, можлива лише тоді, коли суб'єкт отримує досвід любові, правового визнання та соціальної солідарності, що породжують базову довіру до себе, самоповагу й самооцінку; відповідно, соціальні конфлікти описуються як «боротьба за визнання», а не просто як боротьба за ресурси [20]. На цьому тлі Ульріх Бек вводить радикально більш тривожний сюжет: «суспільство ризику» – це соціальний порядок, де модернізація виробляє не лише блага, а й глобальні, невидимі й неконтрольовані ризики, які не можуть бути локалізовані ні просторово, ні класово; в таких умовах відбувається «примусова індивідуалізація», коли індивід залишений сам на сам із біографічними рішеннями, за які більше не відповідають ані клас, ані громада, ані держава [13]. Тоді як Джорджо Агамбен [11] радикально оголює темний фундамент цього порядку, показуючи, що будь-яка політична спільнота завжди вже містить зону виключення «голого життя», де право може бути призупинене. Звідси напруга між універсалістськими проєктами інклюзії та біополітичними механізмами виключення, що нікуди не зникають. Разом з тим, Шеррі Теркл [27] у ранніх роботах описує інтернет як лабораторію множинних ідентичностей, де суб'єкт може грати з ролями та дистанціюватися від фізичного тіла; однак уже в режимі платформного капіталізму Хосе ван Дейк [28] показує, як соціальні мережі стандартизують і комерціалізують самопрезентацію, вимагаючи від користувача однієї, прозорої та монетизованої ідентичності, яку можна легко перетворити на дані та рекламні аудиторії. У зв'язі з інфраструктурним аналізом Мануеля Кастельса [17] це дозволяє побачити, як цифрові платформи стають ключовими посередниками в конструюванні ідентичності, що одночасно розширює можливості суб'єкта й вбудовує його у нові режими контролю.

Італійська філософська думка, представлена Джорджо Агамбеном [11], Роберто Еспозіто [18] та Розі Брайдотті [14], переводить дискусію про ідентичність у біополітичний регістр, де ключовим стає питання, яке життя саме по собі визнається гідним політичного існування. Так, Джорджо Агамбен, розвиваючи фукіанську критику, показує, що західна політика системно оперує через фігуру Номо Сасег – суб'єкта, який формально належить до правового порядку, але фактично виведений за його межі, і тому може бути безкарно знищений; «голе життя» тут означає чисто біологічну, позбавлену прав субстанцію, а сучасні табори, режим надзвичайного стану та фігура біженця демонструють, що ця логіка не є аномалією, а базовим операційним режимом суверенної влади [11]. Роберто Еспозіто, аналізуючи пару *communitas/immunitas*, показує, що спільнота ґрунтується не на «спільній власності», а на взаємному боргу та відкритості, які водночас роблять суб'єкта вразливим; імунізаційні практики, спрямовані на захист життя, у граничних формах перетворюються на аутоімунні режими, коли спільнота починає знищувати власну життєву основу в ім'я безпеки [18]. Розі Брайдотті, працюючи в постгуманістичній перспективі, демонструє, що гуманістичний суб'єкт – білий, раціональний, чоловічий, європейський – вичерпав свою легітимність, оскільки технонаукові трансформації та екологічна криза розмили кордони між людським, тваринним і машинним; натомість пропонується «номадична суб'єктивність» – множинна, реляційна, вкорінена в мережі зв'язків між людськими та не-людськими агентами, яка не шукає стабільності, а опирається на постійне становлення [14]. Тож тут, ідентичність – це вже не «паспорт людини», а конфігурація життєвих сил і зв'язків, які виходять далеко за межі антропоцентричної оптики.

Слід відмітити, що транснаціональні концепції є інтелектуальними містками, які, відмовляючись від методологічного націоналізму, дозволяють аналізувати ідентичність як поле боротьби за сенс в умовах глобальної гіперзв'язності та історичної травми, що формує суб'єктивність незалежно від державних кордонів. Саме тому Мануель Кастельс [17], аналізуючи «мережеве суспільство», описує фундаментальну напругу між «Мережею» (абстрактним простором глобальних потоків) та «Я» (локальними джерелами сенсу), виділяючи легітимізуючі ідентичності, ідентичності опору та проєктні ідентичності як три базові формати колективного самовизначення в умовах цифрового капіталізму, а Бенедикт Андерсон [1], через концепт нації як «уявленої спільноти», демонструє, як друкарський капіталізм та стандартизовані медіа сприяли появі модерних національних ідентичностей, що поєднують незнайомих у горизонтальні товариства через спільний символічний час і простір. Пйотр Штомпка [24], фокусуючись на посткомуністичних трансформаціях у Центрально-Східній Європі, вводить поняття «культурної травми», щоб схопити стан суспільств, які за короткий час переживають радикальну зміну політичного та економічного режиму: тут криза ідентичності пов'язана не

лише з втратою старих наративів, а й з дефіцитом довіри та амбівалентністю щодо нових норм, що ускладнює формування стабільної громадянської ідентичності. Так, методологія Люка Рейхлера [23] ґрунтується на міждисциплінарному аналітичному підході, що поєднує елементи політичної науки, релігієзнавства та конфліктології для системного виявлення ролі релігії у виникненні, ескалації та трансформації збройних і соціально-політичних конфліктів, а підхід Ендрю Д. Брауна [15] зосереджено на ідентичностях у організаціях. Серед українських дослідників слід виділити Дмитра Шевчука та колег [24; 25], в працях яких аналізується формування та трансформації соціальної й національної ідентичності через дискурсивні практики та інституційний вплив релігії в сучасному українському суспільстві в умовах ціннісних і культурно-політичних зрушень.

Своєю чергою Степан Возняк вважає, що в актуальному інтелектуальному ландшафті, де домінує «відмінність», гегелівська діалектика в гайдеггерівській інтерпретації (Kehre) оновлює value proposition тотожності: це не «порожня sameness», а інтеграційний фреймворк сутності – це складна функція опосередкування та взаємопокладання з відмінністю на категоріальному рівні, тоді як формально-логічне $A=A$ – це лише операційний регламент [2].

До слова, Оксана Йосипенко зазначає: «*ідентичність речі відрізняється від ідентичності людської особи і ця відмінність є відмінністю у способі існування цих сутностей, які порізно підтримують свою тривалість у часі*» [5, с. 91], а Катерина Якуніна характеризує релігійну ідентичність у площині соціокультурних викликів [10]. Разом з тим, трансформація ідентичності українців, зафіксована дослідженням Центру Разумкова, представленим у 2023 році, демонструє радикальний перехід від пострадянської амбівалентності до чітко артикульованої європейсько-української самоідентифікації, що ґрунтується на моральному відторгненні агресора й переосмисленні власних ціннісних координат. Важливо бачити, що згідно даних українська ідентичність вийшла з тіні «спільного минулого» й перетворилася на акт свідомого самотворення – колективний екзистенційний вибір бути вільними, навіть попри історичну травму [6].

Висновки. Отже, трансформація ідентичності в умовах гібридних конфліктів постає як процес глибинного переосмислення людиною власного місця у світі, який утратив чіткі межі між реальністю та її інтерпретаціями, між правдою й симуляцією, між історичною пам'яттю й нав'язаним наративом. Оскільки гібридний конфлікт поєднує у собі не лише воєнні, а й інформаційні, психологічні, культурні та символічні виміри, він підриває сталі системи колективних і особистісних орієнтирів, змушуючи людину не просто реагувати на події, а перебудовувати саму структуру власної свідомості. Охарактеризовані теорії не зливаються в єдину «метамодель», однак у режимі стратегічної комбінації створюють ландшафт, який дозволяє одночасно бачити ідентичність як продукт інституцій та дискурсів, як етичний і політичний проект, як поле конфліктів і травм, як об'єкт цифрового й біополітичного управління та як простір можливих емансипаційних перевинайдень. На горизонті продовжують з'являтися нові виклики – від штучного інтелекту, гібридних конфліктів та біоінженерії до планетарної екологічної кризи, – і саме в тому, наскільки гнучко концептуальні фрейми філософів XX–XXI століття будуть переосмислені та перекалібровані під ці нові контексти, і полягає ключовий стратегічний ресурс європейської думки про ідентичність.

Література:

1. Андерсон Б. *Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму*/ пер. з англ. Київ: Критика, 2001. 272 с.
2. Возняк С. Тотожність під підозрою: забуття дискурсу Гегеля. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. 2025. 28. С. 3–9. Режим доступу: <https://journals.oa.edu.ua/Philosophy/article/view/4283>
3. Габермас Ю. *Філософія як берегиня та тлумач*/ пер. з нім. Генеза: Філософія, історія, політологія. 1998. № 1–2 (6–7). С. 64–74.
4. Гіденс Г. *Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя*. Київ: Альтерпрес, 2004, 100 с.
5. Йосипенко О. Парадокси концепту ідентичності: минуле та сучасність. *Філософська думка*. 2019. 5. С. 90–102. Режим доступу: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/386/356>
6. *Ідентичність громадян України: тенденції змін* (травень 2023 р.). Київ: Центр Разумкова, 2023. Режим доступу: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/identychnist-gromadian-ukrainy-tendentsii-zmin-traven-2023r>
7. Рікер П. *Сам як інший* / пер. з фр. Київ: Дух і Літера, 2005. 528 с.
8. Фуко М. *Історія сексуальності. Т.1. Воля до знання: в 2 т.* / пер. з фр. Харків, 1997. 235 с.

9. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації. Ситниченко Л. *Першоджерела комунікативної філософії*. К.: Либідь, 1996. С. 84–90.
10. Якуніна К. Теоретичні та методологічні аспекти дослідження релігійної ідентичності у площині соціокультурних викликів. *Соціокультурні виклики сучасності: потреба у теоретичному осмисленні: колективна монографія*. 2022. С. 154–195. Режим доступу: <http://doi.org/10.25264/978-617-8041-12-0/2022-154-195>
11. Agamben G. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995. 216 p.
12. Bauman Z. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228 p.
13. Beck U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in Eine Andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. 396 p.
14. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013. 272 p.
15. Brown A. D. Identities in organisations / ed. by Brown A. D. *The Oxford Handbook of Identities in Organisations*. Oxford: Oxford University Press, UK. P. 1–31. Access mode: https://www.researchgate.net/publication/338685527_Identities_in_organizations.
16. Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 2006. 272 p. Access mode: <https://doi.org/10.4324/9780203824979>
17. Castells M. *The Information Age. Vol. 2: The Power of Identity*. 2nd ed., with a new preface. Oxford; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. 584 p.
18. Esposito R. *Communitas: Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 2006. 163 p.
19. Hall S. *The Question of Cultural Identity. Modernity and its Futures*. Milton Keynes. Cambridge: Open University Press., 1992. P. 274–280.
20. Honneth A. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. 350 p.
21. Kristeva J. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard, 1988. 293 p.
22. Preciado B. *Testo Junkie: Sexe, drogues et biopolitique in the pharmacopornographic era*. Madrid: Espana Calpe, 2008. 427 p.
23. Reychler L. Religion and conflict. *International Journal of Peace Studies*. Vol. 2, № 1. Access mode: https://www3.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol2_1/Reyschler.htm
24. Shevchuk D., Matushevych T. Discursive identity and problem of social identification. *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filozofie*. 2017. 39(1). P. 194–201.
25. Shevchuk D., Shevchuk K., Khudoba K. The national identity and Orthodox Church: The case of contemporary Ukraine. *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*. 2022. Vol. 12, Issue 3–4. P. 199–211. Access mode: <https://sciendo.com/article/10.2478/ebce-2022-0014>
26. Sztompka P. The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Oakland, CA, 2004; online edn, California Scholarship Online, 2012, Access mode: <https://doi.org/10.1525/california/9780520235946.003.0005>
27. Turkle S. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon & Schuster, 1997. 352 p.
28. van Dijck J. *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. New York: Oxford University Press, 2013. 248 p.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бігуняк Андрій – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Бордюк Євгеній – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Борисенко Єлизавета – молодший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Григораши Павло – аспірант Національного університету «Острозька академія».

Зінченко Тарас – аспірант Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Івашкевич Ернест – кандидат психологічних наук, доцент, докторант Університету Григорія Сковороди в Переяславі.

Ковальський Тарас – аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Костров Ілля – аспірант Національного аерокосмічного університету «Харківський авіаційний інститут».

Крالیук Петро – доктор філософських наук, професор Національного університету «Острозька академія».

Куртий Олег – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Ляшко Сергій – аспірант кафедри міжкультурної комунікації та соціально-гуманітарних дисциплін Національного технічного університету «Дніпровська політехніка».

Михальчук Наталія – доктор психологічних наук, професор, завідувачка кафедри загальної психології, психодіагностики та психотерапії, Рівненський державний гуманітарний університет.

Носова Ганна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди, відділ філософських проблем етносу та нації.

Падалко Богдан – аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Порадюк Сергій – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Сагайдак Ілля – кандидат економічних наук, докторант кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Солоділова Олена – кандидат філософських наук, доцент Дніпровського державного аграрно-економічного університету.

Филик Назарій – аспірант 3 року навчання Львівського національного університету імені Івана Франка.

Храпко Павло – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Національного університету водного господарства та природокористування.

Шевчук Катерина – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шершньова Олена – кандидат наук з державного управління, доцент Національного університету «Острозька академія».

Шкляренко Євгенія – аспірант 2-го року навчання Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії Наук України.

Щепова Діана – кандидат педагогічних наук, доцент Дніпровського державного аграрно-економічного університету.

Якуніна Катерина – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

ЗМІСТ

Катерина Шевчук ОСОБЛИВОСТІ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ, ЕСТЕТИКА ФЕНОМЕНАЛЬНОЇ ПРИСУТНОСТІ ТА ЯВИЩЕ ПЕРФОРМАНСУ	3
Ганна Носова ВІД ФІЛОСОФІЇ ДО ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ: ГЕГЕЛІВСЬКІ ОСНОВИ ТА ТЕЙЛОРІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ	10
Євгенія Шкляренко ЦІННІСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В КОНЦЕПЦІЯХ МОДЕРНОСТІ ТА ПОСТМОДЕРНІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД РОНАЛЬДА ІНГЛЕГАРТА НА ПРИКЛАДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ	19
Єлизавета Борисенко «РОЗУМНІ» РАЦІОНАЛЬНОСТІ Ю. ГАБЕРМАСА ТА «НЕРОЗУМНИЙ» КОРДОЦЕНТРИЗМ: ДО ПРОБЛЕМИ ПОБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ	25
Сергій Порадюк КОЛІЗІЯ САМОТНОСТІ ТА КОМУНІКАЦІЇ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ДОСВІД ВІЙНИ	30
Тарас Зінченко ІНФОРМАЦІЙНИЙ ПРОСТІР ЯК НОВА ФОРМА РЕАЛЬНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЦИФРОВОЇ ЕПОХИ	40
Євгеній Бордюк НОМО VIRTUALIS ЯК BIOS POLITIKOS: НОВІ ВИМІРИ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	45
Сергій Ляшко РОЗВИТОК І ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОСТДЕМОКРАТІЇ В ЕПОХУ ЗАГАЛЬНОГО ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ	50
Олена Солоділова, Діана Щєпова ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВПЛИВУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ НА УПРАВЛІННЯ СУСПІЛЬСТВОМ	61
Illia Kostrov PHILOSOPHICAL STUDIES OF H. DREYFUS ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE	67
Андрій Бігуняк АКСІОЛОГІЧНІ ЗМІНИ В КУЛЬТУРІ ЯК ПЕРЕДУМОВА І НАСЛІДОК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ВИБОРУ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	73
Ілля Сагайдак ЦІННІСНІ ПРІОРИТЕТИ ЕКОНОМІЧНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ	78
Павло Храпко ПРОБЛЕМА ФОТОГРАФІЧНОГО ЗНАЧЕННЯ У РОЛАНА БАРТА: ВІД ДЕНОТАЦІЇ ДО ДИСКУРСУ ..	83
Тарас Ковальський КЛЮЧОВІ ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ КОНЦЕПТУ «СПРАВЕДЛИВА ВІЙНА» У ФІЛОСОФІЇ XIX СТ.	90
Nataliia Mykhalchuk, Ernest Ivashkevych PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE STUDY OF THE PHENOMENON OF TRANSLATION CONSCIOUSNESS AS A SYSTEM-FORMING FACTOR IN THE IMAGE OF THE WORLD OF A FUTURE TRANSLATOR	96
Олег Куртий САМОПІЗНАННЯ В ОСВІТІ: ЕТИЧНИЙ ВИМІР	102

Назарій Філик

СПЕКУЛЯТИВНИЙ НІГІЛІЗМ: КРИТИКА ПРОЕКТУ МЕЯСУ ЯК РАДИКАЛЬНОЇ ФОРМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ЗНЕВІРИ	108
--	-----

Богдан Падалко

ВЛАСНІСТЬ ЯК КОНЦЕПТ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ В МАСОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ	114
---	-----

Петро Кралюк, Павло Григораши

РОЛЬ ПРОТЕСТАНТСЬКОГО ЧИННИКА У ФОРМУВАННІ ПОЛІТИЧНИХ ТРАДИЦІЙ АНГЛІЙСЬКИХ КОЛОНІЙ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ	123
---	-----

Олена Шериньова, Катерина Якуніна

ІДЕНТИЧНОСТІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ В ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТАХ	131
--	-----

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	123
-----------------------------	-----

Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»:
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

ВИПУСК 29

Науковий журнал

Головний редактор Д. М. Шевчук
Комп'ютерна верстка Н. О. Крушинської
Художнє оформлення обкладинки К. О. Олексійчук

Ідентифікатор медіа R30-04857. Дата випуску: 12.12.2025.
Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 16,27. Наклад 100 пр. Зам. № 40–25.
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «Times New Roman».

Адреса: Національний університет «Острозька академія»
Кафедра філософії та культурного менеджменту
вул. Семінарська 2, м. Острог, Рівненська обл., Україна, 35800
Основна контактна особа Шевчук Дмитро
Телефон: (066) 930-04-89
E-mail: zbirnyk.filosofia@oa.edu.ua

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.