НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

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

Випуск 30

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2026

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)
Н 34

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 № 15 від 30 квітня 2026 р.)

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

Редакційна колегія:
Кралюк 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;
Вєжхославскій Рафал Павел, доктор наук (Ph.D.), адьюнкт.

Н 34 **Наукові записки** Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія». Острог : Вид-во НаУОА, 2026. Вип. 30. 142 с.

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2026-30

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)

Ліцензія Creative Commons «Attribution-NonCommercial» («Із зазначенням авторства – Некомерційна») 4.0 Всесвітня (CC-BY 4.0).
Creative Commons License «Attribution-NonCommercial» 4.0 International (CC-BY 4.0).
© Автори статей, 2026
© Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2026

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2026-30

© Ганна Носова
ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026

Прорецензована: 15.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: ayun@ukr.net

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-3846-7832

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-3-10

Носова Г. Політика визнання: від мультикультуралізму до політики перерозподілу та теорії соціальної справедливості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 3–10.

УДК 141.7:316.4

Ганна Носова

ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ: ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ДО ПОЛІТИКИ ПЕРЕРОЗПОДІЛУ ТА ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ

У статті досліджується розвиток концепції політики визнання у сучасній соціальній філософії та її значення для аналізу соціальної справедливості й суспільних трансформацій. У сучасній політичній філософії політику визнання пов'язують передусім із мультикультуралістською концепцією Чарльза Тейлора, проте такий підхід відображає лише один із напрямів її розвитку і не охоплює всього теоретичного змісту цієї проблематики. Поза межами мультикультуралізму сформувався широкий спектр теоретичних підходів, у яких визнання розглядається як універсальний принцип організації соціального життя, функціонування соціальних інститутів та механізм відтворення соціальної справедливості. Основна увага в статті зосереджена на теоретичних підходах Акселя Гоннета, Ненсі Фрейзер та Айріс Меріон Янг, які пропонують різні моделі осмислення соціальних конфліктів та визнання як способу їх вирішення.

Важливу роль у розвитку теорії визнання відіграв Аксель Гоннет, який розглядає визнання не лише як основу формування ідентичності особи, а як фундаментальний принцип організації суспільства загалом. У його концепції соціальні відносини інтерпретуються як відносини взаємного визнання, що формують як індивідуальну ідентичність, так і саму структуру соціального життя. Визнання у цьому підході виступає необхідною умовою соціальної інтеграції, оскільки саме через нього індивіди набувають здатності до соціальної свободи та участі у спільному житті. Відповідно, соціальні конфлікти постають як боротьба за визнання, що виникає у ситуаціях знецінення, виключення або ігнорування окремих груп чи індивідів. Саме ця боротьба, за Гоннетом, виступає рушійною силою історичного розвитку суспільства, оскільки вона спрямована на розширення форм взаємного визнання і, таким чином, на поступове формування більш справедливих соціальних відносин.

Інший підхід пропонує Ненсі Фрейзер, яка розширює розуміння політики визнання та одночасно критично переосмислює позицію Гоннета. На її думку, проблема визнання полягає не лише у символічній повазі чи культурному схваленні, а передусім у забезпеченні громадянам рівного доступу до соціальних інститутів та рівного статусу. У цьому контексті визнання пов'язується з можливістю повноцінної участі у суспільному житті, що дозволяє розглядати соціальну несправедливість як результат інституційних і статусних асиметрій. Розвиваючи цю аргументацію, Фрейзер пропонує поєднати політику визнання з політикою перерозподілу, підкреслюючи, що культурні та соціально-економічні форми нерівності взаємопов'язані і повинні аналізуватися разом. Такий підхід розширює аналітичні можливості теорії визнання і дозволяє розглядати її як комплексну модель соціальної справедливості, що охоплює як статусні, так і матеріальні аспекти соціальної нерівності.

У концепції Айріс Меріон Янг соціальна несправедливість аналізується не на рівні окремих міжособистісних конфліктів, а як результат функціонування соціальних структур, що відтворюють нерівність незалежно від намірів окремих акторів. У цьому підході несправедливість розглядається як властивість самого соціального порядку, який обмежує життєві можливості певних груп, їх доступ до ресурсів і здатність впливати на прийняття рішень. Янг наголошує, що аналіз справедливості має зосереджуватися на структурних відносинах влади та інституційних механізмах, які формують соціальні асиметрії. У зв'язку з цим вона пропонує модель групово-диференційованої політики, що передбачає врахування специфічних позицій різних соціальних груп у процесі ухвалення рішень і підкреслює необхідність трансформації інституцій та розвитку механізмів політичної репрезентації, пов'язуючи соціальні зміни не лише з моральною трансформацією взаємин, а й із реформуванням самих інституційних структур.

Ключові слова: *теорія визнання, взаємне визнання, особистість, політика перерозподілу, соціальна справедливість, емоційне визнання, правове визнання, соціальне визнання, соціальна інтеграція, невизнання, невидимість, принцип паритету участі, «перспективний дуалізм», групово-диференційована політика, Аксель Гоннет, Ненсі Фрейзер, Айріс Меріон Янг.*

Ganna Nosova

POLITICS OF RECOGNITION: FROM MULTICULTURALISM TO POLITICS OF REDISTRIBUTION AND THE THEORY OF SOCIAL JUSTICE

The article examines the development of the concept of the politics of recognition in contemporary social philosophy and its significance for the analysis of social justice and societal transformations. In contemporary political philosophy,

the politics of recognition is primarily associated with Charles Taylor's multiculturalist concept; however, such an approach reflects only one direction of its development and does not encompass the full theoretical scope of this issue. Beyond multiculturalism, a wide range of theoretical approaches has emerged in which recognition is considered a universal principle of the organization of social life, the functioning of social institutions, and a mechanism for reproducing social justice. The article focuses primarily on the theoretical approaches of Axel Honneth, Nancy Fraser, and Iris Marion Young, who propose different models for understanding social conflicts and recognition as a means of resolving them.

An important contribution to the development of recognition theory was made by Axel Honneth, who considers recognition not only as the basis for the formation of individual identity but also as a fundamental principle of the organization of society as a whole. In his conception, social relations are interpreted as relations of mutual recognition that shape both individual identity and the very structure of social life. Recognition in this approach ***is*** *a necessary condition for social integration, since it is through recognition that individuals acquire the capacity for social freedom and participation in collective life. Accordingly, social conflicts appear as struggles for recognition that arise in situations of devaluation, exclusion, or the neglect of particular groups or individuals. According to Honneth, this struggle becomes the driving force of historical social development, as it aims at expanding forms of mutual recognition and thus at the gradual formation of more just social relations.*

A different approach is proposed by Nancy Fraser, who broadens the understanding of the politics of recognition while critically reconsidering Honneth's position. In her view, the problem of recognition is not limited to symbolic respect or cultural approval but primarily concerns ensuring equal access to social institutions and equal status for citizens. In this context, recognition is linked to the possibility of full participation in social life, which allows social injustice to be interpreted as the result of institutional and status asymmetries. Developing this argument, Fraser proposes combining the politics of recognition with the politics of redistribution, emphasizing that cultural and socio-economic forms of inequality are interconnected and must be analyzed together. Such an approach expands the analytical possibilities of recognition theory and allows it to be considered a comprehensive model of social justice that encompasses both status-related and material aspects of social inequality.

In Iris Marion Young's conception, social injustice is analyzed not at the level of individual interpersonal conflicts but as a result of the functioning of social structures that reproduce inequality regardless of the intentions of individual actors. In this approach, injustice is understood as a feature of the social order itself, which limits the life opportunities of certain groups, their access to resources, and their ability to influence decision-making. Young emphasizes that the analysis of justice should focus on structural relations of power and institutional mechanisms that shape social asymmetries. In this regard, she proposes a model of group-differentiated politics that involves taking into account the specific positions of different social groups in decision-making processes and emphasizes the need for institutional transformation and the development of mechanisms of political representation, linking social change not only to the moral transformation of relationships but also to the reform of institutional structures.

Keywords: *recognition theory, mutual recognition, personality, politics of redistribution, social justice, emotional recognition, legal recognition, social recognition, social integration, misrecognition, invisibility, parity of participation principle, "perspectival dualism," group-differentiated politics, Axel Honneth, Nancy Fraser, Iris Marion Young.*

Політика визнання – не лише мультикультуралізм

У сучасній політичній філософії політика визнання часто асоціюється насамперед із мультикультуралізмом Ч. Тейлора, однак історично й теоретично вона не вичерпується цією традицією і не може бути зведена виключно до проблеми культурної ідентичності. Мультикультуралізм у цьому контексті постає лише як одна з конкретних інтерпретацій політики визнання – та, що фокусується на правах культурних спільнот, символічному статусі груп і необхідності їх публічного визнання [6]. Водночас сама проблематика визнання охоплює значно ширше коло питань, включаючи соціальну інтеграцію, інституційні умови участі та механізми формування індивідуальної ідентичності у межах суспільних відносин.

Поряд із мультикультуралізмом існує цілий спектр теоретичних підходів, які розробляють концепцію визнання у більш широкому соціально-філософському ключі, не обмежуючи її культурним виміром і часто піддаючи критиці його однобічність. У цих підходах визнання постає як універсальний принцип організації соціального життя, що визначає як характер міжособистісних взаємодій, так і структуру соціальних інститутів.

Насамперед варто згадати Акселя Гоннета, який визначає теорію визнання не як політику культурних відмінностей, а як загальну нормативну теорію соціальної інтеграції та соціальних конфліктів. У його концепції визнання постає фундаментальною умовою формування особистісної ідентичності та соціальної свободи, причому цей зв'язок має не лише психологічний, але й структурний характер [5].

Боротьба за визнання у цьому підході інтерпретується як рушій соціальних змін, оскільки вона виникає там, де індивіди або групи стикаються з формами знецінення чи ігнорування їхньої значущості. Таким чином, політика визнання у Гоннета набуває виразного соціально-філософського

і критично-теоретичного характеру, спрямованого на виявлення глибинних механізмів соціальної несправедливості.

Іншу, принципово відмінну лінію представляє Ненсі Фрейзер, яка дистанціюється від зведення політики визнання до культурної проблематики і водночас полемізує з Акселем Гоннетом щодо базових засад його теорії. Для Фрейзер проблема визнання пов'язана не стільки з культурною ідентичністю як такою, скільки із забезпеченням громадянам реальних інституційних умов участі у суспільному житті. У цьому сенсі визнання розуміється як питання статусу і рівноправного доступу до соціальних інститутів, а не лише як символічне схвалення або культурна толерантність [1].

Політика визнання у Фрейзер набуває характеру нормативної критики соціально-економічних структур, які відтворюють статусну нерівність, що дозволяє розширити її аналітичний потенціал за межі культурного виміру. Саме тому вона пропонує поєднати політику визнання з політикою перерозподілу, розглядаючи їх як два взаємопов'язані виміри соціальної справедливості, які мають бути узгоджені між собою [2]. Далі розглянемо ці підходи більш детально.

Теорія соціальних відносин як відносин взаємного визнання у Акселя Гоннетта

Німецький соціальний філософ Аксель Гоннет у праці «Боротьба за визнання. Моральна граматика соціальних конфліктів» [5] пропонує цілісну теорію соціальних відносин як відносин взаємного визнання. У межах цієї концепції автор одночасно осмислює процеси формування індивідуальної ідентичності та динаміку суспільного розвитку, підкреслюючи їхню принципову взаємопов'язаність і взаємозалежність.

У теорії Гоннета визнання постає як багатовимірний феномен, притаманний будь-яким міжсуб'єктним взаємовідносинам і водночас такий, що надає їм нормативної форми. Центральним для нього є поняття взаємного визнання, яке виконує складну і багаторівневу функцію. З одного боку, воно є передумовою формування позитивного ставлення суб'єкта до самого себе, що поступово трансформується у самосвідомість і самоповагу, без яких неможливе становлення повноцінної особистісної ідентичності. З іншого боку, взаємне визнання виступає основою соціальної інтеграції, оскільки саме через інституціоналізовані форми визнання визначається характер взаємодії між членами суспільства, рівень їх довіри один до одного та стабільність соціального порядку.

У своїй соціальній філософії Аксель Гоннет розглядає суспільство як мережу інституціоналізованих відносин взаємного визнання, через які відтворюються як індивідуальні ідентичності, так і сама соціальна цілісність. Це означає, що соціальний порядок формується не лише через функціональну взаємозалежність або спільні інтереси, але й через взаємне підтвердження значущості його учасників, яке закріплюється у різних формах соціальної взаємодії. Відповідно, емоційні, правові та соціально-ціннісні відносини постають як структурні елементи цього порядку, кожен з яких виконує специфічну роль у відтворенні суспільства.

Перша сфера – емоційне визнання – формується у первинних відносинах любові й турботи, передусім у взаємодії між матір'ю та дитиною. Саме тут суб'єкт уперше переживає досвід бути прийнятим і цінним для іншого. Визнання в цій сфері ґрунтується на динамічному балансі між прив'язаністю та автономією: з одного боку, дитина залежить від іншого, а з іншого – поступово набуває здатності до самостійності. Цей тип взаємодії має не лише психологічне, а й соціальне значення, оскільки закладає передумови для формування базової довіри до себе і до світу. Саме така довіра є необхідною умовою для подальшого включення індивіда у складніші соціальні відносини, що, у свою чергу, забезпечує відтворення самої тканини соціального життя.

Друга сфера – правове визнання – пов'язана з формуванням індивіда як носія універсальних прав і обов'язків у межах інституціоналізованого соціального порядку. У цьому вимірі взаємне визнання реалізується через інтерналізацію загальнообов'язкових норм, які постають у формі «генералізованого Іншого» і визначають моральні очікування щодо поведінки членів суспільства. Водночас кожен індивід визнається іншими як автономний суб'єкт, наділений невід'ємними правами. Підкоряючись спільному закону, люди не лише обмежують власну поведінку, але й визнають одне одного як рівноправних учасників соціальної взаємодії, здатних до раціонального ставлення до норм. У цьому процесі формується самоповага як здатність бачити себе повноправним членом політичної та правової спільноти. Таким чином, правове визнання забезпечує не лише індивідуальну ідентичність, а й стабільність нормативного порядку суспільства загалом.

Третя сфера – соціальне визнання – ґрунтується на оцінюванні індивідуального внеску в спільне життя і пов'язана з принципом досягнень та соціальної значущості. У цьому вимірі індивід постає як унікальна особистість, а його діяльність оцінюється з огляду на її користь для інших і для суспільства в цілому. Саме тут індивідуальні відмінності набувають позитивного значення, оскільки вони розглядаються як джерело різноманіття соціальних функцій і можливостей. Переживання такого визнання формує позитивне ставлення до власних здібностей і веде до становлення самовизнання – внутрішньої впевненості у соціальній цінності власної діяльності. Водночас ця сфера є ключовою для відтворення соціальної солідарності, адже через взаємне оцінювання внеску індивідів формується уявлення про спільні цілі та цінності.

У межах цієї теоретичної конструкції формування ідентичності постає як процес, що розгортається одночасно на індивідуальному і соціальному рівнях. Від тілесного індивіда, зануреного у безпосередні відносини залежності, суб'єкт переходить до рівня абстрактного індивіда – носія прав і обов'язків у межах правового порядку, а згодом – до рівня конкретної особистості, яка реалізує себе через власну діяльність і здатна збагачувати як соціальну реальність, так і сферу міжособистісних відносин. У цій триступеневій логіці чітко відчувається вплив гегелівської діалектики: тілесний індивід відповідає тезі, абстрактний індивід – антитезі, а конкретний індивід – синтезу, в якому поєднуються універсальні та індивідуальні виміри людського існування.

Відповідно до цих рівнів ідентичності Гоннет систематизує і форми визнання. На рівні тілесного індивіда задоволення базових і екзистенційних потреб пов'язане з любов'ю, яка має взаємний характер і долає ізольованість через встановлення близьких стосунків. На рівні абстрактного індивіда визначальною є повага до його невідчужуваних прав і свобод, включно з правом на власність, гідний рівень життя, свободу переконань, а також політичні та юридичні свободи, що передбачає взаємне визнання аналогічних прав інших і виконання соціальних обов'язків. Нарешті, на рівні конкретної особистості ключового значення набуває визнання індивідуальних досягнень, яке забезпечує можливість самореалізації та участі у спільному житті.

Таким чином, у теорії Гоннета взаємне визнання виступає не лише умовою формування Я-ідентичності, а й фундаментальним механізмом соціальної інтеграції. Послідовне набуття визнання в усіх трьох сферах є необхідною передумовою повноцінного розвитку як індивіда, так і суспільства. Водночас відмова у визнанні на будь-якому з цих рівнів породжує те, що Гоннет описує як «моральні травми» або порушення умов формування ідентичності, які мають далекосяжні наслідки і проявляються у формі соціальних конфліктів, дезінтеграції та порушення нормативної структури суспільства [5, с. 131–135].

Однак у межах соціальної теорії Аксель Гоннет дефіцит визнання – це не лише причина формування негативної ідентичності. Навпаки, в умовах дефіциту визнання саме боротьба за визнання постає як внутрішній рушій суспільного розвитку, через який суспільство не лише відтворює себе, але й трансформується. Для розкриття цієї тези Гоннет зміщує аналітичний фокус на феномен невизнання, вводячи, зокрема, поняття «невидимості» як специфічної форми соціального виключення.

Суспільство постає як структура, якість якої визначається розподілом відносин визнання, а там, де значні групи систематично позбавляються визнання, формується латентний потенціал глибоких соціальних конфліктів. Відповідно, суспільство, яке інституційно відмовляє своїм членам у визнанні, втрачає здатність до інтеграції, що проявляється у процесах атомізації, ерозії солідарності та підриві нормативного порядку. Саме тому у концепції Гоннета невизнання виступає визначальним чинником соціальних конфліктів, оскільки воно зачіпає базові умови формування ідентичності та участі людини в суспільстві.

Найрадикальнішою формою такого конфлікту Гоннет вважає навмисну й усвідомлену відмову у визнанні індивіда. Ця проблематика отримує системне осмислення у його програмній статті «Невидимість: До епістемології визнання», де невизнання інтерпретується як крайня форма об'єктивації [3, с. 111–126]. У цьому випадку людина сприймається не як носій суб'єктивності, а як функція, ресурс або абстрактна одиниця, позбавлена індивідуальної значущості. У своїй граничній формі така об'єктивація набуває вигляду соціальної «невидимості»: індивід формально присутній у соціальному просторі, але фактично витіснений на периферію символічного порядку і позбавлений можливості бути почутим і визнаним. У такій ситуації перед суб'єктом постає радикальна альтернатива – або включатися у боротьбу за відновлення визнання, яка може набувати навіть конфліктних чи

насильницьких форм, або прийняти стан символічного небуття, що означає фактичну відмову від статусу повноцінного соціального суб'єкта.

Подальший розвиток цієї логіки у праці «Я в Ми: Дослідження теорії визнання' [4] дозволяє Гоннету уточнити, що визнання не може бути редуковане до символічних актів чи культурного схвалення. Він послідовно доводить, що визнання як соціальна практика має інституційний і матеріальний вимір, без якого воно втрачає свою нормативну силу. Якщо індивід визнається як фахівець, майбутній професіонал, ветеран або повноправний учасник спільного соціального проєкту, це визнання повинно бути втілене у конкретних умовах існування – гідному матеріальному забезпеченні, стабільності життєвих обставин і наявності достатнього вільного часу для приватного життя, підтримання міжособистісних зв'язків і особистісного розвитку [4, с.128]. За відсутності цих умов символічне визнання перетворюється на порожню декларацію, яка лише маскує фактичну соціальну «невидимість» і відтворює структурні форми виключення.

Визнання у Ненсі Фрейзер. Дискусія Гоннета та Фрейзер

Логічним продовженням цієї аргументації у соціальній теорії Аксель Гоннет є звернення до дискусії з Ненсі Фрейзер, яка переосмислює межі та пояснювальні можливості теорії визнання.[2]. Якщо у Гоннета соціальні конфлікти інтерпретуються передусім як наслідок дефіциту визнання, що зачіпає формування ідентичності та підриває умови соціальної інтеграції, то Фрейзер ставить під сумнів достатність такого підходу для аналізу сучасних форм несправедливості.

Вона виходить із того, що зведення соціальної несправедливості виключно до проблеми невизнання не дозволяє адекватно пояснити структурні нерівності, закладені у функціонуванні економічних і політичних інституцій. Саме тому Фрейзер зміщує аналітичний фокус із моральної граматики взаємодії на інституційні умови участі, наполягаючи, що визнання втрачає нормативний зміст, якщо не підкріплене матеріальними передумовами, які роблять можливим реальне включення індивідів у суспільне життя. Центральним у її підході стає принцип паритету участі, відповідно до якого справедливими можуть вважатися лише такі соціальні інституції, що забезпечують усім повнолітнім членам суспільства можливість взаємодіяти на рівних засадах. Йдеться не лише про культурне схвалення чи символічну повагу, але й про розподіл ресурсів, який гарантує незалежність, політичний голос і здатність уникати відносин залежності та примусу [2, с.36–38].

У цьому сенсі матеріальний вимір визнання, на якому наголошує Гоннет, може бути інтерпретований як часткова конкретизація тих об'єктивних умов, які у Фрейзер концептуалізуються через паритет участі. Визнання індивідуальних і професійних досягнень у Гоннета передбачає не лише символічне схвалення, а й інституційне забезпечення – доступ до ресурсів, стабільність існування та часову автономію. За відсутності цих умов культурне визнання ризикує перетворитися на декларативний жест, який, як підкреслює Фрейзер, може приховувати відтворення економічної нерівності під мовою поваги та ідентичності.

Водночас принципова відмінність між підходами полягає у рівні аналізу. Для Гоннета визначальним залишається досвід індивіда, який переживає невизнання як моральну шкоду, що безпосередньо впливає на його ідентичність, тоді як Фрейзер переносить акцент на те, чи забезпечують наявні соціальні інституції рівні умови участі для всіх. Таким чином, вона переводить дискусію з феноменології морального досвіду у площину політико-інституційної теорії справедливості, де ключовим стає не лише питання про те, як індивіди сприймають себе, але й те, як організовані соціальні структури, що визначають їхні можливості діяти.

У цьому контексті принцип паритету участі набуває статусу центрального нормативного критерію: соціальна несправедливість має місце там, де окремі групи не можуть брати участь у спільному житті на рівних, тобто позбавлені реальної можливості впливати на колективні процеси, реалізовувати свої права і відстоювати інтереси на тих самих умовах, що й інші. Якщо ці умови структурно порушені, то навіть формальне визнання не усуває фактичного виключення. Саме тому, за Фрейзер, зневага або невизнання не завжди є первинною причиною несправедливості, а часто виступає наслідком глибших економічних та інституційних дисбалансів.

Ця позиція отримує системне обґрунтування у спільній праці «Перерозподіл чи визнання? Політико-філософська дискусія» [2], де Фрейзер і Гоннет формулюють принципово різні підходи до структури соціальної справедливості. Якщо Гоннет прагне зберегти концептуальну єдність критичної теорії, інтерпретуючи різні форми пригнічення як варіації дефіциту визнання, то Фрейзер,

навпаки, наполягає на необхідності розрізнення двох автономних, хоча й взаємопов'язаних вимірів несправедливості. Перший – це несправедливість перерозподілу, яка корініться у структурі політичної економії і пов'язана з нерівним доступом до ресурсів. Другий – несправедливість невизнання, що виникає у сфері культурних значень, символічних ієрархій та статусних асиметрій [2, с.13–16]. Таке розрізнення отримує назву «перспективного дуалізму», відповідно до якого redistribution і recognition не можуть бути редуковані одне до одного, навіть попри їхню взаємозалежність [2, с.7–11].

У межах цього підходу Фрейзер детально аналізує прояви соціально-економічної несправедливості, серед яких вона виокремлює експлуатацію як систематичне привласнення результатів праці одних груп іншими, економічну маргіналізацію, що проявляється у виключенні з повноцінної зайнятості або нав'язуванні принизливих форм праці, а також злиденність як стан, у якому індивіди позбавлені умов для підтримання гідного рівня життя [2, с.23]. Поряд із цим вона розглядає культурні форми несправедливості, зокрема культурне домінування, відмову у визнанні та зневажливість, які формуються у сфері символічних відносин і статусних ієрархій.

Важливо, що ці два виміри потребують різних стратегій подолання. Соціально-економічна несправедливість вимагає змін у розподілі ресурсів, реорганізації поділу праці, розширення доступу до економічних можливостей і демократизації процесів ухвалення рішень. Натомість культурна несправедливість не може бути усунута виключно через економічні реформи, оскільки вона вкорінена у системах значень і потребує трансформації символічних структур, включно з переосмисленням домінантних способів репрезентації та оцінювання ідентичностей [2, с.24].

Саме поєднання цих двох вимірів знаходить вираження у принципі паритету участі, який інтегрує матеріальні та культурні умови у єдину нормативну рамку: соціальна справедливість можлива лише за одночасного забезпечення як об'єктивних умов доступу до ресурсів, так і міжсуб'єктивних умов культурної поваги («Parity of participation requires both the objective condition of material resources and the intersubjective condition of cultural respect» [2, с. 36). Водночас Фрейзер підкреслює, що усунення несправедливості може відбуватися як через корекцію її наслідків, так і через трансформацію самих структур, що її відтворюють [2, с. 27–31]. Однобічні стратегії – чи то зосереджені лише на культурному визнанні, чи виключно на економічному перерозподілі – виявляються недостатніми: перші можуть співіснувати з поглибленням матеріальної нерівності, другі – відтворювати нові форми символічного пригнічення.

У підсумку теоретична напруга між підходами Гоннета і Фрейзер визначає різні способи осмислення соціальної справедливості. Для Гоннета економічна нерівність постає як форма інституціоналізованого невизнання, а політика перерозподілу – як один із механізмів відновлення порушених відносин соціального схвалення. Для Фрейзер, натомість, перерозподіл і визнання є відносно автономними вимірами, які повинні бути інтегровані у спільну політику справедливості, але не зведені один до одного. Саме ця розбіжність окреслює сучасне поле критичної теорії, у межах якого соціальна справедливість дедалі більше розуміється як багатовимірний процес, що поєднує матеріальні та культурні аспекти і спрямований на забезпечення реальної, а не формальної, рівності участі у спільному соціальному житті.

Айріс Маріон Янг: структурна несправедливість і політика групової диференціації

Поряд із критикою з боку Ненсі Фрейзер важливе місце у розвитку та переосмисленні теорії визнання посідає позиція Айріс Меріон Янг, яка пропонує власну концепцію структурної несправедливості та групової диференціації. Її підхід формується як відповідь на обмеженість теорії визнання, яку розвиває Аксель Гоннет, і спрямований проти редукції соціальних конфліктів до морально-психологічного досвіду невизнання. На відміну від гоннетівського підходу, де ключову роль відіграють міжсуб'єктивні відносини та моральні очікування взаємного визнання, Янг переносить аналіз у площину об'єктивних соціальних структур, що відтворюють нерівність незалежно від індивідуальних намірів акторів.

Цю аргументацію Янг систематично розгортає у праці «Справедливість і політика відмінності» [8, с. 39–65], де вона пропонує аналіз соціальної несправедливості через п'ять форм пригноблення: експлуатацію, маргіналізацію, безсилля, культурний імперіалізм і системне насильство. На її думку, ці форми пригноблення не обов'язково виникають унаслідок свідомих актів дискримінації, але функціонують як результат інституційних практик і соціальних механізмів, що закріплюють нерівність. У цьому сенсі соціальна несправедливість постає не як сукупність окремих актів невизнання, а як

структурна характеристика соціального порядку, яка обмежує життєві можливості певних груп, їх доступ до ресурсів і здатність впливати на прийняття рішень.

Янг підкреслює, що складні форми домінування у сучасних суспільствах не можуть бути адекватно описані лише через категорії образи, приниження чи браку поваги. Соціальна нерівність, на її думку, функціонує передусім як система структурних процесів, які відтворюються у політичних, економічних і культурних інститутах. При цьому суб'єкти можуть навіть не переживати ці форми пригноблення як безпосередній досвід приниження, однак вони об'єктивно обмежують їхні життєві можливості та звужують простір соціальної участі [9].

Саме тому Янг наполягає на тому, що аналіз соціальної справедливості має бути зосереджений не лише на моральних відносинах взаємного визнання, а передусім на структурних відносинах влади, які організовують і відтворюють нерівність. Вона пропонує відійти від пояснення несправедливості через «психологію образи» і звернутися до дослідження інституційних механізмів, що формують асиметрії між соціальними групами. У цьому контексті визнання не заперечується, але розглядається як недостатній аналітичний принцип, якщо воно не поєднується з аналізом структурних умов, у яких закріплюються відносини домінування.

Важливим елементом підходу Янг є також критика універсалістських моделей справедливості, що ґрунтуються на формальній рівності прав. Вона підкреслює, що така рівність може приховувати фактичні асиметрії між соціальними групами, оскільки різні групи займають неоднакові позиції у структурі влади й мають нерівний доступ до ресурсів і політичного впливу. У зв'язку з цим Янг пропонує модель групово-диференційованої політики, яка передбачає врахування специфічних потреб і позицій різних соціальних груп у процесі прийняття політичних рішень. [7]. Такий підхід розширює традиційне розуміння справедливості, орієнтуючи його не лише на індивідуальні права, але й на структурні умови соціальної участі.

У цьому контексті концепція Янг акцентує необхідність трансформації інституцій, що відтворюють нерівність, а також розвитку механізмів політичної репрезентації групових відмінностей. Йдеться про формування такої моделі справедливості, яка враховує специфічні позиції різних груп у структурі влади і спрямована на зміну самих правил функціонування соціальних інституцій. Таким чином, її підхід формує політико-структурну модель справедливості, у межах якої соціальні зміни пов'язуються не лише з моральною трансформацією відносин між індивідами, але й із реформуванням інституційних механізмів.

Розвиваючи цю аргументацію, Янг показує, що значна частина несправедливостей діє опосередковано – через інституційні механізми, які роблять певні групи маргіналізованими або політично безсилими навіть за відсутності явних актів дискримінації. У цьому сенсі її підхід, подібно до концепції Фрейзер, можна розглядати як спробу розширити та скоригувати теорію визнання, вказуючи на її обмеженість у поясненні структурно закріплених форм нерівності. Водночас Янг підкреслює, що боротьба за визнання повинна поєднуватися з боротьбою за зміну самих соціальних структур, інакше вона ризикує залишитися на рівні моральної декларації.

У підсумку різниця між цими підходами окреслює різні моделі осмислення соціальних змін. Якщо для Гоннета рушійною силою виступає морально мотивована боротьба за визнання, яка поступово трансформує соціальні відносини, а для Фрейзер визначальним є поєднання економічного перерозподілу зі статусним визнанням у межах принципу паритету участі, то Янг наголошує на множинності форм пригноблення і, відповідно, множинності політичних стратегій їх подолання. Її підхід не пропонує універсальної моделі, натомість орієнтується на контекстуальний аналіз конкретних конфігурацій влади та розробку диференційованих інституційних реформ.

Таким чином, концепція Янг розширює як гоннетівську ідею боротьби за визнання, так і фрейзерівську модель поєднання визнання і перерозподілу, демонструючи, що без демократичної трансформації самих соціальних структур, у яких формуються позиції різних груп, ані символічне визнання, ані економічний перерозподіл не здатні усунути глибинні механізми соціального пригноблення.

Концепції Акселя Гоннета, Ненсі Фрейзер та Айріс Меріон Янг дозволяють розглядати євроінтеграцію України не лише як зовнішньополітичний курс або процес наближення до Європейського Союзу, а як глибоку трансформацію суспільства. У цьому вимірі євроінтеграція означає поступове формування нових стандартів соціальної взаємодії, демократичної участі та поваги до прав людини. Йдеться про зміну не лише законодавства чи інституцій, а й соціальних практик, що визначають

взаємовідносини між громадянами, рівень довіри до держави та можливості участі різних груп у суспільному житті.

З позиції Гоннета євроінтеграція України може бути осмислена як розширення сфер соціального визнання, що передбачає утвердження рівності, поваги до гідності особи та розвиток інклюзивних інституцій. Водночас підхід Фрейзер підкреслює, що інтеграція до європейського соціального простору має включати не лише символічне прийняття демократичних цінностей, але й забезпечення матеріальних умов для рівної участі громадян. У цьому контексті євроінтеграція пов'язується з подоланням соціально-економічних диспропорцій, зменшенням регіональних нерівностей та створенням умов для рівного доступу до освіти, праці та політичного представництва.

Концепція Янг доповнює цей підхід, акцентуючи увагу на структурних формах нерівності, які можуть зберігатися навіть за наявності формальної рівності прав. У цьому сенсі євроінтеграція України постає як процес трансформації соціальних структур, що відтворюють нерівність, а також розвиток механізмів представництва різних соціальних груп. Поєднання підходів Гоннета, Фрейзер і Янг дозволяє розглядати євроінтеграцію як внутрішній процес демократичної модернізації суспільства, що охоплює розширення визнання, забезпечення рівності участі та подолання структурних форм соціального пригноблення.

Література:

1. Fraser Nancy. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. 1995. URL: https://www.ssc.wisc.edu/~wright/Soc924-2011/Fraser-Recognition.pdf

2. Fraser Nancy, Honneth Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London : Verso, 2003.

3. Honneth Axel. Invisibility: On the Epistemology of "Recognition". *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*. 2001. Vol. 75, № 1. P. 111–126. DOI: https://doi.org/10.1111/1467-8349.00081

4. Honneth Axel. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge : Polity Press, 2012. P. 128.

5. Honneth Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. ISBN 9780262581479.

6. Taylor Charles. The Politics of Recognition. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1992. URL: https://pdcrodas.webs.ull.es/culturas/TaylorThePoliticsOfRecognition.pdf

7. Young Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

8. Young Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University Press, 1990.

9. Young Iris Marion. *Responsibility for Justice*. Oxford : Oxford University Press, 2011.

© Стефанія Українець
ISSN 2312-7112

Отримана 18.03.2026

Прорецензована: 17.04.2026

Прийнята до друку: 21.04.2026

Електронна адреса: stefany.ukrainets@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/ 0000-0002-2619-8428

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-11-15

Українець С. Цифрова антропологія: від ідентичності до «суспільства втоми». *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 11–15.

УДК 141.7:[316.42:004.9]

Стефанія Українець

ЦИФРОВА АНТРОПОЛОГІЯ: ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ ДО «СУСПІЛЬСТВА ВТОМИ»

У дослідженні проведено думку про те, що сучасна соціокультурна реальність перебуває у стані глибокої антропологічної кризи, де класична цілісна ідентичність остаточно поступається місцем розмитому мережевому суб'єкту. Підкреслено, що перехід до цивілізації нового інформаційного порядку ознаменував деонтологізацію буття, за якої реальність стає лише ефектом масмедіа, а людина – функціональним елементом глобального технічного апарату.

Проаналізований феномен «суспільства втоми» свідчить про радикальну зміну парадигми насильства: від зовнішнього дисциплінарного примусу до прихованої психополітики успіху, де суб'єкт, прагнучи безмежної продуктивності, стає власним найсуворішим наглядачем. Проведено думку про те, що депресія та вигорання в цьому контексті постають не просто індивідуальними розладами, а закономірними наслідками «втоми від можливостей» у світі, де позитивне насильство надлишку і гіперактивності нівелює здатність до споглядання та глибокого розмислу.

Ключові слова: *цифрова ідентичність, суспільство вигорання, психополітика, Бьонг-Чхоль Хан, Жан Бодрійяр, економіка досвіду, розповідь історій, депресія, симулякр.*

Stefaniya Ukrainets

DIGITAL ANTHROPOLOGY: FROM IDENTITY TO THE «BURNOUT SOCIETY»

This study analyzes the transition from classical models of subjectivity to the state of a "burnout society," where the individual becomes an object of total self-exploitation and psychopolitical control. It is demonstrated that within this dimension, traditional identity models lose stability under the pressure of information and communication technologies, leading to the emergence of a "digital personality." The methodological framework of the work is based on a synthesis of concepts by leading 20th and 21st-century thinkers: from J. Baudrillard's theory of simulation and the deontologization of reality to the neurophilosophical analysis of Byung-Chul Han. According to these views, virtual space emerges as a "social laboratory" where the real individual is replaced by a network subject (Identity Management), resulting in the devaluation of intimacy and existential depletion. The research findings reveal the paradoxical nature of modern violence: external disciplinary compulsion has been replaced by an internal "dictate of success," which breeds depression as a "tiredness of ability." The study proves that the excess of information and positivity in the media space not only levels the capacity for critical thinking but also transforms traditional narrative into commercial storytelling. It is emphasized that the integration of storytelling into the "experience economy" demonstrates the ultimate absorption of existential experience by commercial structures, where emotions and memory are turned into commodities. Furthermore, the study highlights that the "society of the spectacle," by filling the individual's inner void with an endless stream of visual stimuli, deprives them of historical consciousness and genuine proximity to the Other. This research substantiates that overcoming this anthropological dead end is possible only through restoring the ontological need for the Other and returning to narrative practices that are not subordinated to market logic. The exit from the "burnout society" lies in the rejection of total transparency and self-exploitation in favor of the "negativity" of boredom and tranquility, which serve as the sole foundation for the birth of authentic culture and a free personality.

Keywords: *digital identity, burnout society, psychopolitics, Byung-Chul Han, Jean Baudrillard, experience economy, storytelling, depression, simulacrum.*

Актуальність дослідження зумовлена глибокими трансформаціями соціокультурної буттєвості в умовах переходу до цивілізації нового інформаційного порядку, де традиційні підвалини людської ідентичності зазнають незворотної ерозії. У сучасному світі, що функціонує за логікою «плинної сучасності», людина дедалі більше витісняється у віртуальні виміри, трансформуючись у цифрову ідентичність, яка розчиняється у множинних дискурсивних полях та мережевих симулякрах. Особливої гостроти проблема набуває через зміну характеру соціального примусу: на зміну дисциплінарному контролю прийшла психополітика «суспільства успіху», де зовнішнє насильство заміщене автоконтролем та нещадною самоексплуатацією. Цей стан породжує патологічний ландшафт епохи –

тотальну втому, депресію та вигорання, що постають не просто медичними діагнозами, а системними наслідками «втоми від можливостей» суб'єкта, який більше «не може могти».

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасна соціокультурна буттєвість в умовах переходу до цивілізації нового інформаційного порядку позначена особливою динамікою беззастережного самовираження та невідворотною ерозією підвалин життя, стилізованого під урбаністичні проєкти, що давно зійшло з рейок розумності чи бодай поміркованості. Зазнаючи постійних трансформацій через використання інформаційно-комунікативних технологій, соціокультурна реальність захоплює у простір власних модифікацій і саму людину. Це породжує новий антропологічний тип – цифрову або віртуальну ідентичність, на якій нині замикається вся сукупність кризових явищ. За А. Печчеї, саме в цілісній особистості криються і проблеми, і рішення глобальних криз[10, с.184]. Проте в умовах «плинної сучасності» (З. Бауман) ця цілісність втрачається. Невипадково проблема її збереження постає наріжним каменем філософського аналізу. Актуалізуючи умови формування нового світопорядку, дослідники фіксують трансформацію не лише ключових параметрів людської особистості, а передусім самої реальності. Вона розпадається, дробиться, набуває множинних ликів і втрачає свої вихідні метафізичні характеристики, а отже, – й онтологічну основу. Така деонтологізація випливає з постструктуралістського відриву означеного від означуваного, що засвідчує неможливість думки бути систематичним знанням про об'єктивну дійсність. Шляхом деонтологізації реальність перетворюється на конструкт чи ефект масмедіа, що не піддається вписанню у цілісну картину світу. Ризоматичний глобальний простір, павутина комунікаційних мереж та інформаційний потік текстів, образів, аватарів і смайлів вимагають від людини не лише адаптації – у зрізі нескінченних модифікацій вона випробовує себе у множинних дискурсивних полях, виходячи поза межі класичних моделей ідентичності у віртуальні виміри. Намагаючись оцінити шанси особистості надійно балансувати у поліструктурній мережі самоідентифікацій, що ускладнюється насиченістю симулякрами, ми звертаємося Ф. Джеймісона, який стверджує, що в епоху тотальної комунікації та нестабільності ціннісного ландшафту базова соціальна ідентичність не може бути стійкою, оскільки постійно дрейфує і вислизає [9, p. 47–48]. Однак амбівалентність, притаманна ідентичності, не виключає ні особистісної динаміки змін, ні безумовної потреби зберегти стійкість основ у вирі трансформацій. Їхній вектор корелює із процесами індивідуалізації, самовідчуженням людини від трансцендентного начала, природного середовища та соціального оточення. «Місце матеріальних речей буття та ідеалів заступила нова семіотика світу, новий спосіб висловлювання... Процес симуляції зайшов так далеко, що загубилась фундаментальна різниця поміж наявним і фантазіями», – констатує Б. Марков [3, с. 77]. Знаковий простір максимально поглинає людину, яка самостійно конструює свій віртуальний образ. Намагаючись досягнути взаємності та прийняття в мережі, індивід маніпулює цим образом, змінює та переналаштовує його. Ситуація перманентної «кризи ідентичності» оприявнює можливість вільної гри власними «Я» та їхніми репрезентаціями. Прикметно, що суб'єкт, залишаючись у реальному світі, наділяється іншим тілом у віртуальному вимірі, трансформуючись у власний симулякр, позаяк фінальна ідентифікація можлива лише за умови понятійної співвіднесеності з реальністю. Так віртуальний комунікативний простір набуває статусу альтернативного майданчика самовираження та важливої соціальної лабораторії для експериментів із реконструкції «Я». Інтернет-середовище передбачає не так самоідентифікацію особистості, як її самопрезентацію – процес свідомого або неусвідомленого позиціонування власного «Я» за допомогою вербальних і невербальних засобів комунікації.

Важливо, що у комунікативних медіасвітах реальна особистість репрезентує себе не як представник певної статі, національності, віросповідання, професії, політичної орієнтації чи культурних традицій тощо, а передусім як виконавець ролі, що є випробуванням нового досвіду. Невипадково у професійному ІТ-середовищі на означення віртуальної ідентичності використовується поняття мережевого суб'єкта (Identity Management), що позначає інтеграцію усіх додатків в єдине інформаційне середовище з метою створення типових профілів користувачів для оптимального керування ідентифікацією і доступом. У мережевому середовищі усе виставляється напоказ, все підлягає оцінюванню і має свою вартість, а перетворення людини на придаток техносу в статусі функціонального елемента системи, нівеляція особистості без будь-якого права захистити свою автономію і самодостатність є звичним і незворотнім процесом.

Як бачимо, онлайн-середовище надає людині будь-які можливості, окрім однієї – бути собою. Попри відчуття безперевної участі у спілкуванні, підміна в образі візаві породжує не просто

розчарування, а девальвацію близькості, що приводить до одинокості та спустошення, втрати життєвої енергії, песимізму та байдужості. Проблема тотального спустошення акумулює в собі усі ознаки порожнечі, на що вказує Жиль Ліповецьки [2]. Натомість Ж. Бодріяр наприкінці 80-х років ХХ ст. констатує «дефіцит співчуття», що є причиною посттравматичних розладів і травм. У праці «Прозорість зла» мислитель намагається дати відповідь на запитання, чому «автономні, самодостатні й самовдоволені індивіди виявляють несподівану жорстокість і навіть потяг до вбивств» [6, с.77] і чому, зрештою, найреактивніші форми зла криються за фасадом гасел пацифізму, демократії, екології, здоров'я, моральних чеснот та неконфліктної комунікації. Цікаво, що дослідник вбачає порятунок в єдиному – зруйнувати будь-які фасади благопристойності, зробити зло прозорим до такої міри, щоб домогтися якщо не протверезіння суспільства, то хоча б його загартування, яке можливе через катастрофи, епідемії, наркоманію, тероризм. Перенесене винятково у семіотичну сферу зло, на думку Ж. Бодріяра, не підлягає ізоляції, а множиться у численних віртуальних проектах – СНІД, біржова криза, електронні віруси, тероризм пов'язані поміж собою і перетікають одне в одне, незмінно посилюючи автономний потенціал зла, в той час, як добро діалектичне й несамодостатнє у своєму бутті.

Водночас, на думку корейсько-німецького філософа Бьонг-Чхоль Хана, інформаційне перевантаження приводить суспільство до глибоких структурних змін, які й породжують всеохопну втому і втрату здатності до критичного мислення чи навіть просто розмислу. Підкреслимо, що «суспільство втоми» – це не дражлива абстрактна метафора філософа, а спроба лаконічно означити те, що є очевидним і потребує свого оприявнення у суспільстві. Полемізуючи із М. Фуко, Бьонг-Чхоль Хан [4] аргументовано переконує, що описані ним феномени контролю, зовнішнього примусу та експлуатації, які формують божевільного і злочинця, нині втратили свою актуальність, позаяк уступили першість автоконтролю й самоексплуатації, що породжують депресивного маніяка і невдаху. Перехід від дисциплінарного суспільства (М. Фуко) до «суспільства успіху» (Бьонг-Чхоль Хан) радикально змінює характер насильства: зовнішній примус замінено автоконтролем, а депресія постає як «втома від можливостей» суб'єкта, вона виникає в той момент, коли успішний суб'єкт «більше не може могти. Не імператив слухатися самого себе, а примус досягати викликає депресію, причиною якої стає виснаження» [8]. Як переконує дослідник, надмірна прозорість існування суб'єкта у медіапросторі постійно ослаблює психіку, людина у непереборному прагненні самовдосконалення й примноження власної продуктивності, переживаючи загубленість та одинокість, руйнує себе психічно та фізично. Психополітика неолібералізму, використовуючи приховані технології сучасної влади, перетворює людину на найбільш строгого наглядача над собою. Автор акцентує увагу на повсюдному засиллі успіху та позитиву, причому йдеться не про що інше як перевантаження успіхом, яке породжує новий тип людини – animal laborans (тварина праці), що з власної волі безжально експлуатує себе. І якщо традиційно насильство існувало в негативних формах, зокрема воєн, катувань, тероризму (Бьонг-Чхоль Хан називає його макрофізичним), то наявне нині, набуваючи системного характеру надмірності, надлишковості, надвиробництва, гіперактивності, стало позитивним. Однак, саме позитивне насильство може мати найбільш непередбачувані, а то й катастрофічні наслідки для суспільства, на що так само вказує і Ж Бодріяр: «Існує один жахливий наслідок безперервного творення позитивного. Якщо негативне породжує кризу і критику, то позитивне, возвеличене до рівня гіперболи, породжує катастрофу через неможливість побачити кризу і критику навіть в гомеопатичних дозах. Будь-яка структура, яка переслідує, дошкуляє, знецінює свої негативні елементи, зазнає ризику катастрофи, з огляду на повне повернення до попереднього стану, подібно до того, як біологічне тіло, яке позбавляється зародків бацил, паразитів й інших біологічних ворогів, водночас не виключає ризику раку та метастазів, інакше кажучи, ризику виникнення позитивного, що поглинає свої власні клітини, або ж вірусного ризику, який постає як загроза поглинання своїми власними антитілами, що залишилися не використаними. Усе, що вивергає із себе прокляття своєї суті, підписує собі смертний вирок. У цьому ж і полягає теорема проклятої суті» [6, с. 122], – стверджує Ж. Бодріяр, який за фасадами гуманізму бачить реактивні форми зла, які не ізолюються, а множаться у віртуальних проєктах (віруси, тероризм).

Вірулентність «позитивного» (Ж. Бодріяр) трансформується у повсякденну когнітивну диктатуру: надлишок стимулів та знаків радикально переструктуровує увагу. Сучасне насильство породжується не браком, а всемогутністю; війна суб'єкта із самим собою за першість не має спину, оскільки вершина успіху недосяжна. Це перманентне незадоволення собою, хижацька ненаситність і водночас приреченість почуватися жертвою приводить до вигорання, яке стає симптомом усього

постсучасного суспільства успіху. На думку Бьонг-Чхоль Хана, нейрональні захворювання, такі як депресія, синдром дефіциту уваги й гіперактивності, розлади особистості визначають патологічний ландшафт епохального пограниччя. До них мислитель відносить різного роду депресивні, межові (тимчасове відчуття дискомфорту) та клінічні стани (зниження імунітету, втрата працездатності, порушення когнітивних процесів), кризи сенсу життя (екзистенційні кризи), кризи духовних цінностей, кризи нереалізованості та спустошеності, синдром вигорання, депривації, інформаційний шум, що приглушує думку. Цікаво, що автор констатує подібність сучасного в'язня успіху із в'язнями концентраційних таборів смерті, виснажених і знесилених, повністю апатичних і байдужих через неспроможність хоч якось реагувати на події, що відбуваються тут і зараз.

Таким чином, суспільство успіху і престижу, породжуючи нові типи примусу, є суспільством, у якому потурається свобода. У цьому контексті висунутий Бьонг-Чхоль Ханом лозунг «назад до дикунства і варварства» уже не видається таким безперспективним, оскільки, як стверджує дослідник, людська культура сформувалася шляхом зваженого споглядання і навіть нудьги, що приводить до чистої негативності, репрезентованої порожнечею. Цілком вмотивовано тут звучить застереження Бьонг-Чхоль Хана про небезпеку реагувати на кожен подразник, оскільки це викликає хвороби та виснаження. де «в'язень успіху» подібний до апатичного в'язня табору, виснаженого неможливістю реагувати на дійсність. Вихід із цієї пастки Бьонг-Чхоль Хан вбачає у поверненні до «споглядальної нудьги», адже культура формується саме через тишу і порожнечу. Сьогодні ж людина, зациклена на самопрезентації, втрачає здатність сприймати Іншого (агонія еросу). У кордонах власного «Я» особистість стає одномірною, а її зв'язки – суто функціональними. Проте, як зазначають Ж. Дельоз та Е. Муньє, Я увиразнюється лише через зустріч із Іншим; без цієї онтологічної потреби людина потрапляє у деструктивну залежність від себе, що веде до відчуження.

Цифрова епоха створює парадокс: надлишок даних не замінює екзистенційної зустрічі, а лише посилює самотність у віртуальному натовпі. Інформаційний потік, на відміну від пам'яті-наративу, не залишає слідів, одурманюючи людину «безумством злободенності». Якщо розповідь емпатична і стабілізує буття, то інформація нейтральна. У суспільстві споживання наратив деградує до сторітелінгу – розповіді для продажу, де емоції стають товаром.

Постмодернізм (Ж.-Ф. Ліотар) підірвав віру в «великі наративи», замінивши їх фрагментованими «малими історіями». В медіаполі швидких форматів увага розпорошується, формуючи цинічне ставлення до сенсів. Це стає фундаментом для «естетичного імперіалізму» (Б. Хюбнер) – ери порожнечі, де людина шукає порятунку в ефемерній ейфорії, ковзаючи по поверхні речей (М. Епштейн). Цей антропологічний дефіцит інструменталізує «економіка вражень» (Д. Пайн, Д. Гіллмор). Тут враження – це диференційований економічний продукт, де бізнес стає сценою, а споживач – учасником вистави. Мета – змінити сутність покупця, запропонувавши йому стати «іншим». Однак, таке «суспільство спектаклю» є формою відчуження, де життєвий досвід замінюється потоком образів. Спектакль знає циклічний час споживання, але не знає історії, перетворюючи людину на атомізованого глядача. Навіть в українському контексті, де сторітелінг є інструментом національної ідентифікації (пам'ять про Голодомор, війну), він балансує між екзистенційною потребою бути почутим і комерційною технологією. М. Маклюен пророкував, що медіа стануть «зовнішнім розширенням мозку», зливаючи свідомість із глобальною мережею. Водночас Н. Луман вбачає у комп'ютерній комунікації автопоетичну систему, що зміцнює мережеві структури. Розробляючи концепцію суспільства як автопоетичної самореферентної системи, дослідник вважає її елементом комунікації, в тому числі й комп'ютерної. На думку Лумана, комп'ютерна комунікація не замінює інші засоби взаємодії, а зміцнює наявні соціальні структури, поширюючи їхній глобальний та космополітичний вплив.

Саме зміцнення мережевих структур підводить нас до розуміння того, що цифрові технології перестають бути просто інструментом і стають новим життєвим середовищем. Цікаво, що комп'ютерна комунікація постає сьогодні не тільки як технологічна новація, характерна для постнекласичного етапу науки, а передусім як основа формування майбутньої культури. У її контексті постать Іншого зазнає радикальної трансформації, перетворюючись на «віртуального Іншого» – суб'єкта, якого можна впізнати лише через артефакти «ілюзорно-чуттєвої квазіреальності» та фантомні об'єкти, позбавлені традиційної онтологічної опори.

Утім, така віртуалізація не є лише актом втрати; вона відкриває простір для нової форми суб'єктивності. Інтерактивно взаємодіючи та трансформуючи віртуальний простір у суспільстві конформізму, Інший отримує шанс реалізувати себе через акти симулятивної життєдіяльності. Однак цей

перехід ознаменує народження нової антропологічної одиниці – не людини в класичному розумінні, а «постлюдини». Як зазначає Р. Брайдотті, така особистість, долучена до інформаційно-кібернетичних систем, повинна навчитися інакше мислити себе, посилюючи пошук альтернативних схем знання та способів саморепрезентації у світі, де межа між біологічним та технологічним остаточно розмивається. Цей новий тип суб'єктивності, інтегрований в інформаційно-кібернетичні мережі, потребує розробки альтернативних схем саморепрезентації, які б дозволили зберегти екзистенційну таємницю людського буття у світі тотальної цифрової прозорості. «Постлюдський стан» – це перша сходинка у постлюдство, як «вітальну, самоорганізовану, але все-таки ненатуралістичну структуру найживішої матерії» [7, с. 10]. Прискорена еволюція розуму, «гібридний» спосіб існування, де фізичний та цифровий світи нерозривно поєднані, злиття людини з технологією, що виключає опозицію, посилення обчислювальних і продуктивних потужностей, суб'єктність без суб'єкта, соціальна ізоляція, попри постійний зв'язок, розлюднена людина без органів – усе це характеристики нового трансгуманістичного інформаційного середовища, що вибудовує гіпотетичний образ майбутньої людини. І це уже «антиантропологія» (С. Хоружий), предметом якої стає постлюдина, що увібрала в себе людське та нелюдське, природне та штучне, трансформоване за допомогою нанотехнологій, засобів для зміни станів свідомості, генної інженерії та імплантації. Комп'ютерна комунікація не просто змінює технології, а формує нову антропокультурну матрицю, де пошук Іншого стає способом подолання самотності у віртуальній квазіреальності.

Література:

1. Ліотар Ж.-Ф. *Стан постмодерну : доповідь про знання* / пер. з фр. Київ : Видавець, 2025. 160 с.
2. Ліповецьки Ж. Ера порожнечі. Споживання і гедонізм: до постмодерністського суспільства / пер. з фр. // *Ї: незалежний культурологічний часопис*. 2002. № 25. С. 133–148.
3. Марков Б. Після оргії // *Ї: незалежний культурологічний часопис.* Львів, 2001. № 21. С. 73–84.
4. Хан Бьонг-Чхоль. *Суспільство втоми. Психополітика* / *пер. з нім.* Київ : Лабораторія, 2023. 147 с.
5. Чепелєва Н. В. Розуміння та інтерпретація особистого досвіду у контексті психологічної герменевтики // *Психологія і суспільство*. 2012. № 1. С. 36–42.
6. Baudrillard J. Transparenz des Bösen. *Ein Essay über extreme Phänomene* / aus dem Franz. von R. Voullié. Berlin: Merve Verlag, 1992. 202 S.
7. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge : Polity Press, 2013. 180 p.
8. Han B.-C. *Topologie der Gewalt*. Berlin: MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, 2013. 124 S.
9. Jameson F. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London : Verso, 1991. 438 p., p. 47–48.
10. Peccei A. *The Human Quality*. Oxford; New York: Pergamon Press, 1977. 184 p.

© Олена Романова
ISSN 2312-7112

Отримана 16.03.2026
Прорецензована: 17.04.2026
Прийнята до друку: 21.04.2026
Електронна адреса: alenyshka2007@ukr.net
ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-8564-8943
DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-16-21

Романова О. Вчора яке завжди попереду: екзистенціал війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 16–21.

УДК 111.1:141.32

Олена Романова

ВЧОРА ЯКЕ ЗАВЖДИ ПОПЕРЕДУ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ВІЙНИ

*Статтю присвячено дослідженню специфіки екзистенціалу війни та невідворотності «розлому буття». Зазначена онтологічна катастрофа постає як травматичний розрив тканини існування, де вчорашній світ не залягає на дно минулого, а стає майбутнім, що експлікується через руйнування звичних основ. Такий процес метафорично автором визначено як «вчора, яке завжди попереду». **Метою дослідження** є аналіз «буття в розломі», що розгортається в межах граничної ситуації, зумовленої війною. **Методологічними засадами** роботи стали: світоглядно-екзистенційні погляди К. Ясперса, герменевтична концепція «інтерпретуючої решітки» Й. Куліану, теорія «негативних зв'язків» Е. Іллуз та соціально-критичні ідеї Г. Маркузе, феноменологія насичених феноменів Ж.-Л. Маріона, філософія ризику А. Дюфурмантель та когнітивна антропологія К. Малабу. **Наукова новизна** полягає у концептуалізації поняття «екзистенціал війни» крізь призму нейрофеноменологічного підходу, що дозволяє переосмислити людську сутність в ситуації нищівного зламу. Вперше в контексті сучасної війни застосовано поєднання «деструктивної пластичності» К. Малабу з «насиченими феноменами» Ж.Л. Маріона та «герменевтичними фільтрами» Й. Куліану для аналізу безповоротних трансформацій суб'єктивності, спричинених руйнацією буттєвих основ. **Висновки.** На основі розглянутих концепцій обґрунтовано можливість віднайдення сенсотвірних опор у ситуації аніґіляції через актуалізацію незнищенних смислів буття. Доведено, що подолання краху життєсвіту можливе через відновлення пластичності свідомості та духу, що забезпечує перехід від прекарного перебування до нової суб'єктної цілісності.*

Ключові слова: *ентропія, буття в розломі, екзистенціал війни, гранична ситуація, ризик, деструктивна пластичність, нейрофеноменологія.*

Olena Romanova

YESTERDAY THAT ALWAYS AHEAD: THE EXISTENTIALITY OF WAR

*The article is devoted to the study of the specifics of the existential of war and the inevitability of the "rupture of being". This ontological catastrophe is presented as a radical rupture in the fabric of existence, where the world of yesterday does not sink into the past but becomes a future explicated through the destruction of familiar foundations. This process is metaphorically defined by the author as "yesterday that is always ahead". **The purpose** of the study is to analyze being in the rupture, which unfolds within the boundary situation caused by war. **The methodological basis** of the work includes: the world-existential views of K. Jaspers, the hermeneutic concept of the "interpretive grid" by I. P. Culiano, E. Illouz's theory of "negative relationships", the social-critical ideas of industrial society by H. Marcuse, J.-L. Marion's phenomenology of saturated phenomena, A. Dufourmantelle's philosophy of risk, and C. Malabou's cognitive anthropology. **The scientific novelty** lies in the conceptualization of the "existential of war" through a neurophenomenological approach, allowing for a reinterpretation of the ontology of human being in a situation of radical rupture. For the first time in the context of modern war, the combination of C. Malabou's "destructive plasticity", J.-L. Marion's "saturated phenomena", and I. P. Culiano's "hermeneutic filters" is applied to analyze the inevitable transformations of subjectivity caused by an ontological catastrophe. **Conclusions.** Based on the concepts considered, the possibility of finding meaning-making supports in a situation of rupture through the actualization of indestructible meanings of being is substantiated. It is proved that overcoming the rupture is possible by restoring the plasticity of consciousness and spirit, ensuring the transition from precarious existence to a new subjective substantiality.*

Keywords: *entropy, rupture of being, existentiality war, boundary situation, risk, destructive plasticity, neurophenomenology.*

Постановка проблеми. Сучасний розпад, спровокований повномасштабною війною, не відбувся миттєво, він став кульмінацією процесів, що були породжені раніше. В когнітивному вимірі цей стан можна охарактеризувати як інверсію часу: деструктивні проекції минулого не завершуються в ньому, а формують своєрідну «колію невідворотності». Вчорашній світ не зникає, він екстраполює свої смисли в майбутнє, перетворюючи катастрофу сьогодення не на випадковість, а на закономірний стан, адже запущені корені хаосу і ворожнечі проросли у завтрашній день. Саме тому мною пропонується екзистенційна метафора «вчора, яке завжди попереду».

Досить чітко цей процес розпаду описав С. Цвейг в своїй книзі «Вчорашній світ» [17]. Згадуючи в ній як переживали подібний стан його співвітчизники (зокрема З. Фрейд), письменник погоджується з психоаналітиком у тому, що сформований культурно-соціальний світ – це тонкий прошарок, котрий може бути раптово і миттєво зім'ятий, а отже, розірваний руйнівними силами. Ці приховані потоки весь цей час перебували під ним і, наче розпечена магма, клекували і вирували, шукаючи місце для прориву. «Нам довелося постійно звикати жити, не маючи ґрунту під ногами, не знаючи прав, свободи і безпеки» [17, с. 3]. Тож як же не залишитися в стані екзистенційного паралічу, опинившись усередині онтологічної прірви?

Аналіз досліджень і публікацій. Значну увагу процесам розриву сущого, викликаним війною, приділяли в своїх працях: Е. Штайн, К. Юнг, К. Ясперс, Х. Арендт, Ж-П. Сартр, В. Янкелевич, Е. Левінас, Дж. Агамбен та ін. Останніми роками проблема втрати соціально-антропологічних опор перебуває у фокусі уваги як вітчизняних, так і зарубіжних інтелектуалів. Зокрема, актуальними дослідженнями виявилися: теорія Ж.-Л. Нансі [15] – про постійне перебування на межі (being-on-the-edge), що розкриває крихкість людського співбуття, концепція некрополітики А. Мбембе [14], яка описує створення «світів смерті» (*death worlds*) як особливих форм життя, а також розвідки Р. Негарестані [16] – щодо концепту прихованої течії *(hidden flow),* що дозволяє простежити деструктивні процеси, які підточують міцність буттєвих структур.

Щодо українських науковців, чиї розвідки дотичні до проблематики воєнних дій в України, варто виокремити доробок Ю. Доброносової [1], яка фокусується на позитивному ракурсі надії в координатах майбутнього, окреслюючи горизонти для його прояву. Наративи війни через призму поняття «ентропії» як чинника деструкції саморегулювання життя розглядає Й. Цимбрикевич [6]. В його праці метафізичне розуміння фатальності представлено у вигляді «стріли часу», що руйнує рівновагу та звичний лад. Негативні модуси існування, в тому числі й екзистенціал війни, аналізував Н. Маланій [2], проте його співставлення стосувалося подій у літературному вимірі певних авторів. С. Порадюк [4] акцент робить на стані страху, що загострюється під час довготривалих воєнних дій, спричинюючи як зневіру, так і пошук нових сенсових опор. Попри ґрунтовність напрацювань, недостатньо висвітленим залишається феномен самого розлому буття, усередині якого індивід опиняється в епіцентрі екзистенційного вакууму, придавлений тягарем смислів минулого. Тому в даному дослідженні розглянемо специфічний розріз часу, який поглинає екзистенціал війни, занурюючи людина в простір граничного страждання й жаху.

Як зазначалося раніше, онтологічна розколина відбувається через знищення попередніх основ. Це глибинне потрясіння, що здіймає на поверхню «залежале вчора», спонукає до осмислення неминучості катастрофи в житті людини. Екзистенційна тональність, що насичує цей стан, окреслює контури метафізики долі. На незворотності драматичних подій, що насуваються і розверзають прірву між минулим і майбутнім акцентував С. Цвейг, описуючи розчинення в невідомості Австро-Угорської імперії. Особистісне падіння і момент обвалу попередніх життєвих структур, письменник фіксує через втрату себе як громадянина в ній, з поступовим перетворенням на біженця – людину без документів, без країни і без права на громадянське волевиявлення. «Доля завжди знає, як відшукати шлях до людини, який необхідний для реалізації її таємних задумів, навіть якщо людина хоче сховатися від неї» [17, с. 22].

Спершу проаналізуємо соціальний ландшафт, що передував цьому фундаментальному колапсу. Його можна уподібнити мантійному плюму, який тривалий час підпирав метафізичну кору буття, створюючи гарячі точки для майбутнього підриву. Війна у цьому контексті постає моментом, коли «вчорашній світ» наздоганяє нас, проте це «вчора» вже змістовно зіпсоване. Г. Маркузе свого часу застерігав про «одновимірну людину», яка стає функціональним додатком у системі споживання, перетворюючись на механізм експлуатації. «Вільний вибір серед широкого розмаїття товарів і послуг не означає свободи, якщо ці товари і послуги підтримують соціальний контроль над життям, сповненим… страху, – тобто якщо вони підтримують відчуження» [3, с. 25]. Ця антропологічна деградація доповнюється концепцією Е. Іллуз про «негативні зв'язки». Дослідниця демонструє, що в капіталістичному світі навіть сфера страждань і людських стосунків набуває деструктивного характеру. «У межах мережевої сучасності відповідним об'єктом вивчення стає спосіб розчинення зв'язків… Це розчинення відносин не є прямим розривом: відчуженням, уречевленням, інструменталізацією, експлуатацією. Воно є результатом моральних приписів, що становлять уявне ядро капіталістичної суб'єктивності» [10, с. 45].

Аналіз наведених положень дозволяє стверджувати: коли світ розпадається, людина раптово виявляє відсутність захисного панцира, адже її соціальні контакти були суто ринковими та ефемерними. У стані війни ця «свобода відмови» перетворюється на онтологічну пастку: світ розпливається, втрачаючи форму, оскільки суспільна тканина більше не тримається на етосі відповідальності, а лише на хитких «контрактах бажання», що миттєво анігілюються хаосом. «Припис бути вільним та автономним, змінювати та покращувати себе, реалізовувати свій прихований потенціал, оптимізувати своє задоволення, своє здоров'я та свою продуктивність, зрештою обертається на "негативний вибір"… не підтримувати стабільні стосунки, не мати дітей» [10, с. 45, 47]. Тобто людина відчуває нездатність витримати тягар реальності, бо через біг за щоденним задоволенням, зробити вибір на користь іншого, стає для неї неможливим.

Отже, світ втрачає свою структурність і розпливається, немов аморфна маса, перетворюючись на простір емоційного зсуву вбік миттєвого бажання, де традиційні механізми вибору заміщуються необов'язковістю. Така дійсність, у якій ринкові імперативи поглинули саму сутність людських взаємин, залишає суб'єкта цілком беззахисним перед невблаганною антропологічною катастрофою. Ця «оголеність» екзистенції в епіцентрі буттєвої розщілини актуалізує потребу звернення до метафізичних вимірів виживання в екстремальних умовах, які найповніше розкриваються через концепцію «граничної ситуації» К. Ясперса. Саме війна стає тією межею, де соціальні декорації остаточно зникають, змушуючи людину зустрітися з власною автентичністю у вирі розірваного світу.

Варто зауважити, що людина, перебуваючи в осерді урвища, не може повноцінно осягнути новий стан, оскільки не знаходить у межах власної суб'єктивності схожих емпіричних знань. Відтак, перебування в модусі існування раптової розірваності невідворотно призводить до роздвоєння свідомості. Це пов'язано з тим, що індивід намагається віднайти смислову константу в тріщині реальності, яка розрослася до нечуваних розмірів, проте відчуває, що перебуває лише в порожнечі «текучого світу». Звертаючись до праці К. Ясперса «Психології світоглядів» [6, с. 10], яку автор визначає як фундаментальне дослідження людського буття, простежимо специфіку трансформації свідомості. Мислитель стверджує: «Наш світоглядний досвід – це постійний процес руху, він триває, поки ми взагалі набуваємо досвіду» [6, с. 19]. Експлікуючи містичний стан переживання найвищого загострення втрати себе у прірві небуття, К. Ясперс наголошує на неминучому розщеплені в свідомості на суб'єкт і об'єкт. «Нам кортить немовби вистрибнути з самих себе, перестрибнути через самих себе, немовби відшукати архімедову точку опори поза межами будь-яких відношень між суб'єктом і об'єктом» [6, с. 32].

У цьому ракурсі можемо дійти висновку: для того, щоб збагнути граничну моторошність обставин війни, людині доводиться зіштовхнутися з внутрішньою оголеністю та відсутністю рятівної відповіді на даний екзистенційний вибух. Адже неможливо віднайти в минулому досвіді роз'яснення, як і неможливо дати відсіч тому, що поглинуло людське існування, не залишивши горизонтів на спасіння в світоглядно-екзистенційному ландшафті.

Логічним продовженням аналізу буттєвої розірваності стає перехід до характеристики її феноменологічних вимірів. Видається доцільним залучення концептів Ж.-Л. Маріона, стратегії якого дозволяють інтерпретувати війну як «подію-ідола», що перенасичує індивіда інтенсивними інтуїтивними процесами, блокуючи здатність до раціонального осмислення. Цей руйнівний процес не можливо збагнути категоріально, його можна лише перетерпіти. Обґрунтовуючи теорію насичених феноменів (*le phénomène saturé – фр.*), до яких можна віднести і війну, Ж.-Л. Маріон наголошує на необхідності такої гіпотези щоразу, коли «виявляється неможливим підвести інтуїцію під адекватне поняття, як завжди вдається зробити у разі збідненого чи буденного феномена» [13, с. 156].

Згідно з концептом Ж.-Л. Маріона, війна як потужний екзистенціал є «феноменом одкровення» (*le phénomène de révélation* – фр.), що спопеляє звичні горизонти. Це явище досягає кульмінації в парадоксі, концентруючи в одній точці одночасно «подію, ідола та плоть» [12, с. 395]. У ситуації перебування під онтологічними руїнами можемо трактувати війну як подію, ідола – як застиглий погляд жаху, що паралізує волю, а плоть – у вигляді вразливості та болю, який пронизує кожну клітину тіла. Проте за межами зруйнованого світу проглядається ікона – невидиме. Це те «небесне вікно», куди линуть молитви в надії віднайти сили, щоб витримати нестерпний тиск розриву опор буття.

Отже, у межах феноменології Ж.-Л. Маріона війна виступає у якості насиченого феномену, де тотальна надмірність інтуїції домінує над логікою. Суб'єкт, занурений в епіцентр такої події, зіштовхується із очевидністю руйнування, що засліплює. Перенасиченість інтуїтивними даними свідчить,

що переживання війни неможливо інтегрувати в набутий досвід, бо такого ним ще не сприймалося. Є підстави вважати, що цей стан «надміру жаху» паралізує звичну когнітивну оптику, адже людина набуває одкровення, якого не могла осягнути за буденних обставин. Водночас відкривається шлях до здобуття трансцендентного досвіду: саме через плоть та ікону (страждання і героїзм) проступає постать Бога як сила парадокса. Застосовуючи феноменологічні аспекти видимості та даності Ж.-Л. Маріона, можна сказати, що суб'єкт апелює до Всевишнього – вищої інстанції, що дарує порятунок, відкриваючи брами світу для переходу на безпечну територію.

Проте досвід такої межі не минає безслідно для цілісності індивіда. Аби з'ясувати, як саме екзистенціал війни переформатовує людину не лише на метафізичному, а й на структурному нейрофізіологічному рівнях, необхідно звернутися до концепції пластичності свідомості. Дослідниця когнітивної антропології та нейрофілософії К. Малабу пропонує розрізняти такі властивості мозку: гнучкість і пластичність. «Сьогодні істинний смисл пластичності у затемнені, ми схильні постійно підміняти її на «хибного друга» – гнучкість. Різниця між цими термінами вважається незначною. Проте гнучкість – це ідеологічний аватар пластичності. Одночасно її маска, спотворення та вилучення» [10, с. 21].

Окреслюючи когнітивні обриси майбутньої особистості, науковиця шукає відповідь на питання: що відбувається з мозком і свідомістю, коли суб'єкт опиняється в епіцентрі буттєвого краху? Адже цей злам – не просто розкол чи рана, а водночас і появу нової людини шляхом шокової травми. Так з'являється особистість, яка вже ніколи не буде такою, як раніше. В цьому болісному переродженні, через інтуїтивне прозріння, усвідомлюється втрата колишньої ідентичності. «Пластичність – це властивість нервової системи змінювати свою структуру та функції внаслідок розвитку, отриманого досвіду або перенесених ушкоджень» [10, с. 13]. В цій концепції К. Малабу акцентує увагу на двох особливостях: здатність вбирати в себе нову форму і в той же час знищувати попередню остаточно. На її думку, саме пластичність є архітектором досвіду, що структурує та скріплює окремі випадки, задаючи їм подальшу модальність самоформування. З огляду на зазначене, видається доцільним створення когнітивної картографії стихійного розлому, де трансформуючим компонентом є саме пластичність, яку слід поставити вище за інші властивості психіки – гнучкість чи ригідність. Саме це, згідно з теорією К. Малабу, дозволить сформувати нову концептуальну картину світу, що допоможе подолати заціпеніння та паралізацію, спричинені втратою колишнього способу буття.

Які ж виходи пропонуються в ситуації такого сутнісного колапсу? Дослідниця феномену ризику А. Дюфурмантель пропонує відкритися живій можливості, що постала з безодні. «Приймаючи ризик, ви поєднуєте страх із хвилюючим почуттям можливості, нагадуючи собі, що справжнє життя часто лежить поза безпекою» [9, с. 14]. На думку А. Дюфурмантель, не варто прагнути пошуку ідеального «Я», оскільки саме усвідомлення невідомого та зречення знайомого, відкриває шлях до внутрішніх змін. «Тут саме життя стає іманентною силою, яка формує наш досвід... суть єства може полягати у прийнятті нашої минущої природи, в умінні орієнтуватися у світі, дозволяючи його непередбачуваності переосмислювати нас» [9, с. 56]. Науковиця вважає, що така трансформаційна перспектива веде до якісного сутнісного збагачення: «до досягнення стану чистої іманентності та самореалізації» [9, с. 56], де нові метафізичні конфігурації та нейрозв'язки формуються за межами власного «Я».

Для глибшого розуміння механізмів знаходження сенсу в умовах буттєзламу світу варто звернутися до концепції Й. Куліану. Аналізуючи самобутність епох, філософ вказує на наявність своєрідної «інтерпретуючої решітки», яка стоїть між попереднім смислом і результатом, що утворився. Ця рамка, на думку мислителя, постає у вигляді герменевтичного фільтру, через який потрібно пропустити розірваний зміст минулого і зміст, що народжується в моменті. «Намацати його герменевтичний фільтр, ту "виборчу волю", яка водночас є деформуючою волею» [8, с. 78]. Це необхідно зробити, щоб прибрати елементи викривлення сприйняття, які утворилися під нестерпним тиском.

Спираючись на погляди Й. Куліану, можна дійти висновку, що потрібно віднайти спосіб творення нової архітектоніки смислу в той час, як дійсність обвалюється на людину і придавлює її хтонічною вагою. Ця руйнівна сила водночас намагається вигнути індивідуальний герменевтичний фільтр під свої потреби, перетворюючи життя на руїни. Однак слід збагнути, що саме виборча воля здатна протистояти нав'язаному ззовні хаосу. І от саме тут інтерпретуюча решітка допомагає трактувати даний акт не як суцільну непроглядну темряву чи нищівну катастрофу, проте як акт особистісного сходження. Тому, згідно з методологією Й. Куліану, порятунок полягає в активації виборчої волі. В практику когнітивного спротиву та задля віднайдення буденної вкоріненості можна ввести наступну формулу

«перепрошивки смислу»: слід перезібрати герменевтичний фільтр, поміняти світоглядну лінзу і віднайти шлях, що зрештою дозволить налаштувати внутрішню сутність (душу) на нову операційну систему буття.

Є підстави вважати, що куліанівська «виборча воля» – це певним чином когнітивний інструмент К. Малабу. Ймовірно, пластичність, завдяки волі, дозволяє використовувати енергію удару, щоб відштовхнути силу ентропії – диктат деформуючої волі катастрофи і позбавитися деструктивної пластичності. Відповідна стратегія дає змогу не застигнути в старій формі, де панує дефіцит буттєвого сенсу, а «пошити» нову ідентичність. Це необхідно зробити, оскільки сучасна руйнівна текучість «кінця реальності» вказує, що нема сенсу черпати екзистенційний зміст порожнечі, оскільки оголений процес душевних обертів потрібно «вдягти».

Виходячи з аналізу методологічних концепцій, можна дійти висновку, що метафізична конструкція «Я», виткана із синтезу світоглядних устремлінь і екзистенційних поривань, засвідчує неможливість «скасувати» трагічну невідворотність. Проте крізь зазначений антропологічний стан крихкості окреслюється відкритість нових горизонтів, що створює точки біфуркації для побудови новонародженої особистості безпосередньо всередині екзистенційного провалля. У такий спосіб з'являється можливість уникнути зневіри й саморуйнування, зупинивши експансію неупорядкованих процесів. Пересилення себе в напрямку зміни пізнавального вектора дозволяє не просто вижити у вирві, а й віднайти в ній джерело для подальшої смисложиттєвої трансформації.

Висновки. У статті досліджено екзистенційне ядро стану жаху в ситуації онтологічної прірви та обґрунтовано, що за межею руйнування відбувається формування новоявленого внутрішнього світу людини, який утворюється на уламках колишнього життя. Спираючись на концепт «насичених феноменів» Ж.-Л. Маріона, війну проаналізовано як подію, що обтяжує свідомість незбагненними смислами та засліплювальною видимістю ідола. Цей стан спричиняє тривале заціпеніння, деформуючи оптику сприйняття трагедії через категорію плоті – чистого страждання тіла й душі, що унеможливлює миттєве осмислення драматичних подій.

Згідно з підходами Г. Маркузе та Е. Іллуз, у стані втрати життєвих основ соціальні механізми виявляються неспроможними протистояти граничному безладу. Дійшли висновку, що «одновимірна людина», позбавлена автентичних опор через домінування ринкових емоційних контрактів та «негативних зв'язків» сучасного капіталістичного світу, залишається цілком беззахисною перед обличчям деконструкції, тому втрачає фундамент міцного буття. Особливу уваги приділено «пластичності» К. Малабу, що дозволило підтвердити неминучу трансформацію ідентичності: під тиском стихії війни мозок і дух не просто деформуються, а набувають нової форми через категоричне відторгнення минулого. Значущими стали наведені концепції Й. Куліану, К. Ясперса, А. Дюфурмантель, що становлять духовне надбання під час буттєвої руйнації, внаслідок чого відбувається переформатування світопорядку і набуття нових ціннісних орієнтацій. Прослідковано, що порятунком є не поверненням до «до-травматичного» статусу, а вибір траєкторії, спрямованої на актуалізацію нової пластичної духовної форми. У цій докорінній реконфігурації внутрішнього світу людини розірване «вчора» не тягне назад, а формує оптику майбутнього. Таким чином, екзистенціал війни трансформується з точки тотального розпаду в простір оновленого становлення, де дух знаходить опір у самому факті власної незавершеності.

Зазначимо, що в межах даного дослідження намічено лише загальні контури для подальших розвідок, які стосуватимуться пошуку шляхів подолання екзистенційної кризи, зумовленої тривалим станом війни. У перспективі заявленої проблематики науковий фокус доцільно спрямувати на аналіз процесів вимушеної міграції, зумовлених воєнною турбулентністю 2022–2026 рр. Вірогідно, що такий шлях людина обирає з метою персонального становлення у власному долетворенні та відновленні ідентичності. Доречно зауважити, що феномен «українців-крайовиків», які в контексті вимушеної міграції постають як «європейці на годину», а також проблему «підвішеного часу» та розгортання концептів «тіла війни» і «буття-ворожнечі» розглянуто в попередній праці «Homme blessé між вибором любові та вибором ворожнечі: контексти війни в Україні» [5].

Отже, здійснене дослідження дозволяє стверджувати: в умовах нещадної дезінтеграції структури реальності, що розверзлася під нестерпним тиском історичної катастрофи, саме крізь досвід граничного страждання та через болючу дію світоглядної пластичності стає можливим віднайдення нових, посттравматичних способів існування. У цьому «зникненні в безодні» людина не просто змінюється, а змушена заново народжуватися на згарищі власних сподівань. Адже саме на метафізичній «карті

текучості та болю» актуалізуються ті когнітивні горизонти, які, незважаючи на свою моторошну новизну, стають єдиним фундаментом для глибокого переродження особистості, здатної екзистувати посеред руїн, не втрачаючи своєї людської сутності.

Література:

1. Доброносова Ю. Горизонт майбутнього та екзистенціал надії в умовах війни. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. Вип. 47. С. 26–31.

2. Маланій Н. Негативні екзистенціали буття людини у межовій ситуації війни у романах І. Багряного «Людина біжить над прірвою» та Е. М. Ремарка «Час жити і час помирати». *Studia methodologica*. 2015. № 40. С. 433–437.

3. Маркузе Г. *Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства* / пер. з англ. В. Кузнецова. К.: Юніверс, 1994. 256 с.

4. Порадюк С. Війна як екзистенційний виклик: екзистенціал страху. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 33–39.

5. Романова О. Homme blessé між вибором любові та вибором ворожнечі: контексти війни в Україні. *Traditions and new scientific strategies in the context of global transformation of society : scientific monograph*. Riga: Baltija Publishing, 2024. P. 343–373. DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-406-1-14. P. 343-373.

6. Цимбрикевич Й. Ентропія і життя. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. Вип. 1–2 (139–140). С. 25–44.

7. Ясперс К. *Психологія світоглядів* / пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук. К. : Юніверс, 2009. 464 с.

8. Culiano I. P. *Éros et magie à la Renaissance 1484.* Paris : Flammarion, 1984. 424 p.

9. Dufourmantelle A. *Eloge Du Risque.* Paris : Payot & Rivages, 2011. 527 p.

10. Illouz E. *La fin de l'amour : enquête sur un désarroi contemporain.* Paris : Seuil, 2020. 536 p.

11. Malabou C. *Que devons-nous faire de notre cerveau?* Paris : Bayard Culture, 2011. 189 p.

12. Marion J.-L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* 4-e éd. corr. et augm. Paris : PUF, 2013. 536 p.

13. Marion J.-L. *Le visible et le révélé.* Paris : CERF, 2005. 192 p.

14. Mbembe A. *Necropolitics.* Durham : Duke University Press, 2019. 224 p.

15. Nancy J.-L. *Being Singular Plural.* Stanford University Press, 2000. 232 p.

16. Negarestani R. Cyclonopedia: *Complicity with Anonymous Materials.* Melbourne : Re.Press, 2008. 244 p.

17. Zweig S. *Die Welt von Gestern.* Erinnerungen eines Europäers. Recanati : ELI Publishing Group, 2017. 278 p.

© Марія Петрушкевич
ISSN 2312-7112

Отримана 01.03.2026

Прорецензована: 10.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-6077-3767

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-22-27

Петрушкевич М. Світоглядне підгрунтя вибору стратегій поведінки особистості в конфлікті. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 22–27.

УДК 159.9:141

Марія Петрушкевич

СВІТОГЛЯДНЕ ПІДГРУНТЯ ВИБОРУ СТРАТЕГІЙ ПОВЕДІНКИ ОСОБИСТОСТІ В КОНФЛІКТІ

У статті аналізується взаємозв'язок типу світогляду особистості та вибору стратегій поведінки під час конфлікту. Припускається, що вибір стратегій поведінки залежить від особливостей світогляду. Людина свідомо чи несвідомо надає перевагу тим стратегіям поведінки, які підтверджують її світогляд, навіть якщо такий вибір може затягнути або ескалувати конфлікт. За основу беруться стратегії запропоновані К. Томасом та Р. Кілманном: уникнення, суперництво, пристосування, компроміс, співпраця.

Світогляд аналізується у міждисциплінарному філософсько-психологічному контексті, він тлумачиться як форма загального людського самовизначення у світі. Описується та аналізується його видова різноманітність. У статті доводиться, що саме світогляд визначає загальні тенденції поведінки учасників конфлікту, які не будуть залежати від ситуації чи зміни обставин конфліктної ситуації.

Індивід з альтруїстичним, гуманістичним, цілісним чи внутрішньо злагодженим світоглядом схильний до використання м'яких стратегій поведінки в конфлікті, таких як компроміс чи співпраця (якщо особливості конфліктної ситуації не вимагають іншого вибору). Ці стратегії потребують уважного, суб'єктного та діалогічного ставлення до опонента. Таке ставлення можливе у випадку цілісності та гармонійності власної картин світу, розуміння свого місця у ньому.

Натомість фрагментарний, суперечливий, егоїстичний, антигуманний чи цинічний типи світогляду сприяють свідомому чи несвідомому використанню жорсткого стилю поведінки у конфлікті. Стратегія суперництва передбачає знецінення, знеособлення, об'єктивацію опонента. Стратегії суперництва, пристосування та уникнення пов'язані із значними психологічними змінами, які відбуваються під час ескалації. Тому конструктивне закінчення конфліктних ситуацій передбачає не лише раціоналізацію своєї поведінки в конкретних обставинах, а й роботу над своєю картиною світу, усвідомлення себе, своїх цінностей та потреб, свого місця у світі.

Ключові слова: *світогляд, конфлікт, стратегія поведінки, екзистенціалізм, сітка Томаса-Кілманна, особистість.*

Maria Petrushkevych

WORLDVIEW BASIS OF THE CHOICE OF INDIVIDUAL BEHAVIOR STRATEGIES IN CONFLICT

The article analyzes the relationship between the type of personality worldview and the choice of behavior strategies during the conflict. The choice of behavior strategies in a conflict depends on the characteristics of the personality's worldview. A person consciously or unconsciously prefers those behavior strategies that confirm his worldview, even if such a choice can exacerbate the conflict. The strategies of avoiding, competing, accommodating, compromising, collaborating (proposed by K. Thomas and R. Kilmann) are the basis of the article.

A worldview is a form of general human self-determination in the world; an interdisciplinary philosophical and psychological approach is used to analyze it. Its species diversity is described and analyzed. Based on the carriers, a worldview can be individual, collective and group. According to moral and value orientations, the worldview is divided into selfish, altruistic, humanistic, antihuman, cynical, chauvinistic and others. By structure, the worldview is holistic, fragmentary, internally coherent, and contradictory. In philosophy, the worldview is divided by the degree of adequacy of the perception of reality – realistic, fantastic, distorted, and adequate to reality. Historical types of worldview: mythological, religious, philosophical, scientific. It is the worldview that determines the general tendencies of the behavior of the participants in the conflict, which will not depend on the situation or changes in the circumstances of the conflict situation.

An individual with an altruistic, humanistic, holistic or internally coherent worldview is inclined to use soft strategies of behavior in the conflict. These are strategies of compromising or collaborating. These strategies require an attentive, subjective and dialogical attitude towards the opponent. Such an attitude is possible in the case of integrity and harmony of one's own worldviews, understanding of one's place in it.

On the other hand, fragmentary, contradictory, selfish, antihuman or cynical types of worldview contribute to the conscious or unconscious use of a harsh style of behavior in conflict. The strategy of competing involves the devaluation, depersonalization, objectification of the opponent. The strategies of competing, accommodating and

avoiding are associated with significant psychological changes that occur during escalation. The constructive end of conflict situations involves not only rationalizing one's behavior in specific circumstances, but also working on one's worldview, awareness of oneself, one's values and needs, one's place in the world.

Keywords: *worldview, conflict, behavior strategy, existentialism, Thomas-Kilmann Conflict Model, personality.*

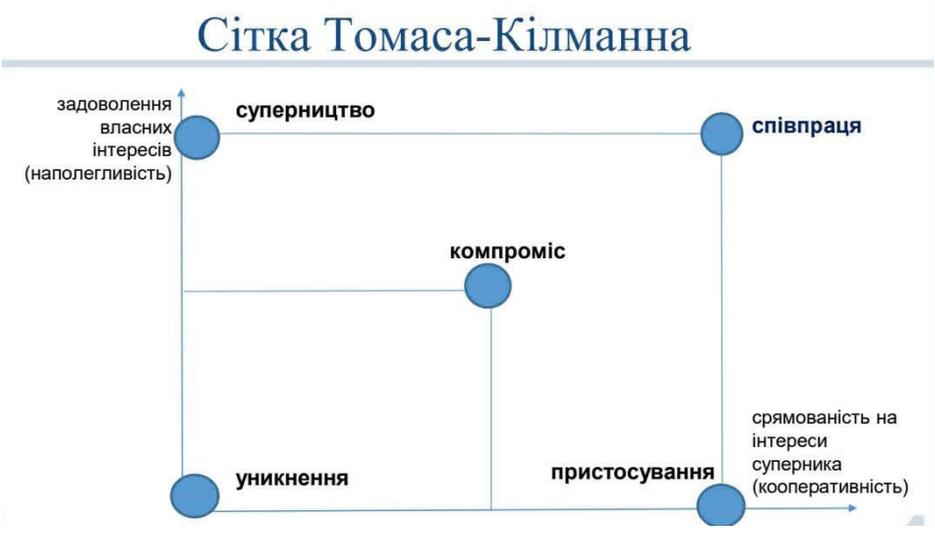
Соціальна взаємодія між людьми передбачає багато різних варіантів, які є історично, культурно, світоглядно та психологічно зумовленими. Нормативний аспект культури (до якого належать плани, проєкти, приписи, норми та програми) регулює та організовує людську діяльність та взаємодію між людьми у приватній та публічній сферах. Конфлікти є одним із варіантів соціальної взаємодії, за своїми функціями, можливостями та соціалізуючим ефектом вони можуть бути як деструктивними, так і конструктивними. Руйнівний чи корисний характер конфлікту значною мірою залежить від тих способів поведінки які свідомо чи несвідомо вибирає особистість. Навіть якщо мова йде про внутрішній конфлікт.

Фактично результат конфлікту є сумою низки складників, серед головних можна виділити: кількість та структурну складність сторін конфліктної ситуації; рухливість чи сталість зони розбіжностей; зміну уявлень про ситуацію, що передбачає специфічні психологічні стани на різних етапах розвитку конфлікту; усвідомлення чи не усвідомлення мотивів конфліктуючих сторін; вибору конкретних дій (від раціональних та продуманих до деструктивних та імпульсивних). Ці складові елементи засвідчують, що конфлікт – це складний варіант соціальної взаємодії в якому проявляються як психологічні характеристики особистості, так і елементи її картини світу. Внутрішній, міжособистісний чи груповий конфлікт викриває переконання та цінності особистості, які є частиною сформованого світогляду.

Спираючись на такі твердження можна припустити, що *вибір стратегій поведінки в конфлікті залежить, найперше, від особливостей світогляду особистості. Людина свідомо чи несвідомо надає перевагу тим стратегіям поведінки, які підтверджують її світогляд,* навіть якщо такий вибір може затягнути або ексалувати конфлікт.

Для аргументації поданої гіпотези звернемося найперше до короткої характеристики стратегій поведінки в конфлікті. Найавторитетнішою класифікацією стратегій поведінки в конфлікті є розроблений американськими психологами Кеннетом Томасом та Ральфом Кілманном тест призначений для визначення домінуючої стратегії поведінки в конфліктній ситуації та її динаміки [7].

В сітці Томаса-Кілманна стратегії пов’язані з двома лініями координат: спрямованістю на інтереси суперника (кооперацією) та задоволенням власних інтересів (наполегливістю).



Стратегія уникнення або бездіяльності найчастіше використовується тоді, коли конфлікт або його можливе вирішення не цікавлять людину. Іншою причиною може бути невпевненість у своїх силах, відсутність чітких життєвих позицій, бажання бути непомітним, не виділятися з групи. Наслідками вибору такої стратегії буде відсутність задоволення інтересів сторін, конфлікт залишиться не вирішеним.

Суперництво належить до жорстких стилів поведінки в конфліктних ситуаціях, воно пов'язане з намаганням задовільнити лише свої інтереси, ігнорувати іншого. При використанні цієї стратегії індивід повинен бути впевненим у своїх силах, розраховувати свої дії в конфлікті, знеособлювати опонента та мати переконання про правильність та ковенційність своєї поведінки. Така стратегія пов'язується з усталеною картиною світу, чітко вибудуваними зв'язками у ній. Проте, ця стратегія також застосовується лише тоді, коли стосунки з опонентом не важливі, та не будуть продовжуватися після закінчення конфлікту.

Стратегія пристосування використовує уникнення участі в конфлікті як основний спосіб поведінки. При використанні такої стратегії спрямованість на особисті інтереси буде низькою, а оцінка інтересів опонента – високою. Використання такої стратегії може відображати орієнтацію особистості під час конфлікту на приналежність (свою чи опонента) до певної соціальної чи культурної ієрархії, а також на психологічно-емоційну залежність людини, невпевненість у собі чи своїх можливостях.

Компроміс вважається оптимально виваженою стратегією у конфлікті, використання якої має багато переваг та сприяє конструктивному вирішенню конфліктної ситуації. Це найбільш вдала поведінка. Для ефективного використання цієї стратегії сторони повинні добровільно взаємодіяти між собою та проявляти добру волю до завершення конфлікту. Проте тут кожна сторона лише частково задовольняє свої інтереси (незадоволеною залишається інша частина інтересів), хоча зберігаються стосунки. Компроміс, так само як і суперництво, часто спирається на раціональну аргументацію.

Стратегія співпраці заснована на максимальному задоволенні інтересів конфліктуючих сторін. Вона пов'язана з ідеєю спільного блага та передбачає збереження стосунків між сторонами і подальшу співпрацю. Проте ця стратегія може бути використана лише під час тривалої добровільної взаємодії між конфліктуючими сторонами, оскільки для своєї реалізації вимагає багато часу. Співпраця пов'язана з егалітарним відношенням до сторін конфлікту.

Проте, при виборі будь-яких стратегій, чи їх зміни, значну роль під час конфлікту відіграють орієнтація та складові частини світогляду учасників. Саме світогляд визначає загальні тенденції поведінки учасників, які не будуть залежати від ситуації чи зміни обставин конфліктної ситуації.

В контексті філософії Іммануїла Канта [1] світогляд пов'язаний з виробленням засад людського життєвого самоутвердження (зокрема через знамениті питання: що я можу знати?, що я маю робити?, на що я можу сподіватися?, що є людина?). Світогляд окреслює крім фізичного ще й смислове поле людського життя, є світом людини або людським універсумом. Тому світогляд чинить значний вплив на соціальні взаємодії між людьми. Структурування світогляду пов'язане з тим, що індивід усвідомлюючи дійсність з часом починає усвідомлювати свої особливості та власну унікальність, і найголовніше, свою відмінність, а подекуди і опозиційність, до усього іншого в світі. Тому в людини формуються досить стійкі уявлення і про підвалини та закони світу, і про свої власні характеристики та особливості, що дозволяють орієнтуватися у неоднозначних, викличних чи екзистенційних ситуаціях.

В такому контексті світоглядне підґрунтя можна простежити у багатьох ситуаціях міжлюдської взаємодії, а сам світогляд стає формою загального людського самовизначення у світі. У способах поведінки та у виборах, які ми робимо можна побачити елементи світогляду особистості, тому є сенс говорити про світоглядне підґрунтя при виборі стратегій поведінки особистості в конфлікті. А складовими на які спирається світогляд стають погляди, переконання, принципи, ідеали, цінності, вірування, життєві норми та стереотипи.

У деяких життєвих ситуаціях уникнути зустрічі зі світоглядом просто неможливо. Загалом подібні екстремальні, крайні ситуації вимагають від індивіда кардинальних невідкладних рішень. Це може бути ситуація, коли людину ставлять на межу життя та смерті, коли вона змушена брати на себе відповідальність за життя інших людей та інші [3, с. 21]. Але світоглядні питання можуть ставати перед людиною й у більш простих та буденних ситуаціях, наприклад, коли йдеться про конфлікти різної складності; або при оцінці дій людини в конфлікті, коли висловлюються твердження, що людина не повинна так робити. Тобто при цьому керуються загальними уявленнями про те, якою повинна бути людина, що гідно її, а що не гідно. У кризових, конфліктних ситуаціях усе це лягає в основу наших психологічних реакцій.

У психоаналітичній концепції Зигмунда Фрейда світогляд особистості пов'язаний з усвідомленням конкретних позицій, що конструюють світ у вигляді чітких пояснюваних конструкцій. А в аналітичній психології Карла Густава Юнга [6] світогляд укорінений в психології індивіда, саме

він окреслює діапазон прийняття рішень; він майже не усвідомлюється, перебуває у сфері несвідомого і окреслюється культурним контекстом. Юнгіанська концепція підтверджує, що вибір стратегій поведінки в конфліктних ситуаціях значною мірою є неусвідомленим та культурно зумовленим.

У теорії Еріка Еріксона на основі світогляду відбувається фокусування на важливих життєвих факторах, розширення горизонту колективної свідомості та корегування почуття солідарності. Усе це відіграє важливу роль в розгортанні конфліктних ситуацій, їх можливої ескалації.

Оскільки світогляд має загальнолюдський характер це зумовлює його надзвичайно велику різноманітність, зокрема й щодо поглядів та уявлень про світ і себе самих. Існує чимало різних типологій світогляду через які можна структуровано проаналізувати питання про його вплив на вибір стратегій поведінки у неоднозначних, екзистенційних чи конфліктних ситуаціях.

Світогляд прийнято класифікувати на основі різних спільних ознак. Звернемося до кількох таких типологій [2; 4] через які можна вдало охарактеризувати його зв'язок зі стратегіями поведінки в конфлікті.

Одна з типологій засновується на аналізі носія світогляду, тому світогляд прийнято класифікувати на індивідуальний, колективний та груповий. Тут вибір стратегії поведінки в конфлікті залежить від того, чиї інтереси – індивіда чи групи – в пріоритеті. У такому випадку при виборі стратегії можуть діяти різні додаткові чинники, зокрема і психологічні чи соціальні. Наприклад, тут може проявитися парадокс Абіліна описаний Джеррі Гарві в статті «The Abilene Paradox and other Meditations on Management» [5], який полягає в тому, що при прийнятті рішення (свідомому чи несвідомому виборі стратегії поведінки в конфлікті) людина, що приналежна до конкретної групи, свій вибір засновує на уявленні про благо для всієї групи (кожного її члена), а не своїх бажаннях і потребах. Особливість парадоксу полягає в тому, що кожен член групи чи спільноти робить свої вибори спираючись на ілюзорне уявлення про потреби і бажання інших. Таким чином, кожен індивід діє не відповідно до своїх потреб, а відповідно до уявлень про потреби всіх інших і одночасно жоден не задоволений своїм вибором. В ситуації, коли кожен не був би членом групи поведінка та вибір були б зовсім іншими. Тому прийняті рішення щодо стратегії поведінки у конфліктах часто залежать від присутності в індивіда елементів колективного чи групового світогляду.

За морально-ціннісними орієнтирами світогляд поділяють на егоїстичний, альтруїстичний, гуманістичний, антигуманний, цинічний, шовіністичний та інші. Ці орієнтири складаються в процесі нашої первинної та вторинної соціалізації, є зовнішніми по відношенню до людини, значною мірою репресивними (оскільки нав'язуються культурою), але в дорослому віці сприймаються як частина сутності окремої людини, елемент її психологічного образу. Вибір опозиційних стратегій компромісу чи суперництва корелює з егоїстичним чи альтруїстичним світоглядом. Безперечно, стратегія може засновуватись і на суто прагматичних переконаннях та розрахунку. Проте, коли у конфлікті під час ескалації відбуваються психологічні зміни у сприйняття ситуації, опонента та себе, то саме світогляд стає тією основою від якої залежить вибір поведінки.

Важливою для даної теми є класифікація світогляду за будовою. Тут розрізняють світогляд цілісний, фрагментарний, внутрішньо злагоджений, суперечливий. Цілісний та внутрішньо злагоджений світогляд сприяє вибору конструктивних стратегій поведінки в конфлікті, а при необхідності сприяє їх обґрунтованій та логічній зміні. Фрагментарний та суперечливий світогляд є відображенням психологічної невпевненості та проблем під час соціалізації.

У філософії існує поділ світогляду за ступенем адекватності сприйняття дійсності – реалістичний, фантастичний, викривлений, адекватний дійсності. Знову ж таки, реалістичний та адекватний дійсності світогляд буде хорошою основою для вибору конструктивних стратегій вирішення конфліктних ситуацій, таких як компроміс, співпраця, чи навіть обґрунтоване суперництво.

Проте, у філософії ключовими типами світогляду є історичні: міфологічний, релігійний, філософський, науковий. Міфологічний світогляд засновується на циклічних наративах які можуть обмежувати вибір стратегій поведінки в конфлікті та звужувати уявлення про можливі варіанти розгортання конфліктних ситуацій. Міфологічні сюжети є універсальними, пов'язаними з колективним несвідомим, використанням архетипічних образів. Тобто, навіть при бажанні раціонального вирішення конфлікту людина, у якої домінує міфологічний тип світогляду, буде діяти у межах визначеного міфологічного наративу, спираючись на відомі алгоритми, що не піддаються сумніву щодо їх актуальності, дієвості чи корисності.

Релігійний світогляд пов'язаний з табу, ритуалом та бінарними опозиціями. Вагомим елементом тут постає оцінювання своїх дій чи дій опонента у межах опозиції «правильно – неправильно», «дозволено – табуйовано». Релігійний тип світогляду впливає на вибір консервативних сценаріїв поведінки у критичних чи конфліктних ситуаціях та відповідає стратегіям суперництва, пристосування або уникнення.

Філософія постає як теоретична форма світогляду. Філософствувати – це не просто думати про світоглядні проблеми, а усвідомлювати їх необхідність, їх зв'язки, їх сторони, характеристики та складові, виражені через певну термінологію [3, с. 22]. Філософський світогляд засновується на усвідомленні ситуації, аргументації своїх позицій, внутрішній стрункості, логічній послідовності, а це надзвичайно важливо для позитивного вирішення конфліктів. Всі ці якості позитивно впливають не лише на конструктивну поведінку в конфлікті, а й на позитивне психологічне самопочуття людини в кризовій ситуації, на впевненість у своїй цілісності та цінності під час екзистенційних виборів.

Навіть окремі стратегії поведінки у конфлікті співпричетні до конкретних філософських напрямків 20 ст. Наприклад, екзистенціалістський погляд на світ та людину (Мартін Гайдеґґер, Карл Ясперс, Габріель-Оноре Марсель, Альбер Камю, Жан-Поль Сартр) обґрунтовує вибір стратегії суперництва в конфлікті. Тут центральна роль належить екзистенціалу свободи, особистій відповідальності за вибір, створенню власного сенсу, концентруванню на індивідуальному а не на загальних істинах.

У філософії діалогу (Мартін Бубер, Отто Фрідріх Больнов, Карл-Отто Апель, Габріель Марсель), де головну увагу приділяють суб'єкт-суб'єктним стосункам, проступає основа для стратегії співпраці. Тут ставлення до іншої людини передбачає налаштування на активну взаємодію та розуміння, відкриття перед іншим, часто базується на принципах релігійної етики.

Доречно згадати також і логотерапію Віктора Франкла, яка засновується на пошуку сенсу життя як основного механізму подолання життєвих випробувань, пов'язана з терапевтичними практиками та вирішенням екзистенційних питань. Ідеї Віктора Франкла дають філософське обґрунтування для використання стратегій уникнення та компромісу.

Науковий тип світогляду пов'язаний з науковою картиною світу, його носії керуються раціональними методами пізнання, проте такий світогляд може продукувати й дегуманізаційні тенденції. В такій ситуації вибір стратегій поведінки в конфліктах стає більш раціоналізованим та аргументованим, проте може бути деструктивним для конфліктуючих сторін за своїми наслідками.

Отже, світогляд є складним, багатоаспектним відображенням та розумінням людиною світу та самої себе. Найперше, він залежить від індивідуальних характеристик самої людини, наприклад, психологічних та фізіологічних, а також від оточуючого фізичного та суспільного середовища. Риси конкретного світогляду мають історичні передумови, оскільки формуються в процесі соціалізації індивіда. Світогляд є багатоаспектним та має значну варіативність, що ґрунтується на домінуванні конкретних переконань та філософських, релігійних чи історичних позицій. Тому суспільна взаємодія індивіда з іншими людьми значною мірою відображає елементи світогляду.

Вибір стратегій поведінки в конфлікті (таких як: уникнення, пристосування, суперництво, компроміс, співпраця) корелює, найперше, з особливостями світогляду особистості. В залежності від того, який тип світогляду має людина вона свідомо чи несвідомо схильна надавати перевагу тим стратегіям поведінки, які підтверджують її світогляд.

Індивід з альтруїстичним, гуманістичним, цілісним чи внутрішньо злагодженим світоглядом буде схильним до використання м'яких стратегій поведінки в конфлікті, таких як компроміс чи співпраця (якщо особливості конфліктної ситуації не вимагають іншого вибору). Бо ці стратегії потребують уважного, суб'єктного та діалогічного ставлення до опонента. Таке ставлення можливе у випадку цілісності та гармонійності власної картин світу, розуміння свого місця у ньому.

Натомість фрагментарний, суперечливий, егоїстичний, антигуманний чи цинічний типи світогляду сприятимуть свідомому чи несвідомому використанню жорсткого стилю поведінки у конфлікті. Стратегія суперництва передбачає знецінення, знеособлення, об'єктивацію опонента, коли в опонента під час конфлікту важливою стає функція, а не суб'єктність. Стратегії суперництва, пристосування та уникнення пов'язані також із значними психологічними змінами, які відбуваються під час ескалації. Тому конструктивне закінчення конфліктних ситуацій передбачає не лише раціоналізацію своєї поведінки в конкретних обставинах, а й роботу над своєю картиною світу, усвідомлення себе, своїх цінностей та потреб, свого місця у світі.

Література:

1. Кант І. *Критика сили судження*. К.: Темпора, 2022. 702 с.
2. Король Д. О. Світогляд, в: *Велика українська енциклопедія*. Режим доступу: https://vue.gov.ua/Світогляд (дата звернення: 18.01.2026).
3. Петрушенко В. Л. *Філософія: Курс лекцій*. К.: «Каравела»; Львів: «Новий світ-2000», 2002. 544 с.
4. Хобта І. П. Філософський аналіз світогляду як передумова дослідження проблеми екологічної свідомості, в: *Вісник ДААУ*, №2, 1998. С. 3 – 8.
5. Harvey Jerry B. The Abilene Paradox and other Meditations on Management, in: *Organizational Dynamics*, № 3 (1), Summer 1974.
6. Jung C. G. *Psychotherapy and philosophy of life*. The collected works of C. G. Jung. New York, 1956. Vol. 16. P. 76 – 83.
7. Thomas K. W., Kilmann, R. H. *The Thomas-Kilmann Conflict Mode Instrument*. Mountain View, CA: CPP, Inc., 1974.

© Тетяна Опанасюк, Едуард Опанасюк
ISSN 2312-7112

Отримана 29.03.2026

Прорецензована: 18.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: opanasiukta@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-8836-4973

Електронна адреса: 3480465@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0008-6593-3393

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-28-34

Опанасюк Т., Опанасюк Е. Міжконфесійний конфлікт як феномен соціальної реальності в умовах воєнного часу. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 28–34.

УДК [141.4:2-674]:355.422(477)

Тетяна Опанасюк, Едуард Опанасюк

МІЖКОНФЕСІЙНИЙ КОНФЛІКТ ЯК ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В УМОВАХ ВОЄННОГО ЧАСУ

У статті здійснено філософський аналіз міжконфесійних конфліктів у період воєнного часу. Метою дослідження є виявлення онтологічних, антропологічних та аксіологічних вимірів міжконфесійного конфлікту та визначення його ролі у структурі соціальної реальності в умовах війни. Обґрунтовано, що воєнний час радикально трансформує соціальну реальність, унаслідок чого міжконфесійні відносини набувають не лише релігійного, але й світоглядного, політичного, ідентифікаційного та ціннісного характеру.

У межах онтологічного підходу міжконфесійний конфлікт розглянуто як форму конструювання соціальної реальності, що пов'язана з формуванням колективних ідентичностей, символічних меж і соціальних ієрархій. У філософсько-антропологічному вимірі проаналізовано трансформацію релігійної ідентичності, феномен довіри до релігійних інституцій, психологічні та поведінкові механізми міжконфесійної взаємодії, а також процеси радикалізації релігійної свідомості в умовах війни. В аксіологічному вимірі міжконфесійний конфлікт інтерпретовано як конфлікт ціннісних систем і моральних інтерпретацій війни, справедливості, насильства, відповідальності та свободи.

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному філософському аналізі міжконфесійного конфлікту як багатовимірного феномену, що поєднує онтологічний, антропологічний та аксіологічний рівні аналізу, а також у розгляді міжконфесійного конфлікту не лише як соціальної суперечності, але як механізму конструювання соціальної реальності, ідентичностей та ціннісних систем у воєнний період.

Зроблено висновок, що у воєнний час міжконфесійні конфлікти стають важливим чинником формування колективної ідентичності, соціальної мобілізації та символічного розмежування соціальних груп, а їх розуміння потребує міждисциплінарного підходу, що поєднує соціальну філософію, філософську антропологію, аксіологію та конфліктологію.

Ключові слова: *міжконфесійний конфлікт, релігійна ідентичність, війна, довіра, соціальна реальність, філософія релігії.*

Tetiana Opanasiuk, Eduard Opanasiuk

INTERCONFESSIONAL CONFLICT AS A PHENOMENON OF SOCIAL REALITY IN TIMES OF WAR

This article presents a philosophical analysis of interfaith conflicts during wartime. The aim of the study is to identify the ontological, anthropological, and axiological dimensions of interfaith conflict and to determine its role in the structure of social reality under wartime conditions. It is argued that wartime radically transforms social reality, as a result of which interfaith relations take on not only a religious but also a worldview, political, identity, and value-based character.

Within the framework of an ontological approach, interfaith conflict is examined as a form of constructing social reality linked to the formation of collective identities, symbolic boundaries, and social hierarchies. In the philosophical-anthropological dimension, the article analyzes the transformation of religious identity, the phenomenon of trust in religious institutions, the psychological and behavioral mechanisms of interfaith interaction, as well as the processes of radicalization of religious consciousness in wartime conditions. In the axiological dimension, interfaith conflict is interpreted as a conflict of value systems and moral interpretations of war, justice, violence, responsibility, and freedom.

The scientific novelty of this study lies in a comprehensive philosophical analysis of interfaith conflict as a multidimensional phenomenon that integrates ontological, anthropological, and axiological levels of analysis, as well as in the examination of interfaith conflict not merely as a social contradiction, but as a mechanism for constructing social reality, identities, and value systems during wartime.

It is concluded that during wartime, interconfessional conflicts become an important factor in the formation of collective identity, social mobilization, and the symbolic demarcation of social groups, and understanding them

requires an interdisciplinary approach that combines social philosophy, philosophical anthropology, axiology, and conflict studies.

Keywords: *interfaith conflict, religious identity, war, trust, social reality, philosophy of religion.*

Воєнний час радикально трансформує соціальну реальність, загострюючи наявні суперечності та формуючи нові лінії соціального розмежування. У таких умовах міжконфесійні відносини перестають бути виключно сферою релігійного плюралізму і перетворюються на простір конфлікту, що має не лише релігійний, але й світоглядний, політичний та ціннісний характер. Це актуалізує питання про онтологічну природу міжконфесійного конфлікту: чи є він лише наслідком зовнішніх соціально-політичних обставин, чи виступає проявом глибших структур соціальної реальності та формування колективних ідентичностей.

Поліконфесійність є історично притаманною характеристикою українських земель, оскільки ще з часів Київської Русі тут співіснували різні релігійні традиції, серед яких язичництво, християнство, юдаїзм та іслам. Соціальна реальність у поліконфесійному суспільстві характеризується множинністю релігійних наративів, цінностей і символічних систем, у межах яких різні конфесійні спільноти формують власні картини світу, уявлення про істину, мораль, справедливість і сенс людського існування. Сучасна релігійна структура України включає майже 35 тисяч організацій різних конфесій, серед яких найбільшу частку складають православні церкви, протестантські та католицькі громади, а також менш чисельні іудейські, мусульманські та інші релігійні організації [6].

Невід'ємною складовою міжконфесійних відносин є конфлікти між представниками різних конфесій. У класичній конфліктології конфлікт трактується як органічна складова соціальної взаємодії та необхідний механізм підтримання суспільного порядку [10, с. 73]. Однак конфлікти у релігійному середовищі мають специфіку, що полягає у їх символічному та сакральному вимірі, оскільки вони стосуються не лише інституційних структур або релігійних практик, а фундаментальних переконань, які формують світогляд людини. У такому протистоянні учасниками виступають не лише релігійні організації та духовенство, а й віруючі, для яких релігійна належність є важливою складовою їхньої ідентичності.

У наукових дослідженнях М. Бабія конфлікт між конфесіями трактується як стан загострених суперечностей між релігійними спільнотами, що проявляється у конфронтації, ворожості та різних формах протистояння між ними [2, с. 215].

За визначенням А. Арістової, міжконфесійні конфлікти є константним та універсальним видом суспільних конфліктів, закономірністю історичного розвитку релігії від початку процесів конфесієтворення. Вони пов'язані з протистоянням конфесій у процесі реалізації їхніх інтересів, збереження ідентичності та боротьби за вплив, ресурси й соціальний статус [1, с. 208-209].

В. Балух трактує міжконфесійний конфлікт як «протистояння і зіткнення між носіями різних релігійних цінностей, що обумовлені відмінностями у світобаченні, уявленнях і ставленні до Бога та різною участю у релігійному житті» [3, с. 123].

Важливим чинником міжконфесійних відносин виступає релігійна та конфесійна ідентичність, яка формується через процес розмежування «своїх» та «інших». Вона ґрунтується на віроповчальних особливостях, обрядах, традиціях та системі цінностей конкретної релігійної спільноти, що дозволяє віруючим ототожнювати себе з певною конфесією та відрізнятися від представників інших релігійних груп. Формування релігійно-деномінаційної належності відбувається як у межах власної конфесії, так і у взаємодії з представниками інших віросповідань. Сама по собі конфесійна ідентичність не є безпосередньою причиною конфліктів, однак може виступати їх каталізатором у випадках дискримінації, обмеження прав, приниження або зниження соціального статусу певної релігійної спільноти, що призводить до загострення міжконфесійних відносин [8, с. 204].

Водночас кожна конфесія формує не лише систему вірувань, а й зумовлений нею спосіб життя, усі складові якого сакралізуються та сприймаються як встановлені божественним порядком. У зв'язку з цим навіть незначні зміни релігійної практики можуть розглядатися як відступ від віри, а власна релігія сприймається віруючими як єдина істинна та незмінна, що ускладнює сприйняття інших релігійних традицій і може сприяти формуванню міжконфесійної дистанції та напруженості. Означена мотивація відіграє визначальну роль не лише у відносинах різноконфесійних віруючих, а навіть у відносинах носіїв різних течій чи церков однієї і тієї ж конфесії [11, с. 14].

Конфлікти у релігійній сфері в Україні мають комплексну соціальну природу і не зводяться виключно до богословських суперечностей. Вони часто детермінуються політичними, економічними, майновими, правовими, культурними та етнонаціональними чинниками, що значно ускладнює їх структуру та динаміку розвитку [9, с. 324]. Конфесійна належність може виступати важливим чинником формування меж соціальних спільнот, іноді навіть у межах однієї локальної громади [5, с. 56].

В українському суспільстві самоідентифікація як православного часто пов'язана не лише з релігійною вірою, а й із культурною, історичною та національною належністю, що формує відчуття приналежності до домінантної соціальної групи. Водночас трансформаційні процеси в українському суспільстві супроводжуються кризою ідентичностей та переосмисленням усталених форм соціальної самоідентифікації. У таких умовах зростає роль конфесійної належності як способу символічного розмежування соціокультурних відмінностей між групами. Нерідко релігійна ідентичність набуває культурного, етнічного або політичного змісту, коли люди ототожнюють себе з певною конфесією не стільки на основі віри, скільки на основі культурної чи національної належності. У результаті конфесійна належність може виконувати функцію цивілізаційного та політичного маркера, що особливо актуалізується в умовах соціальних і політичних конфліктів [4, с. 13].

Таким чином, релігія часто виступає не стільки безпосередньою причиною конфлікту, скільки маркером групової ідентичності, навколо якого мобілізуються соціальні групи та формуються лінії соціального протистояння. Особливо виразно це проявляється в умовах воєнного часу, коли релігійна належність починає тісно пов'язуватися з питаннями національної, культурної та політичної ідентичності, що може спричиняти загострення протиріч між конфесіями. Релігійні інституції при цьому стають важливими акторами суспільної мобілізації. У таких умовах конфлікт переходить із латентної у відкриту форму та проявляється як боротьба за символічний контроль над інтерпретацією соціальної реальності. Релігійні інституції виступають не лише носіями віровчення, а й активними учасниками суспільно-політичних процесів, беручи участь у формуванні колективної ідентичності, суспільних наративів і моделей соціальної солідарності. Відповідно, у воєнний період конфлікти між конфесіями набувають не лише релігійного, а й соціокультурного, політичного та ідентифікаційного характеру, що значно підсилює конфліктогенний потенціал релігійного середовища.

У цьому контексті міжконфесійний конфлікт можна розглядати як прояв множинності соціальної реальності, що виникає у процесі взаємодії різних релігійних спільнот. Кожна конфесія формує власну картину світу, яка включає специфічні уявлення про істину, мораль, цінності та сенс буття. У мирний час така множинність проявляється у формі релігійного плюралізму, коли різні конфесійні наративи співіснують, не порушуючи соціальної стабільності. Воєнний контекст суттєво змінює соціальну динаміку: загроза безпеці, необхідність мобілізації суспільства та високий рівень невизначеності змушують людей шукати єдність і чіткі ідентифікаційні межі. У такій ситуації альтернативні релігійні наративи починають сприйматися як потенційна загроза, відбувається делегітимація «іншого» та формується бінарна опозиція «свій – чужий».

У цьому вимірі конфлікт перестає бути виключно негативним явищем і починає виконувати функцію конституювання соціальної реальності, виступає маркером колективної ідентичності та механізмом організації суспільства у кризовий період. Онтологічний аналіз показує, що міжконфесійний конфлікт має структурну та системну природу: він невід'ємний від соціальної реальності, проявляється на рівні взаємодії соціальних суб'єктів, визначає соціальні ієрархії та моделює правила взаємодії між спільнотами. У контексті воєнного часу це особливо важливо, оскільки конфлікт стає способом визначення соціальної ідентичності, легітимації певних цінностей та ієрархії влади, а не лише наслідком індивідуальних чи групових суперечностей.

В умовах війни релігія перестає бути лише сферою приватної віри та набуває статусу інтегрального елементу колективної ідентичності й соціальної дії. Це знаходить відображення у трансформації релігійних інститутів у чинники моральної підтримки та соціальної мобілізації, посиленні ролі релігійних символів у політичних дискурсах, а також у формуванні нових ліній групової диференціації, які можуть сприйматися як загроза іншими конфесійними спільнотами. Показовим прикладом у цьому контексті є процес формування незалежної православної церковної структури в Україні, що завершився визнанням автокефалії Православної Церкви України. Цей процес не лише змінив інституційну структуру православ'я, але й посилив конфігурацію релігійної та національної ідентичності, що супроводжувалося загостренням відносин із релігійними структурами, пов'язаними з РПЦ. З онтологічної точки зору цей приклад демонструє, що міжконфесійний конфлікт є не просто

сукупністю індивідуальних релігійних уподобань або інституційних суперечностей, а виступає динамічною структурою соціальної реальності, через яку відбувається конструювання ідентичностей, символічних меж та моделей колективної солідарності.

Отже, онтологічний аналіз міжконфесійного конфлікту дозволяє розглядати його не лише як соціальну суперечність між релігійними спільнотами, а як форму існування соціальної реальності, у межах якої відбувається конструювання ідентичностей, формування символічних меж, легітимація цінностей та встановлення соціальних ієрархій. У цьому сенсі конфлікт виступає не аномалією соціального порядку, а способом його формування і відтворення, особливо у кризових і воєнних умовах, коли суспільство потребує чітких ідентичностей, ціннісних орієнтирів і механізмів соціальної мобілізації.

Антропологічний вимір міжконфесійного конфлікту розглядає людину не лише як віруючу особу, а як соціального та культурного агента, чия поведінка формується у взаємодії з іншими людьми, соціальними інститутами та символічними системами, наповненими релігійними смислами, цінностями та переживаннями. У цьому контексті міжконфесійний конфлікт постає не лише як інституційне або доктринальне протистояння, а як процес, що відбувається на рівні ідентичностей, повсякденних практик, соціальних взаємодій та інтерпретації реальності віруючими.

З позицій філософської антропології релігія виконує не лише нормативну чи інтеграційну функцію, але й виступає способом осмислення людського існування, особливо у граничних ситуаціях, пов'язаних із загрозою життя, смертю, стражданням і несправедливістю. Умови війни актуалізують саме ці екзистенційні виміри людського буття, унаслідок чого релігійна ідентичність набуває не лише культурного чи традиційного, а й глибокого екзистенційного значення.

В умовах війни відбувається трансформація релігійної ідентичності та її певна радикалізація, що пов'язано з переживанням загрози, невизначеності, травми та підвищеної смертності. У таких умовах посилюється потреба людини у приналежності до спільноти, оскільки спільнота забезпечує відчуття безпеки, підтримки та смислової визначеності. Зростає значення символічних маркерів ідентичності, таких як мова, віра, релігійна традиція, історична пам'ять, які починають виконувати функцію не лише культурної, а й соціально-екзистенційної самоідентифікації. Релігія у воєнний період виступає джерелом сенсу, моральної підтримки та пояснення страждання і втрат, а також способом інтерпретації подій війни у категоріях добра і зла, справедливості, жертовності та історичної місії.

Релігійна ідентичність у таких умовах часто зміцнюється через механізми групової солідарності, що впливає на сприйняття інших соціальних і релігійних груп: вони можуть розглядатися як «ближні» та союзники або як «інші», що представляють альтернативну чи навіть ворожу систему цінностей. Таким чином, ідентичність формується не лише через самоусвідомлення, але й через протиставлення «свого» і «чужого», що є одним із фундаментальних антропологічних механізмів соціальної взаємодії.

Важливою трансформацією в умовах війни є також зміна феномену довіри до релігійних інституцій, яка перестає визначатися виключно духовним авторитетом чи традиційною легітимністю і набуває характеру морально-оцінної категорії. Її формування значною мірою залежить від позиції релігійних організацій щодо війни, рівня їхньої соціальної активності, участі у суспільно значущій діяльності та здатності відповідати на екзистенційні запити віруючих, пов'язані з питаннями життя і смерті, справедливості, страждання та надії. У цьому контексті довіра виступає не лише соціально-психологічною категорією, але й формою моральної легітимації релігійних інституцій у суспільстві.

Вирішальну роль у формуванні такої довіри відіграє практична діяльність релігійних спільнот, зокрема їх участь у гуманітарній допомозі, капеланському служінні, волонтерській діяльності та психологічній підтримці населення. Такі практики виконують не лише функцію соціальної підтримки, але й сприяють формуванню колективної релігійної солідарності, у межах якої релігійне служіння трансформується у форму суспільно значущої діяльності та стає чинником конструювання спільної ідентичності, моральної спільноти та символічної єдності суспільства у кризових умовах.

Водночас антропологічно важливо враховувати й такі явища, як радикалізація релігійної свідомості або реактивний консерватизм, що можуть виникати в умовах тривалого соціального напруження, небезпеки та поляризації суспільства. Ці процеси можуть посилювати уявлення про «своїх» і «чужих», зміцнювати символічні межі між конфесійними спільнотами та, відповідно, потенційно поглиблювати міжконфесійні розломи.

Важливим елементом антропологічного виміру міжконфесійного конфлікту є також аналіз психологічних і поведінкових механізмів, що проявляються на рівні індивідуальної та групової взаємодії. Міжконфесійні конфлікти виступають не лише соціально-інституційним або ідентифікаційним явищем, але й складним психосоціальним процесом, що супроводжується значним емоційним напруженням, матеріальними втратами та морально-психологічними переживаннями учасників конфлікту. У таких умовах спостерігаються різні типи поведінки учасників конфлікту – від відкрито агресивних форм до уникнення конфліктної взаємодії, що свідчить про складність антропологічної природи міжконфесійних протистоянь. Особливу небезпеку у структурі міжконфесійних конфліктів становлять явища релігійного фанатизму, прозелітизму та релігійного партикуляризму [3, с. 124].

Таким чином, з філософсько-антропологічної точки зору міжконфесійний конфлікт слід розглядати як результат взаємодії ідентифікаційних, психологічних, екзистенційних і соціальних чинників, що формують установки віруючих, їхні моделі поведінки, сприйняття представників інших релігійних спільнот та їхнє розуміння власного місця у світі. У цьому сенсі міжконфесійний конфлікт постає не лише як протистояння релігійних інституцій чи доктрин, а як форма соціального та екзистенційного самовизначення людини, у межах якого через релігійну ідентичність, довіру, солідарність, віру, страх і протиставлення «свого» і «чужого» відбувається конструювання соціальної реальності та колективних смислів у кризових умовах війни.

Аналіз міжконфесійних конфліктів у період війни з аксіологічної перспективи має вагоме як теоретичне, так і практичне значення. Це зумовлено тим, що система культурних і релігійних цінностей виступає ключовим орієнтиром, який визначає зміст і спрямованість соціальної та індивідуальної діяльності. Цінності як відносно автономні смислові утворення формують нормативні моделі поведінки, забезпечують інтеграцію або диференціацію соціальних і конфесійних груп, а також відіграють важливу роль у ситуаціях екзистенційної напруженості, характерних для воєнного часу.

Система цінностей становить внутрішнє ядро культури, виступає одним із базових мотиваційних чинників соціальної дії та впливає на формування потреб, інтересів і поведінкових стратегій особистості [7, с. 94]. У міжконфесійному контексті це проявляється у відмінностях інтерпретацій сакрального, релігійної ідентичності, легітимності, справедливості та соціального порядку. Відтак, саме на аксіологічному рівні формуються передумови міжконфесійних конфліктів, оскільки різні релігійні спільноти спираються на відмінні системи цінностей і моральних орієнтацій.

Аксіологічний підхід до аналізу міжконфесійного конфлікту в умовах війни дозволяє інтерпретувати його не лише як зіткнення інституційних інтересів чи соціально-політичних позицій, але передусім як конфлікт ціннісних систем, моральних уявлень і світоглядних орієнтацій. Релігійні інституції у такому вимірі постають носіями різних аксіологічних моделей, що визначають інтерпретацію війни, насильства, справедливості, патріотизму, морального обов'язку та відповідальності. Саме ці відмінності часто лежать в основі міжконфесійних суперечностей у період війни, коли питання моральної оцінки війни та позиції церкви щодо неї набувають принципового значення.

Згідно з класичною аксіологічною традицією, зокрема у працях М. Шелера [18] та Н. Гартманна [13; 14], цінності мають ієрархічну структуру і визначають не лише індивідуальну поведінку, але й колективні форми свідомості. В умовах війни ця ієрархія зазнає суттєвої трансформації: на перший план виходять екзистенційні та колективні цінності – життя, безпека, свобода, гідність, солідарність, тоді як універсалістські моральні принципи, такі як ненасильство або прощення, можуть зазнавати переосмислення або тимчасового відступу. Саме така зміна ієрархії цінностей часто зумовлює напруження між різними релігійними спільнотами, які по-різному визначають пріоритети моральних цінностей у ситуації війни.

У цьому контексті міжконфесійний конфлікт у воєнний період можна розглядати як конфлікт моральних інтерпретацій, у межах якого різні релігійні спільноти по-різному трактують ключові етичні категорії: справедливість, допустимість насильства, патріотизм, моральний обов'язок і відповідальність. Така ситуація може бути інтерпретована через концепцію «конфлікту інтерпретацій» П. Рікера [17], відповідно до якої соціальна реальність є полем боротьби смислів і значень. У міжконфесійному середовищі це проявляється як конкуренція моральних і релігійних наративів, де кожна конфесія прагне утвердити власну інтерпретацію війни, миру, справедливості та моральної відповідальності як легітимну.

Війна як гранична соціальна ситуація актуалізує фундаментальні моральні дилеми, пов'язані з напруженням між універсальними та колективними цінностями. З одного боку, релігійна етика

традиційно апелює до цінностей миру, любові, милосердя та прощення; з іншого – ситуація збройної агресії актуалізує цінності справедливості, самооборони, захисту спільноти та національної солідарності. У цьому контексті важливою є концепція «справедливої війни» М. Вальцера [20], у якій філософ намагається поєднати моральні обмеження насильства з визнанням права на захист. Різні релігійні конфесії можуть по-різному інтерпретувати моральну допустимість війни як оборонної, що також стає джерелом міжконфесійних дискусій і конфліктів.

Проблема війни та насильства тісно пов'язана з питанням відповідальності. У філософії Е. Левінаса відповідальність за Іншого постає як фундаментальний етичний принцип, який не зникає навіть у ситуації конфлікту [16, с. 244-245]. Однак у воєнних умовах ця відповідальність набуває нових форм і може вступати у суперечність із колективними інтересами та логікою виживання спільноти. У міжконфесійному контексті це проявляється у дискусіях щодо меж відповідальності перед власною релігійною спільнотою, нацією та людством загалом.

Важливим аспектом аксіологічного виміру міжконфесійних конфліктів є також проблема насильства та його моральної легітимації. Г. Арендт підкреслювала, що насильство має інструментальний характер і не може бути самодостатнім джерелом легітимності [12, с. 44-53]. Проте у ситуації війни насильство часто отримує моральне виправдання через апеляцію до захисту вищих цінностей – життя, свободи, державності, релігійної та національної ідентичності. У цьому процесі релігійні інституції відіграють важливу роль у формуванні моральних оцінок війни та визначенні меж допустимості насильства, що безпосередньо впливає на характер міжконфесійних відносин.

Війна також стимулює переосмислення цінностей на рівні суспільства загалом. Посилюється значення солідарності, жертовності, взаємодопомоги, відповідальності за спільноту, що відповідає закономірностям трансформації ціннісних систем у кризові періоди, описаним у працях Ш. Шварца [19] та Р. Інглегарта [15]. У цьому процесі релігія виступає не лише як носій традиційних цінностей, але й як інструмент їх інтерпретації, трансформації та легітимації, що впливає на формування позицій релігійних спільнот щодо війни та миру.

Окремого значення в умовах війни набуває проблема свободи совісті. З одного боку, свобода віросповідання є базовою цінністю демократичного суспільства; з іншого – у ситуації воєнної загрози вона може вступати у суперечність із вимогами національної безпеки та соціальної мобілізації. Це створює складну аксіологічну дилему, що відображає напруження між цінностями свободи та безпеки, індивідуальних прав і колективного виживання, і може ставати підґрунтям міжконфесійних суперечностей.

Таким чином, міжконфесійний конфлікт в умовах війни доцільно розглядати як багатовимірний аксіологічний феномен, у межах якого відбувається зіткнення різних систем цінностей, моральних інтерпретацій та моделей соціальної реальності. У цьому сенсі він постає не лише як інституційне чи політичне протистояння, але як глибинний ціннісний конфлікт, у якому релігійні інституції виступають носіями конкуруючих уявлень про справедливість, свободу, відповідальність, допустимість насильства та сенс війни.

Отже, міжконфесійний конфлікт у воєнний час доцільно розглядати не лише як форму соціальної напруги або сукупність окремих актів конфронтації між релігійними спільнотами, а як складний структурний феномен соціальної реальності. Проведений аналіз показав, що міжконфесійний конфлікт має багатовимірну природу і проявляється на онтологічному, антропологічному та аксіологічному рівнях.

В онтологічному вимірі він постає як форма конструювання соціальної реальності, у межах якої формуються символічні межі, колективні ідентичності та соціальні ієрархії. В антропологічному вимірі конфлікт пов'язаний із процесами самоідентифікації, переживанням екзистенційних загроз, трансформацією довіри до релігійних інституцій та психологічними механізмами розмежування «свого» і «чужого». В аксіологічному вимірі міжконфесійний конфлікт виступає як зіткнення різних систем цінностей, моральних інтерпретацій війни, справедливості, насильства, відповідальності та свободи.

Отримані результати дозволяють розглядати міжконфесійний конфлікт як невід'ємний елемент соціальної реальності у кризові періоди, що виконує функції конструювання ідентичностей, символічних меж та моделей соціальної солідарності. Розуміння онтологічного, антропологічного та аксіологічного вимірів міжконфесійних конфліктів може бути використане для розробки стратегій міжконфесійного діалогу, зниження конфліктності релігійного середовища та соціальної стабілізації в умовах війни.

Література:

1. Арістова А. Міжконфесійні відносини у формах їх вияву. *Українське релігієзнавство*. 2009. Спецвипуск 2. С. 199–213.

2. Бабій М. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей. *Релігія і нація в суспільному житті України і світу /* за ред. Л.О. Филипович. Київ, 2006. С. 207–219.

3. Балух В. Міжконфесійні конфлікти: причини, типологія і шляхи подолання. *Релігія та соціум*. 2016. № 3-4. С. 122–130.

4. Брильов Д., Калинеченко Т., Кришталь А. Релігійний фактор у конфлікті: Дослідження миробудівничого потенціалу релігійних громад України. Київ : Представництво Фонду імені Гайнріха Белля в Україні, 2019. 164 с. URL:https://irf.in.ua/files/publications/2021_PAX_Religious_Factor_in_Conflict_UA.pdf. (дата звернення: 25.03.2026).

5. Бурейко Ю. Конфесійна ідентичність православних українців в умовах сучасних викликів. *СХІД.* 2016. № 1 (141) січень-лютий. С. 54–58.

6. В Україні налічується майже 35 тисяч релігійних організацій. URL:https://skilky-skilky.info/v-ukraini-nalichuietsia-mayzhe-35-tysiach-relihiynykh-orhanizatsiy/#:~:text. (дата звернення: 25.03.2026).

7. Жеребятнікова І. Аксіологічні основи соціального конфлікту: філософський вимір. *Філософія в сучасному світі : Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, 21-23 листопада 2025 р.* / Ред. кол. О.О. Дольська, Я. В. Тараоєв, А. В. Кіпенський, [та ін.]. Харків, 2025. С. 93–96.

8. Клімук І. Міжконфесійні конфлікти та формування релігійної ідентичності: взаємозалежність та взаємовпливи. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 68. С. 199–208. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukrr_2013_68_21. (дата звернення: 25.03.2026).

9. Перевезій В. Етнонаціональний фактор конфліктогенності релігійного середовища в сучасній Україні. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. Київ, 2006. Вип. 30. С. 324–334.

10. Трофименко А. В., Константинова Ю.В. *Конфліктологія та теорія переговорів : навчальний посібник*. Маріуполь : МДУ, 2020. 375 с.

11. *Україна поліконфесійна:* колективна монографія. / за ред. А. Колодного і П. Павленка. Київ : Інтерсервіс, 2021. 384 с.

12. Arendt H. *On Violence*. New York : Harcourt, Brace & World, 1970. 106 p.

13. Hartmann N. *Aesthetics*. Boston : De Gruyter, 2014. 355 p.

14. Hartmann N. *Ethics: Moral Phenomena*. Vol. 1. London : Allen & Unwin, 1932. 125 p.

15. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton : Princeton University Press, 1990. 484 p.

16. Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1969. 307 p.

17. Ricoeur P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. 107 p.

18. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bern: Francke Verlag, 1980. 659 p.

19. Schwartz S. H. Universals in the Content and Structure of Values. *Advances in Experimental Social Psychology*. 1992. Vol. 25. P. 1–65.

20. Walzer M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York : Basic Books, 1977. 361 p.

© Юлія Доброносова
ISSN 2312-7112

Отримана 25.03.2026

Прорецензована: 15.04.2026

Прийнята до друку: 18.04.2026

Електронна адреса: ilajali@ukr.net

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-5891-8226

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-35-43

Доброносова Ю. Переживання темпоральності людського існування у поезії Маріанни Кіяновської та Її Ківи. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 35–43.

УДК 171

Юлія Доброносова

ПЕРЕЖИВАННЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ У ПОЕЗІЇ МАРІАННИ КІЯНОВСЬКОЇ ТА ЇЇ КІВИ

Авторка називає деформацію переживання темпоральності людського існування одним із екзистенційних викликів, що постають перед мільйонами українців на нинішньому етапі російсько-української війни, та пропонує розглянути цю проблематику на матеріалі української поезії, написаної після 24 лютого 2022 року. У статті поезія представлена як особливий тип свідчень про війну, в яких присутній екзистенційно-темпоральний дискурс. Метою дослідження є виявлення особливостей співвідношення минулого, теперішнього і майбутнього та значення образів майбутнього й екзистенціалу надії у поетичних текстах Маріанни Кіяновської та Її Ківи, написаних після 24 лютого 2022 року, у порівнянні з творами, створеними ними раніше. Авторка характеризує поезію обох авторок як неакадемічне філософування та стверджує, що в їх збірках, виданих до 2022 року, присутнє усвідомлення значення цілісного переживання темпоральності у житті людини, але екзистенціал надії не має інтерсуб'єктивного смислу. Аналіз опису переживання модусів часу на матеріалі нових книжок Маріанни Кіяновської «Блискавка зустрічає воду і вітер» та «Сміх згаслої ватри» Її Ківи дозволяє авторці вписати висловлені поетками ідеї в екзистенційну філософську традицію. Обидві поетки осмислюють переживання людьми деформованої темпоральності та втрату горизонту майбутнього, але у їх нових віршах образи-концепти майбутнього і надії вказують на відновлення цілісної темпоральності, коли вони представляють ідею інтерекзистенціалітету людського існування, переосмислюють надію як інтерекзистенціал, перейшовши від екзистенціальної до інтерекзистенціальної аналітики.

Ключові слова: *поезія, неакадемічне філософування, темпоральність, екзистенціали, інтерекзистенціали, надія.*

Yuliia Dobronosova

EXPERIENCING THE TEMPORALITY OF HUMAN EXISTENCE IN THE POETRY OF MARIANNA KIYANOVSKA AND IYA KIVA

The author calls the deformation of the experience of temporality in human existence one of the existential challenges faced by millions of Ukrainians of the current stage of the Russo-Ukrainian War. Today Ukrainian poetry has become a distinctive form of testimony to the war, endowed with medial potential for the creation and dissemination of meaning. It articulates an original existential and temporal discourse and frequently offers examples of non-academic philosophising. In the works of contemporary Ukrainian poets, reflection on temporal experience has become part of a broader meditation on life in extreme conditions. The purpose of the study is to identify the features of the relationship between the past, present and future and meaning of images of the future and existential hope in poetic texts by Marianna Kiyanovska and Iya Kiva, written after February 24, 2022. Author's point of departure is the assumption that poetry itself may constitute a form of non-academic philosophising, which makes it possible to combine approaches from existential philosophy and phenomenology in a philosophy of poetry. The contemporary Ukrainian poets Marianna Kiyanovska and Iya Kiva, through their non-academic philosophising in poetic form, articulate an understanding of human existence in the situations of wartime. In their collections published after 24 February 2022, they portray the phenomenological reality of war as it manifests in people's experience of distorted temporality and the loss of the horizon of the future. At the beginning of the study, the author analyzes poems from previous collections of poets and argues that they contain an awareness of the importance of a holistic experience of temporality in human life, but the existential hope does not yet have an intersubjective meaning. Analysis of the existential aspects of experiencing the modes of time based on the material of Marianna Kiyanovska's collection «Lightning Meets Water and Wind » and Iya Kiva's «The Laughter of an Extincted Fire» allows the author to substantiate the philosophical originality of their works written after February 24, 2022. Both poets advance the idea of the inter-existentiality of human life, reinterpreting hope as an inter-existential and thus moving from existential to inter-existential analysis. Compared with their earlier poetry, the notions of the future and of hope become, in the new collections, the central focus of their philosophising.

Keywords: *poetry, non-academic philosophizing, temporality, existentials, interexistentials, hope.*

На сучасному етапі російсько-української війни деформація переживання темпоральності людського існування є одним із екзистенційних викликів, що постає перед мільйонами українців в Україні та українцями, що виїхали в інші країни, рятуючись від бойових дій. Написана після 24 лютого 2022 року українська поезія як особливий тип свідчень про війну має медіальний потенціал творення і трансляції смислів та репрезентує оригінальний екзистенційно-темпоральний дискурс, в якому осмислення темпорального досвіду відбувається в рамках рефлексії щодо існування в граничних ситуаціях. Вплив російсько-української війни на життя українців передбачає не лише його фізичну загроженість, але й поширення об'єктивації. Деформація темпоральних переживань стає наслідком втрати людьми автентичних співвідношень між минулим, теперішнім і майбутнім. Одним із актуальних варіантів пізнання переживання українцями темпоральності може стати філософська аналітика віршів, написаних українськими авторами після 24 лютого 2022 року. Філософська рецепція поезії дозволить пізнати, як об'єктивуючий характер війни зумовлює розриви у єдності модусів часу, результатом чого стає, з одного боку, втрата зв'язку людини з її минулим і теперішнім та відмова від горизонту майбутнього, а з іншого – посттравматичне усвідомлення інтерсуб'єктивності екзистенціалу надії. Цінні приклади філософського осмислення темпорального досвіду в умовах війни присутні у книжках «Блискавка зустрічає воду і вітер» Маріанни Кіяновської [7] та «Сміх згаслої ватри» Ії Ківи [5], в яких презентовано екзистенційну оптику розуміння людини, на основі пізнання людського життя, сенс якого визначають більше темпоральні переживання і модус можливого, ніж модус наявного. **Метою** нашого дослідження є виявлення особливостей співвідношення минулого, теперішнього і майбутнього та значення образів майбутнього й екзистенціалу надії у їх поетичних текстах, написаних після 24 лютого 2022 року, в порівнянні з віршами, створеними ними раніше.

Огляд наукових публікацій, присвячених осмисленню української літератури воєнного часу, засвідчує актуальність рецепції сучасної української поезії протягом 2022–2025 років [1; 2; 10; 12; 14; 15; 17; 24; 27], а серед досліджень творчості Маріанни Кіяновської цінними є праці, присвячені питанням ідентичності і колективної травми [11; 16; 20]. Водночас аналітика екзистенційної проблематики в творах Маріанни Кіяновської та Ії Ківи майже не представлена. Нам йдеться про вписування їх творів як зразків неакадемічного філософування в широку екзистенціальну філософську традицію, засновану на ідеї неповторності конкретного людського існування, яке визначають темпоральні переживання, унікальність життєвих подій і особистий спосіб розуміння сенсу життя. Поняття *екзистенційного* у нашому дослідженні дозволяє акцентувати на онтологічній відмінності людського існування та особливостях осмислення людьми їх смертності, а поняття *екзистенціального* – вказує на філософську традицію пізнання цих аспектів людського життя. У поезії Маріанни Кіяновської та Ії Ківи переживання темпоральності – серцевина опису досвіду індивідуального існування, тому аналіз зміни концепції надії у їх текстах допоможе зафіксувати специфіку розуміння того, як особа зберігає здатність проєктувати майбутнє під час війни. Паралельне прочитання їх творів передбачає застосування підходів Габріеля Марселя, Томаса Фукса, Чешир Калхун, Карла-Йохана Пальмквіста, Джека М. С. Квонга, Джонатана Ліра та інтерекзистенціальної аналітики Томаса Ренча. Вибір нами філософської методології дозволить поєднати перспективи екзистенціальної філософії та феноменології у філософії поезії.

Поезію в термінах Людвіґа Вітґенштайна можна означити як мовну гру, в якій автори на прикордонні мистецької і філософської концептуалізації представляють екзистенціали людського існування. У неакадемічному філософуванні, здійсненому в формі поетичних творів, провідна роль належить концептам як інтелектуальним формоутворенням, за допомогою яких автор «схоплює» ситуацію існування та осмислює онтологічну проблематику. Маріанна Кіяновська та Ія Ківа в українській поезії XXI століття продовжують лінію такого філософування, спорідненого з європейською екзистенціальною філософією, причому обом йдеться про усвідомлення зв'язку поезії свідчення з проєктуванням майбутнього, що помітно у їх публічних висловлюваннях. Так Маріанна Кіяновська [9] називає суттю поезії роботу з майбутнім, а Ія Ківа означує поезію як змагання за майбутнє, основою якого є здатність «простягати часові руку і, як маленьку дитину, вести його за собою в майбутнє, очищаючи слова від бруду маніпуляцій та пропаганди, щоб вкотре нагадати, що зло – це не вигадка із казок, а цілком реальна річ: убивча, цинічна, безжальна [3, с. 2]. В екзистенціальній філософії XX століття та близькій до неї поезії присутнє розуміння того, що пошук сенсу життя пов'язаний з переживанням людиною власної смертності та її спроможністю проєктувати майбутнє, адже траєкторію життєвих спрямувань особи визначають особливі феномени (екзистенціали), що фіксують

специфіку конкретного людського існування. Маріанна Кіяновська та Ія Ківа не лише продовжують цю традицію, але й виводять на перший план роль інтерсуб'єктивності людських переживань, тобто, у термінах Томаса Ренча [13], здійснюють перехід до *інтерекзистенціального трактування людського життя*, яке визначають *комунікативні життєві форми (інтерекзистенціали)*. Осереддям екзистенційної проблематики в їх творах є *переживання деформованої темпоральності* та *відновлення її цілісності*. Екзистенційні деформації, представлені ними у віршах, подібні до описаного Томасом Фуксом [19] досвіду деформації темпоральності в осіб, котрі переживають горе. Життя у повсякденні війни має багато спільного з горюванням, а деформації переживання темпоральності часто пов'язані з неможливістю дистанціюватися від нього. Така реакція на позір видається проявом застигання в теперішньому, але насправді йдеться про дивне співвідношення між теперішнім і минулим. За Томасом Фуксом найголовнішим наслідком травматичних переживань є втрата частини свого Я разом із частиною спільного життєсвіту, проте горе увиразнює «той факт, що як люди ми фундаментально пов'язані з іншими та потребуємо інших, що насправді наше «я» є проникним та відкритим для них» [19, с. 48]. Людина в горі існує у суперечливих формах теперішнього часу, і це проявляється в розділенні плинної і зупиненої форм часу, що поступово де синхронізуються [19, с. 50–51]. Опис деформованої темпоральності як *безчасся* в створених після 24 лютого 2022 року віршах Її Ківи та Маріанни Кіяновської пов'язаний з осмисленням втрати багатьма людьми в Україні горизонту майбутнього. Присутність у них згадок про смертність людини є першим кроком до визнання онтологічної суті повсякдення війни, а відновлення цілісної темпоральності передбачає усвідомлення і зв'язку між смертю Я і смертю Іншого.

Збірку Маріанни Кіяновської «Живі перетворення» [8] варто розглядати як цілісну історію про екзистенціалітет людського існування, центральне місце у якій належить образу-концепту *перетворення,* що передбачає розуміння життя людини як самоперевершення, та образу-концепту *світла* як буття, котре перевершує конкретне життя. У вірші «Сміятися, плакати, дихати, бути живою» поетка описує, як самоперевершення змінює людину і світ, та наполягає на ролі в цьому екзистенціалів віри і любові, а у вірші «Ніч – хоч ночі насправді нема» вказує на *перетворення* як характерну ознаку людського існування. Подібну думку містить і вірш «Ковтаю вогні перетворень, ковтаю вогні», в якому життєвий досвід постає в образі *польоту край часу*. Долання поділу на *час-споглядання* та *простір-споглядання* презентує образ-концепт *світла*, яке поетка наділяє потенціалом медіа – здатністю передавати смисли, що досягає кульмінації в фінальному вірші книжки «Я скрізь і вся. Мене ніде нема». Цей образ з'являється майже в кожному творі, але найважливішим є його зв'язок з ідеєю долання часу людського життя. Більшість прикладів появи образу-концепту надії також пов'язана з осмисленням *скінченності людського існування* (вірш «Смерть лягає мені на груди»). Кульмінацію досвіду екзистенційного перетворення є *зустріч образу світла із образом надії* у творах «Вийду з дому, розтріпочу груди» і «Боже, світла дай, тепла вділи!», в яких авторка описує діалог людини з Богом. Вона представляє надію як один із важливих екзистенціалів людського існування в дусі філософії Габріеля Марселя: надія насичує смислом теперішнє людського існування та робить можливим подальше перетворення екзистенції, яке триває, доки у переживанні темпоральності присутній модус майбутнього. У Маріанни Кіяновської надія ніколи не пов'язана з вирішенням життєвих проблем, бо її потенціал стосується таємниці, яку людина відкриває в небуденному досвіді, що ще раз підтверджує зв'язок її висновків з розумінням надії у Габріеля Марселя. В обох сутність надії пов'язана з довірою, що є відповіддю людини-істоти на існування безкінечної Бога-істоти. У вірші «Ти готова до мене іти?» надія постає як одне з означень пропозиції, що з'являється у запиті Бога до людини щодо її готовності *рухатися-тривати-перетворюватися*. Єдність трьох доріг – *дороги надій і терзань*, *дороги землі і води* та *дороги любові* – є суттю *перетворення*, а образ *дороги надій і терзань* виступає першим проявом *самоперевершення*. Надії тут постають у множині, бо йдеться про їх розмаїття. Підхід Маріанни Кіяновської до розмежування надії (в однині) та надій (у множині) близький до міркувань Джека М. С. Квонга [21], який пропонує розрізняти надію як розумовий акт або пропозиційне ставлення (поруч із бажанням, вірою, плануванням, очікуванням) та надію як позитивний емоційний стан, причому якщо у першому випадку варто вживати іменник в однині, то в другому має йтися про множину. Маріанна Кіяновська представляє подібний висновок, протиставляючи розмаїття надій розмаїттю терзань. У «Живих перетвореннях», як і в філософії надії Габріеля Марселя, виразне розмежування двох типів надії: буденних сподівань «Я сподіваюся, що…» та абсолютної надії «Я сподіваюся», суттю якої виступає долання спокуси відчаю, тож вона не може бути підважена

розчаруванням у результаті. У Габріеля Марселя другий тип надії не є пасивним, бо є відповіддю на спроби заперечення людського життя. Маріанна Кіяновська представляє цей висновок у вірші-молитві «Вийду з дому, розтріпочу груди». Центральний для її наступної збірки образ-концепт *блискавки* з'являється у «Живих перетвореннях» у вірші «Уміння хотіти зачаєне в тишу на морі» як *образ передчуття майбутнього*. Отже, у віршах, написаних нею до 2022 року, виразні зв'язки між образами-концептами світла і надії, майбутнього і світла, але немає потрійного зв'язку між образами-концептами *світла, блискавки і надії* та розуміння інтерсуб'єктивності надій.

У «Першій сторінці зими» Ії Ківи [4] згадки про екзистенціал надії відсутні, а образ майбутнього з'являється рідко. На основі протиставлення *часу* (індивідуальне існування) та *безособистісних часів* (трагічні події війни) поетка демонструє, як підкорення людини деформованому теперішньому веде до її анонімного відчуженого існування. У її віршах спогади травматичні – *безособистісні часи* ведуть до втрати доступу до персонального минулого, тому осереддям її філософування є опозиція втрати індивідуалізованого часу та відновлення його цілісного переживання. У творах, написаних тоді, коли російсько-українська війна вже тривала на Сході України, оповіді про окуповані російською армією міста Донеччини стають історіями про *безособистісні часи*. Так у вірші «бий в барабани біди» Ія Ківа описує антивітальність часу на окупованих територіях, накопичує прикмети тріумфу смерті у фразах *«життя добігає кінця», «реальність добігає кінця», «повітря добігає кінця»*, а в фіналі пише про те, як окупація міста обертається руйнацією зв'язків між модусами часу, що веде до втрати сенсу існування. Поява у цьому вірші образу *мертвих дітей* завершує картину панування смерті. Подібний сценарій розгортається і в диптиху, присвяченому окупації міст Донеччини та Криму у 2014: в «occupation I» блокування майбутнього передбачає вмирання всього живого, а в «occupation II» завмирання-вмирання починається з втрати здатності говорити та втрати свободи. Поодинокі згадки про майбутнє у збірці пов'язані зі сподіваннями повернутися до часу індивідуального існування. Наприклад, модус майбутнього присутній у вірші «чорний степ перетворюється на вітчизну» в описі ставлення жінок до дорослих чоловіків як до дітей:

коли жінки ховають усмішки в бабусині рундуки
і ходять до церкви частіше ніж на роботу
і в кожному хлопчику бачать майбутнього сина
з обличчям чоловіка обпеченого в котлі історії [4, с. 20]

Друга згадка про майбутнє є у тексті «чорне море споминів вкривається піною біля рота», в якому час перетворюється на солдата:

такий тепер час що навіть дешевий годинник
придбаний за копійки на блошиному ринку
стає рядовим армії що ледь-ледь дихаючи
тягне за собою майбутнє в простому наплічнику [4, с. 56]

Якщо Маріанна Кіяновська у «Живих перетвореннях» відокремлює індивідуальні перетворення та надію від повсякдення війни, то для Ії Ківи у «Першому дні зими» війна з 2014 є найголовнішим чинником деформації переживання темпоральності. У віршах обох поеток до лютого 2022 року присутнє усвідомлення значення цілісного переживання темпоральності у житті людини, але екзистенціал надії відсутній як опора для індивідуального існування (в Ії Ківи) або замкнений в індивідуальних переживаннях (у Маріанни Кіяновської).

У новій збірці «Блискавка зустрічає воду і вітер» Маріанна Кіяновська поглиблює пізнання надії в дусі філософії Габріеля Марселя, проте вірші на початку книжки можна об'єднати у цикл, присвячений деформації простору і часу. У вірші-присвяті перекладачам її віршів англійською Оксані Максимчук і Максові Росочинському «ота війна була бомби рейки вагони пил» авторка порівнює теперішню російсько-українську війну з війнами XX століття та фіксує основну її прикмету як деформацію переживання людьми простору і часу, що веде до переміщення суб'єкта у виміри *«ніколи» і «ніде»*:

ну а в цій війні
місця нема місця нема
нема місця зір і немає місяця
і немає ніде немає мотиву

вибіг з поїзда бачиш нема ні моста ні міста
і поля нема і здається ніби неба нема бо там
де були небо земля люди сиділи в вагонах
люди в вагонах
але вагонів немає ні неба ні землі [7, с. 157–158]

У фразі *«нема місця»* поетка фіксує феноменологічну специфіку повсякдення війни, в якому життєвий простір стикається. Їй протистоїть фраза *«смерті нема ніде»* з вірша-присвяти польській письменниці українського походження Жанні Слоньовській «надій себе доки можеш», в якому Маріанна Кіяновська перевідкриває значення надії. У її нових віршах багато образів, які засвідчують деформації переживання часу – починаючи від *часу на повідку* (вірш «час ніби пес») і *часу, що відмовляється рухатися* (вірш «продиратися крізь війну ми спочатку не вміли філософи) або *зависає в повітрі* (вірш «вмирають на вітрі від вибухів джмелі») і закінчуючи *мертвим часом* (вірш «у ці дні лише глухі перетворення») і *зламаним обстрілом часом* (вірш «годинник реагує на світло ніби зіниця»). У вірші «бо війна каже дівчинка бо війна» час зникає, а у вірші «переїзд у новий час катастрофи» поетка описує зіткнення часу війни як *часу катастрофи* та уявлень про майбутнє:

переїзд у новий час катастрофи
з дотеперішнього вже завтра
де живе ще живе в майбутньому але якою ціною [7, с. 19]

За Маріанною Кіяновською *часу катастрофи* може протистояти *час дій*, що засвідчує фінал вірша «кажу вам пуповина війни не з самого людського тіла». Натомість у вірші «для часу потрібна принаймні одна людина» вона поглиблює тезу про значення в житті людини переживання *зв'язку між модусами минулого, теперішнього і майбутнього.* Однак найголовнішим перетворенням у новій збірці стає *перетворення поета-медіума на блискавку-світло*. Ключовим для його розуміння є монолог «як було коли не було війни»: кульова блискавка перетворюється на оптичну лінзу та змінює спосіб споглядання реальності, а зв'язок *блискавка – світло – істина* вказує на здатність екзистенції до опору *мертвому часу війни*. Маріанна Кіяновська повертається до образу поета-медіума, представленого в збірці «Бабин Яр. Голосами» [6], тож у фіналі згаданого вірша з'являється думка, що світ, побачений *крізь оптику блискавки*, містить передумову *«місця, де можна бути»*. Поет-медіум може стати голосом загиблих, хвилею (вірш «тихо сиджу коло крові моєї обабіч»), знищеним обстрілом домом (вірш «у ці дні самі лише глухі перетворення»), травою (вірш «знайомі загинули в азовсталі»), землею (вірш «я була тут була завжди»), бджолою (вірш «якби я вміла писати якби я сміла»). Всі ці перетворення відбуваються в інтерекзистенціальному вимірі, що засвідчує вірш «війна змінює все і шелест і шурхіт»:

і якщо ти живий вчишся бути поміж і між
вчишся снувати поміж і між існувати існувати снувати
тільки тоді ти по-справжньому тужиш і молишся перемагаєш [7, с. 117]

Поява світла як найдосконалішого медіа у творах Маріанни Кіяновської пов'язана з опором російській аґресії. Наприклад, у вірші «знайомі загинули в азовсталі» присутні образи *пречистої армії світла, світла*, *котре вчиться захищати людей від війни*, та *роботи зі світлом*:

ми ви ти він вона я вони
вишиване і хрещате я ми ти ви вони
відтепер робота зі світлом і світло
вчиться нас захищати
вже майже десять років війни [7, с. 32]

Карл-Йохан Пальмквіст [26] наголошує, що в сподіваннях йдеться про віру в живу можливість як про *реальну можливість*, тож умовою появи здатності сподіватися виступає те, що дещо є *живою можливістю* для конкретного суб'єкта. В описі *волі до надії* у Маріанни Кіяновської на перший план теж виходить теза про те, що для появи надії потрібна *жива можливість*, котра зумовлює *волю до творення горизонту майбутнього*. Карл-Йохан Пальмквіст [25] наголошує, що успішне міркування про надію передбачає установку на те, що потрібно пояснити, чому в певній ситуації суб'єкт формує чи не формує надію. Він погоджується з Чешир Калхун [18], що *феноменологічна ідея майбутнього*

відрізняється від ідеї планування, бо є несвідомою й нерефлексивною та має охопити базове відчуття майбутнього, яке служить фоном для пропозиційних станів та пов'язане з уявою про майбутнє. Той, хто сподівається, передбачає успіх, тоді як зневірений має уявлення про майбутню невдачу, тому для надії потрібна *позитивна феноменологічна ідея майбутнього*. Єдність *образів-концептів майбутнього та надії* у Маріанни Кіяновської підтверджує виняткове значення для неї такої ідеї майбутнього, що засвідчує вірш «властивість людини помилятися і дивитися на ріку», в якому надія є визначальною характеристикою людського існування. Поетка детально описує переживання особи, котра споглядає руйнацію мирного повсякдення під час війни, пов'язуючи зміни в тілі людини, фізичні зміни у зовнішньому просторі та зміни мови. Для Маріанни Кіяновської деформація переживання темпоральності веде до втрати персональної вкоріненості людини у теперішньому, проте в умовах війни існує можливість переживати короткі миті єдності зі світом, шукаючи поміж видимого (світу руйнації) невидиме (світ цілісності). На початку вірша поетка припускає, що навіть в умовах тотальної руйнації людина здатна повернути єдність теперішнього і майбутнього у темпоральних переживаннях, і надія постає як запорука єдності свідомості:

війна змінює колір коли надії здається більше ні в кого
нема
але попри все надія діється всюди де світло і свідомість
як колір
доки існує свідомість
доки існує світло нехай навіть заламане чи заломлене
попри все надія існує як тривалий колір [7, с. 56]

У фіналі вірша з'являється висновок, що для дій особа потребує зв'язку як з Богом (образ молитви), так і з людьми (образ руки іншої людини). Ця ідея розгортається також у віршах-присвятах Жанні Слоньовській і загиблому під Бахмутом українському перекладачеві, філософу і військовослужбовцю Євгенові Гулевичу (1975–2022), котрі можна об'єднати в триптих із віршем «ділитися світлом як неофіти в катакомбах». Саме у вірші-присваті Жанні Слоньовській «надій себе доки можеш» Маріанна Кіяновська протиставляє пасивну самотню надію та активну і розподілену між людьми надію:

надій себе навіть зараз тепер
надій себе тепер навіть зараз
тому що смерті нема
смерті нема ніде [7, с. 147]

Вихід із травматичного заціпеніння тут пов'язаний з *інтерсуб'єктивним характером надії*, що помітно у вірші «ділитися світлом як неофіти у катакомбах», в якому постає здатність людей під час війни творити Ми-зв'язки. У вірші-присваті Євгенові Гулевичу «продиратися крізь війну ми спочатку не вміли» поетка використовує для означення спільноти тих, з ким існує інтерсуб'єктивний зв'язок, образ *філософів-світлознавців*. Отже, всі згадані тексти містять висновок про вітальну силу спільноти, присутній і на початку збірки у вірші «знайомі загинули в азовсталі». Розуміння інтерсуб'єктивної суті надії є ключовим для філософування Маріанни Кіяновської та близьке до міркувань Габріеля Марселя: «Безумовно, самотня свідомість може досягти покірності [стоїцизму], але цілком можливо, що тут це слово насправді означає не що інше, як духовну втому. Для надії, яка є прямою протилежністю покірності, потрібне щось більше. Не може бути надії, яка не конституюється через ми і для ми» [23, с. 143]. Інтерсуб'єктивна активна надія забезпечує єдність спільноти в опорі аґресії та близька до *радикальної надії*, яку Джонатан Лір описує як «надію перед обличчям прірви, де ніхто насправді не може знати, що означає виживання» [22, с. 96]. Така надія передбачає переживання можливості майбутнього та забезпечує культурну стійкість спільноти перед граничними викликами, і суть її полягає в спрямуванні на майбутнє благо, яке перевершує теперішню здатність його розуміти. Представлена Маріанною Кіяновською надія є *інтерсуб'єктивною, активною і радикальною* та пов'язана зі здатністю уявити благо, яке в теперішньому незбагненне, тому спонукає Ми до дій, відновлює горизонт майбутнього і допомагає побачити його по-новому.

У збірці Її Ківи «Сміх згаслої ватри» згадки про майбутнє та надію також вказують на відновлення переживання цілісної темпоральності в єдності з Іншими. Хоча книжка і має чотири частини,

змістовних розділів у ній два. У першому («Бур'ян небезпеки» та «Цегла часу») у віршах, написаних протягом весни 2022 – літа 2023, домінує модус теперішнього, у другому («Гетто історії» та «Меридіан говоріння»), у віршах 2019 – 2020 – модус минулого. На початку збірки поетка протиставляє *безособистісні часи* та *особистий час*. У вірші «російський годинник смерті» вона втілює це в опозиції образу з назви та образу *онімілої руки часу,* а у вірші «час кошмарів надходить» відповіддю на панування *безособистісних часів* є відмова людини від життя. У нових творах Ії Ківи час *плавиться і змінює колір* (вірш «мертві діти стоять за нашими спинами»), обертається на *безчасся* (вірш «на шворці поміж будинками пам'ять вмістилась»), *висаджений війною задушливий цвіт* (вірш «на безіменних могилах наших життів»), *забиті криком щілини часу* (вірш «чи думаєш ти про дощ виходячи з лісу власного тіла»). У вірші «коли смерть закінчиться» людина споглядає деформований простір-час і перетворюється на *безжиттєве поле*. Водночас у її віршах з'являються й образи часу, які засвідчують відновлення недеформованого переживання темпоральності завдяки появі надії. Так у вірші «так десь поміж ребрами раптом з'являється вістря» поетка порівнює час із дитиною, яку носять за плечима, а у вірші «раз полишивши дім – не зупинитись в дорозі» місце часу за спиною заступають кроки. У поезії Ії Ківи для опису деформацій переживання простору і часу важливий *образ втраченого дому*, тому у першому вірші збірки «вісім років казати: в мене вдома війна» вона фіксує спільнодію деформацій, що посилюється з 2014 року:

вісім років казати: в мене вдома війна
щоб нарешті прийняти: мій дім – війна
її потяг повільний зі сходу на захід країни
у якому смерть життя перевозить [5, с. 5]

Осмислення відновлення єдності з індивідуальним минулим, теперішнім і майбутнім домінує у «Цеглі часу». У вірші «вісім років казати: в мене вдома війна» у фразі *«мій дім – війна»* Ія Ківа фіксує суть переходу від попереднього (з 2014) до нинішнього (з 2022) етапу російсько-української війни. У цій частині книжки багато віршів, в яких осереддям переживання темпоральності є спогади про дитинство і окуповані російською армією міста Донеччини. У віршах «на шворці поміж будинками пам'ять вмістилась» і «переміщуючи власне лице шахівницею смерті» втрата *горизонту майбутнього* свідчить про перебування особи у *безчассі,* а у віршах «бачу свій дім хіба в репортажах з обстрілів», «раз полишивши дім – не зупинитись в дорозі» та «пам'ятаю, як у дитинстві» єдність образів часу і дому дозволяє описати суть втрати зв'язку людини з її життям. У вірші «я хотіла б тобі сказати, що земля тут…» Ія Ківа ототожнює здатність сподіватися та здатність жити, а життя без сподівань розглядає як несправжнє *життя без серця*. Хоча за кількістю згадок про пам'ять складається враження домінування минулого, *майбутнє* є смислотворчим центром її філософування. Ія Ківа означує його як *ключі від майбутніх життів* (вірш «[біженці. вокзал]»), *шкільні парти майбутнього* (вірш «за часів другої світової війни»), *звитяжний прапор майбутнього* (вірш «війна – підсліпувата кравчиня»), *дитячі обкладинки майбутніх книжок* (вірш «створили з пісень про війну підпільну гуманітарку»), *лисицю майбутнього* (вірш «дивимося як ніч запускає свій феєрверк»), *прапор майбутнього* (вірш «війна – підсліпувата кравчиня»). Образ *мороку майбутнього* у вірші «війна – це як їхати в потязі без машиніста» дозволяє їй описати, як трагічна *подорож до ніщо* перетворюється на *подорож до буття:*

всі вони вийдуть мертвими та живими
всі вони стануть шукати у світі вільного місця
щоб впасти у морок майбутнього ще й ще
так виглядає найдовша подорож до буття [5, с. 54]

Згадки про можливе майбутнє пов'язані з появою у віршах Ії Ківи образу дітей, який свідчить і про продовження життя, і про ймовірність ампутації майбутнього. У вірші «на безіменних могилах наших життів» йдеться про дітей, котрі втратили здатність *дивитися в обличчя майбутньому*. Образу надії в цьому вірші немає, але поетка вказує на зв'язок між здатністю сподіватися та відновленням довіри до світу. Натомість у «Гетто історії» (тексти 2019 – 2021) джерелом надії виступає розподілена між суб'єктами пам'ять: війни XX століття переростають в російсько-українську війну (вірші «ми поховаємо цивілізацію у лісах», «маленька людина вдягнена у вир історії», «виноград буйніє у русі»), теперішні геноцидні дії російської армії в Україні нагадують події Голокосту (вірші «встати Марії

на плечі щоб побачити місто», «що сказали б ми про цю жінку», «янгол у шатах гніву»), а в присвяті поету Олегу Коцареву «ми поховаємо цивілізацію у лісах» виразний образ *пуповини часу* та *образ дому любові*, пов'язаний з просторовим екзистенціалом батьківщини. Ідея інтерсуб'єктивності надії присутня вже на початку збірки у диптиху «[біженці. вокзал]» та «[біженці. театр]»: можливість майбутньої комунікації одне з одним для людей виявляється тим, що повертає суб'єктивність та здатність уявляти майбутнє, тому образ *ключів від майбутнього* з'являється у «[біженці. вокзал]» в описі дій волонтерів, які повертають біженцям довіру до світу:

люди йдуть по калюжах бо немає тут інших шляхів
крім як приймати власну поразку мов хліб на вокзалі
у який волонтери кладуть ключі від майбутніх життів
якщо в нас вистачить сил глянути в очі любові [5, с. 11]

Намічену у диптиху ідею того, що надія постає з досвіду підтримки людьми одне одного, Ія Ківа розвиває у вірші «мертві діти стоять за нашими спинами» – в образі *свічки надії* на позначення спільного досвіду посттравматичного зростання. Найповніше розуміння інтерсуб'єктивності надії вона представляє у вірші «[час Анн]», міркуючи про турботу в екстремальних умовах, що породжує віру в можливість спільного майбутнього. Вона знайомить читачів із кількома жінками на ім'я Анна. Лише першу з них поетка представляє за допомогою образу *дзвонів надії*, але зустріч із кожною наступною дозволяє описати, як зв'язок між Я і Ти стає основою для утворення спільноти на підставі надії. Ія Ківа використовує *образ рукостискання* для фіксації єдності Ми, яке перетворює час війни на час турботи одне про одного:

а ще одна Анна –
легка мов повітря свободи
каже: не дякуй за порятунок
цей час – мов міцне рукостискання –
робить з нас вартових на полі майбутнього [5, с. 32]

У нових віршах поетка йде за лінією осмислення надії, представленою у філософії XX століття Отто Больновим, Еріхом Фроммом і Габріелем Марселем, але є в неї образи, споріднені з критикою пасивної надії Ганною Арендт. Так у вірші «перекочує в роті каміння застигле море людей» (датований 2021-м) є образ живих людей, що *п'ють надію з кісток мертвих*, та загубленого *насіння надії*, а у вірші «так десь між ребрами раптом з'являється вістря» – образ *катівного знаряддя надії*. Образи з написаних у різні роки творів увиразнюють амбівалентність надії, що підтверджує і зустріч *образів-концептів дому* та *надії* у вірші «бачу свій дім хіба в репортажі з обстрілів»:

бачу свій дім хіба в репортажах з обстрілів
жовтий мов смуга надії на українському прапорі
дивлюся в очі йому
а він відвертається
затуляється
фанерними дошками пам'яті
жити не хоче [5, с. 55]

Хоча Ія Ківа часто описує окупований російською армією український степ як простір небуття, поява в ньому надії є першим кроком до творення горизонту майбутнього. Відновлення цілісності українського життєсвіту передбачає повернення всіх окупованих територій, а темпоральний *екзистенціал надії* відновлює значущість просторовим *екзистенціалам дому і батьківщини.* Як і Маріанна Кіяновська, Ія Ківа описує надію як інтерекзистенціал, а поява зв'язку між образами-концептами дому і надії вказує на зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім в досвіді, уможливлює опір спільноти аґресії і збереження її життєсвіту у візіях майбутнього.

Українські поетки Маріанна Кіяновська та Ія Ківа у неакадемічному філософуванні у формі поезії представляють розуміння людського існування під час війни. У збірках, виданих після 24 лютого 2022 року, вони описують феноменологічну специфіку війни, що проявляється у переживанні людьми втрати горизонту майбутнього, а образ-концепт надії у їх нових віршах вказує на відновлення цілісної темпоральності. Обидві авторки представляють ідею інтерекзистенціалітету людського існування, переосмислюють екзистенціал надії як інтерекзистенціал та переходять від екзистенціальної

до інтерекзистенціальної аналітики, а образи-концепти майбутнього і надії стають у їх нових віршах центром філософування у формі поезії. Поетки осмислюють можливість горизонту майбутнього на основі розуміння того, що люди стають людьми в комунікативно влаштованому світі, проте в Маріанни Кіяновської надія має винятково позитивне значення, а в Її Ківи амбівалентна і травматична. Філософський аналіз інтерсуб'єктивного характеру здатності людини проєктувати майбутнє у їх творах відкриває перспективи дослідження присутності інших інтерекзистенціалів в сучасній українській поезії.

Література:

1. Гаврилюк Н. Поезія фронтовиків : образи війни в поезії Ярини Чорногуз. *Scientific Collection «InterConf+».* 2023. № 151. С. 274–285.

2. Головань Т. Репрезентація пам'яті в українській поезії під час нової хвилі російської агресії. *Війна і література. Збірник праць Міжнародної наукової конференції, 27 – 28 квітня 2023 року.* Черкаси: Видавець Юлія Чабаненко, 2023. С. 85–98.

3. Ківа І. Оборона людяности. *Критика.* 2023. № 11–12. С. 2–6. URL: https://krytyka.com/ua/articles/oborona-liudianosty.

4. Ківа І. *Перша сторінка зими*. Київ: Дух і Літера, 2019. 72 с.

5. Ківа І. *Сміх згаслої ватри*. Київ: Дух і Літера, 2023. 120 с.

6. Кіяновська М. *Бабин Яр. Голосами*. Київ: Дух і Літера, 2017. 112 с.

7. Кіяновська М. *Блискавка зустрічає воду і вітер*. Київ: Дух і Літера, 2023. 208 с.

8. Кіяновська М. *Живі перетворення*. Київ: Дух і Літера, 2020. 96 с

9. Кіяновська М. Перетворитися на хвилю. *ZBRUČ.* 02. 11. 2022. URL: https://zbruc.eu/node/113633

10. Кравець Л. Метафори пам'яті в українській поезії періоду російсько-української війни. *Культура слова.* 2023. № 99. С. 74–85.

11. Кузьма О. Тема історичної пам'яті в збірці «Бабин Яр. Голосами» Маріанни Кіяновської. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: філологія.* 2024. Вип. 1 (51) С. 12–17.

12. Петрушкевич М. Універсальні міфологічно-світоглядні та естетичні коди у воєнній поезії: ситуація російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» : науковий журнал.* Острог: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 21–29.

13. Ренч Т. *Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія*. Пер. з нім. В. Приходька. Київ : Дух і Літера, 2010. 348 с.

14. Урись Т. Дискурс війни в сучасній українській поезії. *Вісник науки та освіти.* 2023. № 5 (11). С. 246–259.

14. Шатова І. Тема війни і миру в сучасній українській поезії. *The reception of East Slavic literatures in the West and the East. Edited by Shin'ichi Murata and Stefano Aloe.* Firenze: Firenze University Press, 2023. Pp. 289–310.

16. Achilli A. Individual, yet collective voices: poliphonac poetic memories in contemporary Ukrainian Literature. *Canadian Slavonic Papers.* 2020. Vol. 62. Pp. 4–26.

17. Belimova T. Memory in modern refugee poetry: English and Ukrainian contexts. *Asraea.* 2023. # 4 (1). Pp. 10–33.

18. Calhoun Ch. *Doing Valuable Time: The Present, the Future, and Meaningful Living.* Oxford: Oxford University Press, 2018. 200 p.

19. Fuchs Th. Presence in absence. The anbiguous phenomenology of grief. *Phenomenology and the Cognitive Sciences.* 2017. # 17 (1). Pp. 43–63.

20. Glaser A. M. «Mine from '33; Yours from '41» : Poetic Reinventions in post-Maidan Ukraine. *Comparative Literature.* 2023. # 75 (2). Pp. 207–226.

21. Kwong Jack M. C. How to theorize about Hope. *European Journal of Philosophy.* 2021. Vol. 30. Issue 4. Pp. 1426–1439.

22. Lear J. *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006. Pp. 20–106

23. Marcel G. *Tragic Wisdom and Beyond*. Translated by Stephen Jolin and Peter McCormick, edited by John Wild. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973. Pp. 20–150.

24. Mudgett K. Harmonium in Time of War: Steavens and Contemporary Ukrainian Poets. *The Wolles Stevens Journal.* Vol. 47. # 2. 2023. Pp. 210 – 227.

25. Palmqvist C.-J. Analysing hope: The live possibility account. *European Journal of Philosophy.* Vol. 29. Issue 4. 2020. Pp. 685–698.

26. Palmqvist C.–J.The Miror Account of Hope and Fear. *Canadian Journal of Philosophy.* 2024. Vol. 53. Issue 3. Pp. 209 – 223.

27. Tashchenko A. The memories we (dis)like: wartime global news and Ukrainian-language poetry as semantic weapons. *Innovation: The European Journal of Social Science Research.* 2024. Vol. 37. Issue 3. Pp. 1–14.

© Наталія Петрук
ISSN 2312-7112

Отримана 16.03.2026

Прорецензована: 08.04.2026

Прийнята до друку: 21.04.2026

Електронна адреса: nataliia.petruk@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-6085-9034

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-44-49

Петрук Н. Європейський контекст української культури і польсько-українські поети кінця XVI – початку XVII ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 44–49.

УДК 821.161.2-1.09. (477:438)15/16

Наталія Петрук

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ І ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКІ ПОЕТИ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.

У статті досліджуються шляхи формування європейських вимірів української культури в контексті аналізу діяльності польсько-українських поетів кінця XVI – початку XVII ст. Характеризуються зміст і вияви культурних взаємодій та комунікацій на польсько-руському пограниччі, одним із найяскравіших результатів яких стала інтеграція високоосвіченої руської спільноти зі світом європейської культури. Взаємовпливи української та західноєвропейської культур яскравого виразу набувають на межі XVI-XVII ст., коли на руських землях поширювалися ренесансні ідеї в синтезі з православною свідомістю, творилася національна ідентичність, утверджувалися європейські контексти культурного життя. Виразною ознакою існування культурного середовища на польсько-руському пограниччі була багатомовність. Суттєвою передумовою для формування культурного середовища на руських землях стала діяльність культурно-освітніх осередків й літературно-інтелектуальних спільнот, учасники яких демонстрували високі зразки освіченості й знань, відкритості до європейської культури (Острозький культурно-освітній центр, Замойська академія). Латиномовну поезію польсько-українських поетів кінця XVI – початку XVII ст. охарактеризовано як спосіб трансляції ідей Ренесансу на ґрунті руського життя, як спосіб поширення європейської системи цінностей у слов'янському православному світі. Поетичну творчість авторів польського походження, які жили й творили на етнічних руських землях, проаналізовано з урахуванням їх впливу на формування простору міжкультурності, комунікативної взаємодії Заходу і Сходу, латинського і православного світів.

Ключові слова: *українська культура, ренесансні ідеї, польсько-українські поети, культурне середовище, комунікативна взаємодія, Острозький культурно-освітній центр, Замойська академія.*

Nataliia Petruk

EUROPEAN CONTEXT OF UKRAINIAN CULTURE AND POLISH-UKRAINIAN POETS OF THE LATE 16TH-EARLY 17TH CENTURY

The article explores the ways of forming the European dimensions of Ukrainian culture in the context of analyzing the activities of Polish-Ukrainian poets of the late 16th-early 17th centuries. The content and manifestations of cultural interactions and communications on the Polish-Ruthenian borderland are characterized, one of the most striking results of which was the integration of the highly educated Rus' community with the world of European culture. The mutual influences of Ukrainian and Western European cultures acquire a vivid expression at the turn of the 16th-17th centuries, when Renaissance ideas spread in synthesis with Orthodox consciousness in the Rus' lands, national identity was created, and European contexts of cultural life were established. A clear sign of the existence of a cultural environment on the Polish-Ruthenian borderland was multilingualism. An essential prerequisite for the formation of a cultural environment on the Ruthenian lands was the activity of cultural and educational centers and literary and intellectual communities, whose participants demonstrated high standards of education and knowledge, openness to European culture (Ostrozh Cultural and Educational Center, Zamoyski Academy). The Latin-language poetry of Polish-Ukrainian poets of the late 16th – early 17th centuries. is characterized as a way of translating Renaissance ideas on the basis of Ruthenian life, as a way of spreading the European system of values in the Slavic Orthodox world. The poetic work of authors of Polish origin who lived and worked on ethnic Ruthenian lands is analyzed taking into account their influence on the formation of the space of interculturality, communicative interaction between the West and the East, the Latin and Orthodox worlds.

Keywords: *Ukrainian culture, Renaissance ideas, Polish-Ukrainian poets, cultural environment, communicative interaction, Ostroh Cultural and Educational Center, Zamoyski Academy.*

Важливим завданням, яке тривалий час стоїть перед українським суспільством, є потреба осмислення місця України в сучасному цивілізованому поступі та окреслення ролі культури в цьому процесі. Це актуалізується в часи війни, коли український народ виборює право жити за нормами цивілізованого світу і робить усвідомлений вибір на користь європейських засад буття та європейських

цінностей. Саме у вимірах культури розвивалися і утверджувалися ті зразки мислення, що свідчать про органічну належність України до європейського простору. Помітного виразу процеси збагачення української національної культури європейськими ідеями і європейськими системами цінностей набувають на межі XVI – XVII ст. – у час, коли на руських землях поширювалися ренесансно-гуманістичні ідеї в синтезі з православною свідомістю, творилася національна ідентичність, утверджувалися європейські контексти культурного життя. Незважаючи на домінування православ'я в українській культурі цього часу, є підстави характеризувати її в контексті впливів європейської культури, особливо внаслідок поширення на руських землях європейських ренесансних ідей. Яскравим свідченням інтенсифікації процесів культурної взаємодії в кінці XVI – на початку XVII ст. була латиномовна поезія, що творилася польсько-українськими поетами на «пограниччі культур».

Твори польсько-українських поетів, які написані латинською і польською мовами, в українському перекладі опубліковані у двохтомному виданні «Українські гуманісти епохи Відродження» (1995). Вивченню різних виявів культурного, освітнього життя на руських землях Речі Посполитої в XVI-XVII ст., особливостей становлення української (руської ідентичності), специфіки ціннісної системи українського світу, полікультурності і багатомовності культурного середовища присвячені ґрунтовні праці українських та європейських вчених – Д. Броджі, П. Кралюка, Н. Яковенко, Г. Грабовича. Шляхи проникнення в Україну високих зразків західної культури через Польщу та проблеми польсько-руського пограниччя досліджуються О. Гнатюк, М. Кучинською, І. Шевченком. Ренесансний характер процесів в українській культурі XVI-XVII ст. окреслюється українськими філософами – В Нічик, М. Кашубою, В. Литвиновим, Я. Стратій. Узагальненням здійснених ними досліджень є висновок, що українській культурі XVI-XVII ст. притаманний синтез різних ідей та поглядів, які складали основу ренесансного світогляду. Тому українську культуру цього часу можна розглядати як інтегровану в європейський культурний процес. З'ясуванню внеску Острозької та Замойської академій в цивілізаційний розвиток Європи присвячене дослідження польських та українських вчених «Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturovej: Współcyesne implikacje dla współpracy transgraniczne».

Незважаючи на велику кількість праць, пов'язаних з темою статті, виправданою бачиться спроба аналізу латиномовної поезії кінця XVI – початку XVII ст. як феномена, що демонстрував особливості культурних впливів на польсько-руському пограниччі й значимість формування загальноєвропейського комунікативного простору.

Метою статті є дослідження європейських вимірів української культури крізь призму аналізу творчості польсько-українських поетів кінця XVI-початку XVII ст. та вивчення їх ролі в соціокультурних процесах на польсько-руському пограниччі. Коло дослідницьких завдань окреслюється також характеристикою основних спектрів освітнього, інтелектуального життя в Україні XVI-XVII ст. Предметом дослідження є не всі факти та процеси великої історичної доби (XVI-XVII ст.), а передусім ті її вияви, які постають свідченням вагомого внеску польських поетів у розвиток української духовної культури. Визнається, що до української культури належать не лише пам'ятки, які були написані старослов'янською мовою і лише авторами православного віросповідання: українську культуру так само творили автори польського походження, що писали свої твори або латиною, або польською мовою. Вони жили на етнічних українських теренах, належали до будь-якої іншої, відмінної від православної, конфесії, переважно до католицької церкви. Таких авторів, найвідомішими з яких є Симон Пекалід, Себастіян Кленович, Шимон Шимонович, Шимон і Бартолемей Зиморовичі, дослідники називають польсько-українськими [12]. Найбільш характерними рисами їх творчості є мовний плюралізм, використання літературних прийомів, притаманних західноєвропейській традиції, своєрідний «культурний плюралізм». Потреба осмислення можливостей порозуміння людей з різних культурних середовищ передбачає зосередження дослідницької уваги на процесі взаємодії культурних систем – руської (української) і польської, на уявленнях та думках людей відповідної доби, на характері соціокультурного середовища, яке вбирало в себе і транслювало певні ідеї та системи цінностей.

Та історична та культурна реальність, яку ми називаємо Україною, це – Русь, де в XVI-XVII ст. відбувається «перша інтеграція культури руських земель у контекст класично-ренесансної традиції» [1, с. 22], формується універсальний кодекс мовної культури для громадян Речі Посполитої [10, с. 55]. Це було пов'язано з розвитком ренесансної культури, поширенням гуманістичної освіти, активізацією культурного обміну з Заходом. На руських землях були відомими твори польських,

німецьких, голландських, італійських гуманістів. Синтез різних ідей та поглядів, що складали основу ренесансного світогляду, був притаманний також українському духовному життю XVI-XVII ст. Відбувалося входження української спільноти (принаймні найбільш високоосвіченої) до світу європейської культури. Це, на думку Г. Грабовича, дає підстави розглядати українську культуру цього часу як інтегровану в європейський культурний процес [3, с. 283].

Носіями європейськості в руському житті були освічені люди, професори й студенти, поети, які долучали українську людину до культурних цінностей Європи, показували приклад духовної емансипації особи, демонстрували силу розуму людини, культивували зразки гуманістичної освіти, творили прекрасну поезію. Сильний вплив польської культури відчувався в різних сферах життя на руських землях, включаючи творчість руських книжників та діячів православної церкви. Зокрема, М. Смотрицький – один з найкращих руських книжників, який «інспірував справжній полемічний вибух» в українській культурі XVII ст. [8, с. 6], проводив полеміку зі своїми опонентами рафінованою польською мовою.

Характерною ознакою культурної реальності й існування своєрідного комунікативного простору на польсько-руському пограниччі в кінці XVI – на початку XVII століть була багатомовність (як і співіснування різних конфесій та традицій). Застосування одночасно різних мов, особлива мовна ситуація на польсько-руському пограниччі свідчило про існування комунікативних зв'язків в культурному середовищі [2, с.251]. Мовою науки і поезії, способом культурного спілкування між представниками літературно-інтелектуальної еліти була латина (згідно з гуманістичною традицією). Західна культура проникала на Русь через Польщу, відбувалася «культурна полонізація православних українців» [17, с. 139]. Вагомий слід у поширенні ренесансних зразків культури на руських теренах залишили латиномовні польські поети, які мали всеєвропейське визнання.

Суттєвою передумовою для «стирання» культурних кордонів між Руссю та Заходом стало функціонування культурно-освітніх осередків, інтелектуальних спільнот, товариств однодумців, діяльність яких спрямовувалася на поширення освіченості й знань. Важливою ознакою цього культурного середовища була відкритість й активна діяльність, що загалом було притаманно людині, вихованій європейською культурою. Водночас слід пам'ятати, що культурне середовище на руських землях формувалося в етнокультурному просторі слов'янського православного світу [14; 15].

Історичним прикладом існування освітньо-інтелектуального осередку на рубежі XVI та XVII століть було об'єднання вчених людей навколо відомого і впливового польського магната Яна Замойського. В організованій ним Замойській академії проявився талант видатних польських поетів – Ш. Шимоновича і С. Кленовича. Тут навчалися такі відомі представники польської та української культур, як Я. Гаватович, К. Сакович, І. Трохимович-Козловський, С. Косов, Й. Кононович-Горбацький, політичний діяч Речі Посполитої А. Кисіль [9]. Враховуючи типологічну подібність цієї академії з тими, що існували в ренесансній Європі (Chorus Academie Florentina, Academia Florentina, академія Римська Помпоніо Лето Платіни і Калімаха), є підстави розглядати її діяльність як складову загальноєвропейського культурного руху, а у виявах людської активності в сфері освіти й літератури вбачати ознаку розвитку гуманістичної свідомості.

Зосередженням культурного та інтелектуального життя на руських землях у кінці XVI – на початку XVII ст. було Острозьке культурно-освітнє об'єднання при дворі князя Василя-Костянтина Острозького. Членами його були поети, викладачі шкіл, духовні особи, діячі церкви – Герасим і Мелетій Смотрицькі, Х. Філалет, поляк Я. Лятош, грек К. Лукаріс [13]. Мультирелігійний і багатонаціональний характер освітньо-інтелектуального середовища був сприятливий для культурних взаємовпливів, хоча головною метою діяльності осередку в Острозі був захист православ'я, поширення освіти, підтримка політичних і релігійних прав руської спільноти. Тим не менше, відкрита за сприяння князя Острозького перша вища школа в Україні, називалася сучасниками за європейським зразком – «триязичним ліцеєм», «колегією», «академією».

Перебуваючи історично між Сходом і Заходом, Русь була присутня в політичному та культурному житті Речі Посполитої, а сформоване на польсько-руському пограниччі культурне середовище могло сприймати й ретранслювати європейські культурні зразки і вступати в живий діалог з носіями європейської науки, освіти та літератури. Однак, як вважає Д. Фрік, проникнення в Україну польської мовної й релігійної культури, «руське зіткнення з Заходом» могло загрожувати втратою «руської» ідентичності [6, с. 230].

© Наталія Петрук ISSN 2312-7112

Невід'ємною частиною української культури на межі XVI та XVII ст. були польські гуманісти та поети, літературна діяльність яких здійснювалась у просторі суспільного, історичного та інтелектуального життя шляхетської Речі Посполитої доби Ренесансу. Потужний пласт культури, породжений етнічними поляками і людьми католицького віросповідання, небезпідставно називається «католицькою Руссю»» [12]. «Католицька Русь» мирно співіснувала з православною Руссю і мала досить високу національну і конфесійно-етнічну самосвідомість, долучаючись до формування національної ідентичності. Однак уже в середині XVII ст. визначальним стає польське політичне і духовне домінування, тому поети-католики в цей час починають помітно дистанціюватися від українського культурного і національного контексту.

В творчості відомих поетів – С. Пекаліда, С. Кленовича, Ш. Шимоновича, братів Зиморовичів Русь була землею, де вони прожили частину свого життя; не було їм чужим (етнічно чи релігійно) і руське середовище. Їхня поетична спадщина може бути потрактована не лише в межах польсько-латинської традиції, але й в загальному соціокультурному контексті домодерної України. Будучи тісно пов'язаними із західноєвропейською ренесансною традицією, вміло послуговуючись літературними та риторичними прийомами античності, вони писали про свій рідний край – руську землю, про свій народ руський, про свою руську столицю – Львів. Своїми були навіть київські руїни і чудотворні Лаврські печери, а також українська природа, українські імена, обряди та традиції. Важко сказати, наскільки високою була руська свідомість польських авторів. С. Пекалід прославляв своїх патронів – князів Острозьких у поемі «Про Острозьку війну під П'яткою», важливе місце відводиться князям Острозьким у поемі І. Домбровського «Дніпрові камени». З князями, родовід яких сягає Київської Русі (Острозькі, Заславські, Слуцькі, Чарторийські), з княжою кров'ю пов'язує буття «руського народу» М. Смотрицький. Поширеною була також версія трактування «народу руського» як народу православного. Такий варіант був співставний з антилатинською (антипольською) версією руської ідентичності, що творилася зусиллями руських православних книжників, спрямованими на захист православної церкви у зв'язку із запровадженням Берестейської Унії 1596 року. З усвідомленням належності до етнічної спільноти й причетності до «руського народу» починається процес становлення української ідентичності, складний і неоднозначний за своїм характером.

Предметом особливої уваги польсько-українських поетів стає руська історія, яка слугувала усвідомленню величі й сили людини. В поезії проводиться ідея про тяглість руської історії з часів Київської Русі, про значимість звернення людини до своїх природних та історичних витоків. Україна в латиномовній поезії називається по-різному – Русь, Рутенія, Роксоланія, Руссія. Для назви колишньої давньоруської території та її населення використовувалися переважно поняття Русь, Руська земля, русин. Назва Роксоланія утверджувалася для означення політичного й культурного простору, на який поширювалися шляхетські вольності Речі Посполитої. В руській свідомості того часу зміцнювалося відчуття нерозривності власного буття з місцем свого проживання, яке сприймалося як священна земля предків, споконвічно руський край, Вітчизна. При цьому дослідники наголошують на «українськості» Русі, оскільки, як зазначає Н. Яковенко, тут йдеться не про широко витлумачені «руські» (українські й білоруські), а про суто українські культурні обставини, зумовлені збереженням на Волині групи потужних княжих родин, які ідентифікували себе з Руссю [19, с.243].

Першою латиномовною поемою, поява й контекст якої пов'язані з Руссю (Волинню), була «Про Острозьку війну» С. Пекаліда. Автор – малопольський міщанин і вихованець Краківської академії, католик за віросповіданням, за своїм характером і походженням був далекий від руської свідомості. Але опинившись у середовищі руських книжників та інтелектуалів при дворі князя К. Острозького, він пише поему на честь князів Острозьких, прославляючи їх рід, відзначаючи їхню військову звитягу і мужність, добрі вчинки на ниві освіти. Як зазначає Н. Яковенко,тонко використавши ренесансні літературні техніки в прославлянні цілком реальних історичних осіб, «Пекалід, опинившись у колі острожан, таки справді став Ruthenus factus – «став русином» [19, с.188].

Гуманістичні погляди були притаманні С. Кленовичу (Кльоновичу), видатному латиномовному поетові кінця XVI ст., авторові поеми «Роксоланія». Його діяльність пов'язана із Замойською академією, де вчилося багато вихідців з руських земель й панувала відносно вільна віросповідна атмосфера. В академії він викладав античну літературу і був безпосередньо причетним до формування середовища, в якому цінилися знання, ерудиція, освіта. Використовуючи типові для ренесансної культури літературні прийоми, поет пише про любов до руської землі (Роксоланія – це Русь у його розумінні), оспівує її природу, звичаї, вірування простих людей. С. Кленович сподівався, що й на руських землях

(у Львові) може виникнути грецький Парнас, де оселяться музи науки й мистецтва, лише «треба, як слід, довести свою справу до кінця» [7, с.119].

З іменем Ш. Шимоновича (як і С. Кленовича, братів Зиморовичів) пов'язується поява українських мотивів у польській літературі [17, с.148]. Ш. Шимонович писав про природу і українське життя, започаткувавши у польській літературі новий жанр – українські пісні («селянки»). Народившись у Львові, Ш. Шимонович був досить знаним у гуманістичних колах тодішнього європейського суспільства – його цінували польський поет Б. Папроцький, такі відомі західноєвропейські філософи і вчені, як Ю. Ліпсій, Г. Дуза, Й. Скалігер. А учнями Шимоновича були відомі польські культурні діячі – Я. Урсин, Т. Дрезнер, Я. Собєський, Т. Замойський. Суто гуманістичною рисою творчості Шимоновича було те, що він високо цінив можливості людського розуму, виступав за розвиток світської науки, полемізував з тими, хто заперечував її цінність.

Ренесансно-гуманістична спрямованість творчості братів Зиморовичів визначається інтересом до людини, різних виявів чуттєвого життя і зорієнтованістю на античну класику. Водночас у поетичних творах братів Зиморовичів постійно присутні українські сюжети («Роксолани»). Ознакою щирої зацікавленості Ш. Зиморовича особливостями українського життя є те, що він описує місцевий колорит, весільні обряди тощо. Твір Бартолемея Зиморовича – «Потрійний Львів: Leopolis Triplex» присвячений походженню русинів (українців). Про Львів Б. Зиморович пише як про європейське місто, яке історично завжди було на перехресті європейських доріг. В історії Львова він бачить домінування трьох різних народів і пише про «Львів руський», «Львів німецький» і «Львів польський» [5].

В іншому поетичному творі – «Пам'ять війни турецької, року 1621-го польським народом перенесеної» Б. Зиморович оспівує військову звитягу запорозьких козаків на чолі з гетьманом Сагайдачним, які мужньо боронять рідну землю від турків. Козаків, які вступають у бій з турками, Б. Зиморович називає «лицарством запорозьким» [4, с.225]. Наділення образу запорозького козака лицарськими якостями та чеснотами, героїзація особистості була співзвучною духу Відродження, а лицарські ідеали відігравали велику роль у європейській культурі. Проте дії козаків оцінювалися поетом й вкрай негативно, коли вони діяли брутально і жорстоко.

Отже, латиномовна поезія кінця XVI-початку XVII ст. є надзвичайно цікавим феноменом: вона відкривала Русь для латинського Заходу, була частиною того культурного середовища, що формувалося на польсько-руському пограниччі й орієнтувалося на європейські зразки освіченості й знань. Це був простір міжкультурності, комунікативної взаємодії Заходу і Сходу, латинського і православного світу. Не в останню чергу творчість польсько-українських поетів була «адресована» культурному, освіченому реципієнтові в руській спільноті, що певною мірою передбачало її можливість долучатися до загальноєвропейських культурних цінностей, вироблених добою Ренесансу, до діалогу зі світом європейської культури. Це в перспективі позначатиметься на культурній історії України протягом століть. Наслідки й значимість цих процесів відчуваються зараз, у часи війни, яку веде сучасна Україна проти ворога з московського Сходу.

Література:

1. Броджі Д. *Культурний поліморфізм українського світу.* Київ: Дух і літера, 2022. 520 с.

2. Гнатюк О. До переоцінки літературного процесу XV-XVIII ст. (огляд публікацій давньої української літератури). В: *Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст.* Київ: Наукова думка, 1993, С. 237-266.

3. Грабович Г. *До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка*. Київ: Критика, 1997. 631 с.

4. Зиморович Б. Пам'ять війни турецької, року 1621-го польським народом перенесеної. В: *Українські гуманісти епохи Відродження.* Т.2. Київ: Наукова думка, "Основи", 1995. С. 225-231.

5. Зиморович Б. *«Потрійний Львів». Leopolis Triplex.* Львів: Центр Європи, 2002. 248 с.

6. Frick D.A. «Foolish Rus»*:* On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasijan Sakovyc. In: *Harvard Ukrainian Studies*, 1994, Vol. XVIII, 3-4, p.210-248.

7. Кленович С. Роксоланія. В: *Українська поезія XVI ст.* Київ: Наукова думка, 1987. С. 114-168.

8. Кралюк П. М. *Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI-початку XVII ст.* Острог, 2007. 208 с.

9. Кралюк П. Острозька академія – в культурі польській, Академія Замойська – в культурі українській. В: *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturowej: Współczene implikacje dla współpracy transgranicznej*. Замość, 2010. S. 313-332.

10. Kuczyńska M. Cyryl Trankwillion Stawrowiecki w dialogu z Europą. В: *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник слова Божого.* Львів: вид. УКУ, 2017. С. 54-77.

11. Kuczyńska M. Homioletyka cierkiewna Pierwsyej Rzeczpospolitej na pograniczu kultur (do polowy XVII wieku). W: *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości. T.11. Między Wschodem i Zachodem. Prawosławie i unia.* Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, 2017. S. 196-237.

12. Литвинов В. Д. *Католицька Русь. Історико-філософський нарис.* Київ: Укр. центр дух. культури, 2005. 273 с.

13. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. *Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні.* Київ: Наукова думка, 1991. 382 с.

14. Петрук Н.К. *Українська духовна культура XVI-XVII ст.: соціальна організація і формування простору національного буття.* Хмельницький, 2007. 207 с.

15. Petruk N. Educational-intellectual Centres in the Ukrainian Baroque era and their Role in cultural interactions with the South Slavic world. *Istoriya-History. Bulgarian journal of Historical Education.* 2025. № 2. Vol. 33. P. 111-123.

16. Пекалід С. Про Острозьку війну під П'яткою проти низових. В: *Українські гуманісти епохи Відродження.* Т.2. Київ: Наукова думка, «Основи», 4-48.

17. Шевченко І. *Україна між Заходом і Сходом. Нариси з історії культури до початку 18 століття.* Львів: вид. УКУ, 2014. 250 с.

18. Шимонович Ш. Женці. Весілля. Косарі. В: *Українські гуманісти епохи Відродження.* Т.2. Київ: Наукова думка, «Основи», 1995. С. 178-183.

19. Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст*. Київ: Критика, 2002.

© Олександр Самохвалов
ISSN 2312-7112

Отримана 16.03.2026

Прорецензована: 15.04.2026

Прийнята до друку: 21.04.2026

Електронна адреса: oleksandrs1998@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0000-0794-3405

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-50-56

Самохвалов О. Колоніальна спадковість і форми зовнішнього втручання в постколоніальних державах. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 50–56.

УДК 141:327

Олександр Самохвалов

КОЛОНІАЛЬНА СПАДКОВІСТЬ І ФОРМИ ЗОВНІШНЬОГО ВТРУЧАННЯ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНИХ ДЕРЖАВАХ

У статті здійснюється соціально-філософський аналіз явища транзитивності колоніальної та постколоніальної епох з перспективи спадковості колоніальних інституцій та практик, характерних для колоніальної доби, й їх трансформації в нові форми військового, політичного й економічного контролю у постколоніальну добу.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю продемонструвати, як з другої половини XX ст. та початку XXI ст. зовнішні впливи постімперіалістичних держав на постколоніальні країни еволюціонують та набувають непрямих форм, які зберігають тісний зв'язок з підходами, встановленими в колоніальний період.

На теоретичному та практичному рівнях розкрито механізми транзитивності колоніальної та постколоніальної епох через аналіз характеру політичного контролю та форм державотворення в колоніальний період й того, як вони трансформувались в постколоніальному періоді. Зокрема у вигляді причинно-наслідкових пар, таких як формування штучних кордонів африканських колоній як чинник деформації етносоціальних зв'язків та закладання підґрунтя для довготривалих військових етнополітичних конфліктів в постколоніальному періоді, відсутність незалежного самоврядування через колоніальне правління як фактор слабких правових та демократичних громадянських інституцій у постколоніальний період.

Таким чином в статті обґрунтовано, що постколоніальний період у соціально-філософському вимірі не є самостійним етапом історичного процесу. Він виступає його безпосереднім продовженням, яке успадковує негативний досвід впливу колоніальних практик на постколоніальні суспільства, що у XX-XXI ст. втілюється у вимірі втручання міжнародних акторів, а також національних держав у внутрішні справи постколоніальних країн з метою отримання політичного та економічного контролю в непрямий спосіб.

Ключові слова: *колоніалізм, постколоніалізм, транзитивність історичних епох, деколонізація, цивілізаційний процес, військово-політичне втручання, геополітичний вплив, холодна війна, міжнародні організації, ООН, НАТО.*

Oleksandr Samokhvalov

COLONIAL LEGACY AND FORMS OF EXTERNAL INTERVENTION IN POSTCOLONIAL STATES

The article provides a socio-philosophical analysis of the phenomenon of the transitivity of the colonial and postcolonial eras from the perspective of the continuity of colonial institutions and practices characteristic of the colonial period and their transformation into new forms of military, political, and economic control in the postcolonial era.

The relevance of the study is determined by the need to demonstrate how, from the second half of the twentieth century and into the twenty-first century, external influences of post-imperialist states on postcolonial countries have evolved and acquired indirect forms that retain a close connection with approaches established during the colonial period.

At both the theoretical and practical levels, the mechanisms of the transitivity of the colonial and postcolonial eras were examined through an analysis of the nature of political control and forms of state-building in the colonial period and their transformation in the postcolonial period. This was illustrated through cause-and-effect pairs, such as the formation of artificial borders in African colonies as a factor in the deformation of ethno-social ties and the creation of preconditions for long-term military and ethno-political conflicts in the postcolonial period, as well as the absence of independent self-government under colonial rule as a factor contributing to weak legal and democratic civic institutions in the postcolonial period.

Thus, the article substantiates that the postcolonial period, in the socio-philosophical dimension, is not an independent stage of the historical process. Rather, it represents its direct continuation, inheriting the negative impact of colonial practices on postcolonial societies, which in the twentieth and twenty-first centuries has manifested in the form of interventions by international actors and national states in the internal affairs of postcolonial countries in order to obtain political and economic control by indirect means.

Keywords: *colonialism, postcolonialism, transitivity of historical eras, decolonization, civilizational process, military-political intervention, geopolitical influence, Cold War, international organizations, United Nations, NATO.*

Виклад основного матеріалу. Незважаючи на те, що протягом XX ст. відбулися масштабний процес деколонізації, розпад європейських колоніальних імперій та переосмислення колоніальної політики, наслідки колоніальної експансії та колоніального правління збереглися навіть після здобуття незалежності державами, які перебували в колоніальній залежності. Саме тому ці процеси зумовили появу постколоніальної епохи з її суттєвими особливостями, які були відсутніми під час колоніальної доби.

У цьому контексті питання хронологічних рамок постколоніальної епохи зазвичай пов'язують із другою половиною XX ст., з огляду на те, що в той час значна частина колоній здобула суверенітет, а її завершене оформлення у вигляді стабільного історико-політичного стану припало на 1980 р., коли остання колонія, Родезія (сучасна країна Зімбабве), стала незалежною [6, с. 115].

Загалом постколоніальна епоха, на відміну від колоніальної, не характеризується прямим політичним контролем колоній метрополіями та відкритою адміністративною присутністю на територіях залежних держав, як це було упродовж доби активної колонізації. Про це як про ключову властивість постколоніальної доби, яка відрізняє цей підхід у зовнішній колоніальній політиці в минулому від взаємодії між державами у сучасний постколоніальний період, зазначає німецький історик колоніалізму Ю. Остерхаммель у своїй праці «Колоніалізм: теоретичний огляд».

Дослідник насамперед вказує на те, що колонізація є процесом територіального завоювання з метою створення специфічної довготривалої колоніальної системи панування, яка ґрунтується на ідеї розширення життєвого простору суспільства поза межі його автохтонного середовища. Такий процес, зазвичай, супроводжується військовими діями, а також витісненням або підкоренням місцевого населення чи етносоціальних просторів з метою залучення колонізованих націй і народів до різних форм примусової економічної активності [6, с. 4-8].

В часовому вимірі колоніальна епоха історично охоплює період з 1500 р. до 1920 р. [6, с. 3], а на момент свого апогею, після завершення Першої світової війни, близько половини суходолу Землі та шістсот мільйонів осіб, які його населяли, перебували в умовах колоніальної залежності [6, с. 25].

Внаслідок такого тривалого, масштабного та екстенсивного функціонування колоніальної системи з початком деколонізаційних процесів у країнах, що зазнали впливу колоніалізму, з'являються нові культурні та громадянські феномени й виклики. Адже, з одного боку, постколоніальні країни здобувають незалежність та право національного самовизначення, що виступає як найвища цінність постколоніальної епохи, а з іншого боку, це не усуває ключової проблеми, яка постає в подоланні наслідків колоніалізму в постколоніальному періоді, що стає його характерною рисою, яка суттєво відрізняє постколоніальну епоху від колоніальної.

Це, безумовно, зумовлює інтерпретацію постколоніальної епохи як транзитивного процесу, і такий підхід розвиває індійська дослідниця постколоніальної теорії Ліла Ганді, оскільки їй важливо показати, яким чином колоніальне панування вплинуло на розвиток постколоніальних суспільств. Відповідно, дослідниця критикує ідею сепарації та відсутності спадковості між епохами, яка втілилася у соціальному міфі у вигляді ідеалізованих уявлень про безпроблемний постколоніальний вимір, який за таких умов трактується лише як стрибкоподібний перехід соціально-філософських поглядів колоніальних суспільств до абсолютно нових (постколоніальних) щодо способів життя та мислення, які не мають нічого спільного з колоніальним минулим, яке піддається одномоментному забуттю та ігноруванню, позбавляється будь-яких впливів в сучасності [4, с. 7].

Ліла Ганді зауважує, що спростуванням вищезгаданого міфу слугують сучасні обставини, які демонструють, що політична незалежність постколоніальних країн не формувалась в умовах повного усунення колоніальних структур як світоглядних засад у культурному, громадянському та аксіологічному вимірах. Вони стали необхідними причинами, через які простежується транзитивний зв'язок та його вплив [4, с. 7-8].

Емпіричним підтвердженням причинно-наслідкової спадковості постколоніальної епохи є історичні процеси державотворення у постколоніальних державах, а одним із ключових проявів таких трансформацій стає порушення етногенезу та ускладнення процесів формування демократичної громадянської сфери, що вже виокремлюється як спільна риса постколоніального цивілізаційного процесу.

Зокрема, на рівні етногенезу, якщо розглядати африканські постколоніальні держави, наслідки колоніального втручання в цивілізаційний процес простежуються у вигляді формування штучних

державних кордонів, що призводить до деформації традиційних етносоціальних зв'язків та механізмів культурної й політичної самоорганізації локальних спільнот.

Британський історик Дж. Маккензі у праці «Поділ Африки» визначає цей етап штучного державотворення як процес закріплення колоніальної експансії, що відбулося під час Берлінської конференції 1884 р., яку ініціював Отто фон Бісмарк. Головною метою конференції було встановлення стандартів суперництва між європейськими колоніальними імперіями, що втілилися в принципі «ефективної окупації». Згідно з цим положенням виникла потреба в юридичній формалізації договорів щодо контролю над колонізованими територіями, а також в упорядкуванні міждержавних переговорів щодо демаркації кордонів, що й спонукало до появи штучних адміністративних меж тодішніх колоній, а зараз сучасних африканських держав [5, с. 22].

Територіальні межі колоній при цьому не визначалися шляхом референдуму або через інші форми голосування за участю місцевого населення, що сприяло поділу одного етносу між різними державами [2, с. 344], появі довготривалих гарячих та холодних громадянських конфліктів у постколоніальний період.

Одним з таких конфліктів стала Огаденська війна 1977-1978 рр. між Ефіопією та Сомалі за регіон Огаден, який входив до сомалійського етнокультурного простору в доколоніальний період, а після колонізації увійшов у склад Ефіопії, яка, здійснюючи контроль над цією територію, відправила війська для придушення повстання сомалійців, які підтримували сомалійський іредентизм [8, с. 118-119].

Іншим конфліктом була війна між Угандою і Танзанією у 1978-1979 рр., якій передувала репресивна політика етнічного спрямування режиму Іді Аміна з 1971 р . проти народів ачолі та лангі, представники яких були змушені емігрувати в сусідню Танзанію, щоб отримати там притулок, а пізніше вони взяли участь у поваленні уряду Іді Аміна через агресію його режиму проти Танзанії [8, с. 120-121].

В подальшому наслідками політичної нестабільності та війни з Танзанією були наступні етнічні конфлікти у формі громадянських воєн, які розвивались в Уганді безперервно, будучи підтримуваними третіми сторонами з 1981 р. по 2006 р. [8, с. 101-105].

Таким чином наведені приклади ілюструють регресивну сутність порушення цивілізаційного процесу, етногенезу країн, які опинились у центрі конфліктів такого типу, адже їх громадянська та економічна сфери не могли розвиватись повноцінно, оскільки військові дії великих масштабів вимагали значної кількості ресурсів за умов слаборозвинутих економік. Відповідно, це перешкоджає забезпеченню населення необхідним рівнем благ, який сприяв би прогресу на всіх рівнях (збагачення культури, зростання ВВП, зменшення злочинності, збільшення освіченості населення), що в результаті поглибило відставання багатьох африканських країн, які здобули незалежність після завершення колоніального правління, від інших країн без цих конфліктів або колоніального минулого, що призвело до формування поняття «економік третього світу» як ключової характеристики стану постколоніальних країн.

Така економічна та інституційна відсталість дає нам підстави перейти від аналізу історичних наслідків колоніалізму до осмислення постколоніальної соціально-філософської реальності, в межах якої колоніальна спадщина не лише вплинула певним чином, а й продовжує визначати соціально-політичне буття нових незалежних постколоніальних держав.

Цю другу ознаку транзитивності постколоніальної епохи Ліла Ганді визначає у збереженні колоніальних структур після здобуття політичної незалежності, що призводить до формування постколоніальної дихотомії, яка проявляється у практичному осмисленні постколоніального соціального буття в таких сферах, як громадянська позиція, політична активність громадян і характер взаємодії інституцій влади та суспільства, що відбувається як через демократичну деколонізацію, так і через продовження використання колоніальних інституцій із їх деспотичним характером пригноблення населення задля здобуття економічної вигоди правлячою елітою [4, с. 11].

В результаті транзитивність епох репрезентує залежність між типом колонізації та її наслідками, які постають актуальними факторами впливу, що не редукуються до однієї загальної риси, тому що окреслюються соціально-економічною ситуацією в колонії та світі загалом у колоніальний період, формою взаємодії місцевого населення та колонізаторів (чи зводилася вона до безкомпромісної ворожнечі, чи до нейтралітету), а також наявністю впливів третіх сторін, наддержав у XX-XXI ст. та колоніальних імперій до другої половини XX ст. [6, с. 115].

Особливої уваги в постколоніальній епосі заслуговує дослідження впливів «третіх сторін», оскільки, якщо в колоніальному періоді головними політичними акторами були колоніальні імперії, які перетворювали держави та етносоціальні простори на васально залежні колонії без суверенного політичного самоврядування, то роль постімперіалістичних держав в сучасності трансформується в політичну діяльність військових блоків та геополітичних об'єднань, які здійснюють гібридне захоплення суверенітету постколоніальних країн, звідки й з'являються такі поняття, як проксі-держава, проксі-конфлікт, проксі-війна.

При цьому вплив «третіх сторін» стає негативним додатковим чинником, що ускладнює процес деколонізації та постколоніального відновлення, адже здобуття більшістю колоній незалежності у середині XX ст. якраз припадає на періоди початку та загострення «холодної війни» між США та країнами Європи, які перебували в опозиції до СРСР і союзних йому комуністичних держав, й замість прямої колоніальної залежності формується патрон-клієнтська модель взаємодії, яка перетворює постколоніальні країни на інструменти геополітичного впливу наддержав, США та СРСР [6, с. 116-117].

Алжирський мислитель Ф. Фанон у книзі «Гнані та голодні» розмірковує про перенесення цих структурних залежностей, успадкованих від колоніальної епохи та доповнених через особливості формування постколоніальної епохи в умовах холодної війни. На його думку, ці обставини зумовлюють перешкоди для демократичного та національного вибору постколоніальних суспільств і перебувають у відношенні, пропорційному завданій шкоді, що визначає відповідний ступінь антидемократичності постколоніальних суспільств. Як наслідок, одні суспільства обирають подолання регресивних моделей розвитку не через вплив такого чинника, як свідомий вибір, а залежно від масштабу та політичної успішності національних рухів, тоді як інші продовжують взаємодіяти з колоніальними інституціями у зв'язку з більш масштабними наслідками колоніальної залежності та патрон-клієнтської моделі, сформованої в умовах холодної війни [1, с. 25].

Відповідно в суспільствах, які постраждали більше від колоніальної залежності, відбувається закріплення домінантного впливу постколоніалізму як суспільної норми, яка, замість прямого територіального володіння, передбачає економічну та нову політичну залежність постколоніальних держав. Національні еліти таких країн, де деколонізація набуває формального характеру, утримуються від деконструкції економічних, культурних, символічно-дискурсивних механізмів домінування та нерівності, які були нав'язаними колонізаторами ще упродовж періоду колоніального правління, а натомість продовжують їх культивувати, оскільки вони взаємодіють у певний спосіб або з елітами держав, які проводили колонізацію в минулому, та не зустрічають достатнього опору серед населення, або ж перетворюються на проксі-державні утворення, що входять до патрон-клієнтської моделі залежності з наддержавами [1, с. 25-28].

Зокрема, у XX ст. це виявляється на рівні надання військової допомоги СРСР таким країнам, як Лівія [8, с. 14], Єгипет [8, с. 19], Ефіопія [8, с. 17], а після розпаду СРСР у 1991 р. таке втручання призвело до появи нових громадянських війн, адже СРСР штучно забезпечував функціонування політичних режимів у військовий спосіб, не усуваючи політичної нестабільності, яка була зумовлена насамперед цією підтримкою [8, с. 6]. Так само США та Франція надавали військову підтримку Заїру (сучасна Демократична Республіка Конго), а саме диктаторському режиму Мобуту Сесе Секо, зважаючи на його антикомуністичну позицію щодо інших африканських країн [8, с. 17].

В результаті аналогічної до практики СРСР підтримки стану «політичного вакууму», що було продиктовано інтересами наддержав у період холодної війни, вже після її завершення, коли США припиняє підтримувати Мобуту Сесе Секо через зникнення основної причини – холодної війни, це, у свою чергу, спричиняє кризу надзвичайно великих масштабів, відому як Перша та Друга Конголезькі війни, під час яких у період між 1996 та 2007 рр. загинуло до одного мільйона осіб [8, с. 139]. При цьому, внаслідок того, що режим Мобуту Сесе Секо був абсолютною диктатурою, двісті тридцять тисяч людей із цього числа припало на біженців народу тутсі з Руанди, які були знищені, оскільки їх вважали загрозливими для цього режиму [8, с. 136].

Водночас завершення холодної війни не спричинило зникнення подібних практик втручання у внутрішні справи постколоніальних держав. Ці впливи трансформувались, набули нових форм, що проявилось під час інтервенції в Лівію силами НАТО у 2011 р. під час операції «Об'єднаний захисник», яка призвела до краху режиму Муамара Каддафі.

Сама військова операція НАТО у цих обставинах була санкціонована не у відповідь на доведені факти геноциду або системні репресії масштабного характеру, а під виглядом захисту цивільного населення від таких *ймовірних* загроз, що було виражено в *нечіткому формулюванні* резолюції ООН № 1973: "Considering that the widespread and systematic attacks currently taking place in the Libyan Arab Jamahiriya against the civilian population may amount to crimes against humanity" ("Зважаючи на те, що широкомасштабні та систематичні напади, які на цей момент відбуваються в Лівійській Арабській Джамахірії щодо цивільного населення, з певною невизначеною ймовірністю можуть становити злочини проти людяності") [13, с. 1].

В нашому перекладі ми свідомо підсилюємо модальність англійського дієслова may та передаємо його у формулюванні «з певною невизначеною ймовірністю», а не через нейтральне «може», й такий вибір зумовлений тим, що модальне дієслово may в європейському правовому дискурсі фіксує ймовірнісну, оцінювальну можливість і не є тотожним модальному дієслову can, яке позначає здатність або загальну можливість здійснення дії без акценту на її імовірнісний характер. Загалом для європейських юридичних формулювань є характерною подібна невизначеність, яку свідомо зберігають з метою забезпечення простору політичного маневру, тому що сфера міжнародних договорів, міжнародної та зовнішньої політики залежить більше від політичного чинника, ніж від гуманістичного [7, с. 28].

Проте це не виправдовує певного маніпулятивного характеру такої практики, адже у випадку з Лівією не був наданий попередній звіт про геноцид або масові масштабні репресії, про які тільки припускається як ймовірні в резолюції ООН № 1973. Однозначним залишається саме факт про те, що якби ці репресії, переслідування існували б, вони не могли б не бути задокументованими в той або інший спосіб.

Варто додати, що звіт про репресії та критичну криміногенну обстановку в Лівії все ж надається, але вже після вторгнення сил НАТО у 2011 р., та не містить жодних статистичних даних, які б слугували підставою для такого вторгнення [11], під час якого було здійснено сімнадцять тисяч дев'ятсот тридцять дев'ять бойових вильотів (розвідка, бомбардування позицій військових та військової інфраструктури уряду Муамара Каддафі) [11, с. 16].

У цьому контексті ми хотіли б наголосити, що мета нашої критики міжнародних організацій у вимірі їх взаємодії з постколоніальними країнами не переслідує спробу захисту авторитарного правління Муамара Каддафі чи апологізації його постаті як політика. Проблема, яку ми розглядаємо, полягає в тому, що після вторгнення відбувся обвал економіки постколоніальної Лівії, й жодних фактичних зусиль з боку ООН, Ради безпеки ООН, США та країн Європи, які брали участь у військовій операції, не було зроблено заради відновлення економічної складової, пошкодженої такими діями.

Внаслідок військової інтервенції економічний колапс в Лівії триває й досі і не є чимось незначним, чим можна знехтувати як неважливим, адже станом на 2010 р., до вторгнення, показник ВВП на душу населення складав одинадцять тисяч шістсот доларів [14], а після вторгнення він складає шість тисяч п'ятсот шістдесят дев'ять доларів у 2024 р. й в середньому тримається на цьому рівні [14], тобто населення стало вдвічі менш забезпеченим, а демократичний уряд так і не відбувався в Лівії й вона далі залишається авторитарною країною з не менш жорстоким режимом, ніж при правлінні Муамара Каддафі [12, с. 70].

Натомість, в протилежному випадку відносно Лівії, коли інформація про реально можливі масові репресії, переслідування та геноцид передувала цим подіям, як це було під час геноциду народу тутсі народом хуту в Руанді в 1994 р. [3, с. 16-17], активні дії супроти геноциду були прийняті із значним запізненням й набули дуже суперечливого характеру, оскільки міжнародне втручання ООН та французьких військ під час операції «Бірюза» наприкінці червня 1994 р. на захист народу тутсі в Руанді відбулося після загибелі близько восьмисот тисяч представників народу тутсі, а явний неприхований геноцид народу тутсі в Руанді розпочався на початку квітня 1994 р. [3, с. 10].

Суперечливість військового втручання з боку французьких збройних сил полягала в тому, що під виглядом гуманітарної місії було здійснено введення військ з метою захисту екстремістського, однак союзного Франції режиму хуту [3, с. 97], що сприяло уникненню відповідальності представниками цього режиму за злочини проти людяності та їх втечі до Заїру (сучасної ДР Конго) [3, с. 10].

На території Заїру уряд хуту в екзилі разом із частиною біженців (народ хуту) сформували мережу військових баз у 1995 р., з яких здійснювалися напади на цивільне населення та інфраструктурні

об'єкти в Руанді, що стало одним із чинників ескалації нового конфлікту й призвело до початку Конголезьких воєн [8, с.135].

Іншим показовим прикладом втручання у внутрішню політику постколоніальних держав в XXI ст. є діяльність російської ПВК «Вагнер», яка взаємодіє з політичними елітами таких країн, як Сирія, ЦАР, Судан [9, с. 10-11], Лівія, Мозамбік, Малі, Зімбабве, ДР Конго, Мадагаскар, ПАР, Буркіна-Фасо, Камерун, Чад, Замбія [9, с. 12-17], що проявилося у наданні військової підтримки чинним політичним режимам не з метою політичної стабілізації чи захисту населення від репресій, а задля економічної вигоди, яку отримує ця «третя сторона».

В більшості випадків така підтримка супроводжується жертвами серед цивільного населення, оскільки ПВК «Вагнер» бере участь у громадянських війнах та конфліктах, сприяє поширенню корупції через зростання залежності політичних сил від неї, що призводить до ситуації, за якої ПВК «Вагнер» починає просувати бажані політичні сили, й інститути місцевого самоврядування стають більш вразливими до такого впливу, і сама держава фактично опиняється в заручниках зовнішнього гібридного інтервента [9, с. 11-18].

В геополітичному вимірі діяльність ПВК «Вагнер» стає підґрунтям суперечливої міжнародної активності, що відображається у голосуваннях в ООН щодо засудження російської військової інтервенції в Україні, коли проти відповідних резолюцій виступають постколоніальні країни, які найактивніше взаємодіють із ПВК «Вагнер», а саме Буркіна-Фасо, Малі та Судан [10].

Отже, проведений аналіз демонструє, що постколоніальна епоха не репрезентується повним подоланням колоніальної залежності, яка у XX-XXI ст. трансформується в нові непрямі форми політичного, військового та економічного впливу: від патрон-клієнтської залежності постколоніальних країн від наддержав в умовах холодної війни до сучасних неоднозначних практик втручання міжнародних організацій під егідою ООН, НАТО та інших постімперіалістичних країн.

Як наслідок це призводить до неминучого ускладнення процесу постколоніального відновлення, оскільки держави, які пережили колоніальне панування, постають не лише перед типовими для сучасних країн викликами економічного, політичного та культурного характеру, але й перед необхідністю подолання колоніальної спадщини, яка не залишається в минулому. При цьому колоніальна спадщина продовжує відтворюватися як у вигляді слабкості демократичних і правових інституцій, економічної залежності, соціальної нерівності та підвищеної нестабільності у випадку зовнішнього політичного чи військового впливу, так і у вкоріненні колоніальних уявлень у світогляд населення, незважаючи на здобуття незалежності колишніми колоніями.

У підсумку зазначимо, що у такий спосіб обґрунтовано обставини транзитивності колоніальної та постколоніальної епох. Ці обставини розглядалися в контексті впровадження колоніальних інституцій та встановлення штучних державних кордонів колоній, що в нашому дослідженні становить перший етап формування фундаментальних передумов постколоніальної нестабільності. Другим етапом є поєднання цих чинників із впливом «третіх сторін» у постколоніальний період, що суттєво позначилося на процесах розвитку постколоніальних держав і спричинило негативний вплив на їх етногенез та цивілізаційний процес, зробивши, в окремих випадках, здобуття незалежності радше формальним феноменом.

Література:

1. Фанон Ф. *Гнані та голодні*. Пер. з фр. Київ : Вперед, LAT & K, 2016. 227 с.

2. Achebe C. English and the African Writer. *Transition*. 1997. No. 75/76. P. 342-349.

3. Binet L. *The MSF Speaking Out Case Studies: Genocide of Rwandan Tutsi 1994*. Médecins Sans Frontières, 2024. 119 p.

4. Gandhi L. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Crows Nest, NSW : Allen & Unwin, 1998. 210 p.

5. MacKenzie J. M. *The Partition of Africa 1880–1900 and European Imperialism in the Nineteenth Century*. London ; New York : Methuen, 1983. 51 p.

6. Osterhammel J. *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton, NJ : Markus Wiener Publishers, 1997. 145 p.

7. Simonnæs I., Kristiansen M. (eds.). *Legal Translation: Current Issues and Challenges in Research, Methods and Applications*. Berlin : Frank & Timme, 2019. 404 p.

8. Stapleton T. J. *Africa: War and Conflict in the Twentieth Century*. Abingdon, Oxon. Routledge, 2018. 225 p.

9. UK House of Commons Foreign Affairs Committee. *Guns for Gold: The Wagner Network Exposed. Seventh Report of Session 2022-23*. London, 2023. 82 p.

10. United Nations General Assembly. The Path to Peace. Resolution A/RES/ES-11/8. URL: https://digitallibrary.un.org/record/4076673 (accessed: 24.02.2026).

11. United Nations Human Rights Council. *Report of the International Commission of Inquiry on Libya*. A/HRC/19/68. 28 January 2014.

12. United Nations Security Council. Repertoire of the Practice of the Security Council. 27th Supplement (2024). Part I – *Overview of Security Council Activities in the Maintenance of International Peace and Security*. 10. The Situation in Libya. URL: https://main.un.org/securitycouncil/sites/default/files/2025/10.%2027th%20Supplement_Part%20I_Libya.pdf (accessed: 24.02.2026).

13. United Nations Security Council. *Resolution 1973 (2011)*, S/RES/1973, 17 March 2011.

14. World Bank. *Libya* | Data. URL: https://data.worldbank.org/country/libya (accessed:24.02.2026).

© Олександр Тимофєєв, Ольга Каковкіна, Юлія Родіна
ISSN 2312-7112

Отримана 18.03.2026

Прорецензована: 17.04.2026

Прийнята до друку: 21.04.2026

Електронна адреса: 2011satimo@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-7004-8320

Електронна адреса: kakovkinaolya@ukr.net

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-8772-4065

Електронна адреса: jalodari24@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0003-1747-2517

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-57-62

Тимофєєв О., Каковкіна О., Родіна Ю. Культура мислення як когнітивний простір саморегуляції в координатах об'єктно-орієнтованої онтології. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 57–62.

УДК 1:159.947:37.015.3

Олександр Тимофєєв, Ольга Каковкіна, Юлія Родіна

КУЛЬТУРА МИСЛЕННЯ ЯК КОГНІТИВНИЙ ПРОСТІР САМОРЕГУЛЯЦІЇ В КООРДИНАТАХ ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНОЇ ОНТОЛОГІЇ

У статті досліджується проблема когнітивного перевантаження здобувачів освіти в умовах граничного тиску воєнного часу. Обґрунтовано концептуально нову модель саморегуляції, що базується на принципах Об'єктно-орієнтованої онтології (ООО). Актуальність роботи зумовлена неефективністю традиційних ієрархічних методів вольового контролю, які в умовах стресу призводять до посилення внутрішньої напруги та ефекту «онтологічного тертя», тобто опору між автономними об'єктами психіки. Наукова новизна дослідження полягає у переосмисленні культури мислення як складного когнітивного простору. У межах «пласкої онтології» мислення, емоції та вольові акти розглядаються як автономні реальні об'єкти, що мають власну онтологічну вагу та «вилучену» сутність. Такий підхід дозволяє суб'єкту перейти від ідентифікації себе з деструктивними станами до стратегії афективної навігації та «онтологічної дипломатії». Особливу увагу приділено концептуалізації війни як Макро-Гіпероб'єкта, що викривлює когнітивний простір, надаючи йому властивостей «в'язкості». Автори доводять, що зацикленість на новинах та румінації є актами «прилипання» до в'язкої структури війни, що потребує специфічних методів «повільної навігації». В межах запропонованої моделі розглядається педагогічний аспект, де освітній процес постає як мережа взаємодій між автономними інтелектуальними об'єктами. Запропоновано перехід від «дидактики тиску» до «педагогічної дипломатії», де викладач виступає архітектором освітнього середовища. Практична значущість роботи представлена авторськими рекомендаціями, серед яких: стратегія дипломатичного дистанціювання, протокол онтологічної гігієни та принцип «дієвої присутності». Останній визначається як ключовий механізм подолання когнітивного перевантаження через переведення рефлексії у площину конкретної дії, що забезпечує здобувачу освіти екзистенційну стійкість та професійну автономію.

Ключові слова: *культура мислення, когнітивний простір, об'єктно-орієнтована онтологія, гіпероб'єкт, саморегуляція, афективна навігація, дієва присутність.*

Oleksandr Tymofieiev, Olha Kakovkina, Yuliia Rodina

CULTURE OF THINKING AS A COGNITIVE SPACE OF SELF-REGULATION IN THE COORDINATES OF OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY

The article investigates the problem of cognitive overload of education seekers in conditions of extreme wartime pressure. A conceptually new model of self-regulation is substantiated, based on the principles of Object-Oriented Ontology (OOO). The relevance of the work is due to the ineffectiveness of traditional hierarchical methods of volitional control, which in conditions of stress lead to increased internal tension and the effect of "ontological friction", that is, resistance between autonomous objects of the psyche. The scientific novelty of the study lies in the rethinking of the culture of thinking as a complex cognitive space. Within the framework of the "flat ontology", thinking, emotions and volitional acts are considered as autonomous real objects that have their own ontological weight and "withdrawn" essence. This approach allows the subject to move from identifying himself with destructive states to a strategy of affective navigation and "ontological diplomacy". Particular attention is paid to the conceptualization of war as a Macro-Hyperobject that distorts cognitive space, giving it the properties of "viscosity". The authors prove that fixation on news and rumination are acts of "sticking" to the viscous structure of war, which requires specific methods of "slow navigation". Within the framework of the proposed model, the pedagogical aspect is considered, where the educational process appears as a network of interactions between autonomous intellectual objects. A transition from "didactics of pressure" to "pedagogical diplomacy" is proposed, where the teacher acts as the architect of the educational environment. The practical significance of the work is represented by the author's recommendations, including: the strategy of diplomatic distancing, the protocol of ontological hygiene and the principle of "active presence". The latter

is defined as a key mechanism for overcoming cognitive overload by transferring reflection into the plane of concrete action, which provides the student with existential stability and professional autonomy.

Keywords: *culture of thinking, cognitive space, object-oriented ontology, hyperobject, self-regulation, affective navigation, active presence.*

Вступ. Сучасні педагогіка та психологія все частіше стикаються з когнітивним перевантаженням здобувачів освіти, де традиційні методи вольового контролю («зібратися», «придушити тривогу») демонструють свою неефективність [2]. В умовах екзистенційного тиску (війна, інформаційний хаос) афективні процеси виявляють високу автономію, що потребує нових метатеоретичних підходів до саморегуляції. Традиційне розуміння саморегуляції як вертикальної ієрархії, де розум панує над афектом, сьогодні вичерпало свій пояснювальний потенціал, адже пряме вольове придушення автономного афекту лише посилює внутрішню напругу, створюючи ефект «онтологічного тертя» (глибинного супротиву між автономними об'єктами психіки). На заміну цій логіці підпорядкування ми пропонуємо модель саморегуляції, що базується на принципах Об'єктно-орієнтованої онтології (ООО).

Аналіз останніх досліджень. Слід зауважити, що на сьогодні в Україні об'єктно-орієнтована онтологія представлена переважно у філософському дискурсі. Дослідники (такі як В. Корчевний [3], Н. Шолухо [6], Н. Филик [5]) аналізують праці Ґрема Гармана, Кантена Меясу та інших представників цього напрямку як суто метафізичні чи естетичні концепції. Денис Семенов застосовує принципи ООО в політологічному дискурсі, розглядаючи Україну як об'єкт [4]. Проте безпосереднього застосування принципів ООО до психологічних та педагогічних аспектів саморегуляції здобувачів освіти, особливо в контексті подолання екзистенційного тиску війни, досі не проводилося.

Мета статті полягає в теоретичному обґрунтуванні та розробці нової моделі саморегуляції здобувачів освіти, що базується на засадах об'єктно-орієнтованої онтології (ООО). Центральним завданням роботи є переосмислення культури мислення як складного когнітивного простору, який дозволяє особистості здійснювати ефективну афективну навігацію в умовах граничного тиску та інформаційного хаосу воєнного часу.

Виклад основного матеріалу. Об'єктно-орієнтована онтологія або об'єктно-орієнтована філософія була започаткована американським філософом Ґремом Гарманом [1], а розвивали її в тому чи іншому вигляді Леві Р. Брайант (Levi R. Bryant) [8], Тімоті Мортон [10, 11, 12], Ян Богост (Ian Bogost) [7] та інші. ООО – реалістична філософія, яка стверджує, що реальність складається з об'єктів – буквально все є об'єктом і нічого не відбувається поза ними. Об'єкти мають власну реальність, причому, слідуючи концепції Канта про феномен і ноумен («річ-в-собі»), їх прихована сутність завжди «вилучена» (*withdrawn*). Ми маємо справу лише з чуттєвими компонентами, адже лише так ми готові їх сприймати [9, p. 24–25].

Розглянута крізь призму об'єктно-орієнтованої онтології (ООО) взаємодія між культурою мислення та емоційно-вольовими процесами набуває характеру *пласкої онтології*, де мислення, емоції та вольові акти постають як *автономні реальні об'єкти* [1, с. 52-56]. Ґрем Гарман з цього приводу зазначає, що «онтологія – це відгалуження філософії, зосереджене на засадничих питаннях про те, що являють собою реальність та реальні речі. ООО вживає термін "пласка онтологія" у тому самому сенсі … це така онтологія, що *спочатку* розглядає всі об'єкти однаково замість одразу припускати, що різні типи об'єктів потребують абсолютно різних онтологій» [там само, с. 52, *курсив* в оригіналі].

Культура мислення в такому контексті визначається не як домінування розуму, а як здатність суб'єкта до навігації в складному екологічному просторі внутрішніх об'єктів. У психологічному вимірі це означає перехід від розуміння емоцій як «моїх станів» до визнання їх автономними «внутрішніми об'єктами», що мають власну онтологічну вагу та «вилучену» сутність. У зв'язку з цим виникає нагальна потреба переосмислити роль культури мислення: вона має бути представлена не як диктат розуму над почуттями, а як складний *когнітивний простір*, що забезпечує «дипломатичну» взаємодію між автономними об'єктами психіки.

Таке переосмислення означає відмову від намагань «виправити» чи «покращити» емоційний об'єкт, що неминуче призводить до опору самої структури психіки. Натомість культура мислення як *когнітивний простір* фокусується на створенні якісного «дипломатичного» майданчика зв'язку, де стає можливим «співіснування» без поглинання. Психологічна специфіка такого динамічного простору полягає в тому, що він виступає інтенційним (від лат. *intendere* – спрямовувати) полем.

У цьому полі автономний об'єкт «Емоція» (наприклад, тривога чи гнів) презентує свої чуттєві якості, не відкриваючи своєї вилученої суті, а об'єкт «Мислення» взаємодіє з ними через систему значень та метафор. Таким чином, культура мислення стає формою *онтологічної дипломатії*: замість того, щоб ідентифікувати себе зі станом («я розлючений»), суб'єкт вибудовує простір зв'язку, в якому він може спостерігати взаємодію між «собою» та «об'єктом гніву». Це дозволяє уникнути колапсу дистанції, який у психології часто описується як афективне затоплення (*affective flooding*) [13].

Для сучасної психології такий підхід відкриває шлях до нової моделі саморегуляції – *афективної навігації*. У цій моделі цілісність особистості досягається не через диктатуру «Я», а через екологічну збалансованість внутрішнього простору зв'язку. Культура мислення, працюючи як *когнітивний простір*, дозволяє особистості витримувати високу напругу в умовах граничного тиску, зберігаючи статус цілісної особистості.

Особливої актуальності такий підхід набуває в умовах викликів воєнного часу. Для позначення війни як одного з об'єктів в рамках «пласкої онтології» ми будемо використовувати термін Макро-Гіпероб'єкт, запозичуючи цей термін у іншого представника ООО, британського філософа Тімоті Мортона [12]. У своїх творах, переважно присвячених екологічній проблематиці, для позначення сутностей, які настільки масштабні, що «прошивають» нашу реальність наскрізь, Тімоті Мортон вводить концептуальний термін – гіпероб'єкт. У книзі «Екологічна думка» (*The Ecological Thought,* 2010) Т. Мортон пише: «Термін *гіпероб'єкти* використовується для позначення речей, які мають величезний розподіл у часі та просторі відносно людини» [11, p. 130–135, *курсив* в оригіналі]. Класичними прикладами гіпероб'єктів у Мортона є глобальне потепління, інтернет або радіоактивні речовини (наприклад, плутоній), чий період існування виходить за межі людського досвіду [12, p. 1–7].

У нашому випадку війна як Макро-Гіпероб'єкт настільки масштабно розподілена в часі та просторі, що її неможливо охопити цілісним поглядом або звести до суми бойових дій, втрат, очікувань та сподівань. Війна як Макро-Гіпероб'єкт не обмежена лінією фронту; вона пронизує економіку, цифрові мережі, психосоматику та саму структуру повсякденності. Префікс Макро- в даному випадку показує, що в середині цього макро-середовища (Макро-Гіпероб'єкта війни) конденсуються різноманітні масштабні афективні стани – психологічна травма, колективна тривога та депресивні стани (фони) тощо, які також є гіпероб'єктами.

В контексті нашої моделі ми розглядаємо війну в якості Макро-Гіпероб'єкта, який не є чимось зовнішнім стосовно людини та її психіки. Війна пронизує когнітивний простір культури мислення, викривлюючи його топологію. Якщо у звичайному стані когнітивний (інтенційний) простір є умовно «прозорим» і дозволяє вільно спрямовувати увагу на об'єкти, то в умовах Макро-Гіпероб'єкта війни цей простір набуває властивостей кривини та в'язкості. В'язкість (*viscosity*) за Мортоном – це одна із засадничих властивостей гіпероб'єктів, яка полягає в тому, що ви не можете дистанціюватися від гіпероб'єкта; він буквально «прилипає» до вас, роблячи неможливою позицію стороннього спостерігача [12, p. 27-37].

У своїй книзі «Гіпероб'єкти: філософія та екологія після кінця світу» (*Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World,* 2013) Т. Мортон зазначає: «Гіпероб'єкти в'язкі. Вони "прилипають" до істот, які в них залучені». Далі він деталізує ідею неможливості позиції стороннього спостерігача: «Чим більше ми знаємо про гіпероб'єкти, тим більше усвідомлюємо, що ми приклеєні до них» [12, p. 27-30]. Найбільш виразно в'язкість проявляється через механізм румінацій – нескінченного «пережовування» одних і тих самих тривожних думок. У класичній психології це часто сприймається як спроба аналізу, проте в онтології Мортона це і є момент «прилипання» до гіпероб'єкта.

Намагаючись «розплутати» логіку війни, особистість лише збільшує площу контакту з нею. Наприклад, нескінченне перегортання новинних стрічок (*doomscrolling*) є актом «прилипання» до в'язкої структури гіпероб'єкта. Кожен новий заголовок не дає ясності, а лише посилює «інерцію застрягання», де когнітивний простір стає липким середовищем, що гасить живий внутрішній резонанс і замінює його нав'язливим дублюванням форми самого гіпероб'єкта (страху, тривоги, загрози, хаосу).

У цьому випадку саморегуляція полягає у відмові від спроб «швидко вирватися» з контексту війни або винести її за межі свідомості. Культура мислення трансформується у визнання *неминучості присутності;* ми вчимося функціонувати, визнаючи *в'язкість* Макро-Гіпероб'єкта війни не як перешкоду, а як нову іманентну *якість* власного когнітивного простору. Замість різких рухів (спроб

ігнорування чи вольового придушення), що лише глибше занурюють у стан заціпеніння, ми пропонуємо практикувати «екзистенційну плавучість» та «повільну навігацію» – поступове розширення зони функціонування всередині в'язкого середовища, де метою є не звільнення від липкості досвіду, а відновлення здатності рухатися разом із ним.

Низку інших дієвих рекомендацій ми пропонуємо наприкінці статті.

Перенесення моделі когнітивного простору в площину педагогічної взаємодії зумовлює радикальний перегляд традиційних освітніх стратегій. Якщо класична педагогіка базувалася на ідеї «трансляції знань» від суб'єкта (викладача) до об'єкта (здобувача), то в координатах об'єктно-орієнтованої онтології освітній процес постає як складна мережа взаємодій між автономними інтелектуальними та емоційними об'єктами. Культура мислення в цьому контексті трансформується з дидактичної мети на екологічний інструмент навігації, що дозволяє здобувачу освіти вибудовувати власну архітектуру зв'язків із навчальним матеріалом, не втрачаючи при цьому внутрішньої цілісності під тиском зовнішніх вимог.

Педагогічний аспект використання когнітивного простору передбачає перехід від «дидактики тиску» до «педагогічної дипломатії». У межах цього підходу навчальна дисципліна або конкретне завдання розглядаються не як пасивний контент, а як автономний «інформаційний об'єкт» із власною вилученою сутністю. Завдання педагога полягає не в тому, щоб змусити студента «засвоїти» об'єкт, а в тому, щоб допомогти йому сконструювати ефективний простір взаємодії з ним. Це дозволяє студенту вступити у «переговори» зі складністю навчального матеріалу, де культура мислення виступає модератором, що узгоджує інтелектуальний виклик із поточним афективним станом особистості.

Чудовий приклад такої стратегії наводить Т. Мортон у книзі «Бути екологічним» (*Being Ecological,* 2018). Зазначимо, що в цій роботі автор, в контексті свого захоплення буддизмом, наводить буддійську типологію емоційної енергії: «Викладання включає роботу з різними типами емоційної енергії, але в основі цього три різновиди, і ви повинні переходити від одного до іншого. Це полуниця, шоколад та ваніль, відомі також як пристрасть, агресія та невігластво, що відповідає загальній буддистській типології емоцій» [10, p. 28].

Отже, «Бути екологічним – все одно, що бути викладачем. Коли ви тільки починаєте викладати, ви лізете зі шкіри геть, і це просто болісно. Вам хочеться подобатися студентам. А ще хочеться, щоб вони вам подобалися. Ви не хочете відчувати муки, які самі ж і провокуєте, оскільки надто вже стараєтесь. Ви починаєте працювати з агресією (або кидаєте роботу). Ви розумієте, що стали простором для негативних, але також позитивних почуттів – і ваших, і студентів, і ваше завдання в тому, щоб стримувати ці почуття на благо студентів. Потім ви питаєте себе, чому ви так напружуєтеся, і, можливо, починаєте відпускати віжки. Починаєте довіряти. І розуміти що ви викладач, неважливо який, оскільки принаймні одна людина знає, що ви її викладач. Тепер можна розслабитись» [10, p. 153].

Така зміна парадигми дозволяє розв'язати проблему когнітивного вигорання та «онтологічного тертя» в освітньому просторі. Навчання перестає бути процесом авторитарної експансії у внутрішній світ здобувача, перетворюючись на практику розширення меж його когнітивного простору. Культура мислення в такому випадку полягає у вмінні розрізняти власну суверенність та присутність «об'єктів тривоги» чи «об'єктів тиску дедлайнів», створюючи дистанцію, необхідну для продуктивної діяльності. Викладач у такій системі стає не просто джерелом інформації, а архітектором освітнього середовища, який сприяє формуванню у здобувачів навичок онтологічної гігієни та афективної навігації.

Отже, впровадження об'єктно-орієнтованої моделі в педагогіку дозволяє розглядати формування культури мислення як процес створення гнучкого та стійкого простору саморегуляції. Це забезпечує здобувачу освіти можливість не просто накопичувати знання, а зберігати екзистенційну плавучість у в'язкому інформаційному середовищі, перетворюючи кожну навчальну ситуацію на акт зміцнення власної автономії та професійної стійкості.

У контексті вищесказаного ми пропонуємо наступні **практичні рекомендації** для викладачів та здобувачів освіти. Основна мета – перехід від «дидактики тиску» до «педагогічної дипломатії», де культура мислення стає інструментом збереження цілісності особистості.

1. Відмова від «педагогічного диктату» на користь партнерської взаємодії

В освітньому процесі викладач має змінити роль із «транслятора істини» на модератора пізнавального зв'язку. В межах пропонованого підходу знання розглядається як *автономний об'єкт*, який

неможливо просто «передати» – особистість має вибудувати з ним власний інтелектуальний контакт через особисту зацікавленість та власні зусилля.

Рекомендація: використання методів проблемного навчання, де кожне завдання постає як складний виклик (невідомий об'єкт). Здобувач не просто шукає готову відповідь, а вступає у «переговори» зі складністю цього завдання, тренуючи власну волю та здатність до самостійного вибудовування зв'язків. Це перетворює навчання з механічного процесу на акт зміцнення автономії особистості.

2. Стратегія «дипломатичного дистанціювання» (замість боротьби зі стресом)

Замість виснажливих спроб «перемогти» тривогу або «придушити» втому, рекомендується визнати ці стани автономними об'єктами, що мають право на тимчасову присутність у внутрішньому просторі.

Рекомендація: практикувати «розмежування суверенітетів». Здобувач освіти має вчитися декларувати автономію власного «Я»: розмежовувати власну цілісність та присутність об'єкта «Тривога». Це знижує в'язкість середовища і дозволяє перейти від емоційного заціпеніння до дипломатичного управління ресурсами часу та уваги.

3. Трансформація навчального навантаження у «партнерську мережу»

Будь-яке складне завдання (іспит, проєкт, дедлайн) слід сприймати не як ворожий тиск, а як гіпероб'єкт, з яким необхідно укласти тимчасову «дипломатичну угоду».

Рекомендація: перехід від режиму екзистенційної пасивності (коли здобувач відчуває себе поглинутим обставинами) до статусу активної присутності. Це досягається через поділ великого «в'язкого» завдання на ланцюжок дрібних, конкретних дій. Кожна виконана дія фіксує автономію особистості як рівноправного та суверенного об'єкта в загальній мережі взаємодій. Такий підхід дозволяє послідовно зменшувати онтологічний опір середовища, перетворюючи його внутрішню в'язкість на простір для продуктивної реалізації.

4. Протокол «онтологічної гігієни» в цифровому просторі

Освітній простір сьогодні нерозривно пов'язаний із надлишковим інформаційним потоком, який спричиняє «когнітивне перевантаження».

Рекомендація: встановлення жорстких кордонів взаємодії з інформаційними гіпероб'єктами (новинами, соцмережами). Культура мислення передбачає навичку «виходу з мережі» для відновлення цілісності. Автономія особистості прямо залежить від здатності вчасно припинити «трансляцію» чужих станів і повернутися до власного центру дії.

5. Принцип «дієвої присутності»

Найкращим засобом проти онтологічного розпаду (втрати цілісності через відчуження або поглинання афектом) є переведення будь-якої рефлексії у площину конкретної дії.

Рекомендація: у моменти максимального інтелектуального або емоційного тиску здобувачі освіти повинні навчитися зміщувати акцент з «думки про проблему» на «технічне виконання процесу». Це дозволяє синхронізуватися з реальністю, досягаючи стану онтологічного резонансу, де результативність навчання зростає без втрати внутрішніх сил.

Впровадження даних рекомендацій дозволяє трансформувати освітній простір із зони постійного стресу в екологічне середовище, де культура мислення забезпечує особистості реальну автономію та здатність до навігації в умовах граничних навантажень.

Висновки. Таким чином, замість традиційних ієрархічних моделей саморегуляції, що показали свою недієздатність в умовах граничних викликів воєнного часу, нами була розроблена модель, що базується на принципах Об'єктно-орієнтованої онтології (ООО). Розглянуті в координатах «пласкої онтології» складові психіки (думки, афекти, воля) набувають автономного статусу реальних об'єктів. У цьому зв'язку переосмислення культури мислення як когнітивного простору «зустрічі» цих об'єктів дає змогу говорити про саморегуляцію як про «онтологічну дипломатію». Концептуалізація тотального впливу війни як Макро-Гіпероб'єкта дозволяє визначити «в'язкість» (*viscosity*) як іманентну якість когнітивного простору, конституйованого реаліями воєнного часу. Це означає, що воєнний контекст перестає бути зовнішньою обставиною, стаючи іманентною якістю середовища, у якому розгортається мислення та саморегуляція суб'єкта. Тому будь-які намагання вирватися з-під тиску війни як Макро-Гіпероб'єкта ще глибше затягують особистість у вир негативних емоцій. Зважаючи на це наша модель саморегуляції пропонує методи екзистенційної плавучості та повільної навігації. Застосування такої моделі в педагогічному аспекті вимагає переходу від дидактичного

тиску до педагогічної дипломатії. Практичні рекомендації щодо застосування цієї моделі спрямовані на формування у здобувачів освіти навичок «дієвої присутності», що дозволяє перетворювати когнітивний тиск на ресурс для стабілізації внутрішнього психологічного простору.

Література:

1. Ґрем Гарман. *Об'єктно-орієнтована онтологія. Нова теорія всього*. Пер. з англ. Р. Черевко. Львів: Контур, 2025. 288 с.

2. Когнітивне перевантаження. *Український психологічний ХАБ*. URL: https://share.google/hyE8MBX73tPaPPAWt (дата звернення: 18.03.2026).

3. Корчевний В. О. Як мислити іншість в її іншості: здобутки й обмеження об'єктно-орієнтованої онтології Ґрема Гармана. *Зустріч з Іншим як виклик* : тези 15-ої міжнар. наук. конф. «Філософія: нове покоління» (Київ, 21–22 квіт. 2023 р.). Київ: НаУКМА, 2023. С. 59-62.

4. Семенов Д. Об'єкт і його симбіози: теперішнє і майбутнє України з позицій об'єктно-орієнтованої онтології. *Koinè. The Almanac of Philosophical Essays*. 21 January 2026. URL: https://share.google/owkznI3kY0DzqGkKb (дата звернення: 1.02.2026).

5. Филик 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. No 29. С. 108–111.

6. Шолухо Н. Естетика тілесності в об'єктно-орієнтованій онтології (на прикладі серіалу «Світ Дикого Заходу»). *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 23. С. 113–117.

7. Bogost I. *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. 166 p.

8. Bryant L. R. *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 312 p.

9. Harman G. *The Quadruple Object*. Winchester (UK); Washington: Zero Books, 2011. 157 p.

10. Morton T. *Being Ecological*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2018. 216 p.

11. Morton T. *The Ecological Thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010. 184 p.

12. Morton T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. 240 p.

13. Zembylas M. *Emotion and Traumatic Conflict: Reclaiming Healing in Education*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 288 p.

© Галина Савош, Тетяна Гребінник
ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026

Прорецензована: 15.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: galinasavosh7@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-3524-9645

Електронна адреса: gta2102@ gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0003-1722-9242

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-63-69

Савош Г., Гребінник Т. Соціальний контроль і девіантна поведінка у суспільстві: сучасний погляд на проблему. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 63–69.

УДК 316.647.6:159.923.2

Галина Савош, Тетяна Гребінник

СОЦІАЛЬНИЙ КОНТРОЛЬ І ДЕВІАНТНА ПОВЕДІНКА У СУСПІЛЬСТВІ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ

У статті здійснюється комплексний теоретико-прикладний аналіз соціального контролю як фундаментального механізму забезпечення суспільного правопорядку та мінімізації деструктивних проявів девіантності. Актуальність дослідження зумовлена необхідністю переосмислення традиційних засобів регулювання поведінки в умовах динамічної трансформації соціальних норм. Автор детально розглядає багаторівневу архітектоніку соціального контролю, яка інтегрує нормативно-правові, психолого-педагогічні, соціально-економічні та медійно-комунікаційні інструментарії. У роботі проаналізовано класичні та сучасні теорії генезису девіацій, зокрема концепції аномії Е. Дюркгейма та структурної напруги Р. Мертона, що дозволило виявити кореляцію між кризовими станами суспільства та рівнем поведінкових відхилень.

Особлива увага приділяється функціональному призначенню інститутів первинної та вторинної соціалізації – сім'ї та освітніх закладів у контексті формування внутрішніх бар'єрів девіантності та навичок саморегуляції індивіда. Обґрунтовано тезу, що ефективність превенції антисоціальних проявів залежить від гармонійного поєднання формального контролю (системи юридичних санкцій та діяльності правоохоронних органів) із неформальним впливом громадської думки. Розкрито роль засобів масової комунікації як інструменту «м'якої сили», що конструює соціальні еталони та популяризує легітимні моделі успіху. У висновках наголошується, що лише цілісна державна стратегія, яка поєднує правову рестрикцію з глибокою соціальною підтримкою та психологічною корекцією, здатна забезпечити високий рівень суспільної консолідації та стабільності. Наукова новизна дослідження полягає в уточненні функціональних зв'язків між різними рівнями контролю в умовах сучасних інформаційних викликів.

Ключові слова: *соціальний контроль, девіантна поведінка, інститути соціалізації, аномія, система санкцій, превенція, суспільна стабільність, правопорядок, соціальна інженерія.*

Galyna Savosh, Tetyana Hrebinnyk

SOCIAL CONTROL AND DEVIANT BEHAVIOR IN MARRIAGES: A CLOSER LOOK AT THE PROBLEM

The article carries out a comprehensive theoretical and applied analysis of social control as a fundamental mechanism for ensuring social law and order and minimizing destructive manifestations of deviance. The relevance of the study is due to the need to rethink traditional means of behaviour regulation in the context of the dynamic transformation of social norms. The author examines in detail the multi-level architecture of social control, which integrates regulatory, psychological, educational, socio-economic, and media-communicative toolsets. The paper analyses classical and modern theories of the genesis of deviations, in particular the concepts of anomie by E. Durkheim and structural strain by R. Merton, which allowed for identifying the correlation between the crisis states of society and the level of behavioural deviations.

Particular attention is paid to the functional purpose of the institutions of primary and secondary socialization – the family and educational institutions in the context of forming internal barriers to deviance and individual self-regulation skills. The thesis substantiates that the effectiveness of antisocial behaviour prevention depends on the harmonious combination of formal control (the legal sanctions system and law enforcement agencies' activities) with the informal influence of public opinion. The role of mass communication media as a "soft power" tool that constructs social standards and popularizes legitimate models of success is revealed. The conclusions emphasize that only an integrated state strategy that combines legal restriction with profound social support and psychological correction can ensure a high level of social consolidation and stability. The scientific novelty of the study lies in clarifying the functional relationships between different levels of control in the face of modern information challenges.

Keywords: *social control, deviant behavior, institutions of socialization, anomie, system of sanctions, prevention, social stability, law and order, social engineering.*

Вступ. Соціальний контроль має важливу роль в організації суспільного життя, оскільки саме завдяки системі норм, правил і санкцій забезпечується впорядкованість взаємодії між людьми. Він охоплює механізми та інститути, які спрямовані на регулювання поведінки індивідів і груп, узгодження їхніх дій із загальносуспільними цінностями та підтримання стабільності соціальної системи.

У сучасному світі, який характеризується високою динамічністю, постійними соціальними, економічними й культурними змінами, вивчення соціальної поведінки, зокрема її нормативних та девіантних проявів, набуває особливої актуальності. Глобалізаційні процеси, розвиток інформаційних технологій, зміни у структурі сім'ї, зростання рівня соціальної мобільності та вплив масової культури створюють нові умови, що формують поведінкові моделі людей і водночас породжують нові форми соціальних відхилень.

Девіантна поведінка, яка проявляється у відхиленні від загальноприйнятих норм, є не лише соціально-психологічним явищем, а й важливим індикатором стану суспільства. Масштаби девіантної поведінки та характер часто відображають рівень соціальної нерівності, ефективність державної політики, міцність соціальних інститутів та актуальні проблеми певного етапу суспільного розвитку.

Водночас сама наявність девіації стимулює вдосконалення механізмів соціального контролю, сприяє розвитку законодавства, освіти, соціальних служб та інших інституцій, покликаних забезпечувати соціальну гармонію.

Актуальність теми полягає у необхідності поглибленого розуміння того, як саме суспільство впливає на поведінку індивідів, які фактори сприяють виникненню девіантних форм поведінки та яку роль відіграє соціальний контроль у їхньому регулюванні. Дослідження цих питань дозволяє краще усвідомити природу соціальних процесів та виробити ефективні механізми попередження негативних проявів девіації.

Метою роботи є аналіз соціально-психологічні чинники девіантної поведінки та сутності соціального контролю, розгляд поняття та видів девіантної поведінки, дослідження її причин і наслідків, а також визначення ролі соціального контролю у регулюванні та попередженні девіацій у сучасному суспільстві.

Матеріали та методи. Методологічну основу дослідження становить структурно-функціональний підхід: дозволяє визначити роль соціального контролю у забезпеченні стабільності суспільної системи; системний аналіз: дозволяє розглянути соціальний контроль як систему, що складається з інститутів (сім'я, школа, поліція) та механізмів (норми, санкції); порівняльно-типологічний метод: для класифікації видів девіації та форм контролю; історико-генетичний метод: допомагає відстежити, як змінювалися уявлення про «норму» в суспільстві з часом.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У сучасній науковій дискусії питання соціального контролю та девіації розглядаються через призму швидких технологічних та соціальних трансформацій.

Фундаментальну базу дослідження складають класичні концепції Е. Дюркгейма та Р. Мертона, які пояснюють відхилення від норм як результат соціальної дезорганізації (аномії) та невідповідності між цілями людини й можливостями їх досягнення. Важливим для розуміння механізмів контролю залишається підхід М. Фуко, який аналізує еволюцію дисциплінарних інститутів від фізичного покарання до всеохоплюючого нагляду.

Сучасний етап досліджень (2024–2026 рр.) характеризується кількома напрямами.

Цифровізація контролю: дослідники (зокрема Т. Дікінсон та Ф. Ван) акцентують увагу на тому, що традиційні методи нагляду поступаються місцем «алгоритмічному контролю». Девіація тепер частіше проявляється у віртуальному просторі (кібершахрайство, мережева агресія), що вимагає нових інструментів реагування.

Трансформація соціальних зв'язків: у працях Т. Хамфрі та Г. Лі переосмислюється роль неформальних інститутів (сім'ї та громади). Автори доводять, що навіть за наявності суворих законів, саме внутрішня прихильність людини до соціальних груп є ключовим стримуючим фактором девіантності. Кризові умови та конфлікти: вітчизняні науковці (наприклад, О. Висоцька) досліджують, як соціальні потрясіння та воєнні стани змінюють межу між «нормою» та «відхиленням». У таких умовах девіантна поведінка часто стає способом адаптації до стресового середовища.

Соціальна стигматизація: продовжуючи ідеї Г. Беккера, сучасні автори (зокрема В. Чобан) досліджують, як суспільство «конструює» образ девіанта та як публічне засудження в соцмережах (культура скасування) стає новим потужним інструментом неформального контролю.

Виклад основного матеріалу дослідження. Соціальний контроль – це система засобів, норм, правил, інститутів і механізмів, за допомогою яких суспільство регулює поведінку людей, забезпечує дотримання встановлених норм і підтримує соціальний порядок. Він спрямований на узгодження індивідуальних дій із загальноприйнятими цінностями, а також на попередження та припинення девіантної поведінки.

Одним із перших, хто перетворив «соціальний контроль» на науковий термін був видатний американський соціолог Едвард Росс. Він вважав, що соціальний контроль – це те, як суспільство «підправляє» поведінку людини, щоб вона не виходила за межі дозволеного та відповідала загальним цінностям. Його ідеї можна звести до трьох головних тез [1, с. 62].

По-перше, соціальний контроль є набором інструментів, які допомагають громаді не розвалитися. Це те, що змушує різних людей діяти спільно заради порядку. По-друге, дослідник розділив контроль на формальний (закони, поліція, суди) та неформальний (виховання, релігія, громадська думка). На його думку, сором або схвалення сусідів часто діють сильніше за штрафи. По-третє, вчений вірив, що суспільством можна і треба керувати розумно. Якщо знати, як працює психіка людей, можна створювати такі умови, де порушувати правила просто не захочеться.

Важливість соціального контролю полягає в тому, що він є фундаментальним механізмом, який утримує суспільство від розпаду. Без нього спільне життя людей перетворилося б на хаос, оскільки інтереси окремих осіб неминуче вступали б у гострий конфлікт.

Соціальний контроль виконує роль «імунної системи» суспільства. Його значення визначається кількома важливими аспектами. Він забезпечує передбачуваність: люди знають, як поводитимуться інші в певних ситуаціях, що дозволяє будувати довгострокові плани. Саме контроль та обмеження девіантної (відхиленої) поведінки створюють безпечне середовище, у якому можлива індивідуальна свобода.

Для глибокого розуміння того, як працює цей механізм, на нашу думку, варто виділити п’ять основних функцій:

1. Регулятивна функція. Вона є базовою і забезпечує впорядкування поведінки індивідів. Через формування норм і правил суспільство створює стандарти, яким мають слідувати люди. Це робить соціальні взаємодії контрольованими та логічними.

2. Охоронна (стабілізуюча) функція. Полягає у збереженні стабільності суспільного ладу та підтриманні порядку. Соціальний контроль виступає запобіжником, який попереджає конфлікти та девіантні прояви.

3. Виховна функція. Сприяє формуванню у громадян моральних якостей, почуття відповідальності та дисципліни. У процесі соціалізації індивід засвоює суспільні норми настільки глибоко, що вони стають основою його самоконтролю і перетворюється на внутрішню совість.

4. Інтегративна функція. Забезпечує об’єднання членів суспільства навколо спільних цінностей. Контроль допомагає людям відчувати себе частиною цілого, зміцнюючи соціальну єдність та солідарність («ми-група»).

5. Регуляція девіантної поведінки. Ця функція спрямована безпосередньо на виявлення та корекцію відхилень. Через систему санкцій (від простого зауваження до юридичного покарання) суспільство впливає на порушників і намагається повернути їх до нормативної поведінки.

На думку українського дослідника В. Городяненка [2, с.1], соціальний контроль – це не лише примус, а передусім організація. Ефективність контролю визначається не суворістю покарань, а тим, наскільки успішно він перетворює загальносуспільні норми на особисті переконання кожної людини.

Девіантна поведінка – це тип соціальної поведінки, який суперечить прийнятим у даному суспільстві правовим, моральним, соціальним нормам і стереотипам [3,с.72]. Вона безпосередньо пов’язана з актом свідомого вибору порушувати чи не порушувати соціальну норму. З часом соціальні норми й правила та соціальні відхилення зазнають змін. Виникнення нових законів і правил спричиняє нові види девіантної поведінки, тому її оцінку здійснюють з урахуванням історичних умов, і вона має конкретний характер.

Девіація не завжди є негативною: існує також позитивна девіація (видатні досягнення, інновації, творчі прориви), яка виходить за рамки стандартів, але має корисний характер.

У сучасній соціологічній науці відсутній єдиний погляд на природу девіації. Натомість дослідники оперують комплексом теорій, що розкривають різні аспекти порушення соціальних норм.

Згідно концепції аномії Еміля Дюркгейма, девіація є продуктом періодів нестабільності та радикальних трансформацій. У такі моменти старі норми втрачають дієвість, а нові ще не встигають сформуватися. Виникає стан аномії – соціальної дезорганізації, за якої індивід опиняється у ціннісному вакуумі. Це не просто відсутність законів, а глибока «соціальна хвороба», за якої людина втрачає моральні орієнтири через суперечливість суспільних правил.

Р. Мертон трактував девіантність як результат конфлікту між культурою та соціальною структурою. Коли суспільство проголошує певні цілі (наприклад, матеріальний успіх), але не надає всім верствам населення законних інструментів для їх досягнення, виникає напруга. Девіація в цьому контексті є спробою індивіда досягти бажаного результату через порушення встановлених правил.

Едвін Сатерленд розглядав девіацію як набуту навичку. Згідно з його підходом, антисоціальна поведінка засвоюється в процесі тривалої взаємодії з делінквентним середовищем. Щоб стати «відхиленим», індивід має пройти специфічне навчання: перейняти цінності злочинної субкультури, опанувати її жаргон, стиль життя та методи діяльності, водночас відмовляючись від загальноприйнятих стандартів моралі.

Концепція соціальної нерівності пов'язує девіантність із економічною стратифікацією суспільства. Глибока прірва між багатими та бідними створює бар'єри для самореалізації, особливо серед молоді. Коли соціально прийнятні шляхи до високого заробітку та визнання виявляються закритими через низький рівень життя, молоді люди часто обирають девіантні траєкторії як альтернативний спосіб отримати громадський статус і ресурси.

Девіантна поведінка є складним багатофакторним явищем, коріння якого сягає різних площин людського буття. Її неможливо звести до єдиної причини, оскільки вона формується на перетині соціальних умов, психологічних

Сукупність чинників, що провокують відхилення від норм, можна розділити на три ключові групи.

Соціальні чинники відображають стан суспільства та його інститутів. Важливу роль тут відіграє системна криза та розпад традиційних інститутів соціалізації – сім'ї, школи та місцевих громад. Коли система норм стає розмитою, а санкції за їх порушення неефективними – рівень соціального контролю стрімко падає. Додатковим каталізатором стає вплив девіантних субкультур, де антисоціальна поведінка сприймається як групова норма, а також соціальна нерівність, що породжує відчуття несправедливості та дискримінації.

Психологічні чинники зосереджені на внутрішньому світі індивіда. До них належать особливості темпераменту та характеру, як-от підвищена агресивність, імпульсивність та емоційна лабільність. Низький рівень самоконтролю у поєднанні з неадекватною самооцінкою часто заважає особистості стримувати деструктивні пориви. Крім того, на формування девіантних нахилів суттєво впливають травматичний життєвий досвід.

Економічні чинники створюють матеріальне підґрунтя для соціальних відхилень. Бідність, тривале безробіття та загальна економічна нестабільність штовхають людей на пошук альтернативних, часто незаконних, джерел доходу. Особливо небезпечною є ситуація, коли в суспільстві культивується потреба досягти успіху за будь-яку ціну на фоні значного матеріального розшарування. У такому разі девіація стає інструментом подолання економічної прірви.

Можна зазначити, що девіантну поведінку слід розрізняти як за змістом і цільовою спрямованістю, так і за ступенем суспільної небезпечності, яка може проявлятися в різних формах – від порушень моралі, незначних вчинків до тяжких злочинів. Девіантні прояви виражаються не тільки в зовнішній, поведінковій стороні, а також до розвитку девіантної поведінки веде деформація ціннісне-нормативних уявлень, система внутрішньої регуляції.

Незважаючи на те, що слово «девіація» зазвичай асоціюється з негативом, у соціології цей термін охоплює будь-які суттєві відхилення від середньостатистичної норми. Дослідники виділяють два основні вектори – позитивний та негативний [4, с.10].

У соціологічному дискурсі девіація не розглядається виключно як негативний феномен. Її класифікують залежно від наслідків для суспільної системи на деструктивну (негативну) та конструктивну (позитивну).

Дисфункціональна (негативна) девіація охоплює сукупність поведінкових актів, що призводять до ерозії соціальних інститутів, дезорганізації суспільного ладу та завдають істотної шкоди як самій особистості, так і соціуму в цілому. До спектра негативної девіації традиційно зараховують криміналізацію суспільства.

Позитивною девіацією вважаються відхилення, що виступають рушійною силою суспільної еволюції та прогресу. Це інтелектуальний та моральний «вихід за межі», що має виражену соціальну цінність. Репрезентантами цього виду є інтелектуально-творче новаторство: революційні наукові відкриття та технічні винаходи; етичний героїзм: саможертовні вчинки, прояви альтруїзму та активна громадянська позиція; соціальна обдарованість: екстраординарні досягнення в мистецтві, спорті чи управлінні, що задають нові стандарти людських можливостей.

Отже, розуміння природи девіації вимагає комплексного підходу. Тільки враховуючи синергію економічного тиску, соціальної дезорганізації та психологічної вразливості, можна вибудувати ефективну систему соціального контролю, яка б мінімізувала негативні прояви та стимулювала позитивні суспільні інновації.

Соціальний контроль девіантної поведінки є складним завданням, що охоплює розгалужену систему інститутів, нормативних приписів та регулятивних практик. Ефективність цієї системи є детермінантою національної безпеки та запорукою сталого суспільного розвитку.

Сучасна архітектоніка соціального контролю девіантної поведінки являє собою цілісну систему, де нормативно-правові, виховні, соціально-економічні та комунікаційні інструменти переплітаються у єдиний механізм підтримки суспільної стабільності [5, с.56].

Фундаментом цього процесу виступає нормативно-правовий рівень, де через інститути юридичної превенції здійснюється жорсткий формальний контроль. Кримінальне та адміністративне законодавство виконують роль базових регуляторів, що чітко визначають межі легітимності та обсяг відповідальності, тоді як інституційна вертикаль у складі поліції, прокуратури та суду забезпечує імперативне виконання цих норм і невідворотність санкцій, що логічно завершується діяльністю пенітенціарної системи, спрямованої на правове рестрикцію, тобто встановлене законом обмеження прав, свобод, діяльності або можливостей суб'єктів права (фізичних чи юридичних осіб), що застосовується для захисту суспільних інтересів, безпеки або як санкція за порушення, та ресоціалізацію засуджених суб'єктів [6, с.181].

Водночас ефективність формальних обмежень безпосередньо залежить від освітньо-виховного рівня, який закладає підвалини антидевіантної стійкості ще на етапі первинної соціалізації індивіда. Сім’я як базове мікросоціальне середовище формує первинний ціннісно-нормативний каркас особистості, який згодом доповнюється в освітніх закладах, де педагогічний супровід та психологічна підтримка нівелюють ризики аномії, а позашкільний простір інтегрує молодь у конструктивні види діяльності, мінімізуючи вплив антисоціальних груп [7, с.101].

Паралельно з виховними аспектами державна стратегія реалізується на соціально-економічному рівні, фокусуючись на нейтралізації таких детермінант девіантності, як бідність, маргіналізація та соціальна відчуженість. Це досягається шляхом впровадження спеціалізованих програм протидії залежностям і насильству, а також через економічну інклюзію та реабілітаційний супровід вразливих верств населення, що сприяє їх відновленню як повноцінних суб'єктів правовідносин [8, с.45].

Важливу роль у цій системі відіграє також інформаційно-комунікативний рівень, де засоби масової комунікації виступають інструментом «м’якої сили» для конструювання соціальних норм. Через ціннісний менеджмент, популяризацію толерантності та правову просвіту медіа формують суспільний характер і атмосферу колективного неприйняття деструктивних практик, зміцнюючи тим самим механізми неформального контролю.

У підсумку такий системний підхід, що базується на синергії репресивних державних санкцій та стимулюючих громадських ініціатив, дозволяє досягти гармонійного поєднання правового примусу з глибокою соціально-педагогічною роботою, що є запорукою високого рівня суспільної консолідації та правопорядку.

Девіантна поведінка в умовах сьогодення постає як багатогранний соціальний феномен, що безпосередньо віддзеркалює докорінні зміни у суспільному устрої. Глобалізація, цифрова революція, економічна нестабільність та збройні конфлікти формують підґрунтя для появи складних форм поведінкових відхилень. Сьогодні девіантність виходить за межі маргінальних груп, проникаючи в усі сфери людської взаємодії та вимагаючи переосмислення стратегій соціального контролю [7, с. 86].

Сучасний етап розвитку цивілізації характеризується докорінною перебудовою соціальних структур, що неминуче ретранслюється у зміну поведінкових шаблонів особистості. Девіантна поведінка у соціологічному дискурсі сьогодення постає не просто як сукупність порушень правових чи моральних приписів, а як складне соціальне явище, що відображає глибокі трансформації нормативно-ціннісних

систем. Глобалізаційні процеси, стрімка цифровізація життєвого простору, економічна волатильність та інтенсифікація збройних конфліктів формують специфічне макросередовище, у якому девіантність проявляється у всіх верствах суспільства, нівелюючи традиційні уявлення про соціальну норму.

Девіантна поведінка, відхилення від загальноприйнятих норм, сьогодні є не просто випадковим порушенням правил, а прямим результатом глобальних змін у суспільстві. Розвиток технологій, економічна нестабільність, урбанізація та воєнні конфлікти створюють умови, у яких старі правила перестають працювати, а нові ще не встигли закріпитися. Це призводить до того, що девіантність охоплює все ширші верстви населення, стаючи серйозним викликом для соціальної стабільності.

Насильство проявляється не лише у фізичній агресії, а й у психологічному тиску чи економічному маніпулюванні. Соціологи пояснюють це зростанням соціальної напруги та неефективністю традиційних інститутів, таких як сім'я чи школа. Додатковим фактором є медіа та соціальні мережі, де жорстокість часто романтизується або подається як норма. Як наслідок, ми бачимо ріст домашнього насильства та агресії серед молоді, що підживлюється вживанням алкоголю, наркотиків та впливом деструктивних груп.

Цифровізація життя породила абсолютно новий тип девіацій. Цькування в інтернеті стало масовим явищем через анонімність мережі та відсутність миттєвого покарання. Психологічний тиск онлайн може мати руйнівні наслідки для психіки, особливо у підлітків. Крім того, інтернет-залежність офіційно визнані розладами, оскільки вони ведуть до соціальної ізоляції та втрати зв'язку з реальністю. Маніпулятивний контент у мережі викривлює уявлення про мораль і може провокувати агресію в реальному житті.

Молодіжна девіантність у цьому контексті вимагає особливої уваги, оскільки вона є індикатором майбутнього стану суспільної системи. Нестабільність ідентичності в умовах розмитих ціннісних орієнтирів робить підлітків схильними до ризикованої сексуальної поведінки, вандалізму та залучення до деструктивних інтернет-спільнот [9,с.91].

Нарешті, особливим фактором трансформації соціальних норм є стан війни та поствоєнний період. Війна руйнує звичне життя у країні. Виникає ситуація, коли старі правила вже не працюють, а нові ще не з'явилися. Через постійну небезпеку люди починають інакше дивитися на жорстокість – вона стає чимось звичним і навіть «дозволена» для виживання [10, с.54; 11].

Коли бойові дії вщухають, проблеми не зникають, а просто змінюються. Ветеранам і мирним жителям важко знову звикнути до спокійного життя. Багато хто страждає від важких психологічних травм (ПТСР), а через доступність зброї зростає злочинність.

Тому дивна чи агресивна поведінка людей сьогодні – це не просто їхня «погана вдача», а наслідок великих криз у державі. Щоб це виправити, мало просто карати чи саджати у в'язницю. Держава має створити потужну систему психологічної допомоги та реабілітації для кожного, хто цього потребує.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Результати проведеного дослідження дозволяють стверджувати, що соціальний контроль та девіантна поведінка є взаємозалежними елементами, які визначають стабільність будь-якої суспільної системи.

Роль соціального контролю. Він постає не просто як система обмежень, а як засадничий механізм, що забезпечує впорядкованість суспільного життя. Завдяки йому поведінка індивідів стає передбачуваною, що дозволяє соціуму уникати хаосу та ефективно інтегрувати різні групи в єдину структуру. Ефективний контроль – це запорука внутрішнього порядку та цілісності держави.

Природа сучасної девіантності. Відхилення в поведінці не є випадковими – це індикатор глибинних соціальних суперечностей. Сьогодні девіації живляться економічною нерівністю, психологічною нестабільністю особистості, ризиками цифрового простору та травматичним досвідом війни. Поява нових, складніших форм девіантної активності (як-от кіберзлочинність чи воєнні аномії) свідчить про те, що традиційні методи регуляції потребують негайного оновлення.

Пріоритет комплексної профілактики. Ключовим стратегічним напрямом має стати не репресивна корекція вже скоєних правопорушень, а запобігання їхнім причинам. Профілактика має бути багатовекторною і залучати державні інституції та правоохоронні органи; освітні заклади та соціальні служби; громадський сектор. Головна мета такої роботи – нейтралізація першопричин: подолання наслідків психологічних травм, зменшення соціального розриву та підвищення рівня інформаційної безпеки.

Гармонійне функціонування суспільства можливе лише за умови балансу між дієвим соціальним контролем та гуманною, науково обґрунтованою профілактикою. Це не лише зміцнює правопорядок,

а й створює сприятливе середовище для розвитку кожної особистості. Подальші дослідження мають зосередитися на розробці конкретних методик реабілітації для учасників бойових дій та захисту молоді в умовах глобальної цифровізації.

Література:

1. Кондов К. В. Концепція соціального контролю в соціології Едварда Росса. *Український соціум*. 2011. № 2 (37). С. 61-68. Режим доступу: https://ukr-socium.org.ua/wp-content/uploads/2011/04/61-68__no-2__vol-37__2011__UKR.pdf

2. Городяненко В. Г. *Соціологія*: Режим доступу: http://nkkep.com/wp-content/uploads/2020/10/P41Sots..pdf

3. Лазор К. П. Основні теоретичні підходи до розуміння причин девіантної поведінки підлітків. *Габітус.* 2021. Вип. 21. С. 72-76. Режим доступу: https://doi.org/10.32843/2663-5208.2021.21.11

4. Диса О., Шинкаренко І. *Психологія девіантної поведінки : навчальний посібник*. Дніпро: Дніпровський державний університет внутрішніх справ, 2024. 77 с.

5. Христук О. Л. *Психологія девіантної поведінки: навчально-методичний посібник*. Львів: ДУВС, 2014. 192 с.

6. Василюк Т. В. Профілактика девіантної поведінки в контексті сучасних наукових досліджень. *Наукові записки Інституту законодавства Верховної Ради України.* Київ, 2019. С. 179-186.

7. Кошова І. В., Кресан О. Д. *Психологія девіантної поведінки: Навчально-методичний посібник*. Ніжин: Видавництво НДУ ім. М. Гоголя, 2021. 226 с.

8. Лещенко Т.О. *Соціальна профілактика девіантної поведінки: курс лекцій з презентацією навч. посіб*. [для студ. і магістр. спец-тей «Соц. робота» і «Соц. педагогіка»]. Полтава: ПНПУ, 2016 р. 110 с.

9. Знаковська Н. М. Проблеми девіантної поведінки в сучасному молодіжному середовищі. Науково-теоретичний альманах «*Грані*». 2013. № 5 (97). С. 90-95. Режим доступу: https://grani.org.ua/index.php/journal/article/download/545/561

10. Пеца Д. Д., Росоха Я. М. Девіантна поведінка за умов воєнного стану. *Аналітично-порівняльне правознавство*. 2025. № 1. С. 54–59. Режим доступу: https://app-journal.in.ua/wp-content/uploads/2025/02/9.pdf

11. Русанов В. Девіантна поведінка населення під час війни в Україні: соціологічний аспект. *Психологія і суспільство*. 2024. № 4. Режим доступу: https://uk.e-medjournal.com/index.php/psp/article/view/528

© Антон Попаденко
ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026
Прорецензована: 15.04.2026
Прийнята до друку: 20.04.2026
Електронна адреса: popadenko.anton@chnu.edu.ua
ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0000-4963-2576
DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-70-77

Попаденко А. Ідея двох ієрархій як методологічна та смислова основа аксіономії. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 70–77.

УДК 111.1 : 141.2

Антон Попаденко

ІДЕЯ ДВОХ ІЄРАРХІЙ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ТА СМИСЛОВА ОСНОВА АКСІОНОМІЇ

У статті розглянуто ідею двох ієрархій як методологічну та смислову основу аксіономії – оригінального філософського підходу до осмислення цінності та буття. Предметом дослідження є взаємозв'язок онтологічної та аксіоматичної ієрархій у контексті єдності Буття та людської особистості. Метою роботи є обґрунтування ідеї двох ієрархій як ключового принципу аксіономії, що забезпечує цілісне бачення буттєво-ціннісної структури дійсності. Методологія дослідження ґрунтується на метафізичному, діалектичному та герменевтичному аналізі класичних і сучасних філософських концепцій. Актуальність роботи зумовлена кризою ціннісних і онтологічних орієнтирів у сучасному філософському дискурсі, що проявляється у суб'єктивізації буття та фрагментації особистості. Наукова новизна полягає в концептуалізації двох взаємопов'язаних ієрархій – онтологічної та аксіоматичної – як універсального методологічного каркасу аксіономії. Основними результатами дослідження є структурний опис рівнів обох ієрархій, обґрунтування їхньої кореляції та показ ролі цінності як внутрішнього керівного принципу Буття і Я. Практичне значення роботи полягає у можливості застосування аксіономічного підходу для філософського аналізу культури, світогляду та процесів особистісного самоздійснення. У висновках доведено, що ідея двох ієрархій є фундаментальною смисловою основою аксіономії та відкриває перспективи подальших теоретичних розвідок.

Ключові слова: *аксіономія, цінність, ієрархія буття, онтологія, особистість, аксіома, метафізика.*

Anton Popadenko

THE IDEA OF TWO HIERARCHIES AS THE METHODOLOGICAL AND SEMANTIC BASIS OF AXIONOMIA

The article examines the idea of two hierarchies as the methodological and semantic foundation of axionomy, understood as an original philosophical approach to the interpretation of value and being. The subject of the research is the correlation between ontological and axiomatic hierarchies within the framework of the unity of Being and human personality. The purpose of the study is to substantiate the idea of two hierarchies as a key principle of axionomy that enables a holistic understanding of the value-oriented structure of reality. The research methodology is based on metaphysical, dialectical, and hermeneutic analysis of classical and contemporary philosophical concepts. The relevance of the study is determined by the crisis of ontological and axiological foundations in modern philosophy, manifested in the subjectivization of being and the fragmentation of personal identity. The scientific novelty of the work consists in conceptualizing two interrelated hierarchies – ontological and axiomatic – as a unified methodological framework of axionomy. The main results of the research include a structured analysis of the levels of both hierarchies, the justification of their mutual correlation, and the interpretation of value as an internal guiding principle of both Being and the Self. The practical significance of the study lies in the possibility of applying the axionomic approach to philosophical analysis of culture, worldview formation, and processes of personal self-realization. The conclusions demonstrate that the idea of two hierarchies constitutes a fundamental semantic basis of axionomy and opens prospects for further theoretical development in this direction.

Keywords: *axionomy, value, hierarchy of being, ontology, personality, axiom, metaphysics.*

Ця стаття є другою частиною замисленого нами проекту, головним завданням якого є розкриття та обґрунтування засад аксіономії як оригінального підходу в сучасному філософському дискурсі.

Постановка проблеми. У сучасному філософському дискурсі спостерігається стійка тенденція до суб'єктивізації онтології та редукції буттєвих і ціннісних структур до сфери свідомості спостерігача. Такий зсув, започаткований новочасною філософією і посилений аналітичними, феноменологічними та екзистенціалістськими підходами, призводить до маргіналізації поняття Буття як субсистентної та ціннісно зумовленої реальності. Наслідком цього є фрагментація особистості, релятивізація цінностей і втрата цілісного бачення світу.

Проблема, яку порушує стаття, полягає в необхідності відновлення метафізично вкоріненого погляду на єдність Буття, людини та цінності, що має безпосередній зв'язок із фундаментальними

завданнями сучасної філософії: подолання кризи сенсу, реконструкція онтологічних засад аксіології та пошук універсальних методологічних інструментів інтерпретації дійсності.

Стан дослідження проблеми. Проблематика цінності, ієрархічності буття та взаємозв'язку людини і світу має тривалу історію у класичній філософії – від античної метафізики до середньовічної схоластики. Водночас у сучасних дослідженнях вона здебільшого фрагментується або редукується до епістемологічних, мовних чи феноменологічних аспектів.

В попередній частині [2] ми представили та описали формальне (тобто таке, що випливає виключно з етимологічної сукупності смислів) та змістовне визначення поняття аксіономії, переосмислили цінність, висвітливши нове її розуміння через поняття аксіоми, а також окреслили нагальність аксіономії та її евристичний потенціал в сучасному філософському дискурсі [див. 2]. Коротко узагальнимо основні моменти:

1) **Аксіономія** – це поняття, яке репрезентує парадигмальний спосіб сприйняття та розуміння сущого як невипадкового (методологічно обґрунтованого) та визначеного через гідність і вартість руху до певної справедливо організованої цілісності.

2) **Аксіономія** – це поняття, що позначає парадигмальний погляд на суще у всіх його вимірах (людина, світ, дух, Бог) як на внутрішньо ціннісно зумовлений феномен. Більше того, воно вказує на нерозривний зв'язок світу, людини та Творця, мирського, духовного і божественного саме через цінність як фундаментальну ідейну першооснову всього сущого, констатує цінність як його керівний принцип та законодавчий механізм.

3) **Аксіома** – це поняття, що виражає трансформацію звичних уявлень про цінність при переході в аксіономічну парадигму. Визначальними моментами в цьому переході є те, що:

А) Моральний вимір (сфера належного) не вичерпує аксіоматичний зміст, хоч і є невід'ємною та незмінно важливою його частиною, та розглядається як *морально-етична та онтологічна єдність*;

Б) Цінність тут ідентифікується як внутрішній керівний принцип мислення, світосприйняття та світовідношення людини, і, крім того, Буття загалом, у градації досконалостей його форм та ступені наближення до Бога як джерела будь-якої досконалості;

В) Не обмежується простором смислів, доступним людині, трансцендує людську раціональність, переступає її межу.

Основною **метою** вже цієї статті ми постулюємо опис ключових методологічних засад, в межах яких дефініюється функціональне та смислове ядро аксіономічної парадигми, а саме про **ідею двох ієрархій**, її значення та роль в загальному аксіономічному проекті.

Для досягнення цієї мети поставлено такі **завдання**:

1. Виявити метафізичні передумови аксіономічного підходу;
2. Обґрунтувати необхідність ієрархічності як фундаментальної властивості розуму та буття;
3. Розкрити структуру онтологічної та аксіоматичної ієрархій і показати їхню взаємну кореляцію;
4. Пояснити значення ідеї двох ієрархій для подолання фрагментації особистості та відновлення цілісного світогляду.

Наукова новизна дослідження полягає в концептуалізації двох взаємопов'язаних ієрархій – онтологічної та аксіоматичної – як цілісного методологічного каркасу аксіономії, що уможливлює нове бачення структури буття й людського світовідношення. У роботі обґрунтовується розуміння цінності як внутрішнього керівного принципу не лише людської діяльності, але й самого Буття, що виходить за межі суто морального або суб'єктивного трактування. Взаємодія Буття та Я інтерпретується як діалектичний процес взаємного саморозкриття, який має ієрархічну організацію та забезпечує їхню смислову єдність.

I

Перш ніж перейти безпосередньо до висвітлення ідеї двох ієрархій, варто сказати дещо про загальний базис аксіономії, про її метафізичні засновки, відштовхнувшись від яких буде вибудовуватись подальша аргументація.

В сучасній філософії спостерігається, за деякими нетенденційними винятками, значне зрушення онтологічної проблематики (а отже, й усіх інших галузей філософського розмислу) у бік суб'єктивізації та редукування фундаментальних онтологічних структур до світу спостерігача у різних його проявах: аналітична філософія досліджує Буття через призму логічного та мовного аналізу, континентальна традиція прямує феноменологічними та екзистенціалістськими методологічними векторами (зосередженими на безпосередньому досвіді індивіда), філософія науки сприймає світ як місце, де

взаємодіють сутності, підпорядковані законам, розробленим в межах наукового дискурсу (де на перші позиції виходить особистість вченого, або наукового товариства).

Очевидно, що самі по собі згадані (а також багато інших, окрім них) підходи не є проблемою, адже вони розширюють межі філософського знання та торують нові шляхи для переосмислення дійсності, проте тут є й інша сторона, саме яку ми й проблематизуємо, здійснюючи це дослідження: відсування Буття як такого, тобто субстанційного і субсистентного, на другий план, або ж і повне нівелювання його значущості. Найбільш явно вона проявляється з часів здійсненого Кантом «коперніканського повороту» у філософії, продовжуючи діяти в ролі «сірого кардинала» й зараз. Наша робота, отже, полягатиме ще й у проголошенні заклику до нового погляду на філософський дискурс сьогодення під кутом реставрації та уважного перепрочитання найбільш продуктивних та життєдайних принципів класичної філософської думки, найвизначнішим з яких є субсистентність Буття (не лише власне буттєва, але й ціннісна)

Дихотомія суб'єкт-об'єкт, хоч і була виокремлена як філософсько-методологічна проблема радше в Новий час, існувала під різними іменами від самого зародження філософії. Ми переконані, що це не є простим збігом, або грою понять, навпаки, подібна вкоріненість в історичне та ідейне полотно філософії свідчить про непересічну суттєвість. Людина прагнула поглянути на світ, який існує ніби без неї, проте ніколи в класичній (щонайменше в античній та середньовічній) філософії цей погляд не переходив межу умовності. Таке бачення допомагало проникнути у глибини Буття як такого, зрозуміти місце мислячої індивідуальності, збагнути сутнісну та нерозривну єдність людини та світу, суб'єкта та об'єкта, Я і не-Я синтетичними методами, найдосконалішим з яких безсумнівно є метафізика. Рух, здійснений в зворотному напрямку, абсолютизація однієї частини цієї пари (а саме суб'єкта), призвела, як ми можемо спостерігати сьогодні, вже до внутрішнього розколу самого суб'єкта, релятивізації його ціннісної, пізнавальної та буттєвої сфер, унеможлививши там самим гармонійний рух особистості до межі своєї власної досконалості.

Відтак, найменшою амбіцією нашої праці є відродження інтересу до зазначеного гармонізованого бачення, справжньою ж метою є створення та розробка універсального *методу*, завдяки якому стане можливим переосмислення сучасних філософських доробок у вищеописаному ключі – *методу аксіономії*.

II

Наступне, про що ми вважаємо вартим зазначити, є невипадковість та необхідність *ієрархічності* як такої. Ідея двох ієрархій не є спонтанним вираженням спроби впорядкувати дійсність, вона постає необхідним та найбільш дієвим *формально* шляхом вираження філософського *осмислення*. Розумність як така є ієрархічною за способом існування, вона завжди потребує вищого та нижчого рівнів для сприйняття дійсності та формування знань про неї, а також, паралельно до того, сама постає як внутрішньо ієрархічна структура, завдяки чому й уможливлюється пізнавальна взаємодія одиничної свідомості та буттєвої субстанційності.

Тобто, узагальнюючи та формулюючи певне правило, розгляд будь-якого предмета варто починати власне із Буття, адже воно вже містить відповідь в самій своїй фундаментальній структурі. Ба більше, людська особистість, індивідуальний розум, що пізнає, сам є частиною Буття і вирізняється із нього лише умовно. Так Буття здійснює самопізнання через посередництво індивідуальної розумної душі, яка ним породжується. Ця теза є ще одним підтвердженням того, що розгляд суб'єкта як самостійної одиниці є, хоч і можливим, проте неповним та недостатньо глибоким, особливо як для філософського погляду, а також його не вистачає для розв'язання проблеми роздробленості суб'єкта, яку ми окреслювали в першій статті [2, с. 61].

Отже, ідея двох ієрархій займає в аксіономічному вченні центральне місце, адже вона репрезентує природній та фундаментальний погляд на нерозривну та глибинну єдність світу та людини.

Окрім описаного вище «горизонтального» виміру всезагальної єдності, необхідно зазначити також і «вертикальну» її перспективу. З точки зору аксіономії світ, тобто Буття в цілому (йдеться, в цьому контексті, саме про тварний світ), має власний ціннісний вимір, який є невід'ємною складовою його онтологічної субсистентності. Джерелом же цієї цінності Буття виступає його Творець, тобто Бог. Розгорнуто про цей момент ми висновуємо в інших своїх працях, проте, виділяючи найсуттєвіше, зазначимо, що ця позиція живиться ідейною потенцією не лише теологічно-містичних спостережень, а й власне філософськими розмислами зокрема, Томаса Аквінського [див. 3] та Рудольфа Отто [див. 6], де з одного боку спираємось на п'ять шляхів до Бога (особливо важливим тут є «*ex gradibus qui*

in rebus inveniuntur»), а з іншого – на поняття нумінозного, як феноменологічно засвідченого особистістю переживання зіткнення зі священним. Враховуючи сказане, до єдності особистості та Буття додається також єдність Творця із Творінням.

Описаний комплексний погляд відкриває, на нашу думку, найбільш продуктивну перспективу реінтеграції особистості в умовах сьогодення, адже досягнення внутрішньої єдності одного уможливлюється на тлі абсолютної тотальної єдності. Іншими словами, для відновлення якогось одиничного елементу космосу (в цьому конкретному контексті – особистості) необхідно співвіднести та пов'язати його із загальною гармонією всієї онтологічної сукупності елементів та їхніх зв'язків. Завдання, безумовно, ускладнюється ще й тим, що особистість сама, в свою чергу, є своєрідною монадою, яка вміщує в собі свій окремий вимір Буття та перспективу сприйняття. Саме тому ієрархії дві: одна є буттєвим репрезентатом, інша – особистісним.

III

Тепер поглянемо безпосередньо на ієрархії та поміркуємо про їхні структурні елементи та зв'язки.

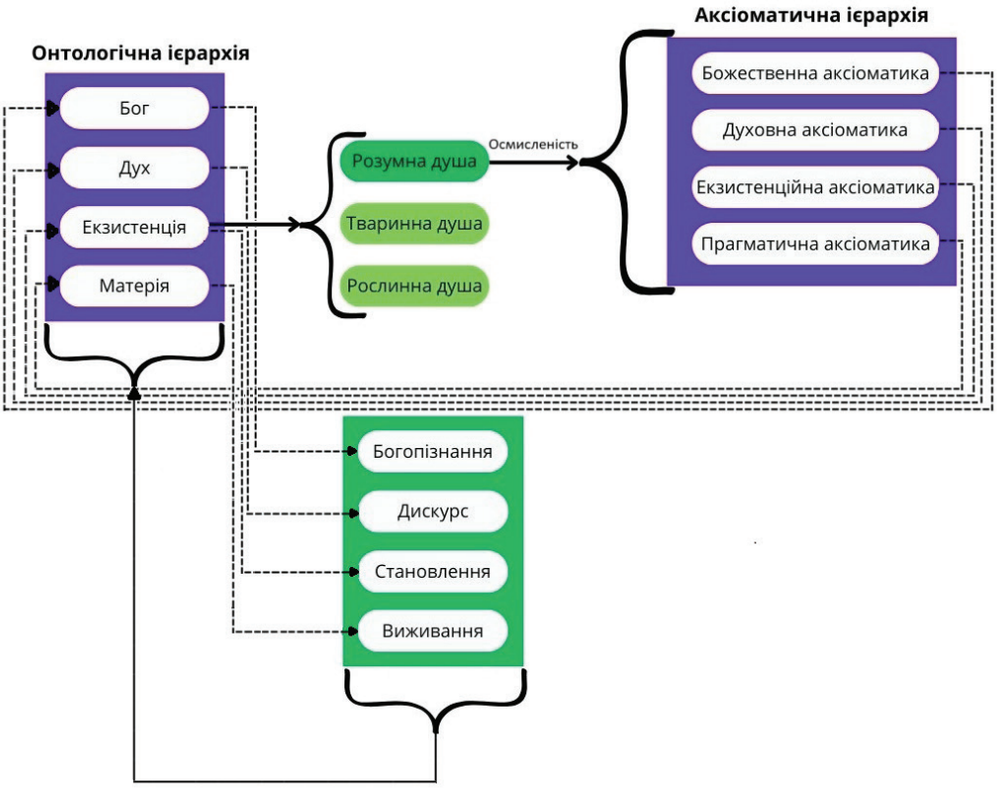


Рис. 1. Дві ієрархії

Шлях розуміння того, що зображено на рис. 1 представлятиметься нами в трьох ключових моментах:

1) Прояснення сутності кожного з рівнів двох ієрархій (представлених у фіолетових прямокутниках);

2) Опис взаємного зв'язку та впливу ієрархій (все, що в зеленому кольорі), який постає репрезентатом взаємодії особистості та Буття, а також місця та ролі Я в контексті загальної єдності, про яку йшлося в попередньому параграфі;

3) Обґрунтування вибору саме цих, а не інших елементів ієрархій для висвітлення представленої ідеї.

Отже, як бачимо, обидві ієрархії мають по чотири рівні, кожен з яких співвідноситься з іншим своїм паралельним «відповідником». Така побудова ще раз підкреслює внутрішню пов'язаність світу особистості із субсистентним Буттям. Зрозуміло, що коли ми розводимо дві ці сторони, то здійснюємо суто аналітичний акт, адже зв'язок між ними існує на субстанційному рівні, тобто не може не існувати без втрати автентичності обидвома сторонами. Тим не менш, тут не+має місця для повної тотожності. Ця структура необхідна аби зберегти баланс між автономністю Буття та особистості,

підкреслити їхні унікальні риси, про які мова йтиме далі, з одного боку, а з іншого – показати неможливість існування Буття без Я (адже тоді воно втрачає свій фундаментальний сенс, котрий може бути актуалізовваний виключно сприймаючою, мислячою індивідуальністю) та Я без Буття.

Почнемо з найнижчого рівня. В онтологічній ієрархії йому відповідає матерія – видимий пласт Буття в своїй дійсній повноті. Визначним моментом тут виступає передбачуваність та внутрішня детермінованість його життя різноманітними природними процесами. До прикладу, рух від паростка до дерева в межах визначеної рослини відбувається за певним лімітованим алгоритмом: з персикового паростка не виросте дуб і т.д. Так і будь-який ентелехійний рух в межах матеріального буття є сутнісно визначеним наперед, тобто варіативність процесу становлення обмежена внутрішніми законами Творіння: або суб'єкт актуалізує свій потенційний стан на кожному наступному кроці здійснення, або ж гине.

Так, основною *метою* Буття в межах свого матеріального пласту є виживання та самовідтворення, прагнення забезпечити умови, за яких видимий світ існуватиме вічно. Головна ж *функція* його – надати своїм постійним існуванням можливість для становлення вищого рівня – екзистенційного.

Екзистенційний пласт Буття вже не є видимим, проте він займає чільне місце в онтологічній ієрархії. Екзистенція – життя в своїй необмеженій повноті. Екзистенція є потенціалом природного світу до відтворення форм, що реалізуються в уже існуючих порядках матеріального плану, а також (що є сутнісним для цього рівня) до створення нових, таких, що раніше не існували. Історія нашого світу демонструє нам зростання різноманітності форм матеріального буття протягом всієї історії свого існування. Навіть масові вимирання та природні катаклізми минулого, знищуючи існуюче, лише давали поштовх до народження нових оригінальних видів та форм, які ніколи не втілювались раніше. Екзистенція хаотична та непередбачувана, вона породжує форми без наміру, без задуму, для неї не існує різниці між важливим та другорядним, між першочерговим та побічним, між центром та периферією, тому її вплив на Буття без включеності в більш загальну систему зв'язків (якою і є, по суті, ієрархія) був би деструктивним.

Ще одним виключно важливим моментом екзистенційного рівня є те, що саме в його надрах народжується людське єство, завдяки якому уможливлюється подальше повноцінне становлення Буття. Саме в цьому місці викристалізовується непересічність та невипадковість взаємного впливу Буття та Я, цілісність та гармонійність їхнього взаємного дефініювання (на Рисунку 1 це відображено в зелених еліпсах).

Наступний рівень, – духовний, – репрезентує реалізацію Задуму, вміщує телеологічну складову Буття. Ця складова реалізується у двох вимірах:

1) формальному, де екзистенційний хаос набуває впорядкованого вигляду, а матеріальний пласт – видової та родової визначеності. Цей вимір характеризується арбітражними та законодавчими функціями, впорядковує Буття в універсальний, невипадковий, осмислений порядок. Відбувається цей процес в багатьох аспектах завдяки участі в ньому творчої індивідуальності Я, її прагнення до схоплювання та визначення дійсності, до віднаходження глибинних смислів природи;

2) смисловому, де реалізується конкретність наповнення Буття унікальними витворами. Йдеться як про витвори природи (адже її розмаїття виражається не лише у видовому багатстві, а й у неповторності форм кожного окремого представника), так і про суто людську діяльність (зручно використати Гегелеву класифікацію трьох стадій духу (суб'єктивного, об'єктивного та абсолютного), як репрезентата розмаїття духовної діяльності людини та її внутрішніх впорядкувальних зв'язків, цей аспект є, по суті, культурою в широкому розумінні).

Ще раз підкреслимо, що сфера духу в повній мірі набуває свого статусу лише тоді, коли Буття вперше осмислює себе через посередництво людського Я, але не в часовому аспекті (адже світ був створений раніше за людину), а у смисловому, де духовний рівень остаточно експлікується та реалізується як сутнісна частина субсистентного Буття.

Щодо співвідношення формального та смислового вимірів духовного рівня онтологічної ієрархії, варто також зазначити, що вони існують у постійних взаємодії та взаємовпливі, адже форма та смисл, подібно до методу та системи, апріорі існують один в одному, питання полягає лише в тому, що відкриється для сприйняття першим.

Найвищий рівень онтологічної ієрархії – божественний, адже саме Бог є творцем світу, а також першим та повністю незалежним буттям, через яке все інше є. Тома Аквінський виражав це,

використовуючи Арістотелеву систему розмислів про першопричину світу [див. 3], а Спіноза, до прикладу, розвивав цю ідею через поняття causa sui, причини, що через себе є [див. 7].

Вписати Бога в онтологічну ієрархію Буття, очевидно, неможливо, адже Творець і Творіння не є єдиним цілим, а Бог як сутність не може бути вичерпно сприйнятий людським Я, проте, в той самий час, божественний рівень в цій ієрархії не може не існувати в силу неповноцінності такого погляду без нього.

Проблема розв'язується специфічним тлумаченням та особливим місцем божественного рівня в межах онтологічної ієрархії. Його тут варто розуміти в дещо іншому сенсі, ніж усі попередні: не як репрезентат сутності, а, скоріше, як фундаментальну дію, акт творення, що безперервно відбувається в кожен момент існування Буття. Наявність божественного рівня тут також відіграє роль певного «трампліна» до абсолютного буття Бога, відображає нерозривний зв'язок творіння та Творця.

Ще однією функцією цього рівня є забезпечення відкритості всієї системи, адже дух сутнісно завжди прагне вмістити щось, що йому ще не належить, розширити свою владу на оточуючий його космос, а значить десь мусить залишатись простір непізнаного та непідвладного, аби підтримувати вічне «горіння» духу.

Наступним кроком стане розгляд другої, аксіоматичної ієрархії. Як вже було сказано раніше, якщо онтологічна ієрархія відображала субсистентну структуру Буття як такого, то аксіоматична демонструватиме світ Я у загальній картині. Знов таки, розділення, яке ми здійснюємо тут є суто аналітичним і потрібне лише для прояснення ролі та сутності окремих елементів та зв'язків між ними в межах тієї універсальної цілісності, про яку йшлося на початку. Паралельно із цим, для більшої зручності, проаналізуємо зв'язки, вміщені у зелений прямокутник на Рисунку 1.

Також було зазначено, що аксіома займає чільне місце не лише у внутрішній організації окремої особистості чи суспільства, а й Буття як такого. Розбираючись із аксіоматичною ієрархією, ми зрозуміємо, що Буття розкривається у своїй повноті (а це можливо лише тоді, коли експлікується його аксіоматична природа) виключно завдяки дії в ньому людської особистості, яка знаходить шляхи до потенціалів, що існують як частина субсистентного сектору Буття, та актуалізує їх, спрямовує до максимуму в процесі самореалізації Я. В цьому проявляється діалектична природа їхньої взаємодії.

Як бачимо, аксіоматична ієрархія багато в чому повторює структуру онтологічної, проте її специфіка принципово відрізняється, адже в попередньому випадку йшлось більшою мірою про Буття як сутність та функцію, а тут – про буття Я з точки зору відношення, переживання та впливу. Світ особистості розглядається нами саме через призму аксіоми, адже ціннісна природа людських світовідношення та діяльності беззаперечна. Важливо підкреслити, що раціональність та воля про які часто у філософському полі зазначається як про невід'ємні та визначальні елементи людської особистості все ж підпорядковуються вищому, аксіоматичному принципу. Адже людина здатна керуватись та діяти (як часто відбувається в найбільш екстремальних умовах) всупереч раціональному аналізу або своїм бажанням та прагненням.

Перший та найнижчий рівень аксіоматичної ієрархії – прагматичний. Майже кожна особистість починає свій шлях на цій «сходинці», адже вона вміщує найбільш базові та зрозумілі потреби та цілі. Подібно до матеріального плану Буття, тут вся призма сприйняття особистості є обмеженою та детермінованою найбільш примітивними запитами: збереження життя та примноження матеріального комфорту. Примітним є той факт, що саме на цьому рівні у найбільшій кількості перебувають представники суспільства споживання, ті, хто, використовуючи термінологію Еріха Фромма, «мати» віддають перевагу перед «бути»: «Споживання має неоднозначні якості: воно знімає тривогу, бо те, що маєш, не можна відібрати; але воно також вимагає від людини споживати все більше, бо попереднє споживання швидко втрачає свій задовільний характер. Сучасний споживач може ідентифікувати себе за формулою: Я = те, що я маю, і те, що я споживаю» [4, с. 44].

Одразу звернемо увагу на зелений прямокутник на Рисунку 1. Він демонструє відношення особистості, яка перебуває на прагматичному аксіоматичному рівні до Буття загалом в усіх його проявах, визначає її призму бачення як «Виживання». Довколишнє постає для такого Я як градація придатностей для забезпечення описаних в попередньому абзаці потреб, тобто найбільш цінним вважається все, що примножує комфорт та безпеку, а все решта сприймається як певний рудимент та марнотратство. Краса мистецтва, до прикладу, перетворюється тут на недоречно витрачений матеріал, розмаїття життя – на набір інструментів, філософія та наука – на марне багатослів'я, релігія – на «опіум для народу» і т.п.

Наступний рівень – екзистенційний. Подібно до онтологічного рівня, тут він характеризується невизначеністю та неоднозначністю. Цей рівень є вищим за попередній та дозволяє особистості в більшою мірою сприйняти повноту Буття, встановити із ним вже не чисто експлуатаційні зв'язки, а зазирнути за ширму буденності, доторкнутись до незримої реальності.

Для такої особистості відкривається розмаїття світу в усій його повноті, проте воно ще ніяк не впорядковане, тут довколишній світ здається бурхливим океаном невизначеності. Хоча всі ті явища, які на попередньому рівні не задовольняли Я, вже не сприймаються як щось непотрібне та дивне, вони, тим не менш, ще не експлікуються як система, як ієрархічна структура, де щось є більш важливим та визначальним, а щось – менш. Цей рівень, який трансформує призму «Виживання» на призму «Становлення», репрезентує певний процес, який можна порівняти із одним з етапів виходу з «платонівської печери». Мова йде саме про момент, де людина вперше повертається до світла; «Щоразу, коли б з когось знімали кайдани, змушували б раптом підвестись і повернути шиєю, пройтись, подивитись на світло, він робив би все це з великою мукою, у нього боляче миготіло б в очах, і він не міг би дивитися на предмети, тіні яких раніше бачив. Як гадаєш, що б він сказав, коли б хтось почав його запевняти, що тоді він спостерігав усілякі дрібниці, а тепер наблизився до буття і звернувся до правдивіших з існуючих речей, отже й бачить усе правильніше; та ще коли б йому показували предмети, які мерехтять перед ним, і змушували б відповідати на запитання: що то таке?» [1, с. 210].

Подібно до того, як людина з печери відчуває труднощі з ідентифікацією «предметів, що мерехтять перед нею», так само і тут, на екзистенційному рівні, Я стикається з малозрозумілим, але істинним світом сутностей, в якому вони, щоправда, ще не сприйняті в своїй максимально доступній повноті та порядку.

Основним ціннісним (аксіоматичним) контекстом тут є пере-живання, або в-живання у потік буттєввого розмаїття, навідміну від ви-живання на попередньому рівні.

Духовний аксіоматичний рівень – місце, де порядок світу постає для Я як універсальна цілісність. Зрозуміло, що дух не може спостерігати її як завершену повноцінну картину, адже тоді він самоспростовується як вічний пошук та прагнення до осягнення, як ми вже писали вище, та піддається стагнації, що є смертельно небезпечним для будь якої особистості. Тут для нас важливо збагнути наступне: цілісність взаємозв'язків у Бутті та їхня взаємна та невипадкова залежність є невід'ємною та керівною настановою світосприйняття особистості на цьому рівні. Те, що на екзистенційному етапі здавалось рівноцінним за сутністю та значенням, тут постає як ієрархічна структура, універсальна та всеохоплююча. Саме тут закономірності перетворюються в закони, або ж сходять нанівець як випадкові збіги, тут відбувається саморозкриття Буття, каталізується його прагнення до власного максимуму завдяки *самоздійсненню Я*.

Охарактеризувати таке світосприйняття можна як дискурсивне. Проте мало сказати, що воно має логічну, послідовну та розумну природу, не менш важливим є й те, що такий погляд вловлює дискурсивність як таку, тобто осягає всі попередні рівні як певний (менш досконалий) різновид дискурсу, або ж протодискурсу, якщо завгодно, а вищий – як наддискурс. Пізнання та осягнення тут відіграє роль основного ціннісного (аксіоматичного) підґрунтя.

Останній та найвищий аксіоматичний рівень – божественний. Ми вважаємо необхідним щонайменше припустити, а насправді утвердити, його наявність, адже вона засвідчена особистим досвідом великої кількості тих, кого історія та церква іменують святими, пророками, апостолами, мучениками. Це простір віри та одкровення, людські зусилля тут марні, якщо Провидіння не нагороджує їх своєю благодаттю. Я тут відкривається в своїй абсолютній індивідуальності, відокремлюється від того, що у тварному світі постає як загальне та необхідне, цей простір є чудесним за своєю природою.

Подібно до того, як було з найвищим рівнем онтологічної ієрархії, повністю охопити, проаналізувати та систематизувати вичерпно все, що божественна аксіоматика репрезентує неможливо, адже робота розуму тут втрачає свою продуктивність, раціо майже повністю трансцендується при зіткненні із нуменом. Людська особистість, досягаючи цього рівня, здійснює те, що К'єркегор називав «стрибком абсурду», або ж «стрибком віри», описуючи лицаря віри: «…єдине, що може його врятувати, – це абсурд, і його він осягає вірою. Тож він усвідомлює неможливість, і в цю ж мить він вірить в абсурд» [2, с. 20]. У цьому, а також на прикладі історії жертви Авраама, філософ розкриває одну з сутнісних рис божественної аксіоматики, проте, ще раз підкреслимо, її вичерпне розуміння недоступне в контексті дискурсивного розмислу.

Світосприйняття особистості, яка досягла цього рівня ми назвали богопізнанням, адже її інтерес більше не стосується речей тимчасових та земних, вона повністю переходить у простір вічного, осягає дійсність крізь призму божественного всезнання, безпосереднім, недискурсивним чином, тут їй відкривається вся цілісність Задуму, та істинний шлях та призначення Буття.

Останнім моментом, на який б ми хотіли звернути увагу в межах цієї статті – це причини вибору саме згаданих елементів для побудови двох ієрархій, а не якихось інших. На нашу думку причин є дві: зовнішня (історична) та внутрішня (логічна).

Історична причина полягає в тому, що еволюція основних філософських ідей протягом тисячоліть існування філософського розмислу як такого, завжди явно чи приховано включала в себе концепції матерії, екзистенції, духу та Бога, як ключові, тобто такі, що визначали подальше розуміння цих ідей та міру їхнього впливу на становлення культури. Якщо припустити, що історія має смисл як рух від свого початку до певної кінцевої мети (у протилежному випадку вона була б неаналізованою, а отже припущення видається вагомим), то стає очевидним, що найбільш впливові ідейні рушії (ті, в яких втілилась ідея двох ієрархій) не є випадковим збігом обставин в окремо взяту епоху, а є певним фундаментальним та визначальним змістом історичного поступу.

Логічна причина полягає у тому, що внутрішні принципи здійснення ієрархій визначають саме такі елементи як необхідні. Цим принципам буде присвячена наступна (третя) і остання стаття циклу визначення смислового ядра аксіономії.

Висновки

У ході дослідження послідовно розв'язано поставлені завдання та досягнуто заявленої мети. По-перше, було виявлено й окреслено метафізичні передумови аксіономічного підходу, що дало змогу показати обмеженість сучасних редукціоністських тенденцій у філософії та обґрунтувати необхідність повернення до субсистентного й ціннісно зумовленого розуміння Буття. По-друге, доведено принципову невипадковість ієрархічності як фундаментальної властивості розуму та буттєвої реальності, що уможливлює цілісне філософське осмислення дійсності. По-третє, здійснено структурний аналіз онтологічної та аксіоматичної ієрархій, у результаті чого з'ясовано їхню внутрішню кореляцію та взаємодоповнюваність, завдяки яким Буття постає як субсистентна цілісність, а Я – як активний ціннісний чинник його саморозкриття. По-четверте, показано, що ідея двох ієрархій виконує ключову методологічну функцію в межах аксіономії, оскільки дозволяє подолати фрагментацію особистості та відновити гармонійний зв'язок між людиною, світом і трансцендентним джерелом цінності.

Отже, ідея двох ієрархій обґрунтовано постає як фундаментальна смислова та методологічна основа аксіономії, що забезпечує новий рівень осмислення єдності Буття й особистості. Перспективи подальших досліджень убачаються в поглибленому аналізі внутрішніх логічних принципів побудови ієрархій, а також у застосуванні аксіономічного підходу до інтерпретації конкретних філософських, культурних і соціальних процесів, що сприятиме подальшому розвитку заявленого концептуального проєкту.

Література:

1. Платон. *Держава*. Пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355 с. ISBN 966-500-022-5.

2. Попаденко Антон. Актуальність підходу аксіономії: евристичні виміри. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» : науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 61–68.

3. Aquinas Thomas. *Summa Theologiae*. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://aquinas.cc/la/en/~ST.I

4. Fromm E. To Have or To Be? New York: Harper & Row, 1976. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://giuseppecapograssi.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/08/erich-fromm-to-have-or-to-be-1976.pdf

5. Kierkegaard S. *Fear and trembling*. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://archive.org/details/fear-and-trembling-johannes-de-silentio

6. Rudolf O. *Das Heilige*. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://archive.org/details/RudolfOtto_dasHeilige

7. Spinoza B. *The Ethics*. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.gutenberg.org/files/3800/3800-h/3800-h.htm

© Олександр Бродецький, Ірина Горохолінська
ISSN 2312-7112

Отримана 30.03.2026

Прорецензована: 18.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: o.brodetskyi@chnu.edu.ua

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-1769-9036

Електронна адреса: i.horokholinska@chnu.edu.ua

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-7921-8245

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-78-85

Бродецький О., Горохолінська І. Філософсько-методологічні виміри критики ціннісних деструкцій у діяльності церковних ієрархій: кейс УПЦ МП. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 78–85.

УДК 141.7:2-1:2-67(477)

Олександр Бродецький, Ірина Горохолінська

ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ВИМІРИ КРИТИКИ ЦІННІСНИХ ДЕСТРУКЦІЙ У ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКОВНИХ ІЄРАРХІЙ: КЕЙС УПЦ МП

Стаття містить критичне філософське осмислення ціннісних та соціально-практичних орієнтацій керівної ієрархії Української Православної Церкви Московського патріархату – з акцентом на суспільному контексті російської агресії щодо України у 2014-2026 рр. Особливість розвідки – в балансі філософської та релігієзнавчо-емпіричної компонент. Стаття спирається на розлогий історико-філософський екскурс, у межах якого актуалізуються ідеї ряду європейських мислителів XVIII – XX ст. (Б. Паскаля, Д. Юма, І. Канта, Г. Сковороди, Е.Дюркгайма, А. Бергсона, Е. Фромма) щодо суспільних та етичних векторів функціонування ідеології і влади в релігійних структурах.

Систематика дискурсу вибудовується через екстраполяцію на аналіз сучасних процесів у релігійно-соціальній сфері України понять фетишизації, механічної солідарності, авторитарної релігійності та ін. Автори експлікують «логіку» ціннісної інверсії, за якої релігійна інституція, покликана бути провідником гуманістичних смислів, де-факто реалізує в суспільстві механізми паралізації і критичного мислення, і ціннісної рефлексії, внаслідок чого відповідні спільноти стають уразливішими в соціально-психологічному й безпековому аспектах. Застосовано міждисциплінарний синтез історії філософії, релігієзнавства, політичної філософії, етики. Крім теоретичного ефекту, інструментарій та результати дослідження мають просвітницький та медіаційний потенціал щодо інтенсифікації й якісної еволюції міжюрисдикційного діалогу на рівні середньої та низової ланок релігійного лідерства.

Ключові слова: *релігія, ідеологія, церковна ієрархія, церковні практики, афілійованість, фетишизація, фанатизм, механічна солідарність, ціннісні деструкції, Українська Православна Церква, Московський патріархат, «русский мир», війна.*

Oleksandr Brodetskyi, Iryna Horokholinska

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL DIMENSIONS FOR CRITIQUING VALUE EROSION WITHIN CHURCH HIERARCHIES: THE UOC (MP) CASE

The article provides a critical philosophical reflection on the value systems and socio-practical orientations of the governing hierarchy within the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC-MP), with a particular focus on the societal context of Russian aggression against Ukraine from 2014 to 2026. A distinctive feature of this study is the balanced integration of philosophical analysis with empirical religious studies. The research draws upon an extensive historical-philosophical excursion, revitalizing the ideas of several European thinkers from the 18th to the 20th centuries (B. Pascal, D. Hume, I. Kant, H. Skovoroda, E. Durkheim, A. Bergson, and E. Fromm) regarding the social and ethical vectors of ideology and power within religious structures.

The discourse is systematically structured by extrapolating concepts such as fetishization, mechanical solidarity, and authoritarian religiosity onto the analysis of contemporary processes in Ukraine's religious and social spheres. The authors explicate the «logic» of value inversion, wherein a religious institution – intended to be a vessel for humanistic meanings – de-facto implements mechanisms that paralyze both critical thinking and moral reflection. Consequently, the respective communities become more vulnerable in terms of socio-psychological stability and national security. Employing an interdisciplinary synthesis of the history of philosophy, religious studies, political philosophy, and ethics, the study offers both theoretical insight and practical utility. Its tools and findings hold significant educational and mediatory potential for intensifying and evolving the cross-jurisdictional dialogue among mid-level and grassroots religious leaders.

Keywords: *religion, ideology, church hierarchy, church practices, affiliation, fetishization, fanaticism, mechanical solidarity, value erosion, Ukrainian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, "Russkiy Mir", war.*

Загальновідомо, що українське суспільство після здобуття Незалежності ще майже три десятиліття жило в істотній напрузі впливу проросійських ментально-ціннісних векторів. Цей вплив не обмежувався суто зовнішньополітичними чи адміністративними важелями. Ним була просякнута сама повсякденність більшості українських регіонів – через масову культуру, медійний та книжковий ринки, фетишизованість російських персоналій мистецтва і квазімистецтва, мовні практики, зумовлені багатовіковим російщенням. Ця обставина визначала живучість інтенцій, що консервували уявлення про нібито спільну цивілізаційну матрицю. І релігійний чинник, а особливо практики релігійних лідерів та їхні поведінкові взірці багато в чому були тут цементувальним ферментом.

Навіть стадія агресії Росії проти України впродовж 2014 – 2022 рр. не ставала істотним рубіконом у світоглядно-соціальних орієнтаціях багатьох громадян і спільнот. Досить згадати, що ще у грудні 2021 р., за кілька місяців до повномасштабного вторгнення путінської армії, ключовий центральний телеканал України «1+1» запустив трансляцію нового сезону серіалу «Свати», знятого українськими продюсерами, однак з великою кількістю російських акторів та демонстрацією в сюжеті прикмет саме російського життя. Багато хто з тих російських акторів нині – серед ревних пропагандистів війни.

Як відомо, влучним є ясперівський термін «межеві ситуації». Межева ситуація – це переживання гострої потреби обирати буття-ідентичність і свідомо чи інтуїтивно боротися за це, коли «все плинне, перебуває в неспокійному русі ставлення під питання, усе відносне, скінченне, розщеплене на протилежності» [41, p. 202]. Культурно-ідентичнісно проукраїнська частина нашого соціуму відчувала таку ситуацію задовго до 2022 р. Водночас чимало хто із не еволюціонованою громадянською свідомістю аж ніяк не вбачав екзистенційного виклику в наявному стані речей. Однак події 2022–2026 рр. стали вже для переважної більшості соціуму України горнилом радикального антропологічного та соціального перетворення. На тлі смертельних загроз з боку «цивілізації» північного сусіда, які він тепер уже ніс без жодних вуалювань, цінності національної безпеки, громадянської солідарності, державної суб'єктності усвідомилися переважною більшістю спільнот України та стали мотиваційним рушієм дій й оцінок.

В умовах повномасштабної війни чи не всі публічні царини (від масового мистецтва до політичних еліт) пережили інтенсивне усвідомлення доконечної потреби розриву із російським ідейно-символічним ресурсом як переважно агресивно-імперським, а тому вбивчим для України. І вони не лише зазнали такого усвідомлення, а й вдалися до діяльних практик, що маніфестують цю виправдану дисоціацію та активний пошук ідентичнісної альтернативи з джерел національної і європейської культур.

І практично єдина соціальна сила – так звана Українська Православна Церква (УПЦ) демонструє й нині зразок особливої інституційно-символічної інертності. Є ціла низка фахових досліджень, зокрема, й дві офіційні експертизи [7], [26], які свідчать: на Помісному соборі у травні 2022 р. ця структура задекларувала свою самостійність щодо Російської Православної Церкви (РПЦ) дуже половинчасто і, по суті, залишилася в реальній афіліації із джерелом антигуманної політики й геополітики, зодягненим у церковні шати.

Справді, соціологічні дослідження свідчать, що кількість прибічників УПЦ МП істотно знизилася під час війни [див.: 32]. Наприкінці 2025 р., відповідаючи на запитання анкети, так позиціювали себе лише 5,3% респондентів у масштабах підконтрольної українському Уряду території держави (у 2020 р. – 13,6%). А проте слід розуміти: впливу функціонерів цієї структури і далі піддається навіть чимало хто з тих, що декларують підтримку проукраїнських релігійних спільнот. Далеко не всі громадяни належно релігієзнавчо обізнані, і в анкеті відповідаючи в один спосіб, частина з них водночас задовольняє реальні релігійні потреби в УПЦ (у багатьох регіонах України її храми аж ніяк не спорожніли). Адже не завжди особа вникає, у храмі якої юрисдикції вона опинилася на те чи інше свято. Не завжди вона уважна до того, сайт чи соцмережеву сторінку якої за афіліацією релігійної спільноти відвідала. Впливають на це і маніпуляції з назвами громад. Відомо, що функціонери УПЦ навмисне не зазначали (й не зазначають досі) даних про підросійськість на вивісках своїх культових об'єктів. Прикметно: хоч рівень довіри до керівника УПЦ Онуфрія Березовського найнижчий порівняно з іншими предстоятелями традиційних церков, а проте майже чверть респондентів опитування під егідою служби «Socis» (2025 р.) засвідчили особисту довіру (або радше довіру) цьому діячеві [див. 30]. Це істотний масштаб впливу, особливо зважаючи на стан війни.

Тож зберігає нагальність та гостроту і наукова, і соціально-ціннісна проблема чіткої експлікації реальної суті смислового наративу та дій УПЦ як інституції. А це вимагає аргументованого діагностування характеру ціннісної «мови» її ієрархічних практик – і в аспекті формальних декларацій (декорацій?), і в аспекті фактичного цілепокладання та впливу.

Богословські, релігієзнавчі, соціально-емпіричні параметри цієї проблеми істотно досліджені вже в цілій низці **праць**, наприклад, в еклезіологічно-політологічних публікаціях архімандрита Кирила Говоруна [10], у колективній монографії за редакцією О. Сагана [11] (автор розділу, присвяченого цій проблемі – С. Здіорук); у статтях Л. Филипович, В. Титаренко, О.Горкуші [34]; В. Мудракова та його співавторів [43], у згаданих офіційних експертних висновках [7], [26]; а також і в наших статтях [3], [6], [36] та ін.

А от саме філософсько-методологічні інструменти аналізу відповідних аксіо-горизонтів й оцінка діяльнісних прикладів соціальної позиції ієрархів УПЦ на основі критичних кластерів, запропонованими класиками європейської філософії, – це ділянка, що містить істотні лакуни. Тим часом для аналізу цього проблемного вузла доволі високою є евристичність низки сформованих в історії філософії ідей. І з опорою на їхні рефлексивно-критичні смисли можна досягати прозорого соціально-просвітницького ефекту.

Тому й ставимо за **мету статті**, по-перше, синтезувати методологічний ресурс ідей філософів-класиків щодо моральних і громадянських деструкцій під впливом політичної заангажованості релігійної ієрархії, а по-друге, застосувати це для кристалізації реальних соціально-ціннісних ефектів діяльності керівництва УПЦ.

Новизна розвідки визначається, по-перше, єдністю історико-філософської і релігієзнавчої платформ при осмисленні сьогоденних процесів в Україні на межі світоглядної культури, політики, соціальної психології, символічного управління і, по-друге, введенням у критичний дискурс певної системи конкретних, патерново промовистих фактів діяльності ієрархів, котрі дають підстави осмислювати не лише формальне юридичне тло, а й предметно-ціннісний вимір афіліації УПЦ.

Ми синтезуватимо методологічне ядро думки філософів Блеза Паскаля [20], Девіда Юма [9], [40], Іммануеля Канта [42], Анрі Бергсона [35], а також соціолога Еміля Дюркгайма [37] і психолога Еріха Фромма [39], які в широкому розумінні також є частиною європейського філософського «канону».

Загальновідомим є Паскалеве розрізнення між логічними резонами та ладом серця. Воно дає оптику усвідомити контексти незбігу зміни кон'юнктурного самопозиціювання релігійних інституцій і справжніх етичних / анти-етичних настанов владної ієрархії в цих інституціях. Звернімо увагу на славнозвісний крилатий вислів Паскаля, але також зважмо і на його продовження, в цілісності: «Серце має свої рації, яких раціо не знає; ми знаємо про це в безлічі речей. Я кажу, що серце з природи любить як усезагальну істоту, так і самого себе, залежно від того, куди повернеться; і черствіє на одне чи на друге, залежно від свого вибору. Ви відкинули одне, а зберегли друге…» [20, с. 143]. Кант своєю чергою констатував, що в деяких християнських церковних структурах «панує фетишизм» [42, s. 210]. Згідно з його аналізом, існують спільноти, які, хоча й іменуються церквами, однак там «творення фетишів таке розмаїте і таке механічне, що, здається, майже витісняє всю моральність, а отже, й саму релігію, посідаючи її місце; це дуже наближає до язичництва» [42, s. 210]. Міра фетишизації залежить саме від міри уярмлення сердець вірян волею ієрархії, незалежно від того, яким є декларований культ чи традиція.

У базовому наративі священних текстів можуть бути заповіді любові й справедливості, але якщо церковні керманичі працюють зі свідомістю та переживаннями вірян в напрямку їхньої беззастережної «слухняності» як нібито головної ознаки «благочестя», то досить швидко любов до правди підміниться звеличенням того, що любить деспотія [див. 421, s. 211]. І тут уже Паскалева теза «у серця свої рації» обертається тіньовим боком: не емпатія доповнює розум, а фанатична заскорузлість його паралізує або ставить собі на службу. Формується така собі, говорячи термінами Юма, зміцнювана й підживлювана афектами звичка, «ілюзорний принцип» [9, с. 237]. Він «повинен вводити нас в оману, якщо ми безумовно слідуємо йому» [9, с. 237]. Таку систему звичок дуже влучно ілюструє характерна для риторики промосковських православних фраза: «стоим в истине»[1]. І ця «істина» насправді є трампліном стрибка в зло потурання імперським візіям, що їх фантомно приймають віряни (через

[1] Зі стилістично-акцентуаційною метою цю фразу спеціально подаємо російською, як вона зазвичай і озвучується в церковному середовищі УПЦ / РПЦ.

заохочення священників) як нібито «свою» цивілізаційну ідентичність. Недаремно Кант писав: «…Якби під тим, у чому Бога слід слухатися більше, ніж людей, розуміли статуарні настанови, котрі певна Церква подає наче заповіді Божі, то цей принцип легко міг би стати часто чутим бойовим кличем лицемірних і владолюбних попів для заворушень проти громадянського верховенства» [42, s. 180]. А в нашому контексті – проти інтересів розвитку України та проти духу її безпекового законодавства у протистоянні агресорові і його зусиллям нав'язати свій порядок.

Маємо тут перегук і зі сковородинськими застереженнями щодо руйнівної сили релігійної нестямності. Словом «нестямність» (в оригіналі – «бішенство» [28, с. 730]) філософ означає своєрідний сплав сліпої віри в «букву» та марнославності у сприйманні своєї релігійної корпорації як нібито ексклюзивно «богоугодної» (за цим здебільшого діє явний чи латентний експансіоністський імпульс). Така релігійна нестямність, «ставлячи безглузді омани понад милосердя й любов та занімівши почуттям людинолюбства, жене свого брата, дихаючи убивством, і в цьому вбачає службу Богові» [28, с. 730], а суб'єкт такої нестямності «проголошує ворогами та єретиками всіх, незгідних із ним» [28, с. 731].

Своєю чергою Дюркгайм, впровадивши концепт механічної солідарності, демонструє парадокс функціонування спільнот, де зв'язок особистості з ієрархією «повністю аналогічний до зв'язку, що поєднує річ із людиною» [37, p. 84]. Мислитель писав: «Індивідуальна свідомість, розглянута так, є просто залежністю від колективного типу і наслідує всі його рухи так само, як річ, якою володіють, підпорядковується тому, що на неї накладає її власник» [37, pp. 84-85]. Але, з іншого боку, це привласнення робить особистість доволі вправно працюючим «коліщатком», дає їй енергію оборони того, що подано їй ієрархією-власником як «священне». Факт присутності Іншого як дратівливого виклику замість того, аби активізувати розмисли щодо можливостей комунікації з ним, навпаки, дає відчуття загостреного розладу, лікування якого вбачається в боротьбі з Іншим. Ось як це описує Дюркгайм: «Ми втрачаємо самовладання, обурюємося, виступаємо проти, і почуття, що в такий спосіб зринають, неминуче переходять у дію. Ми уникаємо його, тримаємо на відстані, виганяємо з нашого суспільства…» [37, p. 54]. І цей аналіз узгоджується з Юмовим застереженням щодо деструктивної релігійності: вона «вкрадається поступово й непомітно.., робить людей сумирними та покірними.., є прийнятною для правителя і здається невинною для народу, та згодом нарешті священник, міцно встановивши свою владу, стає тираном і порушником людського спокою…» [40].

Здійснивши історико-філософський методологічний екскурс, огляньмо ключові тенденції інституційних і лідерських процесів в УПЦ.

Годі доводити, що в системі церковного ладу постать предстоятеля – не лише адміністративне осердя. Це й своєрідний індикатор, символічний показник морального здоров'я чи моральної нездужності всієї інституції. А тому таким «діагностичним» є позиціювання митрополитом Онуфрієм Березовським своєї інституції через публічні жести і взаємини із громадянським суспільством.

Якщо застосовувати Паскалеву оптику «порядку серця», бачимо усталену «сердечну» черствість до трагедій власного народу. І справді: відомою є теза митрополита Онуфрія (ще 2008 р.), ніби Голодомор – це розплата українського народу за те, що допустив войовничо атеїстичну владу комуністів і за те, що в тій владі були представники народу. Це доволі давнє висловлювання ще в той час не предстоятеля, а одного з ієрархів УПЦ і нині рясніє на багатьох російських імперсько-шовіністичних ресурсах [див.: 18] Українцям – нації, яка, по суті, зазнала однієї з форм геноциду, – Онуфріїв ярлик «катюзі по заслузі» відмовляє у співчутті, тавруючи її як нібито призвідцю власного винищення.

Риторика і, глибше, соціально-ідейна орієнтація митрополита здегенерувала ціннісне єство християнського посилу на нелюдяний симулякр. Бог постає нібито легітимізатором насильства, а не джерелом любові. Хоча гуманістичне тлумачення християнства твердить: Бог не карає за недостатню силу проти втіленого зла (яким поставала більшовицька влада, котра провадила Голодомор як акт упокорення національної і соціальної ідентичності). Категоричність, огульність Онуфрієвого ярлика – це і є вже згадувана релігійна нестямність (Сковорода). У її дії не враховано історичний контекст і, по суті, зігноровано таку важливу для ідентичнісного «одужання» українського суспільства настанову на аналіз справжніх причин трагедії Голодомору. А ці причини – це командні методи Москви, яка чорно-жовто-білу тиранічність «перезабарвила» на червону, і, говорячи термінами Аристотеля, олігархію пізнього царату замінила радянською охлократією. А верхівка охлократії швидко перетворилася на окремий тип олігархії біля «трону червоного імператора».

Хоч і шокує, але це закономірно: після початку російської агресії проти України у 2014 р. позиція Онуфрія грузла в аналізованій ще Кантом фетишизації. Згадаймо: за Кантом фетишизація – це не просто культ предметів чи осіб через психологічну прив'язаність. Це своєрідний інструмент: проголосити щось або когось наділеним божественною санкцією до дій, а отже, структурувати й активізувати символічне управління у вигідному (часто – фантомно вигідному) напрямі.

2014 р. світ уже накладав на Росію перші санкції через брутальне порушення міжнародного права. А митрополит Онуфрій десятки разів протягом 2014 – 2021 рр. брав участь у церковно-державних заходах у Росії, де поряд з ієрархією Гундяєва нерідко синергійно були присутні й представники вертикалі Путіна. Один зі співавторів цієї статті в низці публікацій [2], [5] на порталі «Релігійно-інформаційна служба України» детально аналізував діяльність Онуфрія під час численних візитів до Росії, надавши посилання на документи та інформаційні сповіщення офіційних ресурсів церковних структур. Факт очолювання тоді «урядових» сепаратистських структур Донбасу рядом близьких до верхівки УПЦ громадян Росії не став для митрополита Онуфрія мотивом піднести у Москві голос проти явних і рясних російських слідів у сепаратизації регіону та його руху до катастрофи. Він лише абстрактно нарікав на насильство (без вказівки на його причини і на його справжнього суб'єкта), а водночас демонстрував лояльність «русскому миру». Тут покора припису, про яку застерігав Кант, стала вищою за моральну чуйність і відповідальність.

Під час одного з перших своїх візитів до Москви у статусі предстоятеля УПЦ у травні 2014 р. митрополит Онуфрій у храмі Христа Спасителя підносив панегірики Кирилу Гундяєву [див. 17], фактично поділяючи і санкціонуючи для української пастви культивовану російським «прелатом» позицію щодо збройного вторгнення Росії на Донбас. Це, мовляв, внутрішній конфлікт самих українців, а не наслідок і процес системної гібридно-злочинної дії Росії.

У період 2014 – 2021 рр. Онуфрій, по суті, обрав роль хай і важливого, але «гвинтика» в механізмі, що описується Дюркгаймовим концептом механічної солідарності. Онуфрій не забезпечив УПЦ імунітету від продовження системного сполучення з її політико-ідеологічним «власником». Онуфрієва присутність у названий проміжок новітньої історії у вітальних чергах поруч із функціонерами путінської адміністрації свідчить про цілковиту фарватерність свідомості ієрарха щодо наративу імперської одержавленої церкви. Авторитет предстоятеля в очах багатомільйонної пастви ширмував російську експансію «духовною єдністю», а московські спічрайтери закладали в тексти, підписувані Онуфрієм, формулювання, де слово «країна» навіть вживалася в однині щодо всього простору, який РПЦ вважає своєю канонічною територією [див. 24]. «Що це, як не декларування їхнього бачення Росії, України, Білорусі, всього пострадянського простору як "єдиної країни", котра, з їхньої точки зору, лише в силу певних зовнішніх геополітичних причин виявилася поділена на різні держави?» [6, с. 135].

Особливо прикметною є й участь митрополита Онуфрія у 2018 р. в богослужіннях в Єкатеринбурзі [див. 5]. Масштабні заходи з нагоди 100-річчя загибелі російської царської родини, «осяяні» імперськими чорно-жовто-білими прапорами та ностальгією за «єдиною і неподільною», стали візуальним втіленням афектованої звички (за Юмом). Ідеологія «Святой Руси»[2], що нині використовується для виправдання війни, приймалася ієрархією УПЦ як органічна частина власної ідентичнісної «ойкумени».

Сумна іронія історії, але в окремих єпархіях України імператорське подружжя Романових було місцево канонізоване ще раніше, ніж це на загальноцерковному рівні зробила у 2000 р. Москва. Паралізуючи серед своєї найвідданішої пастви здатність об'єктивно осмислювати історичні події та історичних персоналій, ідеологи РПЦ (та її частини УПЦ) увесь пострадянський час рясно канонізують діячів, що символізують великодержавність. Мета – через набуття вірянами звички ставлення до них як до святих, через психологію молитовного досвіду виводити з-під критичного розгляду мас усе те, що в історії державної інституції Росії варте такої критики.

Немає потреби тут наводити загальновідомі історичні свідчення підтримки Ніколаєм II протофашистського «Союза русского народа», сумнозвісного своєю агресивною ксенофобією (особливо щодо євреїв) та запереченням окремої національності українців і білорусів. Пошлемося лише на видрук Статуту однієї з філій цього Союзу (1908 р.), де на початку опубліковано схвальні, заохочувальні листи від імператора [33]. І звернімо увагу на методологічно влучну Юмову думку: «Якщо ідея

[2] Також для акцентування фальші цієї ідеологеми наводимо це словосполучення російською мовою.

пам'яті, втрачаючи свою силу і яскравість, може настільки ослабнути, що сприймається як ідея уяви, то з іншого боку, ідея уяви може досягати такої сили і чіткості, що її сприймуть як ідею пам'яті, і це справить хибний вплив на віру і судження. Це помітно на прикладі брехунів, які часто повторюють свої вигадки і зрештою самі починають вірити в них і згадують їх як реальні факти. У даному випадку, так само, як і в багатьох інших, звичка справляє на свідомість такий же вплив, як і природа, фіксуючи в ній ідею з такою ж силою та енергією» [9, с. 102-103].

Закономірно, що не тільки предстоятель УПЦ, а й чимало інших її архієреїв та синодальних чиновників уже під час розпочатої 2014 р. російської агресії ставали повноправними учасниками або засідань Синоду Російської Церкви, або її Архієрейського собору (до нього входили взагалі всі єпископи УПЦ), або інших керівних органів. Серед таких і вікарій Онуфрія Березовського за його архієрейства на Буковині, а нині його наступник на чернівецькій кафедрі і, за сумісництвом, голова синодального відділу зовнішніх церковних зв'язків УПЦ митрополит Мелетій Єгоренко. Показово, що 2016 р. на Синод у Москву його директивно викликали (саме так сформульовано у протокольному документі Московської Патріархії, розміщеному на її офіційному сайті [див. 12]). І він брав участь у засіданні, на якому обговорювалися далеко не тільки певні віроповчально-культові теми, а висловлювалася подяка російському диктаторові Путіну і його найближчому колу за масштаб відзначення ювілею московського патріарха, що також засвідчено у відповідному вільно доступному протоколі [див. 13].

Особливо морально інверсійним є й факт відряджання до Москви українських дітей для нібито дружнього спілкування з московським патріархом. Такі візити тричі відбулися між 2015 – 2019 рр., курувала їх тодішня і теперішня голова синодального відділу УПЦ «Церква і культура» ігуменя Серафима Шевчик [див. 25; 27]. Цілком очевидно, що то була маніпулятивна щодо українських дітей пропагандистська акція з «відбілювання» агресора шляхом популяризації симулякру «любові» до «братньої» Росії і її церковного очільника та їхньої нібито доброзичливості до України.

А вже після повномасштабного вторгнення і навіть після феофанійського Помісного собору УПЦ згадний тут митрополит Мелетій відзначився наративом подвійних стандартів. Для закордонних церковних ЗМІ він наголошує, що в особливій формі зв'язок УПЦ з московським церковним очільником збережено: на богослужіннях митрополита Онуфрія молитва про «поминання Богом у своєму Царстві» патріарха Кирила «увінчує» [38] ієрархію. Мелетій посилається тут на 15-те правило Двократного собору, яке регулює поминання митрополитом «свого патріарха» [див: 38]. У такий спосіб його висловлювання за кордоном дають чіткий сигнал, що УПЦ і нині є частиною Російської Церкви, лідер якої, як відомо, благословляє війну проти України, а російських військових, що беруть у ній участь, з амвона головного храму Росії проголошує вершителями «подвигу» [див. 29]. Проте для внутрішнього реноме в Україні верхівка УПЦ акцентує на версії начебто розриву із Москвою (версія ця, однак, спростована вже згаданими релігієзнавчими експертизами і фактом невиконання керівником Київської митрополії УПЦ вимог припису Державної служби України з етнополітики та свободи совісті щодо усунення афілійованості із церковною структурою в державі-агресорі).

Підміна пам'яті уявою, а правди – корпоративно і політично доцільними міфологемами та ідеологемами системно зберігається в діяльності верхівки УПЦ. Під час повномасштабної війни ми бачимо, як ієрархи УПЦ дружньо приймають в Україні архієреїв Російської Православної Церкви в Молдові, що працюють у її керівних органах під час війни та портретами патріарха Кирила, почесно вивішеними в особистих службових кабінетах, сигналізують цілковиту лояльність московській церковній владі. Ба більше, деякі із цих діячів Російської Церкви отримують від митрополита Онуфрія ордени з формулюванням «за заслуги перед УПЦ» і / або самі нагороджують єпископів УПЦ. Про це детально йдеться (з фактичними підтвердженнями та посиланнями на офіційні сповіщення) в аналітичному матеріалі одного зі співавторів статті [див.: 2]. І це в умовах, коли навіть резолюція Європарламенту (від 10 вересня 2025 р.) визнала структури РПЦ в Молдові одним із провідних каналів кремлівської пропаганди. Усе це демонструє явний незбіг декларацій про «незалежність» УПЦ із реальними етичними настановами, де «рації серця» ієрархів спрямовані на збереження старих афіліацій, попри екзистенційну загрозу Україні.

Офіційні вебсайти структур УПЦ навіть у квітні 2026 р. продовжують ушановувати доробок явних колаборантів, зокрема, митрополита Іонафана Єлецьких [див. 31]. Коли митрополит Онуфрій надсилав 2024 р. хвальні вітання й моральні заохочення засудженому за злочини проти суверенітету України Іонафану [див. 8], він фактично реалізував, коли використовувати влучну саркастичну метафору Канта, «бойовий клич» [42, s. 180] деструктивного релігійного згуртування. Той клич готові

кидати керовані корпоративною та ідеологічною доцільністю релігійні лідери, ставлячи інтерес свого корпоративного моноліту вище за безпеку суспільства.

Таку саму логіку простежуємо і в міжнародному контексті. Популяризація на ресурсах УПЦ апологетичних щодо неї висловлювань Сербського патріарха Порфирія [див. 23], який у Кремлі називав диктатора Путіна оберігачем християнських цінностей [див. 21], свідчить про глибоку атрофію моральних орієнтирів церковної еліти. Станом на квітень 2026 р. відсутність жодної критичної реакції верхівки УПЦ на адвокатування воєнних злочинців Путіна Порфирієм є проявом релігійної нестямності за Сковородою, що також узгоджується і з Фроммовою тезою про готовність авторитарної релігійності безпідставно звеличувати тоталітарних політичних вождів. Дослідник писав: «Цей механізм проєкції є тим самим, який можна спостерігати у міжособистісних відносинах мазохістського, підлеглого характеру, де одна людина захоплюється іншою і приписує їй власні сили та прагнення. Це той самий механізм, що змушує людей наділяти лідерів навіть найжорстокіших систем якостями надзвичайної мудрості й доброти» [39, с. 50].

І ця характеристика доволі точно дає оптику бачення важелів того, що на п'ятому році повномасштабної війни Росії проти України митрополити УПЦ Лука Коваленко та Феодосій Снєгірьов, беруть участь в заходах, які організовують у світі друзі-лобісти російської світської і церковної влади [див.: 1; 4; 14; 15; 19]. А публічні інвективи цих єпископів спрямовуються на ті гуманістичні сили у світі, які прагнуть допомогти Україні здолати агресію Росії (наприклад, на Вселенський Патріархат). Тим часом до самих осердь агресії ці релігійні діячі виявляють або мовчазну некритичність, або навіть ледь завуальовану прихильність.

Висновки. Одна з функцій філософії – рефлексивно-критична. У цій статті ми й ставили собі завдання синтезувати евристичне ядро для критичного осмислення функціональності проросійської церковної структури, що досі діє в Україні, охопленій війною.

Ресурс релігієзнавчої, етичної, антропологічної думки класиків філософії, соціології, психології (зокрема, Паскаля, Юма, Канта, Сковороди, Дюркгайма, Бергсона, Фромма) здатен надати інструментарій універсалізації обґрунтування етичних та правових підходів, спрямованих на запобігання безпеково деструктивній діяльності авторитарних релігійних сил в Україні, які консервують ті аксіологічні, ідеологічні, комунікативно-корпоративні поведінкові тенденції, що сприяють ментально-ціннісній дезорієнтації і готовності частини суспільства засвоювати вигідну агресорові «міфотворчість» та ставати важелями-ланками механічної солідарності стосовно руйнівного. Просвітницька експлікація та популяризація окреслених у статті філософських ідей дозволить суспільству та культурі ефективніше розбудовувати імунітет смислової опірності – і для самозбереження під час війни, і для повоєнної розбудови. У цій площині і пролягають перспективи подальших тематично споріднених студій.

Література:

1. Бродецький О. Високопреосвященний архицинізм. *Релігійно-інформаційна служба України.* URL: https://surl.li/ifjmkj (дата звернення: 15.04.2026)

2. Бродецький О. Гундяєвським «генералам» ордени і квіти – в Україні під час війни. *Релігійно-інформаційна служба України*. URL: https://surl.li/mnxxdt (дата звернення: 15.04. 2026).

3. Бродецький О. Консервація травми: ідеологічні важелі «русского міра» в естетиці практик УПЦ МП під час війни. *Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні.* Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Чернівці, 30-31 жовтня 2025 р.). Чернівці : ЧНУ імені Ю. Федьковича, 2025. С. 210 – 217.

4. Бродецький О. УПЦ у структурі РПЦ, просто з особливим статусом – підтвердив один з її митрополитів. *Релігійно-інформаційна служба України.* URL: https://lnk.ua/ubOnvy4iY (дата звернення: 18.04.2026)

5. Бродецький О. Чорно-жовто-білий Онуфрій. *Релігійно-інформаційна служба України.* URL: https://surl.lt/lsnvct (дата звернення: 19.04.2026).

6. Бродецький О., Горохолінська І. «Русскомірні» корозії у практиках Московського Патріархату. *Освітній дискурс*. 2023. Випуск 45 (7- 9). С.130 – 139.

7. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті.* URL: https://surl.li/yxswod (дата звернення: 18.04.2026).

8. Вітання Предстоятеля митрополиту Тульчинському і Брацлавському Іонафану з 75-річчям з дня народження. *Українська православна Церква. Тульчинська єпархія офіційний сайт.* https://lnk.ua/6vKkBtcHE (дата звернення: 18.04.2026).

9. Г'юм Д. *Трактат про людську природу*. Київ : Всесвіт, 2003. 552 с.

10. Говорун К. *Політичне православ'я*. Київ : Дух і літера, 2019. 152 с.

11. *Дискурс війни у віровченнях та практиках релігійних інституцій: сучасний український контекст.* Колективна монографія / За ред. проф. О. Сагана. Київ : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2026. 509 с.

12. Журналы заседания Священного Синода от 15 июля 2016 года (журнал №75). *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: https://www.patriarchia.ru/article/101221

13. Журналы заседания Священного Синода от 27 декабря 2016 года (журнал №105). *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: https://www.patriarchia.ru/article/98212

14. Лука, митрополит Запорожский и Мелитопольский. Украина как апробационная площадка для новой унии: угрозы и пути преодоления. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП.* URL: https://surl.li/ecsblg (дата звернення: 15.04.2026).

15. Међународна конференција «Распеће Православља у 21. веку: Духовни ратови, екуменистичка офанзива и глобална политика». *Центар за геостратешке студије***.** URL: https://surl.li/gqxfll (дата звернення: 15.04.2026).

16. Међународна конференција: Константинопољски патријархат као инструмент политике, рушилачка делатност патријарха Вартоломеја. *Центар за геостратешке студије.* URL: https://surl.li/gqxfll (дата звернення: 15.04.2026).

17. Митрополит Онуфрий поздравил Патриарха Кирилла от имени Священного Синода. *Русская Православная Церковь. Официальный видеоканал.* URL: https://lnk.ua/fQTb4P8rj (дата звернення: 19.04.2026)

18. Митрополит Черновицкий и Буковинский Онуфрий: Голодомор – это было вразумление, усмирение со стороны Господа нашей гордыни. *Православие.ru*. URL: https://lnk.ua/piqfFjSNS (дата звернення: 19.04.2026).

19. Одржана научна конференција «Утицај Цариградске патријаршије на судбину православља у Украјини». *Универзитет Београду.* URL: https://surl.li/hlmwue (дата звернення: 15.04.2026).

20. Паскаль Б. *Думки*. Київ : Дух і літера, 2009. 704 с.

21. Патријарх Порфирије разговарао са председником Руске Федерације Владимиром Путином. *Српска Православна Црква.* URL: https://surl.lu/vwpizu (дата звернення: 15.04.2026).

22. Патріарх Порфирій привітав Митрополита Онуфрія з річницею інтронізації. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ.* URL: https://surli.cc/smetsu (дата звернення: 15.04.2026).

23. Патріарх Сербський Порфирій привітав Митрополита Онуфрія з днем тезоіменитства. *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ.* URL: https://surl.li/upkomd (дата звернення: 18.04.2026).

24. Поздравительный адрес членов Священного Синода Русской Православной Церкви Святейшему Патриарху Кириллу с годовщиной интронизации. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП*. URL: https://lnk.ua/TZQwAqVER (дата звернення: 18.04.2026).

25. Предстоятель Русской Церкви встретился с юными паломниками с Украины. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП.* URL: https://surl.lu/wqosab (дата звернення: 18.04.2026).

26. Результати дослідження щодо питання наявності ознак афілійованості Київської митрополії Української Православної Церкви з іноземною релігійною організацією, діяльність якої в Україні заборонена. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті.* URL: https://surl.lt/ypsddu (дата звернення: 18.04.2026).

27. Святейший Патриарх Кирилл встретился с юными паломниками с Украины. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП.* URL: https://surl.li/oegaxl (дата звернення: 18.04.2026).

28. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О. 2016. 1400 с.

29. Слово Патриарха Кирилла в главном храме Вооруженных сил РФ 3 апреля 2022 г. *Русская Православная церковь: официальный сайт МП.* URL: https://surl.li/zrxrcw (дата звернення: 18.04.2026).

30. Соціально-політична ситуація в Україні, червень 2025. *Центр соціальних та маркетингових досліджень «Социс»*. URL: https://surl.li/jnsuxl

31. Українська православна Церква. Тульчинська єпархія. Офіційний сайт. https://lnk.ua/Y0tWJr1y8

32. Українське суспільство, держава і Церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2025 (інформаційні матеріали). *Разумков центр.* URL: https://lnk.ua/t3k423NMQ

33. Уставъ общества под названіемъ “Кіевскій союз русскаго народа”. Кіевъ: Русская печатня, 1908. 47 с.

34. Филипович Л., Титаренко В., Горкуша О. Контекстуалізація як один із головних методологічних підходів релігієзнавчого дослідження в період російсько-української війни. *Філософська думка*. 2023. №1, С. 7-25.

35. Bergson H. *The two sources of morality and religion*. London : Macmillan and co., limited, 1935. 279 p.

36. Brodetskyi O., Horokholinska I. (2025) Ideas of the "Russian World" and Ukraine: Value Epicrises on the Ukrainian Orthodox Church Under the Moscow Patriarchate,. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 45 : Iss. 9. URL: https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol45/iss9/2

37. Durkheim E. *The Division of Labor in Society*. Glencoe, IL : The Free Press, 1960. 439 p.

38. Entretien avec le métropolite Mélèce de Tchernovtsy et Bucovine, président du Département des relations ecclésiastiques extérieures de l’Église orthodoxe ukrainienne. *Orthodoxie.com. URL: https://lnk.ua/PqJVIKB9i*

39. Fromm E. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven : Yale University Press, 1952. 128 p.

40. Hume D. Of Superstition and Enthusiasm. *Hume Texts Online.* URL: https://lnk.ua/yhmXJFRXV

41. Jaspers K. *Psychologie Der Weltanschauungen*. Berlin : Verlag Von Julius Springer, 1919. 428 s.

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

43. Mudrakov V, Pavliuk O., Dudchenko V. Hapchenko O. Ukrainian Orthodox: National Identification of Churches During the Russian-Ukrainian War. *Annals of the University of Bucharest. Political Science Series*, 2025. №24(2). Pp. 177-210.

© Володимир Зуйков, Юрій Кочемасов
ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026
Прорецензована: 15.04.2026
Прийнята до друку: 20.04.2026
Електронна адреса: volodymyr.zuikov@oa.edu.ua
ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0005-1083-8573
Електронна адреса: yurii.kochemasov@oa.edu.ua
ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0008-7937-5353
DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-86-94

Зуйков В., Кочемасов Ю. Погляд на військову службу через призму християнської етики. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 86–94.

УДК 27-427.5

Володимир Зуйков, Юрій Кочемасов

ПОГЛЯД НА ВІЙСЬКОВУ СЛУЖБУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ

Стаття присвячена богословському та етичному осмисленню проблеми військової служби християн в умовах екзистенціальної загрози, спричиненої збройною агресією проти України. Зокрема, простежено еволюцію християнського ставлення до застосування сили – від Біблійних наративів та юдейської концепції обов›язкової оборонної війни «Milhemet Mitzvah» до класичної традиції «справедливої війни» (Аврелій Августин, європейські реформатори) і теології опору (Д. Бонгеффер, К. С. Льюїс). Окрему увагу приділено сучасним українським реаліям: досліджено офіційні позиції Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, очільників УГКЦ та ПЦУ, а також концептуальні засади «Декларації про відновлення України». Обґрунтовано, що в умовах тотальної війни збройний захист держави та альтернативна некомбатантська підтримка війська утворюють єдину парадигму «діяльного служіння». Зрештою, робота демонструє, що збройний опір агресору є не порушенням євангельських заповідей, а трагічним, проте морально легітимним проявом християнської відповідальності та діяльної любові (agape) до ближнього, тоді як абсолютний пацифізм у сучасних реаліях часто виявляється формою етичного «самоусунення».

Ключові слова: *Отці Церкви, реформатори, християнська етика, справедлива війна, військова служба, очільники українських церков, законодавство України.*

Volodymyr Zuikov, Yurii Kochemasov

A PERSPECTIVE ON MILITARY SERVICE THROUGH THE PRISM OF CHRISTIAN ETHICS

The article is devoted to the theological and ethical reflection on the problem of military service for Christians in the face of an existential threat caused by armed aggression against Ukraine. In particular, it traces the evolution of the Christian attitude toward the use of force — from Biblical narratives and the Jewish concept of obligatory defensive war (Milhemet Mitzvah) to the classical tradition of "just war" (Augustine of Hippo, European Reformers) and the theology of resistance (D. Bonhoeffer, C. S. Lewis). Special attention is paid to modern Ukrainian realities: the official positions of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organisations, the heads of the UGCC and the OCU, and the conceptual foundations of the "Declaration on the Restoration of Ukraine" are examined. It is substantiated that under the conditions of total war, the armed defence of the state and alternative non-combatant support for the military form a single paradigm of "active service." Ultimately, the work demonstrates that armed resistance to the aggressor is not a violation of evangelical commandments, but a tragic yet morally legitimate expression of Christian responsibility and active love (agape) for one's neighbour, whereas absolute pacifism in modern realities often proves to be a form of ethical "self-withdrawal."

Keywords: *Church Fathers, Reformers, Christian Ethics, Just War, military service, Heads of Ukrainian Churches, Ukrainian legislation.*

Вступ. Військова агресія рф проти України, що розпочалася у 2014 році та набула повномасштабного характеру у 2022 році, докорінно змінила суспільну свідомість та християнське життя українського народу. Подібно до біблійного жалю з Псалму 79: "*Боже, чужі народи увійшли у Твій спадок, спаплюжили Храм святині Твоєї…*", ця війна накладає на життя українців новий рівень відчаю та надії. Війна як «*межова ситуація*» буття, про яку писав Карл Ясперс, поставила перед християнською спільнотою радикальні питання, які вимагають чесної відповіді. Для віруючих, чия етична система координат сформована заповіддю любові та миру, реальність збройного конфлікту створює неминучу напругу між ідеалом ненасильства та захистом життя ближнього.

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю богословського та етичного осмислення військової служби в умовах *екзистенційної загрози*, а також потребою у доктринальному уточненні моделі поведінки християн під час війни. Українське суспільство потребує не абстрактних

закликів, а ґрунтовної «*теології опору*», про яку свого часу говорив Дітріх Бонгеффер, заснованої на глибоких християнських традиціях.

Метою статті є здійснення системного аналізу етичних аспектів військової служби християн, що охоплює біблійні, сучасні богословські та правові виміри. Методологія дослідження базується на герменевтичному аналізі текстів, порівняльному богослов'ї та міждисциплінарному підході, що поєднує теологію та філософію права.

Війна як етичний виклик

У християнській етичній думці історично сформувалися три основні парадигми: пацифізм, священна війна та справедлива війна. Кожна з них пропонує власну інтерпретацію ролі воїна та легітимності застосування збройного насильства [17].

Християнський пацифізм базується на радикальному тлумаченні заповідей Нагірної проповіді, зокрема заклику «не противитися злому» (Мт. 5:39). У межах цього підходу, історично властивого раннім анабаптистам і квакерам, будь-яке застосування сили вважається несумісним із послідуванням Христу. Характерним прикладом є позиція квакерів під час Англійської громадянської війни, які, дотримуючись абсолютного пацифізму, відмовлялися від участі в бойових діях, демонструючи непохитність принципів ненасильства навіть за умов соціального тиску. Проте сучасна теологія опору зауважує, що абсолютний пацифізм у разі відкритої агресії може призвести до пасивного потурання злу. Згідно з позиціями Д. Бонгеффера та К. С. Льюїса, відмова від збройного захисту ближнього фактично залишає беззахисних на поталу агресору, що ставить під сумнів саму практичну реалізацію заповіді любові [18], [9, с. 121-122].

Концепція священної війни (Crusade) постає як альтернативний, проте значною мірою дискредитований підхід. Вона розглядає воєнний конфлікт як інструмент божественної волі, спрямований на викорінення зла або поширення віри. Хоча ця парадигма була типовою для доби середньовіччя, сучасна християнська теологія переважно відкидає її як таку, що суперечить духу Євангелія та легко інструменталізується тоталітарними ідеологіями для виправдання загарбницьких цілей [17, с. 101-102].

Традиція справедливої війни (Just War Tradition), сформована працями Аврелія Августина та Томи Аквінського, є найбільш обґрунтованою та поширеною в християнському інтелектуальному дискурсі. Ця етична система не ідеалізує війну, але визнає її моральну допустимість за умови дотримання суворих критеріїв. Зокрема, визначаються норми правової підстави для початку війни (*jus ad bellum*): легітимна влада, справедлива причина, чистий намір і використання сили як крайнього засобу (*ultima ratio*). Не менш важливими є правила ведення бойових дій (*jus in bello*), які вимагають пропорційності застосованої сили та чіткого розрізнення між воїнами і цивільним населенням [13, с. 17-37], [11, с. 38-44].

Етика війни Старого Завіту

Опис воєн у Старому Завіті залишається предметом інтенсивних дискусій у біблеїстиці та етиці. Критики релігії, зокрема Річард Докінз, характеризують старозавітного Бога як «морального монстра» через жорстокість військових наказів. Водночас теолог Пол Копан у праці *«Чи є Бог моральним монстром?»* здійснює комплексний аналіз історико-культурного контексту цих подій, аргументовано спростовуючи поверхневі звинувачення [20].

Копан зазначає, що закони ведення війни в Ізраїлі відзначалися значно більшою гуманністю порівняно з практиками інших народів стародавнього Близького Сходу. Зокрема, Второзаконня (20:19-20) забороняло застосування тактики "*випаленої землі*" (знищення фруктових садів) та вимагало пропонування умов миру перед початком облоги. Важливою частиною цієї гуманності була прив'язка до завітної ідентичності Ізраїлю, яка перетворювала військову стриманість на акт слухняності, а не просто на етичну норму. Вимоги завіту закликали ізраїльтян діяти відповідно до Божої волі, що надавало їхній військовій поведінці глибшого теологічного змісту, підкреслюючи важливість праведності над завоюванням.

Щодо найбільш дискусійного питання, а саме так званих «війн на винищення» (*herem*) проти хананеїв, дослідник наводить кілька аргументів. *По-перше*, він підкреслює жанрові особливості текстів: накази на кшталт «не залишити нікого живим» були типовою військовою риторикою того часу (гіперболою) і не завжди означали буквальне знищення всього населення. *По-друге*, суттєве значення для аналізу мають археологічні дані, які демонструють, що ключові об'єкти атаки, такі як Єрихон і Гай, у період пізньої бронзи функціонували переважно як військові гарнізони та форпости, а не як

густонаселені цивільні міста. Розкопки свідчать про незначну чисельність населення, зосереджену навколо оборонних споруд, що дозволяє припустити, що атаки були спрямовані проти військово-політичної еліти, а не проти мирних жителів (жінок і дітей). *По-третє*, ці війни інтерпретуються як унікальний, одноразовий акт Божого суду над культурою, що деградувала внаслідок жорстоких практик, зокрема дитячих жертвопринесень (культ Молоха). Такий підхід не легітимізує насильство у сучасних конфліктах, але підкреслює нетерпимість Бога до абсолютного морального зла. У підсумку Копан стверджує, що старозавітна етика розглядається як етап божественної педагогіки. Бог діяв у межах реальної історії, метафорично «*забруднюючи руки*» заради збереження народу, через який мало прийти спасіння для всього людства [23], [19, с. 137-140].

Юдейська етика війни

Загальнолюдська місія захисту вразливих та боротьби з несправедливістю – це потужна моральна нитка, що об›єднує наші культури зараз. Одним із ключових елементів є принцип «закон про переслідувача». Згідно з Талмудом (трактат *Sanhedrin 73a*), якщо агресор («переслідувач») женеться за жертвою з наміром завдати смертельної шкоди, третя сторона зобов'язана втрутитися і зупинити нападника, навіть якщо для цього необхідно застосувати смертельну силу [2]. Бездіяльність у такій ситуації прирівнюється до співучасті у пролитті крові, що базується на заповіді: «*Не будеш стояти осторонь крові ближнього твого*» (Левит 19:16). Згодом цей принцип був розширений з індивідуального рівня на національний: агресор, який нападає на країну, розглядається як колективний *Rodef*. Відповідно, збройний опір трактується як виконання заповіді *Pikuach Nefesh* (порятунок життя), яка має пріоритет над іншими релігійними приписами. Трактат *Sotah* (44b) містить типологію військових конфліктів, у якій виділяються дві категорії. Перша – *Milhemet Reshut* (війна за вибором), що проводиться з метою розширення території або політичного впливу, як це простежується у війнах царя Давида. Для початку такої кампанії була необхідна згода старійшин, а участь у ній не була обов'язковою для певних категорій громадян (наприклад, для тих, хто нещодавно одружився, відповідно до Втор. 20). Друга категорія – *Milhemet Mitzvah* (заповідна або обов'язкова війна), яка ведеться з метою захисту Ізраїлю від ворожого нападу. У таких війнах мобілізація є всеохопною та не передбачає винятків. До цієї категорії належить «допомога Ізраїлю від ворога, що нападає на них». Талмуд підкреслює: «*У обов›язковій війні виходять усі: навіть наречений зі своєї кімнати і наречена зі свого весільного намету*» *Sotah (44b*). Зазначений погляд набуває особливої актуальності у контексті сучасної України. Оборона від російської агресії, розглянута крізь призму цієї традиції, класифікується як класична *Milhemet Mitzvah* – війна за виживання, у якій захист суверенітету та життя громадян є моральним імперативом, що скасовує право на приватну неучасть [3], [21].

Етика війни в Новому Завіті

Новий Завіт формує етичну парадигму, зосереджену на есхатологічній реальності Царства Божого, яке, за словами Христа, «не від світу цього» (Ів. 18:36). У Нагірній проповіді проголошується радикальний імператив любові до ворогів і відмови від помсти (Мт. 5:39). Зазначені тексти часто інтерпретуються як вимога абсолютного пацифізму. Проте детальний аналіз виявляє розмежування контекстів: заповідь про підставляння щоки стосується переважно особистої образи, а не ситуації прямої загрози життю іншої особи чи існуванню спільноти. У Посланні до Римлян (13:1-4) апостол Павло врівноважує особисту етику концепцією інституційної відповідальності влади. Наголошується на божественному походженні державних інституцій, покликаних стримувати зло: «Бо володар – Божий слуга, тобі на добро… бо недарма він носить меч» (Рим. 13:4).

У даному контексті «меч» є символом легітимного права на примус і правосуддя, необхідного для підтримання соціального порядку та захисту добра [16]. Таке розуміння відображало складну реальність ранньої Церкви, для якої питання справедливості та захисту від хаосу були умовами виживання в Римській імперії. Отже, християнин існує в стані напруги між двома громадянствами: небесним, де діє закон абсолютної благодаті, і земним, де необхідні справедливість і захист. Як зауважував К. С. Льюїс: Новий Завіт не скасовує природного права на захист спільноти, але трансформує його мотивацію, вимагаючи відсутності особистої злоби навіть під час виконання військового обов'язку [9, с. 121-122].

Позиція ранньої церкви

У ранній християнській літературі, зокрема у працях Тертуліана та Орігена, простежується складна діалектика між теологічним несприйняттям насильства та необхідністю визначення місця християн у суспільно-політичній структурі Римської імперії. Радикальна позиція, найбільш виразно

артикульована Тертуліаном, ґрунтувалася на фундаментальній несумісності військової присяги з обітницею Богу: «не може бути сумісне людське і Боже таїнство». Підґрунтям для заборони військової служби слугував епізод роззброєння апостола Петра у Гетсиманському саду. Інтерпретуючи цей акт як універсальний імператив, Тертуліан стверджував: "*Роззброївши Петра, Господь роззброїв усякого вояка*", чим заперечував легітимність будь-якої участі «синів миру» у бойових діях [8, с. 146-148, 168]. Водночас у полемічному дискурсі Орігена «Проти Цельса» була сформульована альтернативна концепція духовного захисту. Відкидаючи звинувачення у громадянській пасивності, Оріген наполягав, що християни забезпечують захист держави через молитву, яка є ефективнішим інструментом перемоги ніж фізична зброя. Аргументація апелювала до статусу язичницьких жерців, яким заборонялося проливати кров задля збереження ритуальної чистоти. Оскільки в християнстві утвердилася ідея загального священства вірних, безпосередня участь у війні розглядалася як неприпустима [8, с. 198-199].

Після Міланського едикту (313 р.)[1], який легалізував Церкву, відбулася трансформація еклезіальної свідомості: від етики відстороненого пацифізму до етики відповідальності за долю суспільства. У цьому контексті Аврелій Августин здійснив фундаментальний перегляд християнської етики війни, змістивши акцент із зовнішньої дії (пролиття крові) на внутрішню інтенцію суб›єкта (*intentio cordis*). На відміну від ранніх апологетів, Августин розробив концепцію «*доброзичливої суворості*» (*benevolentia severa*), яка уможливлює поєднання євангельської заповіді любові з необхідністю застосування сили. Згідно з цією доктриною, любов до ближнього не завжди вимагає пасивності; в окремих випадках вона може проявлятися через примус, якщо його метою є виправлення грішника та запобігання більшому злу. Августин проводить аналогію з батьком, який карає сина: хоча покарання завдає болю, воно продиктоване не ненавистю, а прагненням врятувати дитину від морального розкладу. Таким чином, війна інтерпретується як трагічний, але необхідний акт милосердя, спрямований проти свавілля гріха, а не проти особистості ворога. Варто зазначити, що така «суворість» легітимізується виключно правовим порядком. Августин засуджує приватне насильство, стверджуючи, що лише легітимна влада має право оголювати меч як «слуга Божий» для відновлення справедливості. Солдат, який вбиває на війні за наказом, не порушує заповідь «*не вбива*й», оскільки діє як інструмент закону. Кінцевою телеологічною метою будь-якої справедливої війни (*Bellum Iustum*), за Августином, визначається не перемога чи слава, а *tranquillitas ordinis* – «*спокій порядку*» або істинний мир, досягнення якого неможливе без приборкання беззаконня [17, с. 95-100].

Позиції реформаторів

У працях Мартіна Лютера зазначається, що позбавлення життя на війні не є особистим актом солдата, а дією Бога через його руку. Ця позиція ґрунтується на ключовому вченні про «два царства», де проводиться чітке розмежування між особистою вірою та громадським обов›язком. У духовному Царстві Божому панує благодать, де християнин як приватна особа прощає і не чинить спротиву злу; натомість у світському царстві, де присутній гріх, Богом встановлено владу і меч для стримування зла. У трактаті «Чи можуть солдати бути спасительними?»[2] дається ствердна відповідь: особа може залишатися християнином у серці, прощаючи ворогам, але водночас виконувати професійний обов›язок солдата, знищуючи ворогів держави. Таке вбивство розглядається не як особистий гріх, а як служіння, що робить цю працю такою ж святою, як і праця фермера. Сама війна порівнюється з необхідною «хірургічною операцією», що відсікає хвору частину задля порятунку всього суспільного тіла [17, с. 136-140].

У богослов›ї Жана Кальвіна ця думка розвивається далі. Якщо у Лютера акцент робиться на розрізненні сфер (війна як справа держави), то Кальвін підкреслює сакральну функцію держави у захисті істинної віри та порядку. Розглядається співвідношення заповіді «*Не вбивай*» та доручення «*меча влади*» (Римлян 13:4) для покарання злочинців. Стверджується відсутність суперечності в божественних постановах: коли законна влада карає злочинця (всередині країни) або веде війну проти агресора (для захисту), це не вважається порушенням запов,іді. Навпаки, це трактується як її виконання через захист життя невинних від убивць. Дії солдатів за наказом законної влади інтерпретуються як

[1] Міланський едикт – лист, підсумок політичної домовленості двох імператорів Костянтина та Ліцинія 313 р., яким проголошувалася релігійна терпимість на території Римської імперії. Міланський едикт, поклавши край гонінням на християн, став важливим кроком на шляху перетворення християнства на офіційну релігію імперії. Текст едикту не зберігся, однак він цитується Лактанцієм в його праці «Про смерть переслідувачів».

[2] Whether Soldiers, Too, Can Be Saved, 1526 р.

інструмент у Божій руці. Водночас у вченні Кальвіна виключається вседозволеність, а застосування сили легітимізується лише за суворих умов: війна має вестися виключно законною владою, без проявів самодіяльності та мати суто оборонний характер, категорично виключаючи мотиви жадоби чи територіальної експансії. Більше того, від християнського воїна вимагається сувора внутрішня дисципліна без гніву — обов›язок має виконуватися «*з сумом у серці*» через необхідність, керуючись любов›ю до тих, кого захищають, а не ненавистю чи насолодою від помсти ворогу [17, с. 146-147].

Погляд XX ст.

Дітріх Бонгеффер є ключовою фігурою для розуміння етики опору. Еволюція поглядів мислителя – від раннього пацифізму до визнання необхідності силового спротиву – була зумовлена екзистенційним досвідом протистояння нацистському тоталітаризму. Бонгеффером було зроблено висновок, що в умовах абсолютної диктатури радикальний пацифізм ризикує трансформуватися у безвідповідальну втечу від реальності. Натомість ним була сформульована концепція «відповідальної дії». Участь у змові проти Гітлера розглядалася не як сакралізація насильства («свята справа»), а як свідоме прийняття на себе провини (Schuldübernahme). Згідно з цією позицією, християнин, керований любов'ю до жертв, має бути готовим до морального компромісу заради порятунку життя інших, покладаючись на милість Божу, аніж зберігати власну «моральну чистоту» ціною бездіяльності. Метафора Бонгеффера – «*Ми не просто повинні перев›язувати рани жертвам під колесами, ми повинні зупинити саме колесо*» – стала маніфестом активного християнського опору злу [22].

У свою чергу, К. С. Льюїс у есе «Чому я не пацифіст» апелює до категорій природного права та раціональної аргументації. Стверджується, що людська совість, просвітлена загальним одкровенням, містить імператив захисту слабких. Льюїс проводить чітку дистинкцію між «*вбивством*» як злочинним актом ненависті та «*позбавленням життя на війні*» як актом правосуддя. У його працях актуалізується етичний ідеал «*християнського лицаря*» – воїна, який застосовує силу рішуче, проте без внутрішньої злоби. Проводиться аналогія з виховним покаранням: подібно до того, як покарання злочинця може співіснувати з бажанням його виправлення, так і збройна боротьба проти ворога не обов'язково передбачає його демонізацію як особистості. Ключовою тезою Льюїса є розмежування фізичної дії та духовного стану: «*Я можу вбити його тіло, якщо це необхідно для захисту, але я не повинен вбивати його душу своєю ненавистю*» [18].

Порівнюючи їхні думки, можна виділити дві основні парадигми ставлення до війни, які різняться рівнем моральної напруги. «Страждання на самоті» Д. Бонгеффера репрезентує модель граничної складності вибору [1]. Її сутність розкривається через категорію «жертовного прийняття провини на себе»: Бонгеффер свідомо йде на порушення формальної заповіді («вбивство») як меншого зла, беручи гріх на себе заради порятунку інших. Така етична стратегія актуалізується в умовах відсутності справедливості, коли закони діють тільки для тих, хто стоїть при владі. Натомість позиція К. С. Льюїса базується на тому, що військова служба інтерпретується як виконання обов'язку. У цій парадигмі війна розглядається як реалізація функції стримування зла, пріоритетом якої є фізична протидія агресору при збереженні внутрішньої духовної безпристрасності (відсутності афекту ненависті). Обидві концепції постали як реакція на кризу гуманізму та тоталітарні виклики епохи, пропонуючи відмінні методологічні підходи: якщо модель Бонгеффера передбачає радикальний вибір як меншого зла в ситуації правового «вакуума», то модель Льюїса орієнтована на раціональне служіння справедливості в межах легітимного порядку та відповідальності.

На необхідності такого жертовного, відповідального вибору наголошує і Мирослав Маринович: "*Мушу сказати, що люди підготували собі духовну пастку, сформулювавши тезу, що «найбільшою цінністю у світі є людське життя». Я не перечу, що в певних контекстах ця теза має свій сенс, але її абсолютизація призводить до страшної підміни понять. Бо якщо найбільшою цінністю є твоє життя, тоді душу твою опановує страх його втратити. І ти готовий пожертвувати своєю гідністю й честю, щоб зберегти своє біологічне існування. А це – погибельно для душі*"? [12].

Сучасні українські реалії

Початок повномасштабної війни спонукала українських очільників церков глибоко переосмислити традиційні погляди на етику війни. Якщо подивитися на публічні заяви та офіційні документи українських християнських лідерів, то вони показують, що вони відходять від ідеї «абстрактного миру» на користь відповідальності за наш народ та країну. У цьому контексті військова служба і збройний захист розглядаються не як необхідність через гріх, а як прояв активної любові (*agape*).

Це можна підкреслити Біблійним віршем: «Рятуйте нужденного та бідолаху, визволяйте з руки нечестивих» (Пс. 82:4).

Інституційна позиція окремих релігійних спільнот щодо військової служби набуває найбільшої виразності у спільній позиції Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). Текст їхнього звернення демонструє виняткову згоду: етика війни перетворюється на спільну моральну відповідальність. У зверненні від 24 лютого 2022 року ВРЦіРО робить важливий акт колективної підтримки збройного опору, офіційно підтримуючи Збройні Сили України та «благословляючи їх на захист від агресора». Водночас інституція, первинно покликана артикулювати ідею безумовного миру, опинившись перед лицем смертельної загрози, змушена здійснювати складну богословську роботу, обґрунтовуючи правомірність застосування сили. Ця гостра суперечливість між євангельським прагненням миру та суворою необхідністю фізично зупинити ворога знімається через категорію справедливого захисту. Відтак військова служба стає інструментом відновлення порушеної справедливості. Воїн, беручи до рук зброю і діючи від імені всього суспільства для порятунку слабких і знедолених, перетворюється з простого виконавця державних наказів на суб›єкта діяльної любові [7].

У зверненнях Глави Української Греко-Католицької Церкви Святослава Шевчука ідея справедливого захисту тісно пов›язана з людською гідністю – основою всього нашого суспільного життя. Збройний опір перестає бути лише проявом «мілітаризму» і перетворюється на духовне і фізичне виживання. Хоча війна – це трагедія, застосування сили тут не є самоціллю, а важким, але необхідним засобом стримування насильства. Водночас з›являється концепція військового обов›язку, який стає священним, оскільки він спрямований на захист найціннішого – життя – від тих, хто прагне його зруйнувати [4].

Своєю чергою, офіційні рішення Священного Синоду ПЦУ чітко проводять межу між агресією та захистом. Ці документи стверджують, що застосування зброї військовослужбовцями не розцінюється як порушення Божих заповідей. Навпаки, захист Батьківщини від смертельної загрози чужинців є громадянським і християнським обов›язком, що має безпосереднє божественне благословення. Тут богословська думка звертається до апостольської традиції щодо природи законної влади, яка «не дарма носить меч» (Рим. 13:4), виконуючи роль межі, що зупиняє поширення хаосу [14].

Окремої уваги заслуговує «*Декларація про відновлення України*», яка фіксує глибокі зміни в етико-богословських поглядах на застосування сили під час війни. У документі детально розглядається феномен збройного спротиву та чітко розмежовуються поняття мілітаризму, справедливого захисту й пацифізму. Головна ідея документа дуже проста: збройний захист суверенних територій є безальтернативною та легітимною відповіддю на агресію. При цьому оборона розглядається не лише у вузькому національному контексті, а й як важливий фактор глобальної безпеки. Тому підтримка армії визначається як безумовний моральний обов’язок всього суспільства.

Мабуть, найбільш дискусійною та водночас найважливішою частиною Декларації є перегляд доктрини пацифізму. Категорично засуджуючи мілітаризм і культ війни, автори водночас ставлять під сумнів абсолютний пацифізм як універсальну християнську чесноту. У сучасних умовах тотальна відмова від сили виглядає вже не як духовна висота, а як потенційно фатальна ілюзія. Звертаючись до історії, текст проводить чітку межу: є дієвий ненасильницький спротив минулого, а є пасивна бездіяльність сьогодні. Документ прямо засуджує спроби використовувати пацифістську риторику як зручну ширму для конформізму, підкреслюючи, що справжня миротворчість завжди поєднує прагнення до миру з готовністю боротися за свободу.

Нарешті, ключовою новацією Декларації є ідея діяльного служіння. Вона вибудовує дуже складний, але необхідний баланс: легітимізує збройний захист і водночас зберігає глибоку повагу до свободи совісті. Автори визнають богословське право людини не брати до рук зброю, проте ставлять сувору етичну умову – це не дає права на «самоусунення». Відмова від статусу комбатанта не звільняє від обов›язку служити під час війни. Пропонуючи різноманітні способи активної участі (капеланське служіння, медична служба, волонтерство, зцілення душевних ран, цивільна оборона і, безумовно, духовне заступництво), текст чітко підсумовує: виправдовувати власну бездіяльність лише небажанням проливати кров – це не пацифізм, а прояв етичного лицемірства [5].

Сучасна українська військова етика виходить за межі простого розмежування між злочином убивства та державним обов›язком. Напруга між заповіддю «не вбивай» і необхідністю фізичного знищення ворога вирішується через христоцентричність, орієнтовану на самопожертву. Головні лідери

церков поділяють позицію, викладену в Євангелії від Івана: «Немає більшої любові, ніж коли хтось кладе життя за своїх друзів» (Ів. 15:13). Український військовий служить як особа, яка добровільно приймає важкий моральний тягар війни, щоб перетворити службу на акт найвищої етичного випробування.

Законодавство України та колізія права й обов›язку

Проблематика військової служби, захисту державного суверенітету та свободи совісті є ключовою як для громадянського суспільства, так і для богословської етики. В умовах війни християнину необхідно усвідомлювати взаємозв'язок між державним законодавством і біблійними принципами, оскільки обидва джерела підкреслюють відповідальність перед спільнотою. Конституція України у статтях 17 та 65 визначає захист територіальної цілісності не лише як функцію держави, а й як обов'язок усього народу. Ця норма корелює з біблійними моделями, у яких народ і військо часто розглядалися як тотожні поняття [10].

Україна як демократична держава гарантує право на альтернативну (невійськову) службу, що закріплено у статті 35 Конституції України і деталізовано в Законі України «Про альтернативну (невійськову) службу» [10]. Це положення застосовується у випадках, коли виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина. Проте під час воєнного стану це право суттєво обмежується задля збереження нації. Відповідно до Указу Президента № 64/2022 [15] та Закону України «Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію» [6], конституційні права можуть бути тимчасово обмежені в інтересах національної безпеки, що має певні паралелі з біблійно-юдейською традицією.

У Старозавітних текстах Бог постає як Яхве Саваот, тобто Господь Воїнств. У книзі Числа перепис населення виконує функцію військового обліку чоловіків «від двадцятирічного віку й вище» (Чис. 1:3). Водночас Закон Мойсея (Втор. 20:5-8) містив гуманістичні критерії звільнення від участі в битві (аналог відстрочки) для осіб, які побудували дім, насадили виноградник, заручилися або були «*боязливими*».

Постає питання щодо актуальності цих винятків. У юдейській традиції чітко розрізняють добровільні (експансивні) війни, для яких передбачені згадані звільнення, та обов'язкові (*Milhemet Mitzvah*), тобто оборонні війни у разі нападу ворога. У таких випадках, згідно з переданням, «*виходять усі: навіть наречений зі своєї кімнати*». Цей принцип співвідноситься з логікою сучасного правового режиму воєнного стану: за умов екзистенційної загрози загальний обов'язок захисту переважає над приватними обставинами.

Новозавітна етика акцентує увагу на внутрішньому стані воїна. У відповіді Івана Хрестителя воїнам (Луки 3:14) відсутній заклик залишити службу; натомість наголошується на справедливості та утриманні від кривди. Апостол Павло у Посланні до Римлян (13:4) легітимізує застосування сили владою, називаючи її «Божим слугою» і месником зла. Таким чином, заклик до особистого ненасильства не скасовує заповіді любові до ближнього, реалізація якої в умовах агресії може передбачати збройний захист. Біблійна етика та конституційні норми збігаються у визнанні захисту життя і свободи як найвищого прояву громадянської та християнської відповідальності.

Висновки

Аналіз історичної та біблійної еволюції ставлення до війни демонструє, що християнська етика ніколи не була сталою. Вона формувалася в постійній напрузі між ідеалом абсолютної любові та реальністю грішного світу. Старозавітні погляди та юдейська традиція ставлення до війни закладають фундаментальний принцип: захист спільноти від знищення є не просто правом, а безальтернативним обов'язком заради порятунку життя. Новозавітна парадигма не скасовує цього імперативу. Натомість через образ інституційного «меча» апостол Павло легітимує застосування сили для стримування хаосу, перетворюючи захист слабких на акт Божого правосуддя.

Прийняття цих ідей у християнській культурі демонструє поступовий відхід від пацифізму ранньої Церкви. Через концепцію «доброзичливої суворості» Аврелія Августина, вчення реформаторів про розмежування двох царств, теологічна думка дійшла складної, але необхідної згоди: любов до ближнього іноді вимагає жорсткого фізичного примусу. Воїн, який зупиняє агресора, діє не з приватної ненависті, а як інструмент відновлення справедливості та істинного миру.

Ця напруга досягла свого піку у XX столітті, коли тоталітарні режими змусили богословів переглянути самі межі відповідальності. Я ловив себе на думці, наскільки по-різному, але однаково глибоко реагують на цей виклик К. С. Льюїс та Д. Бонгеффер. Якщо Льюїс раціоналізує військову

службу як християнський обов'язок стримування зла без внутрішньої злоби, то Бонгеффер пропонує значно радикальніший шлях – жертовне прийняття провини на себе заради порятунку іншого.

Сучасна українська реальність екзистенційної загрози стягує всі ці історичні нитки в один тугий вузол. Аналіз позицій українських церков та концептів «Декларації про відновлення України» дає підстави твердити, що ідея діяльного служіння безповоротно переосмислює ілюзію «морального нейтралітету». В умовах тотальної війни, де під загрозою опинилося виживання нації, громадянський обов'язок захисту держави стає невіддільним від біблійної заповіді рятувати життя. Відмова від опору тут є не духовною праведністю, а небезпечною формою етичного «самоусунення». Зберегти власні «чисті руки», залишаючи ближніх на поталу агресору – це розкіш, за яку платять кров›ю беззахисні.

На мою думку, ключовим концептом християнської участі у війні сьогодні є відповідальність за життя ближнього. Християнин бере до рук зброю або стає поруч із військом як капелан, волонтер чи долучається до роботи в оборонній сфері. Він робить це через глибоке усвідомлення: "*що відмова фізично зупинити агресора стає мовчазною співучастю в його злочинах*". Обираючи між особистим комфортом мирного життя та життям ближнього, християнин обирає останнє. І найважчим випробуванням на цьому шляху залишається необхідність зберегти в собі людину, виконуючи сувору, часто «брудну» роботу війни. Проте саме в цій дії народжується жива віра, де любов (agape) перестає бути абстрактною сентиментальністю і стає міцним щитом. Я не спростовую позицію, що не всі покликані воювати, ставати до зброї (якщо звернутися до Святого Письма, то тут доречно згадати історію про воїнів Гедеона, більшість яких не була готова до війни, Книга Суддів 7:1-7), але кожен може знайти своє місце в цій боротьбі.

Отже, участь християнина в оборонній війні є етично легітимним і духовно вмотивованим актом, який не суперечить євангельським принципам. В умовах неспровокованої агресії збройний спротив постає як практична реалізація найвищої заповіді любові до ближнього. У межах цієї парадигми виконання військового обов'язку розглядається як необхідний засіб стримування абсолютного зла, захисту свободи й життя невинних, а також відновлення порушеної справедливості.

У цьому контексті доцільно звернутися до парадоксальної, проте глибоко християнської думки Гілберта Кіта Честертона, яка нині набуває значення етичного кредо для українського захисника: «*Справжній солдат б›ється не тому, що ненавидить те, що перед ним, а тому, що любить те, що позаду нього*» (1910 р.)[3]

Саме ця жертовна любов до «*того, що позаду*» – до родини, свободи та Богом даної землі – трансформує трагічну необхідність війни у священнодійство захисту, дозволяючи воїну пройти крізь «*долину смертної тіні*» і не втратити людської подоби. Такий етичний імператив перегукується з історичному заповіту гетьмана Івана Мазепи, який ще три століття тому визначив духовні пріоритети боротьби за українську державність:

«*А за віру хоч умріте, і вольностей бороніте!*

Нехай вічна буде слава, же през шаблю маєм права». (Дума, 1698 р.)

Література:

1. Бонгеффер Д. *Спротив і покора*. Київ: Дух і літера, 2018. 63 с.

2. Вавилонський Талмуд. *Sefaria*. *Sanhedrin 73a*. URL: https://www.sefaria.org/Sanhedrin.73a.1?lang=bi&with=Share&lang2=en

3. Вавилонський Талмуд. *Sefaria. Sotah 44b.* URL: https://www.sefaria.org/Sotah.44b?lang=bi&with=Translations&lang2=en

4. Глава УГКЦ у 220-й день війни: «Перемогти – це не лише відвоювати крадені в України землі, а й створити простір гідності для людини на українській землі». *Українська Греко-Католицька Церква*. *Новини*. 01.10.2022. URL: https://ugcc.ua/data/glava-ugkts-u-220-y-den-viyny-peremogty-tse-ne-lyshe-vidvoyuvaty-kradeni-v-ukrayny-zemli-ale-y-stvoryty-prostir-gidnosti-dlya-lyudyny-na-ukraynskiy-zemli-1088/

5. Декларація про відновлення України. *Міжконфесійна ініціатива «Християни для України»*. 28.07.2023. URL: https://c4u.org.ua/vision/declaration.

6. Закон України: Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію від 21.10.1993, № 3544-XII: станом на 25.03.2026. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3543-12#Text

7. Звернення ВРЦіРО у зв'язку з військовою агресією Росії проти України. *ВРЦіРО*. *Звернення*. 24.02.2022. URL: https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-address-regarding-russian-military-aggression-against-ukraine

8. Каланціс Г. *Цезар і Агнець*. Львів: Свічадо, 2023. 304 с.

[3] «The true soldier fights not because he hates what is in front of him, but because he loves what is behind him». https://www.chesterton.org/quotations/war-and-politics/

9. Клайв С. Л. *Просто християнство*. Львів: Свічадо, 2021. 224 с.
10. Конституція України. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text
11. Копан П. *Християнство і війна в Україні. Біблійний погляд на пацифізм*. К., 2025. 80 с.
12. Левантович О., Маринович М. *Україна: Збагнути свою силу: розмови Оксани Левантович із Мирославом Мариновичем*. Львів : Свічадо, 2025. 182 с.
13. О'Доновал О. *Справедлива Війна*. Львів: Свічадо, 2024. 17–37 с.
14. Постанови Священного Синоду від 21 березня 2022 р. *ПЦУ*. *Документи*. 21.03.2022. URL: https://www.pomisna.info/uk/document-post/postanovy-svyashhennogo-synodu-vid-21-bereznya-2022-r/
15. Указ Президента України: Про введення воєнного стану в Україні від 24.02.2022, № 2102-IX. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/64/2022#Text.
16. Are we supposed to submit to evil governments?. *Evidenceunseen*. *New Testament*. URL: https://evidenceunseen.com/new-testament/romans/difficulties/are-we-supposed-to-submit-to-evil-governments
17. Bainton R. H. *Christian Attitudes Toward War and Peace.* Abingdon Press, 1960. 299 p.
18. C.S. Lewis: Why I'm Not A Pacifist. Dckreider. 01.04.2014. URL: https://www.dckreider.com/blog-theological-musings/cs-lewis-why-im-not-a-pacifist.
19. Copan P. (2008) Are Old Testament Laws Evil? *God Is Great, God Is Good.* P. 134–154.
20. Copan P. Is God A Moral Monster? – Q&A with Paul Copan. *Modernreformation*. 30.12.2013. URL: https://www.modernreformation.org/resources/interviews/is-god-a-moral-monster-q-a-with-paul-copan.
21. Rabbi Hartman D. Rabbinic Limitations on War. *My Jewish Learning - Judaism & Jewish Life / My Jewish Learning*. URL: https://www.myjewishlearning.com/article/rabbinic-limitations-on-war/.
22. Struckmeyer K. Dietrich Bonhoeffer's conscientious participation in violence. F*ollowing Jesus*. 25.01.2025. URL: https://followingjesus.org/dietrich-bonhoeffers-conscientious-participation/
23. Taylor J. The Best Defence of Old Testament Ethics. *Thegospelcoalition*. 06.12.2010. URL: https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/the-best-defense-of-old-testament-ethics/.

© Василь Жуковський, Катерина Якуніна
ISSN 2312-7112

Отримана 18.03.2026

Прорецензована: 17.04.2026

Прийнята до друку: 21.04.2026

Електронна адреса: vasyl.zhukovskyi@oa.edu.ua

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0003-1741-1079

Електронна адреса: kateryna.yakunina@oa.edu.ua

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-2948-0429

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-95-100

Жуковський В., Якуніна К. Біоетика в соціальному вченні українських християнських церков. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 95–100.

УДК 236.2

Василь Жуковський, Катерина Якуніна

БІОЕТИКА В СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ УКРАЇНСЬКИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ

У статті здійснено комплексний аналіз біоетичної проблематики у соціальному вченні християнських церков України в умовах сучасних суспільних трансформацій. Біоетика розглядається як міждисциплінарна сфера, що формується на перетині права, медицини, біології, етики та релігійного світогляду. Особливу увагу приділено впливу історико-культурних традицій, релігійних переконань і моделі державно-церковних відносин на формування біоетичних підходів в українському суспільстві.

У дослідженні висвітлено особливості соціального вчення католицьких, православних і протестантських церков України щодо проблем абортів, евтаназії, трансплантації органів, репродуктивних технологій, генної інженерії та захисту людської гідності. Встановлено, що попри конфесійні відмінності, християнські церкви України дотримуються спільної позиції щодо святості людського життя від моменту зачаття до природної смерті та наголошують на неприпустимості дегуманізації людини внаслідок безконтрольного розвитку біомедичних технологій.

Окрему увагу приділено діяльності Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій у формуванні суспільної позиції щодо біоетичних викликів, а також трансформації соціального служіння церков в умовах повномасштабної війни. Досліджено розвиток військового, медичного та соціального капеланства як важливого елементу сучасної християнської соціальної практики. Зроблено висновок, що соціальне вчення християнських церков України перебуває у процесі динамічного розвитку, поєднуючи традиційні богословські засади із відповіддю на сучасні біоетичні виклики та потреби українського суспільства.

Ключові слова: *біоетика, християнські церкви України, соціальне вчення церкви, Святе Письмо, душеопіка, душпастирство, капеланство.*

Vasyl Zhukovskyi, Kateryna Yakunina

BIOETHICS IN THE SOCIAL TEACHING OF UKRAINIAN CHRISTIAN CHURCHES

The article provides a comprehensive analysis of bioethical issues in the social teaching of Christian churches in Ukraine under the conditions of contemporary social transformations. Bioethics is considered as an interdisciplinary field formed at the intersection of law, medicine, biology, ethics, and religious worldview. Particular attention is paid to the influence of historical and cultural traditions, religious beliefs, and the model of church-state relations on the formation of bioethical approaches in Ukrainian society.

The paper examines the specific features of the social teaching of Catholic, Orthodox, and Protestant churches in Ukraine regarding abortion, euthanasia, organ transplantation, reproductive technologies, genetic engineering, and the protection of human dignity. It is established that despite confessional differences, Christian churches in Ukraine share a common position on the sanctity of human life from conception to natural death and emphasize the inadmissibility of human dehumanization caused by the uncontrolled development of biomedical technologies.

Special attention is devoted to the activities of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations in shaping public attitudes toward bioethical challenges, as well as to the transformation of church social ministry during the full-scale war in Ukraine. The development of military, medical, and social chaplaincy is analyzed as an important element of contemporary Christian social practice. The study concludes that the social teaching of Christian churches in Ukraine is undergoing dynamic development, combining traditional theological principles with responses to modern bioethical challenges and the needs of Ukrainian society.

Keywords: *bioethics, Christian churches of Ukraine, social teaching of the Church, Holy Scripture, spiritual care, pastoral ministry, chaplaincy.*

Актуальність проблеми дослідження. Біоетична проблематика формується на стику права, біології, медицини та етики; її предметом «аналізу» є людина як біологічна, соціальна та духовна істота. Така триєдність привносить до проблеми біоетики ще й світоглядний компонент, який часто є ширшим (чи конкретизованим) за питання етики, – це і історико-культурна традиція, в якій виховувалась людина, її політичні вподобання, національні звичаї, релігійні переконання. В цьому контексті, при розгляді біоетичних проблем важливо враховувати регіональний вимір соціального контексту. А це і правова традиція певної країни, і система державно-церковних взаємин в певній країні, і норми міжнародного права прийняті на державному рівні, а також соціально-економічний рівень розвитку певної території. В цьому контексті, актуальним є розгляд імплементації біоетичних концептів в соціальному вченні християнських церков України. Подібні дослідження дозволяють простежити не лише плинність\сталість біоетичної проблематики для громадян певної країні та християн, а й відстежити як традиційність чи демократичність поглядів Церкви на сучасні соціальні проблеми впливає на державно-церковні відносини.

Мета дослідження полягає в аналізі соціального вчення українських християнських церков та висвітлені в ньому питань біоетики.

Нормативне регламентування біоетичних питань в Україні. На сьогодні біоетичні питання регламентуються низкою нормативних актів, прийнятих на міжнародному рівні, а саме: Нюрнберзький кодекс (1947), Загальна декларація прав людини (1948), Гельсінська декларація Всесвітньої медичної асоціації (далі – ВМА) (1964-2013); Венеціанська декларація про термінальний стан (1983); Декларація ВМА щодо евтаназії (1987 р.), Декларація ВМА щодо трансплантації органів (1987), Конвенція про права людини та біомедицину (1997) та додаткові Протоколи до неї 1998 р., 2002 р., 2005 р., 2008 р.[1], Загальна декларація про біоетику та права людини (2005) та ін. В Україні питання біоетики регламентується Конституцією України, Законом України «Основи законодавства про охорону здоров'я»[2] та нормативно-правовими актами МОЗ України. Ці документи затверджують основні принципи біоетики: людську гідність та права людини; пріоритетність інтересів людини над інтересами науки та суспільства; повага до здатності приймати самостійні рішення; поінформованість та попереднє погодження; недоторканність і цілісність особи; конфіденційність; рівність, справедливість та рівноправність та ін. [17]. Разом з тим, як зазначає, о. Ігор Онищук: «З огляду на субстанційну єдність з нематеріальною душею, людське тіло … радше, є частиною особи, через яку вона проявляє і виражає себе» [10]. В цьому контексті біотичні питання, які піднімаються в соціальному вченні Церкви розкриваються з позиції основ християнського віровчення, Біблійних Заповідей, канонічного права Церкви.

Християнські церкви, які присутні в Україні[3] діють в межах законодавства України, а також у межах власних задокументованих (РКЦ, УПЦ (МП)) чи декларованих принципів та соціальних вчень. Згідно з прийнятою в Україні формою державно-церковних відносин, релігійні організації повинні дотримуватись законів України, а «держава …сприяє встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями; бере до відома і поважає традиції та внутрішні настанови релігійних організацій, якщо вони не суперечать чинному законодавству» (Ст.5) [4]. В цьому контексті, релігійни організації через діяльність дорадчого органу – Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій (далі – ВРЦІРО), чи через звернення безпосередньо від Церкви, реагують на зміни нормативного регламентування біоетичних питань в Україні, тим самим проголошуючи усталеність соціального вчення Церкви.

Так, релігійні організації та МОЗ спільно опрацьовували законодавчу та етичну базу в питанні трансплантації органів та дотичного питання – констатації смерті людини. В цьому питанні представники ВРЦІРО звертають увагу на те, що збереження життя ближнього – це «акт милосердя»: «Безкорисливе дарування органів цілком можливе: водночас це має бути свідоме й добровільне рішення людини, оскільки лише добровільне рішення є моральним» [15].

[1] Україна підписала «Конвенцію про захист прав і гідності людини щодо застосування біології та медицини: Конвенція про права людини та біомедицину». URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_334#Text

[2] https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2801-12#Text

[3] Римо-католицька церква (РКЦ), Греко-католицька церква України (УГКЦ), Православна церква України (ПЦУ), Українська православна церква (Московського патріархату) (УПЦ (МП)), протестантські церкви та союзи євангельського, баптистського, п'ятидесятницького, адвентистського та інших спрямувань.

Разом з тим, у питаннях експериментів із зародками, легалізація абортів християнські церкви України та члени ВРЦІРО одностайно стоять на позиції, яка захищає цінність всякого життя. У 2021 р. ВРЦІРО виступила із «Зверненням про гідність і велич дару людського життя» [5], а в 2023 р. закликала Парламент України відхилити законопроект щодо легалізації експериментів з зародками людини, зауважуючи, що «основи віровчення різних конфесій дозволяють зробити єдиний висновок про те, що зародок людини має цінність в собі і не може бути зведений до рівня предмету, засобу вжитку, не повинен бути позбавлений своєї ідентичності та людських прав» [14].

Релігійні організації України активно долучилися до обговорення змін в соціальній політиці України, які можуть мати вплив на зміну етичних принципів та моральних принципів, суголосних християнському вченні. Так, у 2020 р. ВРЦІРО активно долучилася до обговорення «Партнерства Біарріц» та ратифікації Стамбульської конвенції, яка, уточнюючи поняття «гендеру» та «гендерної рівності», на їх думку, «замість боротьби з дискримінацією за ознакою статі впроваджує гендерну ідеологію, згідно з якою в якості норми популяризується ідея самостійного вибору людиною своєї «гендерної ідентичності»» [13].

Повномасштабна війна в Україні ще більше загострила питання соціального вчення християнських церков України та залученість релігійних організацій до душеопіки громадян в часи війни. Якщо до початку повномаштабної війни, релігійни організації або ж відстоювали свою позицію некомбатанства щодо участі у бойових діях (Станіслав Носов (АСД в Україні)), або ж підтримували право своїх вірних на захист (Митрополит Епіфаній, Блаженніший Святослав (Шевчук), глава ВСЦ ЄХБ Валерій Антонюк, Саїд Ісмагілов), то її початок та масштаби сприяли переосмисленню позиції. За період повномаштабної війни релігійні організації України перйшли від духовної та соціальної опіки нужденним до розгортання та формування мережі капеланського служіння за різними напрямками: військове, медичне, соціальне та ін. Ця мережа діє нормативно – як штатні капелани у війську та закладах охорони здоров'я[4], та самоорганізовано – як капелани-волонтери. Як зазначає очільниця капеланської служби Сухопутних військ ЗСУ Лариса Полянська: «Волонтери – це і є суспільство. Хтось біля плити, хтось учить дітей, хтось вантажиться тюками й їде на фронт. Ми зараз – суспільство волонтерів» [2].

Соціальна доктрина католицьких церков України. Католицькі церкви у своєму соціальному служінні керуються «Компендіумом соціальної доктрини Церкви». Біоетична концепція, викладена в Компендіумі, ґрунтується на непорушному фундаменті людської гідності, яка розглядається не як дар суспільства, а як онтологічна характеристика особи, створеної за образом Божим. Документ наголошує, що «людина не може бути засобом реалізації економічних, соціальних чи політичних планів, нав'язаних будь якою владою, навіть в ім'я можливого прогресу як громадянського суспільства, так і окремих осіб, тепер чи в майбутньому» [6, с. 93], оскільки вона є суб'єктом і центром суспільного життя. Це твердження стає ключовим критерієм для оцінки будь-яких біотехнологічних втручань. Церква наполягає на тому, що право на життя є первинним і фундаментальним, зазначаючи, що «першим правом у цьому переліку є право на життя від зачаття до природної смерті» [6, с. 105]. У цьому контексті аборти та евтаназія засуджуються як прояви «культури смерті», що суперечать справжньому прогресу людства.

Особлива увагу в документі приділяється межам наукового пізнання та технічної могутності. Компендіум стверджує, що наука і техніка мають служити людині, а не панувати над нею. Зокрема, у питаннях генетики та молекулярної біології зазначається, що «мусимо усвідомити, що не можна втручатися в одну зі сфер екосистеми, без урахування наслідків такого втручання для інших сфер і доб робуту майбутніх поколінь» [6, с. 284]. Церква застерігає від ідеології безмежного панування над природою: біотехнології повинні використовуватися розсудливо, з урахуванням екологічних та етичних наслідків для майбутніх поколінь.

Біоетичні питання в документі також нерозривно пов'язані з природою сім'ї та передачею життя. Документ підкреслює, що дитина має право бути плодом подружньої любові, а не продуктом лабораторних технологій. Щодо сексуальності та союзу чоловіка і жінки, Компендіум вказує, що

[4] ЗУ «Про службу військового капелана» https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text; Наказ МОЗ України «Про затвердження Номенклатури спеціальностей професіоналів у галузі охорони здоров'я у закладах охорони здоров'я, Переліку циклів спеціалізації та тематичного удосконалення за спеціальностями професіоналів у галузі охорони здоров'я у закладах охорони здоров'я та професіоналів з вищою немедичною освітою» https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0159-24/en/ed20250225#Text

««об'єктивна» сутність подружжя полягає у тому, що воно створюється задля народження і виховання дітей» [6, с. 146]. Будь-які альтернативні форми, включаючи гомосексуальні союзи, розглядаються як такі, що не відповідають природному закону, оскільки вони за своєю суттю позбавлені здатності до дітонародження.

Таким чином, біоетика в соціальному вченні Католицької Церкви – це комплексна система захисту людської особистості від дегуманізації в епоху технологічного розвитку. У підсумку, документ закликає до «етичного пробудження», наголошуючи: «щоб зробити суспільство людянішим, гідним людської особи, потрібно відновити цінність любові в суспільному житті (в політичній, економічній і культурній сферах) і зробити її постійною і найвищою нормою будь якої діяльності» [6, с. 354].

Соціальна концепція ПЦУ. Православна Церква України (ПЦУ) наразі не має офіційного затвердженого документа проте з 2018 р. активно формує та транслює власне соціальне вчення, орієнтуючись на документ Вселенського патріархату «За життя світу» (2020). В теперішніх умовах, враховуючи умови становлення нової інституції, а саме – формування нової мережі православних церков, адаптацію під карантинні умови періоди напдемії, російсько-українську війну, – основна увага ПЦУ зосереджена на волонтерстві, військовому та медичному капеланстві, захисті прав людини, демократичних цінностях та допомозі вразливим верствам населення.

Згаданий вище документ «За життя світу», схвалений Вселенським Патріархатом, представляє глибокий і водночас відкритий погляд на сучасні біоетичні виклики, розглядаючи їх через призму святості людського життя та Божого творіння. Аналізуючи текст, стає очевидним, що Церква прагне не просто забороняти, а духовно скеровувати науковий прогрес, наголошуючи, що «створена за образом і подобою Божою, кожна людина унікальна й безцінна, і кожна є особливим об'єктом Божої любові» [3]. Документ підкреслює, що будь-які медичні втручання повинні поважати гідність особи, адже людське тіло є «храмом Святого Духа».

Щодо питань репродуктивних технологій, текст демонструє пастирську розсудливість. Хоча Церква обережно ставиться до методів, що можуть призводити до маніпуляцій із життям, вона водночас співчуває подружнім парам, зазначаючи, що «Церква не заперечує проти використання деяких репродуктивних технологій, що вже доступні або перебувають на стадії розробки, для пар, які щиро бажають мати дітей, але не можуть зачати без сторонньої допомоги» [3]. Проте документ застерігає проти комерціалізації народження, особливу увагу приділяється захисту ембріонів, оскільки «уже в утробі кожен з нас є духовною істотою, особою, створеною за образом Божим для того, щоб радіти в присутності Бога» [3].

У питанні закінчення земного життя документ займає тверду позицію проти евтаназії, аргументуючи це тим, що «не можна квапити смерть навіть тоді, коли людина потерпає від жахливих хвороб, яким би милостивим це не видавалося; образ Божий залишається недоторканим навіть в останні дні людини на землі» [3]. Церква вважає, що страждання мають полегшуватися паліативною допомогою, але не через позбавлення життя.

Загалом, аналіз документа показує, що Вселенське православ'я закликає до критичного, але конструктивного діалогу з наукою. Таким чином, документ «За життя світу» пропонує етос відповідальності, де наукові досягнення поєднуються з духовною мудрістю заради збереження унікальності людської особистості.

Фактично, можна зазначити, що соціальне вчення сучасної ПЦУ формується на перетині власної ідентичності та глобального православного контексту. Як зазначає Л. Лозова, «для ПЦУ важливо не замикатися у внутрішніх питаннях, бо рецепція документа «За життя світу» дозволяє українському православ'ї говорити однією мовою з цивілізованим світом, уникаючи пасток фундаменталізму та ізоляціонізму» [8]. Авторка зазначає, що соціальне вчення – це не застигла догма, а динамічний діалог. Таким чином, соціальне вчення ПЦУ будується на принципі «патріотичної відкритості». З одного боку, воно міцно вкорінене в національні інтереси, з іншого – через інтеграцію із загально православними інтелектуальними рухами, ПЦУ формує сучасну біоетичну та соціальну повістку, де людина постає не об'єктом опіки, а вільним співтворцем.

Соціальна концепція УПЦ (МП). «Основи соціальної концепції Української Православної Церкви» прийняті в 2002 р. містить окремий розділ, що регламентує питання біоетики. Традиційним для християнських церков України є трактування людського життя як дару Божого, що обумовлює заборону на аборти, засуджує знищення ембріонів та евтаназію: «Евтаназія є формою вбивства або самогубства, залежно від того, хто бере у ній участь... Церква залишається вірною заповіді Божій «Не

вбивай» (Вих. 20. 13)» [12]. Разом з тим, УПЦ (МП) визнає право хворого відмовитися від штучних методів підтримання життя, які лише затягують агонію: «Продовження життя за допомогою штучних засобів, при яких фактично діють лише окремі органи, не може вважатися обов'язковим» [12]. Разом з тим, Церква підтримує трансплантацію органів як «акт любові та самопожертви». Документ також розрізняє методи, які допомагають природному зачаттю, та ті, що порушують цілісність шлюбу або знищують «зайві» ембріони: «Морально неприпустимими з православної точки зору є всі різновиди екстракорпорального (позатілесного) запліднення, що передбачають заготівлю, консервацію та навмисне руйнування «надлишкових» ембріонів» [12]. До «неприродних» практик УПЦ (МП) також відносить сурогатне материнство, яке є «руйнуванням глибокої духовної та фізичної близькості, що встановлюється між матір'ю та дитиною вже під час вагітності» [12].

В соціальній концепції 2002 р. прослідковується обережне ставлення до генної інженерії (в т.ч. клонування), адже таке втручання може використовуватись як допомога, а може як «вдосконалення», що є втручанням в Божий план щодо людини. Будь-яка медична технологія має оцінюватися не за критерієм «чи ми це можемо», а за критерієм «чи це не шкодить духовному єству людини». Таким чином, соціальна концепція УПЦ (МП) є антропоцентричною та орієнтованою на священність людського життя. На думку Р. Мартич, «Цінність релігійних засад, зокрема православного віровчення, в тому, що воно обмежує моральну свавільність людини як в соціальній, так і в екологічній сфері… та утверджує об'єктивний онтологічний статус людської особистості, яка є образом і подобою Бога, сином Божим, а її тіло і душа – неділима єдність життєвої сили,… основа людського життя закорінена в духовному світі людини, співвіднесеному з божественною трансценденцією» [9, с. 28, 29].

Соціальна доктрина протестантських церков України. Протестантські церкви, як правило, не мають єдиного, централізованого соціального вчення, подібного до «Компендіуму», але багато з них розробили власні доктрини та активні соціальні концепції. Як зазначає Осипчук М., «на противагу до ригористичного підходу Католицької Церкви та принципу ікономії у Православ'ї, Протестантська церква має декілька позицій, які залежать від культурних контекстів, окремих віруючих та деномінації. Для прикладу євангелісти, п'ятидесятники, баптисти не підтримують питання евтаназії, абортів або штучну зміну статті, оскільки вважають це одним з порушень святості життя та особистості, як одна з рис людини, посилаючись, що це є Божим даром. Пресвітеріани, об'єднані церкви, лютерани мають дещо відмінні погляди на питання евтаназії, а саме тоді коли людина є невиліковно хворою. Автономія волі також підпорядковується в більшій мірі Господові, але людина має право обирати рішення про завершення земного буття» [11, с. 217].

На підтвердження цьому, основи соціального вчення Церкви Адвентистів Сьомого Дня в Україні (АСД) складає захист гідності людини, свободи совісті та служіння суспільству, засновані на десяти біблійних заповідях та вірі у близьке Друге пришестя. Соціальна позиція базується на принципах християнської любові, рівності, здорового способу життя та активної допомоги людям [7].

У 2009 р. Всеукраїнська рада християнських церков підготувала «Соціальну доктрину євангельських християн України» в якій фіксувалися тлумачення євангельських християн питання абортів та контрацепції, трансплантації, евтаназії, транссексуальності (як виклику Богові-Творцеві). Автори Доктрини зазначають, що в питаннях біоетики вони дотримуються «традиційних для християнського світу поглядів», проте зазначають, що в питаннях поширення практики абортів прослідковується «ознака моральної деградації сучасного суспільства» [16, с. 9]. Важливою та сучасною є позиція, висловлена в Доктрині, щодо неприпустимості приховування смертельного діагнозу від пацієнта, що позбавляє людину можливості «усвідомити свої стосунки з Господом,.. можливість переосмислити свій життєвий шлях, а також затьмарює недовірою його відносини з близькими і лікарями» [16, с. 10].

Соціальне вчення протестантських церков активно реагує на виклики сучасного суспільства і через спільне служіння доносить важливість і незмінність принципів християнської любові та цінності людського життя: «Порушення Божого закону (оскільки Бог – це Любов) може мати трагічні і необоротні наслідки для людства. Всі інші закони, які не поважають Божого закону в загальній суті не є законами» [1, с. 155].

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Отже, аналіз соціального вчення християнських церков України засвідчив, що біоетична проблематика формується на перетині богословських, правових, медичних і соціокультурних підходів. Християнські церкви України, діючи в умовах демократичної моделі державно-церковних відносин, активно реагують на сучасні виклики біоетики,

поєднуючи вірність власним догматичним традиціям із необхідністю осмислення новітніх досягнень науки та медицини.

Дослідження показало, що попри конфесійні відмінності, соціальне вчення католицьких, православних та протестантських церков України має низку спільних засадничих принципів. Насамперед це визнання людського життя найвищою цінністю та даром Божим, утвердження людської гідності, негативне ставлення до абортів, евтаназії, експериментів із людськими ембріонами та практик, які можуть призводити до дегуманізації особистості. Водночас більшість церков підтримують розвиток медицини та науки за умови, що їх досягнення не суперечать моральним принципам християнського віровчення.

Встановлено, що католицька соціальна доктрина характеризується системністю та універсалізмом, прагненням поєднати богословське бачення з глобальними гуманістичними цінностями та спрямовує своє вчення до широкої авдиторії. Православний підхід акцентує увагу на духовній природі людини, сакральності тіла та необхідності морального контролю над технологічним прогресом. Протестантські церкви України, попри відсутність єдиного централізованого соціального документа, демонструють активну адаптацію до сучасних суспільних викликів, поєднуючи біблійні принципи із практичним соціальним служінням.

Особливого значення біоетичні питання набули в умовах повномасштабної війни в Україні. Війна актуалізувала проблеми медичної етики, паліативної допомоги, психологічної підтримки, військового та медичного капеланства. У цих умовах релігійні організації стали важливими суб'єктами суспільної солідарності та моральної підтримки населення, що свідчить про трансформацію соціального служіння церков від переважно декларативного рівня до практичного гуманітарного служіння.

Література:

1. Біоетика та християнські засади людини / Зінько о. Василь, Огірко О. В.1, Андрушко В. Т. *Медичне право України: проблеми становлення та розвитку*. Матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції. Львів, 2007. С. 148-156.

2. *Два фронти війни: фізичний і духовний. Розмова з очільницею капеланської служби Сухопутних військ ЗСУ Ларисою Полянською* / РІСУ. URL: https://risu.ua/dva-fronti-vijni-fizichnij-i-duhovnij-rozmova-z-ochilniceyu-kapelanskoyi-sluzhbi-suhoputnih-vijsk-zsu-larisoyu-polyanskoyu_n162399

3. «*За життя світу: На шляху до соціального етосу Православної Церкви*». URL: https://diaconia.com.ua/wp-content/uploads/2020/06/FOR-THE-LIFE-OF-THE-WORLD-Toward-a-Social-Ethos-of-the-Orthodox-Church.pdf

4. Закон України «*Про свободу совісті та релігійні організації*». URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12

5. *Звернення ВРЦіРО про гідність і велич дару людського життя* / ВРЦО. URL: https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-statement-pro-life

6. *Компендіум соціальної доктрини Церкви*. Київ: Видавництво «КАЙРОС», 2008. 549 с.

7. Куриляк В. (2020) Соціальне вчення та практики церкви адвентистів сьомого дня в Україні. *Вісник НТУУ «КПІ»*. Політологія. Соціологія. Право. № 4(48). С. 6-15.

8. Лозова Л. *Чому рецепція документу «За життя світу» важлива для України*. URL: https://oou.org.ua/2022/02/15/chomu-reczepcziya-dokumentu-za-zhyttya-svitu-vazhlyva-dlya-ukrayiny/

9. Мартич Р.В. (2016) Ідеї біоетики в сучасному православному дискурсі. *Софія*. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 1(5). С. 27-31.

10. о. Ігор Онищук. *Співвідношення норм міжнародного права і біомедичної етики як систем регулювання.* URL: https://risu.ua/spivvidnoshennya-norm-mizhnarodnogo-prava-i-biomedichnoyi-etiki-yak-sistem-regulyuvannya_n118185

11. Осипчук М. С. (2025) Вплив християнської етики на формування сучасних принципів біоетики. *Філософія, релігія та медицина в сучасну добу*: матеріали VII Міжнар. наук. практ. конф., присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького). Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП «Видавництво «Фенікс»». С. 216-220.

12. *Основи соціальної концепції Української Православної Церкви*. URL: https://dobro.church.ua/dokumenti-upc/.

13. *Рада Церков висловила застереження щодо співпраці в рамках «Партнерства Біаррріц»* / ВРЦО. URL: https://vrciro.org.ua/ua/news/uccro-statement-on-g7-biarritz-partnership-agenda

14. *Рада Церков закликає Парламент України відхилити законопроект щодо легалізації експериментів з зародками людини* / РІСУ. URL: https://risu.ua/rada-cerkov-zaklikaye-parlament-ukrayini-vidhiliti-zakonoproekt-z-legalizaciyi-eksperimentiv-z-zarodkami-lyudini_n138252

15. *Рада Церков і МОЗ налагоджують взаємодію у питаннях трансплантації та донорства* / ВРЦІРО. URL: https://vrciro.org.ua/ua/events/uccro-and-moz-discussed-transplantation-issues

16. *Соціальна доктрина євангельських християн України*. Дніпропетровськ, 2009. 39 с.

17. *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. URL: https://www.unesco.org/en/ethics-science-technology/bioethics-and-human-rights

© Катерина Шевчук, Василь Рожко
ISSN 2312-7112

Отримана 26.03.2026

Прорецензована: 17.04.2026

Прийнята до друку: 21.04.2026

Електронна адреса: ksshev@ukr.net

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0003-3275-8599

Електронна адреса: vasilrozhko1301@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-9237-3335

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-101-106

Шевчук К., Рожко В. Бюро УГКЦ з питань екології як інституційний механізм розвитку екологічної етики в Україні. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 101–106.

УДК 272-46:17.023.36(477)

Катерина Шевчук, Василь Рожко

БЮРО УГКЦ З ПИТАНЬ ЕКОЛОГІЇ ЯК ІНСТИТУЦІЙНИЙ МЕХАНІЗМ РОЗВИТКУ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ В УКРАЇНІ

Стаття присвячена комплексному релігієзнавчому та інституційно-богословському аналізу Бюро Української Греко-Католицької Церкви з питань екології як системного механізму формування та розвитку екологічної етики в Україні. Актуальність дослідження визначається трансформацією екологічної проблематики з техніко-економічної у морально-антропологічну площину, що вимагає залучення релігійних інституцій як агентів етичної інтеріоризації екологічних норм. Обґрунтовано, що Бюро УГКЦ функціонує як специфічний тип церковного екологічного інституту, який забезпечує перехід екологічної етики з рівня декларативних принципів у площину стабільних соціальних практик через інтеграцію трьох взаємопов'язаних рівнів: соціально-доктринального, інституційного та практичного. Встановлено, що ключовим ідейним підґрунтям діяльності Бюро є концепція інтегральної екології, рецепція якої в українському контексті супроводжується адаптацією до умов воєнного часу, енергетичної нестабільності та екологічних наслідків збройної агресії.

Доведено, що інституційна модель Бюро має мережевий характер і забезпечує ефективну координацію між церковними структурами різних рівнів, а також формує міжсекторальні зв'язки з державними органами та громадянським суспільством. Особливу увагу приділено механізмам впливу на формування екологічної етики, які реалізуються через дискурсивне конструювання категорій «екологічного гріха» та «екологічного навернення», освітньо-формаційні практики, екосоціальні ініціативи та включення екологічної тематики у літургійно-пасторальний простір. У цьому контексті Церква постає як суб'єкт моральної медіації, здатний трансформувати екологічні виклики у категорії особистої відповідальності та колективної дії. Встановлено, що інституційна ефективність Бюро визначається не лише масштабом ініціатив, але й здатністю формувати довготривалі поведінкові зміни через інтеграцію моральних норм у повсякденні практики.

Ключові слова: *соціальна доктрина Церкви, релігійна інституціоналізація, екосоціальне служіння, публічна етика, екологічна свідомість, міжсекторальна взаємодія.*

Kateryna Shevchuk, Vasyl Rozhko

THE UGCC BUREAU FOR ECOLOGY AS AN INSTITUTIONAL MECHANISM FOR DEVELOPING ENVIRONMENTAL ETHICS IN UKRAINE

The article is devoted to a comprehensive religious studies and institutional-theological analysis of the Bureau for Ecology of the Ukrainian Greek Catholic Church as a systemic mechanism for the formation and development of environmental ethics in Ukraine. The relevance of the study is determined by the transformation of environmental issues from a technical-economic domain into a moral-anthropological dimension, which necessitates the involvement of religious institutions as agents of ethical internalization of environmental norms. It is substantiated that the UGCC Bureau functions as a specific type of church-based environmental institution that ensures the transition of environmental ethics from the level of declarative principles to the sphere of stable social practices through the integration of three interrelated levels: socio-doctrinal, institutional, and practical. It is established that the key ideological foundation of the Bureau's activity is the concept of integral ecology, the reception of which in the Ukrainian context is accompanied by its adaptation to wartime conditions, energy instability, and the environmental consequences of armed aggression.

It is demonstrated that the institutional model of the Bureau has a network-based character, ensuring effective coordination among church structures at different levels, while also fostering intersectoral connections with state institutions and civil society. Particular attention is paid to the mechanisms influencing the formation of environmental ethics, which are implemented through the discursive construction of the categories of «ecological sin» and «ecological conversion», educational and formational practices, eco-social initiatives, and the integration of environmental themes into the liturgical and pastoral space. In this context, the Church emerges as a subject of moral mediation capable of transforming environmental challenges into categories of personal responsibility and collective action. It is established

that the institutional effectiveness of the Bureau is determined not only by the scale of its initiatives but also by its capacity to generate long-term behavioral changes through the integration of moral norms into everyday practices.

Keywords: *social doctrine of the Church, religious institutionalization, eco-social ministry, public ethics, environmental consciousness, intersectoral interaction.*

Постановка проблеми дослідження. У сучасних умовах поглиблення екологічної кризи, ускладненої воєнними, енергетичними та соціальними викликами, особливої актуальності набуває проблема інституційного забезпечення формування екологічної етики як складової суспільної свідомості, оскільки формально закріплені екологічні норми та державні політики не забезпечують належного рівня їх інтеріоризації у поведінкові практики громадян і спільнот. У цьому контексті постає наукова проблема виявлення ефективних механізмів трансляції моральних імперативів екологічної відповідальності, де релігійні інституції, зокрема Бюро Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) з питань екології, виступають як суб'єкти моральної медіації, здатні інтегрувати богословські концепти екологічного гріха, навернення та відповідальності за створіння у соціальні практики та формувати стійкі моделі екологічної поведінки. Таким чином, дослідження інституційної природи та функціональних механізмів діяльності Бюро безпосередньо пов'язане з розв'язанням важливих наукових завдань у галузі релігієзнавства, моральної теології та соціальної етики, а також практичних завдань формування екологічної культури, розвитку міжсекторальної взаємодії та впровадження морально-ціннісних засад у державну екологічну політику.

Аналіз останніх досліджень і публікацій свідчить про наявність сформованої теоретико-методологічної бази дослідження екологічної етики у межах релігієзнавства та богослов'я, однак із недостатньою увагою до її інституційного виміру, зокрема, у працях В. А. Бауман, Р. Боханнон, К. Дж. О'Браєн [15] екологічна етика осмислюється як інтегративний напрям дослідження взаємодії релігії та довкілля, що поєднує нормативні та практичні аспекти відповідальності за створіння. У дисертаційному дослідженні М. Б. Пришляк [14] екологічне вчення католицизму розглядається як структурно-функціональна система з чітко окресленими морально-етичними категоріями та інституційними механізмами реалізації, що включають формування відповідальних суб'єктів на різних рівнях церковної організації. Н. Є. Петришин [9] обґрунтовує, що екологічна криза має передусім етичну природу, пов'язану зі споживацькою антропологією та соціальною несправедливістю, що зумовлює необхідність морального навернення як передумови екологічної трансформації. А. О. Пальчик [11] акцентує увагу на концептуальних межах інтерпретації взаємовідношення «Бог-світ» у контексті енцикліки «Laudato si'», що є важливим для уникнення редукції екологічної етики до натуралістичних моделей і збереження її христоцентричного характеру. Водночас українські релігієзнавчі та богословські праці, а також церковні документи та практики, відображені у публічному дискурсі УГКЦ, демонструють поступове формування концепції «екології сумління» та підкреслюють роль релігійних інституцій як акторів публічної етики. Однак системний аналіз Бюро УГКЦ з питань екології як окремого інституційного механізму, що забезпечує інтеграцію соціальної доктрини, організаційної структури та практичної діяльності повністю відсутній на даний момент.

Мета статті – здійснити комплексний аналіз Бюро УГКЦ з питань екології як інституційного механізму розвитку екологічної етики в Україні через розкриття його теоретичних засад, організаційної специфіки та напрямів практичної діяльності.

У дослідженні використано комплексний підхід, що поєднує інституційний аналіз, дискурсивний аналіз офіційних церковних документів і публічних комунікацій, а також case-study аналіз окремих екосоціальних ініціатив Бюро УГКЦ з питань екології. Інституційний аналіз дав змогу простежити місце Бюро в управлінській та пасторальній структурі УГКЦ, дискурсивний аналіз – виявити ключові категорії екологічної етики, зокрема поняття «екологічного гріха», «екологічного навернення» та «відповідальності за створіння», а case-study підхід – показати, яким чином ці категорії переходять у площину конкретних освітніх, душпастирських та екосоціальних практик.

Виклад основного матеріалу. У сучасній українській конфігурації суспільних викликів Бюро УГКЦ з питань екології виконує роль спеціалізованого інституційного механізму, який переводить екологічну етику з площини загальних богословських декларацій у стабільні організаційні практики: продукування й інтерпретацію норм, розгортання екологічних мереж, організацію просвітницько-душпастирських та екосоціальних ініціатив, а також формування партнерств із державними та громадянськими структурами. У правничому аналізі релігійні організації описуються як актори,

здатні діяти у трьох взаємопов'язаних площинах: соціальна доктрина, інституційне втілення та практична дія; саме ця тривимірність найкраще пояснює механіку впливу Бюро на екологічну етику в Україні [6].

Суспільна екологічна етика в Україна формально підтримується державними нормами та політиками, однак її реальна дієздатність визначається інтеріоризацією моральних критеріїв у щоденній поведінці громадян і спільнот. Церква в цьому сенсі стає агентом моральної медіації, здатним трансформувати екологічні факти у категорії сумління та відповідальності. У цьому контексті показовою є думка Святішого Отця Венедикта XVI: *«Відповідальність за створіння не є для Церкви своєрідною модою, але дійсністю, яка випливає з її віри»*. Ця теза дає змогу розглядати екологічне служіння не як периферійний напрям церковної активності, а як органічний вияв християнського світогляду. Церква в цьому сенсі стає агентом моральної медіації, здатним трансформувати екологічні факти у категорії сумління та відповідальності. У зверненні ієрархів Українська Греко-Католицька Церква [9] екологічна проблематика називається не периферійною, а такою, що вимагає системної відповіді: відзначаються як довготермінові впливи техногенного характеру (зокрема, Чорнобиль), так і безпосередні наслідки збройної агресії (втрата лісів, деградація ґрунтів, забруднення вод і повітря, кризовість системи поводження з відходами). Екологічне навернення подається як морально-духовний процес, у межах якого екологічна шкода прочитується через категорію гріха та відповідальності перед Богом і ближнім.

Український богословський дискурс «екології сумління» має власну традицію. Важливим є те, що екологічна етика в такому підході не редукується до правил поводження з природою, а тлумачиться як частина моральної теології, де з'являються категорії відповідальності за створіння, критика споживацької антропології, а також теза про необхідність оздоровлення внутрішнього світу людини як умови оздоровлення довкілля.

Соціально-екологічне вчення католицизму концептуалізується як структурно-функціональна система, що має власні морально-етичні ознаки та практичні механізми реалізації. Екологічний гріх і екологічне навернення подаються як системні категорії, через які Церква може формувати екологічну свідомість. Важливо відзначити організаційну логіку екологічної відповідальності – потребу призначати відповідальних осіб у церковних структурах різних рівнів, щоб екологічна тематика стала не епізодичною, а інституційно безперервною, пов'язаною з новою євангелізацією, катехизацією та вихованням [14].

Екологічна криза не може бути пояснена лише технічною відсталістю, браком контролю, оскільки містить етичні причини: споживацтво, утилітарне ставлення до створіння, соціальну несправедливість як форму насильства над людиною і довкіллям, та, відповідно, потребує морального навернення й соціального навернення спільнот. Це суттєво у контексті аналізу Бюро як механізму: інституція стає посередником між богословською критикою гріха та набором практик, що нормують поведінку в межах парафій і суспільства [12].

Історія становлення Бюро УГКЦ з питань екології засвідчує, що йдеться не про ситуативну ініціативу, а про послідовно інституціоналізований церковний напрям. Бюро було засноване 15 грудня 2007 р. на базі Екологічного центру Івано-Франківської єпархії УГКЦ згідно з рішенням 37-ї сесії Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ та декретом Блаженнішого Любомира Гузара. Від самого початку його діяльність була спрямована на формування відповідального ставлення вірних до Божого створіння та підвищення екологічної свідомості в суспільстві шляхом інформаційно-освітньої роботи і практичних ініціатив. У подальшому Бюро перетворилося на координаційний центр міжєпархіальної екологічної мережі, який забезпечує зв'язок між центральними структурами УГКЦ, єпархіями, освітніми осередками та громадськими партнерами. Показово, що вже у 2018 р., підбиваючи підсумки першого десятиліття служіння, Бюро репрезентувало себе як інституцію, що здійснює не лише просвітницьку, а й формаційну, комунікаційну та практичну екосоціальну діяльність. Саме ця історична динаміка дозволяє трактувати Бюро як стабільний церковний інститут, а не лише як тематичний напрям душпастирської роботи [2].

Інституційний статус Бюро коректніше тлумачити у зв'язку з нормами про координаційні пасторальні органи. У чинному «Положенні про Душпастирську раду Патріаршої курії» [13] визначено, що Рада є постійним дорадчо-адміністративним органом при Верховному Архиєпископові в пасторальних питаннях та покликана координувати, уніфікувати й оцінювати діяльність структур Патріаршої курії, забезпечуючи постійний зв'язок з єпархіями. Цей документ важливий методологічно, оскільки

задає управлінський стандарт для таких структур, включно з логікою комунікації «центр – єпархії» та інструментами планування, що є рамкою функціонування Бюро як пасторальної інституції.

Механізм впливу Бюро на екологічну етику має багатоканальну природу, що працює через формування смислів, трансляцію норм, дисциплінування звичок та інституціоналізацію практик. Видавничо-просвітницький інструмент є базовим, оскільки саме через тексти, катехитичні матеріали й публічні презентації відбувається нормалізація екологічної лексики у церковному просторі. У цьому контексті показовою є публічна презентація екологічних видань Бюро у межах культурної інфраструктури (книжкова індустрія та публічні форуми), що переводить церковний екодискурс у простір міжсекторальної комунікації та легітимує екологічну етику як елемент суспільної культури, а не лише внутрішньоцерковну тему [2; 5].

Практичний вимір діяльності Бюро найвиразніше розкривається через низку довготривалих ініціатив, які поєднують богословський, освітній і соціальний компоненти. Однією з найбільш показових є великопосна ініціатива «Екологічне навернення для порятунку створіння», що реалізується Бюро впродовж багатьох років і має на меті поєднати традиційну великопосну духовність із формуванням екологічної відповідальності в повсякденному житті. У межах цієї ініціативи розробляються тематичні проповіді, духовні роздуми, практичні екологічні завдання для парафій та освітніх закладів, а також акцентується увага на енергоефективності, ощадливому використанні ресурсів і моральному вимірі ставлення до природних дарів [16].

Не менш показовою є всеукраїнська екосоціальна ініціатива «Посади дерево миру», започаткована у 2016 р. за ініціативи Бюро та підтримана державними природоохоронними структурами. Її значення полягає не лише у факті масового висадження дерев, а й у символічному поєднанні екологічної відповідальності, суспільної солідарності та відповіді на виклики війни. У наступні роки ця ініціатива трансформувалася у ширший формат «Садів Перемоги» та «Садів надії», зберігши головну ідею: захист створеного світу має бути конкретною дією, вписаною у життя парафіяльної громади й локальної спільноти. За офіційними повідомленнями, до неї долучалися природні парки, місцеві органи влади, представники різних церков і релігій, а загальний результат вимірювався сотнями тисяч висаджених плодових і декоративних дерев [4].

Ще одним важливим механізмом формування екологічної етики є Всеукраїнський екологічний конкурс «Відповідальність за створіння», який Бюро проводить щорічно з 2011 р. Його інституційна цінність полягає в тому, що він поєднує екологічну освіту, творчу активність і міжконфесійний вимір, формуючи культуру особистої відповідальності за створений Богом світ. Через конкурсний формат екологічна проблематика входить у сферу релігійної творчості, педагогіки, молодіжного служіння та катехизації, а отже – набуває сталого культурного й виховного виміру. Сукупність цих ініціатив показує, що Бюро функціонує не лише як дискурсивний центр, а як інституція, здатна запускати повторювані практики екологічного виховання, які інтегрують духовність, соціальну дію та культурну комунікацію [2].

Репрезентація зазначених ініціатив у структурі офіційного сайту Бюро дає змогу простежити не лише тематичне розмаїття його діяльності, а й повторюваність основних форматів екологічного служіння.

Таблиця 1

Основні формати екологічних ініціатив Бюро УГКЦ з питань екології за матеріалами офіційного сайту

№	Формат ініціативи	Період / приклади	Кількість матеріалів
1	Великопосні екологічні ініціативи	2012–2026	95
2	Проповіді в межах великопосних ініціатив	2020–2021, 2026	21
3	Екосоціальні акції	«Зелений Великдень», «Велопрощі», «Посади дерево миру» та ін.	15
4	Інші тематичні ініціативи	кліматична справедливість, старовікові дерева, «Сади Надії», Чорнобиль, екопросвіта дітей	5

Джерело: дані сформована на основі звіту офіційного сайту Бюро УГКЦ з питань екології [8].

Наведені дані засвідчують, що найстабільнішим форматом екологічного служіння Бюро є великопосні ініціативи, тоді як проповіді та екосоціальні акції забезпечують інтеграцію екологічної етики у пасторальний і суспільний простір.

Нормативно-богословський інструментарій посилюється актуалізацією глобального католицького вчительства про екологію та клімат. Український переклад апостольського повчання Laudate Deum [1] є прикладом того, як універсальне вчительство інкорпорується в національне середовище як текст, придатний для катехитичної та пасторальної роботи. Документ звертає увагу на кліматичну кризу, розвиває моральні підстави екологічної відповідальності та посилює вимогу переходити від декларацій до конкретних дій. Для інституційного механізму Бюро це ресурс нормативного підкріплення – стандартизації аргументації, посилення морального авторитету й уточнення понятійної рамки.

Освітньо-формаційний вплив відбувається не лише через загальнонаціональні комунікації, а й через локальні формаційні події. Показовою є приклад практики, коли референт Бюро в архієпархіальному середовищі проводить тематичні конференції про енергоефективність та енергозбереження у контексті воєнних енергетичних викликів. Душпастирсько-місіонерський інструмент полягає у вбудовуванні екологічної тематики у календарні, літургійні та формаційні режими. Прикладом є екологічні місії як цільовий формат, що активізується довкола Дня Бога Творця і «Часу творіння»: акцент здійснено на зміні поведінкових практик, екодуховності, співвіднесенні побутових рішень із моральною відповідальністю й молитвою. Це не тільки просвіта, а механізм переведення екологічної проблематики у площину духовної практики, де норма закріплюється через повторюваність ритуалу і спільнотну дисципліну.

Екуменічний інструмент впливу полягає в тому, що екологічна етика пропонується як простір співпраці християнських конфесій і релігійних спільнот, де спільне благо (довкілля) створює платформу для солідарних практик і спільної відповідальності. У цьому сенсі показовими є міжконфесійні форуми, присвячені зв'язку екуменічного діалогу з екологічною ситуацією в Україні, де екологія виступає зв'язком між конфесіями, особливо в умовах соціальної нестабільності.

Міжнародно-мережевий інструмент інституційно важливий для стандартизації й покращення української екопасторальної діяльності відповідно більш широких європейських підходів. Участь українських церковних представників у зустрічах екологічного напряму європейських єпископських конференцій підсилює тезу про те, що екологічна етика розглядається як частина соціального вчительства і пасторальної відповідальності [5].

Взаємодія з державними інституціями є критично важливою, оскільки екологічна етика набуває суспільної ваги тоді, коли моральні наративи зустрічаються з політиками й інфраструктурними рішеннями. Показовим прикладом такої взаємодії є Меморандум про співпрацю між Міністерство захисту довкілля та природних ресурсів України та Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, підписаний у 2021 році. Документ важливий тим, що прямо артикулює: Міндовкілля бере до уваги пропозиції релігійних спільнот для впровадження духовно-моральних засад у формування екологічної політики та створює постійний консультативний механізм діалогу з церквами, що інституційно легітимує моральний компонент екологічного виховання [7].

Додатковою підставою для інституційного аналізу є фіксація регулярного діалогу держави з церквами про конкретні практики екологічної культури: відмова від пластикових квітів у поминальні дні, скорочення використання пластику, протидія спалюванню сухостою, а також визнання того, що «духовне слово» може бути чинником зміни суспільної поведінки. Екологічна етика позиціонується не лише як внутрішня парафіяльна дисципліна, а як інструмент державної екопросвіти, що спирається на авторитет релігійних спільнот.

Наукова новизна Уперше в українському релігієзнавчому дискурсі здійснено комплексний аналіз Бюро УГКЦ з питань екології як самостійного інституційного механізму формування екологічної етики. Виявлено специфіку рецепції концепції інтегральної екології в умовах українського суспільства воєнного часу.

Висновки. Проведений нами аналіз дає підстави стверджувати, що Бюро УГКЦ з питань екології є одним із найбільш виразних прикладів інституціоналізації екологічної етики в сучасному українському релігійному просторі. Ідейною основою його діяльності виступає концепція інтегральної екології, яка в середовищі УГКЦ набула не лише доктринального, а й організаційно-практичного втілення. Встановлено, що Бюро функціонує як посередницька структура між богословським

осмисленням екологічної відповідальності та її суспільною реалізацією через освітньо-формаційні, літургійно-пасторальні й екосоціальні практики. Його інституційна специфіка полягає у поєднанні нормативного, мережево-координаційного та практичного рівнів діяльності, що забезпечує сталість екологічного служіння та його присутність у публічному просторі. В умовах війни діяльність Бюро набуває додаткового значення, оскільки екологічна етика осмислюється не лише як сфера ставлення до довкілля, а і як складова відповідальності за людську гідність, суспільну солідарність і відновлення спільного блага. Саме тому досвід Бюро УГКЦ засвідчує, що релігійні інституції можуть бути важливими суб'єктами формування екологічної свідомості та моральної інтеріоризації екологічної відповідальності в умовах сучасних соціальних криз виступаючи.

Література:

1. *Апостольське повчання Laudate Deum Святішого Отця Франциска усім людям доброї волі про кліматичну кризу*. Київ; Івано-Франківськ: Фоліант, 2023. 36 с.

2. *Бюро УГКЦ з питань екології*. Про нас. URL: https://ecoburougcc.org.ua/index.php/pro-nas/70-bjuro-ugkts-z-pitan-ekologiyi (дата звернення: 05.04.2026).

3. *Бюро УГКЦ із питань екології представило видавничі новинки на 32-му BookForum у Львові*. 2025. URL: https://ugcc.ua / data / byuro-ugkts-iz-pytan-ekologiy-predstavylo-vydavnychi-novynky-na – 32-mu-bookforum-u-lvovi – 7600 (дата звернення: 02.04.2026).

4. *В Україні стартує чергова хвиля безтермінової екологічної акції «Посади дерево миру»*. URL: https://synod.ugcc.ua/data/v-ukrayni-startue-chergova-hvylya-bezterminovoy-ekologichnoy-aktsiy-posady-derevo-myru-1831/ (дата звернення: 05.04.2026).

5. *Великопосна ініціатива 2026. Екологічні проповіді на третю неділю Великого посту*. URL: https://ecoburougcc.org.ua / index.php / initsiativi / velykoposna-initsiatyva – 2026 / 8255-ekolohichni-propovidi-na-tretiu-nediliu-velykoho-postu – 2026 (дата звернення: 02.04.2026).

6. *Екосоціальне служіння Церкви представлено на 100-й сесії Архієрейського Синоду УГКЦ в Україні*. URL: https://surl. li / zrgcwc (дата звернення: 02.04.2026).

7. *Laudato Si: навернення та відданість: представники УГКЦ взяли участь в екологічній нараді CCEE*. 2025. URL: https://ugcc.ua / data / laudato-si-navernennya-ta-viddanist-predstavnyky-ugkts-vzyaly-uchast-v-ekologichniy-naradi-ssee – 7537 (дата звернення: 02.04.2026).

8. *Ініціативи*. Бюро УГКЦ з питань екології. URL: https://ecoburougcc.org.ua/index.php/initsiativi (дата звернення: 05.04.2026).

9. *Міндовкілля та ВРЦіРО об'єднують зусилля для екологічного виховання українців*. 2021. URL: https://vrciro.org.ua / ua / events / uccro-meeting-with-ministry-of-environment-of-ukraine (дата звернення: 02.04.2026).

10. *Міндовкілля та Рада Церков підписали Меморандум про співпрацю*. URL: https://vrciro.org.ua / ua / news / uccro-and-ministry-of-environment-signed-agreement (дата звернення: 02.04.2026).

11. Пальчик А. О. Проблема відношення «Бог-світ» в енцикліці папи Франциска «Laudato si'»: спроби панентеїстичної інтерпретації. *Культурологічний альманах*. 2025. № 2. С. 284–292.

12. Петришин Н. Є. *Інтерпретація екологічних проблем у сучасному католицизмі: філософсько-релігієзнавчий аналіз*: автореф. дис.... канд. філос. наук: 09.00.14. Житомир, 2016. 20 с.

13. *Положення про Душпастирську раду Патріаршої курії УГКЦ ad experimentum терміном на три роки. 28 липня 2023 року*. URL: https://docs. ugcc.ua / 1668 (дата звернення: 02.04.2026).

14. Пришляк М. Б. *Соціально-екологічне вчення католицизму: витоки, структурно-функціональна природа та аксіологічний потенціал*: дис.... канд. філос. наук: 09.00.14. Київ, 2021. 186 с.

15. Bauman W. A., Bohannon R., O'Brien K. J. *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. London: Routledge, 2023. 332 p.

16. *UGCC launches 15th Lenten initiative led by Ecobureau*. URL: https://ugcc.ua/en/data/ugcc-launches-15th-lenten-initiative-led-by-ecobureau-1483/ (дата звернення: 05.04.2026).

© Mariam-Sofiia Shamsutdynova, Tetyana Shamsutdynova-Lebedyuk
ISSN 2312-7112

Отримана 26.03.2026

Прорецензована: 19.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: ms.shamsutdynova@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0001-3943-2447

Електронна адреса: ta.sha@ukr.net

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-9288-7005

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-107-111

Shamsutdynova M.-S., Shamsutdynova-Lebedyuk T. Ontological displacement of the heritage of ukrainian culture within the framework of power regimes. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 107–111.

УДК 130.2:316.7:32(477)

Mariam-Sofiia Shamsutdynova, Tetyana Shamsutdynova-Lebedyuk

ONTOLOGICAL DISPLACEMENT OF THE HERITAGE OF UKRAINIAN CULTURE WITHIN THE FRAMEWORK OF POWER REGIMES

The article conceptualizes the ontological displacement of Ukrainian cultural heritage as a multidimensional historical and cultural process shaped by the interaction of linguistic, educational, political, and informational mechanisms of influence. It traces the historical conditions that facilitated the marginalization of the Ukrainian language and culture, with particular emphasis on 19th-century regulatory measures that restricted their use in education, publishing, and public communication. These constraints are shown to have established a structural foundation for the subsequent absorption of Ukrainian cultural elements into imperial and Soviet narratives, often accompanied by the erosion or reconfiguration of their original identity.

The study further examines contemporary manifestations of cultural appropriation within the digital environment. It identifies key mechanisms such as algorithmic amplification, the reinterpretation and reattribution of cultural origins, the memetic transformation of cultural symbols, and their circulation within mass digital spaces. Within this framework, digital platforms are understood not merely as channels of dissemination but as active agents in reshaping and recontextualizing cultural meanings.

The paper also analyzes the implications of these processes for the construction of Ukrainian national identity. It argues that sustained linguistic and cultural displacement has contributed to the fragmentation of cultural memory and the emergence of hybrid identity models. At the same time, these pressures have activated compensatory processes of cultural revitalization and reinforced the symbolic role of language as a core marker of identity.

The study concludes that, under contemporary conditions, cultural appropriation functions not only as a legacy of imperial strategies but also as a component of ongoing informational confrontation, influencing the formation of collective memory and national consciousness. Ukrainian identity is thus interpreted as a dynamic and adaptive system, shaped by the interplay between external pressures and internal processes of consolidation.

Keywords: *cultural appropriation, Ukrainian heritage, national identity, Russification, historical memory, hybrid war, cultural expansion.*

Маріам-Софія Шамсутдинова, Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк

ОНТОЛОГІЧНЕ ЗМІЩЕННЯ СПАДЩИНИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В РАМКАХ РЕЖИМІВ ВЛАДИ

У статті концептуалізується інструменталізація української культурної спадщини як багатовимірний історико-культурний процес, сформований взаємодією лінгвістичних, освітніх, політичних та інформаційних механізмів впливу. У ній простежуються історичні умови, що сприяли маргіналізації української мови та культури, з особливим акцентом на регуляторні заходи 19-го століття, які обмежували їх використання в освіті, видавничій справі та публічній комунікації. Показано, що ці обмеження створили структурну основу для подальшого поглинання українських культурних елементів імперськими та радянськими наративами, що часто супроводжувалося ерозією або реконфігурацією їхньої первісної ідентичності.

У статті розглянуто сучасні прояви культурної апропріації в цифровому середовищі. У ньому визначені ключові механізми, такі як алгоритмічна ампліфікація, переосмислення та переатрибуція культурного походження, меметична трансформація культурних символів та їх циркуляція в масових цифрових просторах. У цих рамках цифрові платформи розуміються не просто як канали поширення, а як активні агенти у переформуванні та реконтекстуалізації культурних значень.

Проаналізовано вплив цих процесів на конструювання української національної ідентичності. У ньому стверджується, що тривале лінгвістичне та культурне витіснення сприяло фрагментації культурної пам'яті та появі гібридних моделей ідентичності. Водночас, цей тиск активував компенсаторні процеси культурного відродження та посилив символічну роль мови як основного маркера ідентичності.

Виявлено, що за сучасних умов культурна апропріація функціонує не лише як спадщина імперських стратегій, а й як компонент постійної інформаційної конфронтації, впливаючи на формування колективної пам'яті

та національної свідомості. Українська ідентичність таким чином інтерпретується як динамічна та адаптивна система, що формується взаємодією між зовнішнім тиском та внутрішніми процесами консолідації.

Ключові слова: *культурна апропріація, українська спадщина, національна ідентичність, русифікація, історична пам'ять, гібридна війна, культурна експансія.*

Problem statement. The problem of this study is to determine the specific mechanism through which the transformation of Ukrainian cultural heritage into an element of someone else's narrative occurs. It is not just about the fact of appropriation, but about the systemic process of changing the semantic framework, within which cultural phenomena lose connection with their own historical context and acquire a new, externally given interpretation. Within the imperial tradition, this was manifested through the integration of Ukrainian historical and cultural markers into the concept of a "single cultural space", which formed a long-term inertia of perception. In modern conditions, the problem is complicated by the fact that appropriation occurs simultaneously at several levels – academic, media and political, which creates a multilayered system of influence on the idea of the origin and belonging of cultural phenomena. An additional complication is the lack of clear analytical criteria that allow us to distinguish appropriation from legitimate forms of cultural interaction. This creates methodological uncertainty that complicates empirical research on the phenomenon, especially in the context of the rapid spread of information and hybrid forms of communication.

Analysis of scientific publications. Recent studies show that the topic of cultural appropriation of Ukrainian heritage has emerged as a separate direction mainly after 2014 and has intensified sharply after 2022. Previously, it was considered fragmentarily within the framework of historiography or Slavic studies, while modern works directly treat it as a systemic imperial practice of control over the interpretation of culture.

A key contribution has been made by researchers of the postcolonial and cultural-political approach. Halyna Koltyuk analyzes appropriation as the “colonization of consciousness”, emphasizing the cognitive dimension of appropriation [9]. Andreas Kepler, Katrin Wanner and Tetyana Zhurzhenko explore memory and decolonization, where the conflict is interpreted as a struggle for historical narratives [10]. In the field of cultural policy, Olena Betli and Elżbieta Olzak show that de– Russification is a reaction to long-term symbolic appropriation [1].

A separate direction is represented by works on art and heritage. Oleksandra Dudko and Anna Hájková argue that Ukrainian art has historically been interpreted through Russian academic frameworks [3], and Nadiya Krasynska analyzes the museum dimension of this problem. At the same time, Olena Mishalova considers modern war as a “war for identity”, where appropriation is a central mechanism [7, p.82].

The aim of the article is to systematically identify historical and contemporary mechanisms of appropriation of Ukrainian cultural heritage, analyze their institutional, linguistic, educational and media instruments, as well as determine their impact on the transformation of Ukrainian national identity in a long-term historical perspective.

To achieve this **goal**, the following tasks are planned to be solved: to consider the historical prerequisites of the appropriation of Ukrainian cultural heritage. To investigate the features of contemporary forms of appropriation in the information and media space of Russia. To identify the main mechanisms of cultural appropriation (reappropriation of authorship, transformation of origin, and integration into the imperial cultural canon) and to assess the impact of these processes on the formation of Ukrainian national identity.

Main part. The historical prerequisites for the appropriation of Ukrainian cultural heritage are formed as a result of a long process of political integration of Ukrainian lands into the structures of dominant imperial systems, in which the cultural dimension was gradually subordinated to the logic of centralized power.

In the case of the Russian Empire, the defining prerequisite was the formation of asymmetrical relations between the center and the periphery, within which cultural production was under strict administrative control. This became a prerequisite for the incorporation of Ukrainian cultural phenomena into the general imperial canon without proper recognition of their origin, which gradually consolidated the practice of symbolic reappropriation.

An important historical factor was the centralization of historical knowledge and the formation of an official version of the past, which aimed to legitimize imperial integrity. Within this logic, Ukrainian history and culture were interpreted as a regional variant of a single civilizational tradition [3]. The model of “inferiority” of Ukrainians, dictated by imperial ideas, reduced the autonomy of the Ukrainian cultural space

and consolidated it as derivative in relation to the dominant center, which created a structural springboard for further cultural appropriation.

The second fundamental factor was language and educational policy aimed at unifying the cultural space by restricting the functioning of the Ukrainian language in official institutions. The Valuev Circular of 1863 effectively banned the publication of most books in Ukrainian, especially those of educational and religious content [9]. Its logic was straightforward: the Ukrainian language was interpreted as "not existing" as a full-fledged language, which not only limited access to knowledge in the native language, but also undermined the very possibility of forming an intellectual environment.

The next step was the Ems Decree of 1876, which significantly expanded the restrictions: it was forbidden not only to print, but also to import Ukrainian books from abroad, to stage theatrical performances, and to publish texts for musical works in Ukrainian. Thus, culture lost not only its educational but also its public dimension, which sharply narrowed its presence in society [5].

In the field of education, imperial policy envisaged the complete Russification of the educational process. The Ukrainian language was ousted from schools, and any attempts to use it were regarded as a deviation from the norm. This meant that new generations were forced to acquire knowledge through a different language system, which automatically displaced cultural identification [7].

During the 20th century, despite a brief period of "Ukrainization" in the 1920s, the situation changed dramatically under Stalinist centralization. Repressions against the Ukrainian intelligentsia, known as the Shot Revival, effectively destroyed an entire layer of cultural figures. Repressive processes not only interrupted the development of national culture, but also created a cultural vacuum, which, according to the Soviet plan, was easily filled with an ideological cultural product [2, p. 222].

During the Soviet period, the Ukrainian language formally existed, but the actual dominance of Russian was consolidated through administrative, educational, and social mechanisms. Career advancement, scientific activity, and access to a wider audience were all much easier in a Russian-speaking environment. As a result, a significant part of the intellectual product was either created in Russian or adapted to it [6].

The displacement of the Ukrainian language and culture did not occur spontaneously, but through a consistent policy of restrictions. It was this policy that created the conditions under which the Ukrainian cultural product lost visibility, changed form, or was integrated into another cultural space, which opened the way for further appropriation [1].

Modern forms of cultural appropriation of Ukrainian heritage in the information and media space of Russia are characterized by a qualitative transformation compared to previous historical stages. If in the 19th and 20th centuries administrative and institutional mechanisms of assimilation dominated, in the 21st century digital communications, mass culture and algorithmically controlled platforms play a key role. This has led not only to a change in the tools, but also to the complication of the appropriation processes themselves, which become less obvious, but much more effective in the long term.

Modern cultural appropriation is closely related to political functions. It acts not only as a cultural, but also as an ideological tool aimed at constructing a certain picture of historical and cultural reality. Through the appropriation of Ukrainian heritage, narratives about common origin, cultural inseparability and the absence of clear boundaries between national identities are formed [5]. In a broader context, this is used to legitimize political claims and influence, which transfers the problem from the plane of cultural studies to the sphere of information security.

At the same time, the modern stage is characterized by an increase in the level of reflection and resistance to such practices. The Ukrainian information space is increasingly responding to cases of appropriation through public fixation, research activities and popularization of authentic cultural products [4, p. 327]. This forms an alternative discourse within which authorship is restored and cultural heritage is reinterpreted as a component of national identity. As a result, a situation of competition of interpretations arises, where none of them can remain outside critical analysis.

One of the basic characteristics of modern appropriation is the systematic editing of cultural origin. In the media space, there is a purposeful or indirect erasure of the Ukrainian context with the subsequent inclusion of relevant elements in the Russian cultural field. It is implemented through the re-publication of content – musical works, folklore samples, visual images – with changed or generalized descriptions. As a result, the primary attribution is gradually being displaced from the information circulation, and the user is already faced with an interpreted, "recoded" version of the cultural product. It is important that this process does not always take the form of a direct denial of Ukrainian origin; a strategy of blurring is much more often used,

when the object is designated as "folk", "common" or "traditional" without specifying. The next significant aspect is the role of algorithmic mechanisms in the spread and legitimization of such practices.

Digital platforms operate according to principles that give priority to popularity and intensity of interaction, rather than the reliability or correctness of the source. As a result, content that is actively replicated in the Russian segment of the network receives increased visibility and occupies dominant positions in search and recommendation systems. This creates the effect of cumulative presence: multiple repetition of a certain version of origin forms an idea of its "normativity" [6].

Thus, algorithms become an indirect but influential tool of cultural appropriation, as they reinforce existing narratives and contribute to their consolidation in the mass consciousness. An important feature of the current stage is the institutionalization of appropriation practices. They are reproduced not only at the level of informal digital content, but also within official media, educational programs and cultural initiatives. In these discourses, Ukrainian cultural heritage is often interpreted as a component of a broader "nationwide" or "historically unified" space [4, p. 10]. Such an interpretation allows integrating Ukrainian cultural phenomena into the Russian canon without directly denying their existence, but with a shift in emphasis on their origin and meaning. In textbooks, public lectures and popular scientific materials, there is a gradual formation of the idea of the secondary nature of Ukrainian cultural development, which is typical of imperial models of cultural policy.

A special role is played by mass culture as a hybridization environment. Elements of the Ukrainian tradition – melody, rhythm, symbolism, and individual language forms – are actively used in modern musical, audiovisual, and entertainment products [10]. However, these elements are adapted to the Russian cultural context, losing their original semantics and historical attachment. They are not direct copying, but rather a transformation that ensures a deeper integration of borrowed elements into mass culture, making their perception as "our own" more natural and less critically understood.

The phenomenon of memetization of cultural content requires special attention. Short video formats, memes, and other viral units of information operate in a mode of rapid dissemination and simplification of content. In this environment, cultural elements are reduced to recognizable images or humorous constructions, which almost completely deprives them of their historical context [8]. As a result, the issue of authorship or origin recedes into the background, and the content itself begins to be perceived as part of an abstract "common" cultural field. Memetization as a form of cultural appropriation is especially widespread in the youth environment, since the speed of information consumption prevails over its critical analysis.

The impact of the processes of linguistic and cultural displacement and subsequent appropriation on the formation of Ukrainian national identity is long-term and multi-level in nature, which cannot be reduced to the direct loss or preservation of individual elements of culture. Rather, it is a complex dynamic of deformations, latent preservation and subsequent restoration of identification structures within different historical eras [1].

First of all, these processes caused the fragmentation of cultural memory. The long-term restriction of the functioning of the Ukrainian language in education, administration and public space led to the fact that significant parts of the population lost a direct connection with their own cultural tradition in its authentic form. This created a situation where identity existed not as a holistic system, but as a set of partially preserved elements, often mediated by an alien linguistic and interpretative framework.

The second consequence was the hybridization of identity, characteristic primarily of the urban and educated environment during the period of imperial and Soviet policy. The Ukrainian cultural basis coexisted with dominant Russian linguistic and cultural models, which created mixed forms of self-identification. In such conditions, national belonging was often not denied, but gradually separated from linguistic and cultural practice, which weakened its structural certainty.

A third important aspect is the institutional erosion of Ukrainian cultural representation. When language and culture are displaced from official spheres, they lose their ability to shape the "norm" of social life. This means that Ukrainian identity has long functioned mainly in a private, local, or informal dimension, without equal access to the mechanisms of mass reproduction – education, media, science. Under such conditions, it was not the disappearance of identity that occurred, but its marginalization.

At the same time, it is important to emphasize that these processes also had the opposite effect – the formation of a compensatory national consciousness. Restrictions and pressure contributed to the emergence of intellectual and cultural resistance movements, for which the Ukrainian language and culture became not only a means of communication, but also a symbol of political and cultural autonomy. This was especially

intensified during periods of repression and prohibitions, when the very practice of preserving the language acquired the character of an act of identification.

In the long term, an important consequence was the asymmetric modernization of identity. Ukrainian national consciousness developed not linearly, but through alternating periods of repression and restoration, which created an uneven structure of its distribution in different regions and social groups. This explains the presence of different models of linguistic behavior and cultural self-identification within the same society.

Current historical trends are transformed into a process of reflexive restoration of identity, when society not only returns to linguistic and cultural practices, but also rethinks the mechanisms of their previous repression. It is the awareness of historical trauma and structural limitations that becomes an important factor in consolidation. The impact of linguistic and cultural limitations and appropriation practices did not lead to the disappearance of Ukrainian national identity, but significantly complicated its development, making it discrete, uneven and dependent on historical contexts. At the same time, these same processes paradoxically strengthened its symbolic weight, turning language and culture into key markers of political and civilizational self-identification.

Conclusion: Thus, the historical analysis of linguistic and cultural limitations and contemporary practices of cultural appropriation shows that their combined impact on the formation of Ukrainian national identity was contradictory in nature. On the one hand, the systematic displacement of the Ukrainian language from educational, administrative and public spheres, as well as the integration of cultural elements into dominant imperial and later Soviet narratives, led to the fragmentation of cultural memory, the weakening of institutional mechanisms for the reproduction of identity and the formation of mixed or asymmetric models of self-identification.

On the other hand, these very restrictions became the catalyst for the processes of internal consolidation and symbolic rethinking of Ukrainian culture. Under pressure, language, historical memory and cultural tradition acquired the status of markers of resistance and the preservation of identity, which contributed to the formation of deep motivations for its restoration. Even during the periods of the strongest assimilation policy, Ukrainian identity did not disappear, but passed into latent forms of existence, retaining the potential for further actualization.

In the conditions of information confrontation, these historical processes acquired a new meaning. They determine both the vulnerabilities of the cultural space and its resistance to external influences. Accordingly, national identity appears not as a static structure, but as a dynamic system, formed under the influence of historical traumas, mechanisms of cultural pressure, and at the same time – practices of restoration and rethinking.

References:

1. Betlii O. The Identity Politics of Heritage: Decommunization, Decolonization, and Derussification of Kyiv Monuments. *Journal of Applied History*. 2022. Vol. 4(1–2). URL: https://brill.com/view/journals/joah/4/1-2/article-p149_11.xml (дата звернення: 18.04.2026).

2. Demchuk S., Levchenko I. Decolonizing Ukrainian Art History. *Nationalities Papers*. 2024. Cambridge University Press. URL: https://www.cambridge.org/core/product/BADB72BD0A63CAC47C9AA59FCF7ED167 (дата звернення: 18.04.2026).

3. Dudko O., Hájková A. Teaching Eastern Europe in the Age of Russia's Imperial Invasions. *History Workshop Journal*. 2025. Oxford University Press. URL: https://academic.oup.com/hwj/article/doi/10.1093/hwj/dbaf005/8124009 (дата звернення: 18.04.2026).

4. Kappeler A. From Little Russia to Ukraine: The Politics of Historiography in the Russian Empire. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2021. Vol. 69(3). P. 321–345.

5. Kotliuk G. Colonization of minds: Ukraine between Russian colonialism and Western Orientalism. *Frontiers in Sociology*. 2023. Vol. 8. Art. 1206320. URL: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsoc.2023.1206320/full (дата звернення: 18.04.2026).

6. Krasynska N. Cultural Heritage and War: Ukrainian Museums under Russian Aggression. *International Journal of Cultural Property*. 2024. Vol. 31(1). P. 45–67.

7. Mishalova O., Hordiichuk O., Sokolovskyi O. Russia's War in Ukraine as a "War for Identity" and Appropriation of Cultural Tradition. *Ethics in Progress*. 2024. Vol. 15(2). URL: https://pressto.amu.edu.pl/index.php/eip/article/view/40247 (дата звернення: 18.04.2026).

8. Olzacka E. *The development of Ukrainian cultural policy in the context of Russian hybrid aggression*. 2023. URL: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10286632.2023.2187053 (дата звернення: 18.04.2026).

9. Wanner C. Decolonization, Language, and Cultural Memory in Ukraine. *Slavic Review*. 2022. Vol. 81(1). P. 1–18.

10. Zhurzhenko T. The War of Memories: Ukraine and Russia's Competing Historical Narratives. *Eurozine*. 2022. URL: https://www.eurozine.com (дата звернення: 18.04.2026).

© Дмитро Прадєдович
ISSN 2312-7112

Отримана 16.03.2026

Прорецензована: 17.04.2026

Прийнята до друку: 19.04.2026

Електронна адреса: d.pradedovych@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0009-0001-4898-9327

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-112-117

Прадєдович Д. Авангардні коди в сучасній українській рекламі: естетика експерименту та формування культурної ідентичності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія».* Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 112–117.

УДК 7.038.54:659.1:111

Дмитро Прадєдович

АВАНГАРДНІ КОДИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ РЕКЛАМІ: ЕСТЕТИКА ЕКСПЕРИМЕНТУ ТА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті здійснено культурологічний аналіз трансформації авангардної естетики в сучасній українській рекламі та ширшій візуальній комунікації. Авангард розглядається не як завершений історичний стиль, а як система культурних, візуальних і комунікативних принципів, що актуалізуються в умовах сучасних соціальних трансформацій, війни та переосмислення колективного досвіду. Метою статті є з'ясування особливостей функціонування авангардних кодів у сучасних рекламних практиках і їхньої ролі у формуванні культурної ідентичності.

Методологічну основу дослідження становить поєднання культурологічного, візуально-семіотичного та інтерпретативного підходів. У статті проаналізовано кейси сучасної української візуальної комунікації, зокрема Chornobyl. The Vanishing Logo, We Build Ukraine та TheDonationMap, які репрезентують різні способи актуалізації авангардної логіки – від редукції форми і роботи з порожнечею до соціально-проєктного мислення, трансформації медіуму та залучення глядача до активної взаємодії.

Установлено, що авангардні коди в сучасній українській рекламі виконують не лише естетичну, а й культуротворчу функцію: вони концентрують смисли, активують інтерпретацію, актуалізують історичну пам'ять і стають засобом конструювання культурних уявлень та колективної ідентичності. Звернення до концепції ідентичності Поля Рікера дозволяє розглядати сучасну українську ідентичність як динамічний процес, що формується через досвід розриву, пам'яті, наративного осмислення та відновлення. Доведено, що сучасна українська візуальна комунікація актуалізує авангард як культурну практику осмислення суспільних змін і символічного відтворення спільного досвіду.

Ключові слова: *український авангард, культурна ідентичність, візуальна комунікація, реклама, естетика експерименту, культурна пам'ять, репрезентація.*

Dmytro Pradedovych

AVANT-GARDE CODES IN CONTEMPORARY UKRAINIAN ADVERTISING: THE AESTHETICS OF EXPERIMENTATION AND THE FORMATION OF CULTURAL IDENTITY

The article offers a cultural-studies analysis of the transformation of avant-garde aesthetics in contemporary Ukrainian advertising and broader visual communication. The avant-garde is interpreted not as a completed historical style but as a system of cultural, visual, and communicative principles reactivated in the context of social transformation, war, and the reinterpretation of collective experience. The aim of the article is to identify the specific features of avant-garde codes in contemporary advertising practices and their role in the formation of cultural identity.

The methodological framework combines cultural, visual-semiotic, and interpretative approaches. The article analyses selected case studies of contemporary Ukrainian visual communication, including Chornobyl. The Vanishing Logo, We Build Ukraine, and TheDonationMap, which represent different ways of reactivating avant-garde logic – from formal reduction and work with visual emptiness to socially oriented design thinking, media transformation, and audience participation.

The study demonstrates that avant-garde codes in contemporary Ukrainian advertising perform not only aesthetic but also culture-producing functions: they concentrate meaning, activate interpretation, actualise historical memory, and contribute to the construction of cultural representations and collective identity. Drawing on Paul Ricoeur's concept of identity, contemporary Ukrainian identity is understood as a dynamic process shaped through rupture, memory, narrative interpretation, and reconstruction. It is argued that contemporary Ukrainian visual communication reactivates the avant-garde as a cultural practice for interpreting social change and symbolically reproducing shared experience.

Keywords: *Ukrainian avant-garde, cultural identity, visual communication, advertising, aesthetics of experiment, cultural memory, representation.*

Вступ. У сучасному культурному просторі реклама дедалі більше виходить за межі суто комерційної функції і постає як форма візуальної комунікації, що бере участь у формуванні соціальних

уявлень, цінностей та культурної ідентичності [7; 17]. В умовах глибоких суспільних трансформацій і війни в Україні рекламні повідомлення набувають додаткових смислових вимірів, поєднуючи маркетингові, культурні та соціальні функції.

Водночас особливого значення набуває звернення до художніх традицій, зокрема до спадщини авангарду, який сформував нову візуальну мову, засновану на експерименті, редукції форми та переосмисленні ролі мистецтва в суспільстві [2; 9; 10; 13]. У сучасній рекламі ці принципи проявляються у вигляді авангардних кодів – мінімалізму, абстракції, геометризації форми та експериментальної типографіки [6; 8; 9].

Попри активне використання таких візуальних стратегій, їхня роль у процесах смислотворення та формування культурної ідентичності залишається недостатньо дослідженою. Потребує уточнення, яким чином естетика експерименту, успадкована від авангардної традиції, функціонує в сучасній українській рекламі як інструмент культурної комунікації.

Дослідницьке питання статті: яким чином естетика експерименту, сформована в межах авангардної традиції, реалізується в сучасній українській рекламі як механізм смислотворення та формування культурної ідентичності?

Мета статті – з'ясувати, як естетика експерименту, сформована в межах авангардної традиції, функціонує в сучасній українській рекламі та яким чином діє у формуванні культурної ідентичності.

Для досягнення цієї мети поставимо такі завдання:

– уточнити поняття естетики експерименту в контексті візуальної комунікації;

– окреслити ключові принципи авангардної естетики, релевантні для сучасної реклами;

– визначити основні функції авангардних кодів у сучасних рекламних практиках;

– проаналізувати приклади сучасної української реклами, у яких використовуються авангардні візуальні стратегії;

– з'ясувати, як ці стратегії беруть участь у формуванні культурної ідентичності.

Дослідження українського авангарду в останні десятиліття суттєво розширили уявлення про напрям як про самостійний художній і культурний феномен. Вагомий внесок у це переосмислення зробили праці Мирослави Мудрак [11], Мирослава Шкандрія [14], Дмитра Горбачова [2], В. А. Личковаха [4] та інших дослідників, які аналізують український авангард як простір взаємодії локальної традиції, модернізму, політичних трансформацій і філософсько-естетичного осмислення авангардизму. У цих дослідженнях авангард постає не лише як художній напрям, а як важливий етап формування модерної візуальної культури.

Для осмислення авангарду як ширшої культурної програми важливими є дослідження Віктора Марголіна [10], який розглядає його як спробу поєднання художньої практики та соціального проєктування. У власне українському контексті важливо враховувати специфіку бойчукізму, що дозволяє розглядати авангард як національно вкорінений культурний проєкт [2].

Інший важливий напрям досліджень стосується реклами як системи знаків і форми культурного виробництва. У працях Джона Берджера [18] реклама інтерпретується як механізм продукування значень, а в межах cultural studies підхід Стюарта Голла [8] розглядає її як простір репрезентації та конструювання культурних смислів. У цьому контексті реклама виступає як практика виробництва соціальних значень і колективної ідентичності. Використання візуальної складової авангардного мистецтва у дизайні брендів і сучасній візуальній культурі досліджувала Денисюк Ж. З. [3].

Методологічно важливими є семіотичні підходи, зокрема праці Ролана Барта [7] і Чарльза Пірса [12], які дозволяють інтерпретувати рекламне зображення як багаторівневу знакову структуру. Це особливо актуально для аналізу сучасної реклами, де редукція форми та візуальна економія виконують не лише естетичну, а й смислотворчу функцію.

Суттєвими для аналізу є також дослідження модерністської типографіки, зокрема праця Еллен Луптон [9], у якій типографіка розглядається як активний інструмент візуальної комунікації.

Теоретичне осмислення ідентичності у межах цього дослідження пов'язане з концепцією Поля Рікера [13], він розглядає ідентичність як динамічний процес, що формується через пам'ять, досвід розриву та інтерпретацію. У цьому сенсі реклама може розглядатися як один із майданчиків символічного відтворення колективної самості.

Отже, наявна література дає підстави окремо осмислювати український авангард як культурний феномен [2; 10; 11; 14], рекламу як систему репрезентації [1; 7; 8; 12; 17], дизайн як інструмент

смислотворення [3; 9; 10], а ідентичність – як динамічний процес, пов'язаний із пам'яттю та переосмисленням досвіду [13].

Методологічну основу дослідження становить поєднання культурологічного, візуально-семіотичного та інтерпретативного підходів, що дозволяють розглядати рекламу як форму культурної практики та символічного виробництва.

Культурологічний підхід надає змогу аналізувати рекламу як елемент сучасної візуальної культури, що взаємодіє з історичними художніми традиціями та бере участь у формуванні культурних смислів [8; 17]. Візуально-семіотичний аналіз застосовується для інтерпретації рекламних зображень як систем знаків, у яких авангардні коди – мінімалізм, геометризація форми, експериментальна типографіка та редукція зображення – функціонують як засоби комунікації [7; 9; 12]. Теоретичною основою семіотичного аналізу є підходи Ролана Барта та Чарльза Пірса [7; 12].

Матеріалом дослідження слугують кейси сучасної української візуальної комунікації 2019–2025 рр., в яких можемо відстежити трансформовані авангардні стратегії: Chornobyl. The Vanishing Logo, We Build Ukraine, TheDonationMap, а також суміжні приклади редакційного й комунікаційного дизайну, релевантні для аналізу культурної ідентичності. Добір кейсів зумовлений тим, що вони репрезентують різні рівні актуалізації авангардної логіки: редукцію форми, соціально-проєктне мислення, трансформацію медіуму та залучення глядача до активної взаємодії.

Відбір матеріалу здійснювався за такими критеріями:

– наявність редукованої або абстрактної візуальної форми;

– використання геометричних композицій або експериментальної типографіки;

– належність до українського культурного контексту;

– зв'язок із темами війни, пам'яті, солідарності або відновлення.

Інтерпретативний аналіз дозволяє співвіднести візуальні рішення з ширшим соціокультурним контекстом та простежити їхню роль у формуванні культурної ідентичності.

Український авангард – не лише набір візуальних прийомів, а філософія оновлення, утопічний проєкт «нової людини», руйнація традиційних художніх образів і пошук універсальної мови форми [2; 10; 11; 14]. У цьому сенсі авангард можна розглядати як культурну програму модерності, спрямовану на радикальне переосмислення ролі мистецтва в суспільстві [10; 14].

Ключовими принципами авангардної естетики стали радикалізм форми, редукція зображальних елементів та геометрична абстракція [10; 11; 14]. У творчості митців авангарду форма звільняється від традиційної репрезентативної функції й перетворюється на самостійний засіб вираження, що особливо виразно проявляється у концепції безпредметного мистецтва Казимира Малевича [11; 14].

Водночас авангард був пов'язаний із ідеєю утопічного прагматизму – переконанням, що мистецтво здатне активно впливати на соціальну реальність [10]. Представники конструктивізму, зокрема Олександр Родченко та Ель Лисицький, розглядали художню практику як інструмент формування нового візуального середовища [10]. У власне українському контексті важливо враховувати й бойчукізм, пов'язаний із творчістю Михайла Бойчука, де модернізація художньої мови поєднувалася з пошуком національно вкоріненої форми [2]. Це дозволяє розглядати український авангард не лише як частину загальноєвропейського модернізму, а й як специфічний проєкт переосмислення візуальної традиції в національному культурному полі [2; 14].

Важливою особливістю авангардної естетики стала також робота з простором і порожнечею як семантичними елементами композиції [10; 11]. Завдяки цьому авангард виробив принципи візуальної економії та концентрації сенсу, які згодом стали важливими для розвитку сучасного графічного дизайну та рекламної комунікації [9; 10].

У такий спосіб, український авангард сформував естетичну систему, засновану на експерименті з формою, редукції зображальних засобів і пошуку нових способів візуальної комунікації [2; 10; 11; 14]. У рамах цього дослідження авангард розглядається не як завершений історичний стиль, а як система принципів, що може актуалізуватися в сучасній українській рекламі та в ширшій візуальній комунікації.

Естетика експерименту в рекламі проявляється через редукцію, абстракцію та порушення звичних форм репрезентації [16; 7; 9]. У цьому контексті вона розуміється як спосіб візуальної комунікації, що базується на свідомому порушенні усталених композиційних і зображальних принципів та пошуку нових виражальних засобів, характерних для авангардної традиції [9; 10; 11]. Такий підхід змінює логіку рекламного повідомлення: замість прямої репрезентації об'єкта, ідеї або соціального

повідомлення використовується візуальна редукція, символічні образи та експериментальні композиційні рішення [7; 17].

У культурному полі реклама виступає не лише комерційним інструментом, а й формою візуальної комунікації, що формує уявлення про цінності, соціальний досвід та культурну ідентичність [8; 17]. У сучасній Україні рекламні повідомлення часто виходять за межі суто маркетингових функцій і набувають ширшого культурного значення.

Саме в цьому контексті авангардні принципи – мінімалізм, геометризація форми, експеримент із типографікою та композицією – стають важливими інструментами сучасної візуальної комунікації [7; 9; 10]. Через такі коди реклама може створювати не буквальні образи, а концентровані знакові структури, що потребують інтерпретації з боку глядача [7; 17].

Подібні стратегії особливо виразно проявляються в сучасній українській візуальній комунікації, де авангардні принципи не відтворюються як історичний стиль у чистому вигляді, а переосмислюються як система формальних, концептуальних і соціальних рішень [6; 15; 16; 18; 19].

І тому, естетика експерименту в рекламній комунікації проявляється не лише як стилістична характеристика, а як стратегія смислотворення, що переводить рекламу з площини прямої інформації у простір культурної інтерпретації [7; 8; 17].

Використання авангардних принципів у сучасній візуальній комунікації не обмежується стилістичним цитуванням художніх практик початку XX століття. У сучасному культурному середовищі вони функціонують як трансформована система візуальних і комунікативних стратегій, що проявляється у редукції форми, роботі з порожнечею, експерименті з типографікою, розширенні меж медіуму та залученні глядача до активної взаємодії. Для виявлення цих процесів доцільно звернутися до конкретних кейсів сучасної української візуальної культури [6; 15; 16; 18; 19].

1. Редукція форми і темпоральність знака: Chornobyl. The Vanishing Logo.

Одним із найбільш показових прикладів трансформації авангардної естетики у сучасній комунікації є айдентика Чорнобильської зони відчуження, розроблена Banda Agency [6; 15]. Центральним елементом цієї системи є логотип, побудований на геометризованій формі четвертого реактора, який поступово змінюється і «зникає» у часі – аж до 2064 року, коли Чорнобильську АЕС буде повністю виведено з експлуатації [6; 15; 19].

Формально цей кейс демонструє характерні для авангарду принципи редукції та геометризації. Візуальна мова зводиться до мінімальної кількості елементів, де форма позбавлена декоративності й функціонує як носій сконцентрованого смислу. Водночас ключовим є не лише мінімалізм, а й введення часу як структурного елементу знака: логотип не є статичним, а перебуває в процесі поступового зникнення [6; 19]. У професійних описах проєкту наголошено, що саме час став «головним візуальним персонажем» системи, а зникання знака – ядром усієї айдентики [19].

Такий підхід співвідноситься з авангардною логікою переосмислення функції мистецтва, у якій форма перестає бути просто репрезентацією і стає процесом. У цьому випадку редукція набуває додаткового значення: вона не лише спрощує зображення, а й відображає саму природу об'єкта – руйнування, зникання, трансформацію. Порожнеча, яка поступово розширюється у візуальній структурі, виконує активну семантичну функцію [10; 11].

У контексті культурної ідентичності цей кейс є особливо показовим, оскільки репрезентує пам'ять не як стабільне збереження минулого, а як процес його поступового переосмислення. Саме тому він є вдалим прикладом того, як сучасна візуальна комунікація актуалізує авангард не як стильову цитату, а як спосіб мислення про історичний розрив, час і пам'ять.

2. Авангард як соціальний проєкт: We Build Ukraine.

Інший рівень трансформації авангардних принципів проявляється у комунікаційній платформі We Build Ukraine, розробленій Banda Agency для Ministry of Restoration of Ukraine [16]. У цьому кейсі авангардна логіка виявляється не стільки у формальній редукції, скільки у самому принципі організації візуальної системи.

Ключовим елементом айдентики є шрифт, створений за участі 49 дизайнерів з різних країн [16]. Такий підхід можна інтерпретувати як форму колективного авторства, що перегукується з авангардною ідеєю мистецтва як соціального проєкту. Якщо для історичного авангарду була характерна віра у здатність мистецтва конструювати нову соціальну реальність, то в цьому випадку дизайн безпосередньо моделює процес колективної реконструкції [16].

Типографіка тут виступає не лише як засіб передачі інформації, а як носій ідеї спільної дії. Візуальна система позиціонується як така, що може належати кожному учасникові відбудови, а сама колаборація подається як сильне повідомлення від креативної спільноти до урядів інших країн [16]. У цьому сенсі авангардний код проявляється як риторика оновлення: дизайн не просто відображає процес відбудови, а створює його символічну модель.

Таким чином, реклама або суспільна комунікація перестає бути лише репрезентацією і стає інструментом мобілізації та колективного самоусвідомлення [10; 13].

3. Трансформація медіуму і участь глядача: TheDonationMap.

Ще один вимір авангардної трансформації пов'язаний із розширенням меж візуальної комунікації та залученням глядача до активної взаємодії. Показовим прикладом є проєкт TheDonationMap, реалізований для UNITED24 [18].

У цьому кейсі традиційна рекламна форма замінюється інтерактивним цифровим середовищем: у Fortnite було відтворено Майдан Незалежності в масштабі 1:1, а перебування гравців у цьому просторі генерувало фінансову підтримку для UNITED24 через механіку монетизації платформи [18]. Таким чином, рекламне повідомлення перестає бути лише зображенням або текстом і трансформується у простір досвіду. У матеріалах проєкту також наголошено, що менш ніж за місяць мапа залучила понад 100 тис. гравців із 51 країни та досягла охоплення у 1,3 млрд [18].

З погляду авангардної логіки це відповідає ідеї синтезу мистецтв і подолання меж між художньою практикою та життям. Якщо історичний авангард прагнув інтегрувати мистецтво у соціальну реальність, то тут відбувається інтеграція комунікації, гри та соціальної дії. Особливо важливою є зміна ролі глядача: він більше не є пасивним споживачем, а стає учасником процесу [18].

У смислі формування культурної ідентичності цей кейс демонструє, як символічний простір Майдану може бути переінтерпретований у цифровому середовищі та перетворений на інструмент глобальної солідарності. Ідентичність тут формується через участь, а не лише через репрезентацію.

Розглянуті кейси демонструють, що авангардні принципи у сучасній українській рекламі та візуальній комунікації функціонують на різних рівнях. У першому випадку вони проявляються як редукція форми і робота з темпоральністю знака, у другому – як соціально орієнтований проєктний підхід, у третьому – як експеримент із медіумом і залучення глядача до активної взаємодії [6; 15; 16; 18; 19]. Отже, сучасна українська комунікація не відтворює авангард як історичний стиль, а актуалізує його як систему принципів, що дозволяють переосмислювати способи візуальної комунікації та виробництва смислів.

З огляду на це сучасна українська реклама та суміжні форми візуальної комунікації виконують не лише комунікативну чи маркетингову функцію, а й стають простором формування культурної ідентичності [8; 17]. Через застосування авангардних кодів – мінімалізм, геометрію, експериментальну типографіку та редуковані композиції – вони створюють умови для активного осмислення ідентичності глядачем, поєднуючи історичну пам'ять і сучасні соціальні виклики [7; 12; 6; 15; 16; 18; 19].

Отже реклама постає як простір символічного виробництва, у якому конструюється культурна ідентичність [8; 17]. Для її теоретичного осмислення доцільно звернутися до концепції Поля Рікера, яка розрізняє idem- та ipse-ідентичність як два способи розуміння самості [13, с. 116–123].

Плідним є також звернення до поняття наративної ідентичності, відповідно до якого ідентичність формується через інтерпретацію досвіду у часі. Вона постає не як стабільна сутність, а як процес, що конструюється у взаємодії минулого, теперішнього і майбутнього [13].

У цій перспективі сучасну українську ідентичність можна інтерпретувати як таку, що формується не через безперервність, а через досвід розриву та відновлення [13]. У цьому сенсі авангардна естетика, пов'язана з ідеєю радикального оновлення, виявляється особливо релевантною [2; 10; 11; 14].

Використання авангардних кодів у рекламі – редукції, абстракції, роботи з порожнім простором – створює умови для символічного осмислення цього досвіду [7; 10; 11]. Візуальна мінімалізація не спрощує зміст, а активує інтерпретаційну діяльність глядача, залучаючи його до процесу конструювання значень [7; 17].

Історичний досвід України демонструє, що культурна ідентичність не може базуватися на безперервності (idem-identity), оскільки її тяглість неодноразово переривалася. Натомість вона формується через відновлення, пам'ять і вірність собі, що відповідає логіці авангардної практики: творення нового відбувається через досвід розриву [13].

У цьому контексті розглянуті кейси сучасної української візуальної комунікації можна інтерпретувати як різні способи символічного конструювання культурної ідентичності. Chornobyl. The Vanishing Logo репрезентує пам'ять як процес переосмислення втрати і часу; We Build Ukraine актуалізує ідентичність як проєкт колективного відновлення; TheDonationMap демонструє, як участь у цифровому просторі стає формою включення до наративу солідарності [6; 15; 16; 18; 19]. Усі три приклади засвідчують, що ідентичність постає як процес, що формується через пам'ять, участь і проєкцію майбутнього [13].

Таким чином, реклама стає простором, де культурна ідентичність формується не як задана характеристика, а як динамічний процес, що поєднує пам'ять, досвід втрати та орієнтацію на майбутнє [13].

Висновки. Спираючись на проведений аналіз встановлено, що естетика експерименту в сучасній українській рекламі функціонує не лише як стилістичний спадок авангардної традиції, а як механізм культурного смислотворення та символічного відтворення соціального досвіду.

Авангардні коди забезпечують концентрацію сенсу, створюють естетичну дистанцію, формують культурні містки між історичною традицією та сучасністю та виконують риторичну функцію оновлення.

Отже, реклама бере участь у формуванні культурної ідентичності, яка постає як динамічний процес, пов'язаний із досвідом історичних розривів і відновлення [13].

Слід зазначити, що розглянуті кейси не претендують на вичерпну репрезентацію сучасної української візуальної комунікації – вони радше демонструють типові механізми актуалізації авангардної логіки, тому перспективним напрямом подальших досліджень є аналіз ширшого корпусу рекламних матеріалів та порівняння різних типів комунікації з погляду використання авангардних стратегій.

Література:

1. Берджер Дж. *Як ми бачимо*. Київ : IST Publishing, 2020.

2. Горбачов Д. *Український авангард*. Київ : Мистецтво, 1996. 400 с.

3. Денисюк Ж. З. Проєкції творів українського авангарду в дизайні брендів патріотичних аксесуарів. *Мистецтвознавчі записки*. 2023. Вип. 44. С. 47–52.

4. Личковах В. А. Естетосфера авангардизму. *Вісник Черкаського університету*. 2009. № 170. С. 4–16.

5. Щокіна О. Становлення та відмінні риси філософії мистецтва українського авангарду. *Докса*. 2024. № 1(41). С. 171–181.

6. Banda Agency. *Chornobyl. The vanishing logo*. Режим доступу: https://bandaagency.com/case/chernobyl (дата звернення: 08.04.2026).

7. Barthes R. Rhétorique de l'image. *Communications*. 1964. No. 4. P. 40–51.

8. Hall S. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London : Sage Publications, 1997. 400 p.

9. Lupton E. *Thinking with Type: A Critical Guide for Designers, Writers, Editors, and Students*. New York : Princeton Architectural Press, 2004. 176 p.

10. Margolin V. *The Struggle for Utopia: Rodchenko, Lissitzky, Moholy-Nagy, 1917–1946.* Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1997. 245 p.

11. Mudrak M. *The New Generation and Artistic Modernism in Ukraine*. Ann Arbor, Mich. : UMI Research Press, 1986. 314 p.

12. Peirce C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 1–8 / eds. C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1931–1958.

13. Ricoeur P. *Oneself as Another*. Chicago : The University of Chicago Press, 1992. 363 p.

14. Shkandrij M. *Avant-Garde Art in Ukraine, 1910–1930: Contested Memory*. Boston : Academic Studies Press, 2019. 296 p.

15. Vanishing Branding for Exclusion Zone. *D&AD.* Режим доступу: https://www.dandad.org/work/d-ad-awards-archive/vanishing-branding-for-exclusion-zone (дата звернення: 08.04.2026).

16. We Build Ukraine. *Golden Drum.* Режим доступу: https://goldendrum.com/showcase/0601017GD23-we-build-ukraine (дата звернення: 08.04.2026).

17. Williamson J. *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London ; New York : Marion Boyars, 1978. 180 p.

18. #TheDonationMap. *Ukrainian Design: The Very Best Of*. Режим доступу:https://creative-stories.com.ua/en/ukrainian-design-the-very-best-of/winners-ud/thedonationmap-5527 (дата звернення: 08.04.2026).

19. Chornobyl vanishing logo. *The One Club for Creativity*. Режим доступу: https://www.oneclub.org/awards/theoneshow/-award/47921/chornobyl-vanishing-logo/ (дата звернення: 08.04.2026).

© Петро Кралюк

ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026

Прорецензована: 15.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: petro.kraliuk@oa.edu.ua

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0003-1741-1079

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-118-125

Кралюк П. Філософські орієнтири Василя Довговича. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»*. Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 118–125.

УДК 1(477)(091)"18"

Петро Кралюк

ФІЛОСОФСЬКІ ОРІЄНТИРИ ВАСИЛЯ ДОВГОВИЧА

Стаття присвячена постаті Василя Довговича (1783-1849) і його філософським поглядам. Попри те, що цей мислитель і далі залишається малознаним в Україні, він на початку XIX ст. був чи не єдиним українським професійним філософом, який мав чітку українську ідентифікацію. До того ж це єдиний на той час філософ на українських землях, що створив свою філософську систему. Його діяльність у філософській сфері була оцінена угорськими інтелектуалами і він був обраний членом-кореспондентом Угорської академії наук.

У статті розглянуто біографію Довговича. Йдеться про його навчання в Хусті, Сігеті, Орадеї, Трнаві та Ужгороді, де він мав змогу оволодіти латинською та угорською мовами, вивчати філософію та теологію. Під час навчання в Трнаві Довгович зацікавився філософією Канта й оволодів німецькою мовою, щоб читати його твори в оригіналі. Також він добре знав філософські погляди Фіхте й Шеллінга. Свої твори Довгович писав латинською, угорською, українською книжною та українською розмовною мовами.

Загалом мислитель непогано розбирався в новочасній європейській філософії й науці. Критично ставився до поглядів Спінози й провідних французьких просвітників (Вольтера і Руссо), орієнтуючись переважно на німецьку ідеалістичну філософію. У 20-их роках XIX ст. Довгович опублікував низку філософських робіт угорською мовою, в яких представив свою філософську систему, що базувалася на німецькому ідеалізмі, але вже наближалася до позитивізму. Однак обов'язки греко-католицького священика й сімейні клопоти не дали йому можливості повноцінно займатися філософськими студіями.

У статті звернута увага на латиномовні рукописи Довговича, які зберігаються у Науковій бібліотеці Ужгородського національного університету. Значна частина з них стосуються філософських питань – викладу Кантівської філософії, розробки філософських дефініцій, психології й філософії права. Також йдеться про угорськомовні статті мислителя, в яких він виклав свою філософську систему.

Також розглядаються деякі поетичні твори Довговича, в яких він звертається до філософських питань.

Ключові слова: *Василь Довгович, Кант, Фіхте, Шеллінг, німецька ідеалістична філософія, новочасна європейська філософія, українська ідентифікація, Угорська академія наук.*

Petro Kraliuk

PHILOSOPHICAL ORIENTATIONS OF VASYL DOVHOVYCH

The article is dedicated to the figure of Vasyl Dovhovych (1783–1849) and his philosophical views. Despite the fact that this thinker remains little-known in Ukraine, in the early 19th century he was arguably the only Ukrainian professional philosopher who possessed a clear Ukrainian identity. Moreover, he was the only philosopher on Ukrainian lands at that time to develop his own philosophical system. His work in the field of philosophy was highly valued by Hungarian intellectuals, leading to his election as a corresponding member of the Hungarian Academy of Sciences.

The article explores Dovhovych's biography. It examines his studies in Khust, Sighet, Oradea, Trnava, and Uzhhorod, where he had the opportunity to master Latin and Hungarian, as well as study philosophy and theology. During his studies in Trnava, Dovhovych developed an interest in Kant's philosophy and learned German to read his works in the original. He was also well-acquainted with the philosophical views of Fichte and Schelling. Dovhovych wrote his works in Latin, Hungarian, bookish Ukrainian, and colloquial Ukrainian.

Overall, the thinker was well-versed in modern European philosophy and science. He maintained a critical stance toward the views of Spinoza and the leading French Enlightenment thinkers (Voltaire and Rousseau), leaning predominantly toward German idealistic philosophy. In the 1820s, Dovhovych published a series of philosophical works in Hungarian, presenting his own philosophical system which was rooted in German idealism but already verging on positivism. However, his duties as a Greek Catholic priest and family responsibilities prevented him from dedicating himself fully to philosophical studies.

The article draws attention to Dovhovych's Latin manuscripts, which are preserved in the Scientific Library of Uzhhorod National University. A significant portion of them addresses philosophical questions, including the exposition of Kantian philosophy, the formulation of philosophical definitions, psychology, and the philosophy of law. It also discusses the thinker's Hungarian-language articles, where he outlined his philosophical system.

Additionally, the article examines some of Dovhovych's poetic works in which he engages with philosophical themes.
Keywords: *Vasyl Dovhovych, Kant, Fichte, Schelling, German idealistic philosophy, modern European philosophy, Ukrainian identity, Hungarian Academy of Sciences.*

Чимало вихідців із маленького Закарпаття на межі XVIII-XIX століть зробили помітний внесок у розвиток української, російської та інших культур, зокрема в філософській сфері. Саме в цей період в краї спостерігалося культурне піднесення, яке певним чином обумовлювалося суб'єктивним чинником – активною діяльністю мукачівського греко-католицького єпископа Андрія Бачинського (1732-1809 рр.) [Про Андрія Бачинського див. : 8, с. 66-72]. Будучи талановитою людиною, він зумів отримати добру освіту, став доктором богослов'я, вільно володів багатьма мовами. Все це дозволило йому зробити духовну кар'єру. У 1772 р. його призначили мукачівським греко-католицьким єпископом. Маючи підтримку віденського двору, єпископ використав її не на особисте збагачення, а для покращення становища духовенства своєї єпархії. При цьому церковний ієрарх турбувався про належну освіченість духовних отців. У 1775 р. Бачинському передали колишню єзуїтську колегію в Ужгороді, костел при ній, єзуїтську бібліотеку та Ужгородський замок. У 1778 р. до цього замку з Мукачева була перенесена богословська школа, яка існувала ще з 1744 р. Єпископ реорганізував її в духовну семінарію з чотирирічним строком навчання. Пізніше при семінарії відкрили підготовчу школу-інтернат, розраховану теж на чотирьохрічний термін навчання. При цьому студії, за наполяганням Бачинського, почали здійснюватися в семінарії руською (українською книжною) мовою. Нею ж під керівництвом єпископа створювалися різноманітні шкільні підручники.

Завдячуючи Бачинському на Закарпатті була створена густа сітка початкових шкіл. Загалом їх у краї налічувалося близько трьохсот. Єпископ вимагав, щоб всі хлопчики віком від шести до чотирнадцяти років отримували освіту. Найбільш талановиті з них мали можливість продовжувати навчання в гімназіях, семінаріях, а також університетах.

Бачинському вдалося створити в краї середовище, яке розвивало культуру, використовуючи досягнення православного Сходу й католицького та протестантського Заходу. Це середовище дало можливість розкритися багатьом талантам.

Одним з відомих закарпатців став Іван Орлай (1770-1829) [Про Івана Орлая див. : 1]. Отримавши освіту спочатку у Львівському університеті та в Угорщині, він виїхав до Російської імперії, певний час працював як медик у Санкт-Петербурзі. Виступив з проектом залучення вихідців із Закарпаття на службу в Росію, оскільки вони знали руську мову, котру в той час нерідко ототожнювали з російської. Цей проект був прийнятий царським урядом. За рекомендацією Орлая до Росії переїхали Михайло Балудянський, перший ректор Петербурзького університету, професор Василь Кукольник та інші. Сам же Орлай стояв біля витоків Ніжинського ліцею, де у 1821-1826 рр. обіймав посаду директора. Він суттєво вдосконалив роботу Рішельєвського ліцею, яким керував з 1826 р. аж до своєї смерті. Діяльність Орлая високо цінував Йоганн Вольфганг Гете, з яким той підтримував дружні стосунки.

Також Закарпаття дало в зазначений період кілька філософів, деякі з яких стали університетськими викладачами. Передусім серед них варто відзначити Петра Лодія (1764–1829 рр.) [Про Петра Лодія та його твори див. : 4]. Народився він у родині сільського священика. Отримавши освіту і будучи знайомим з поширеними в Західній Європі філософськими ученнями, зокрема поглядам Декарта, Канта, Шеллінга та інших філософів, почав працювати в Руському інституті Львівського університету. Але оскільки перспективи праці в цьому навчальному закладі вигляди не особливо привабливими, у 1801 р. перейшов до Краківського університету. У 1803 р. Орлай ініціював запрошення Лодія до Санкт-Петербургу. Той скористався цим і перебрався до столиці Російської імперії. Там зайняв посаду професора словесних мистецтв та філософії в Головному педагогічному інституті, перетвореному з часом на університет. У 1819 р. Лодій був призначений деканом філософсько-юридичного факультету цього ж університету.

Ще одним філософом із Закарпаття, який намагався реалізувати себе на теренах царської Росії, а саме в Харківському університеті, став Андрій Дудрович [Про Андрія Дудровича див. : 9, с. 62, 69, 70, 72]. Зазначимо лише, що він, як і Лодій, добре орієнтувався в західноєвропейській філософії. Це дозволило йому стати учнем і наступником першого професора філософії Харківського університету Йоганна Шада, який представляв власне німецьку ідеалістичну філософію (у нас часто її іменують «класичною»).

І все ж окрім філософів-емігрантів, Закарпаття мало й свого автохтонного професійного філософа. До них належав Василь Довгович (1783-1849) [Про Василя Довговича див. : 2, 3, 5, 10], який не покинув рідний край, а продовжив тут працювати. Його є підстави віднести до нечисленних професійних філософів XIX ст., що мали виражену українську ідентифікацію.

Довгович вважав себе русином-українцем, а деякі свої літературні твори писав як українською книжною мовою, так і мовою розмовною (на одному із діалектів Закарпаття). Водночас він мав визнання як учений, був членом-кореспондентом Угорської академії наук. Це змушує більш уважно поставитися до особи цього філософа. До речі, дещо про нього писав знаний український філософ та історик української філософії Дмитро Чижевський. Він приділив йому увагу в своїх «Нарисах з історії філософії на Україні», відзначивши наступне: «…звернемо увагу на Василя Довговича (1783-1849), родом з Підкарпаття, вихованого в Угорській Україні та Угорщині, з 1811 року уніятського священика на Підкарпатті. Він ще за часів теологічних студій зацікавився філософією, вивчив німецьку мову і зазнайомився в оригіналах з Кантом, а також з Фіхте і Шеллінґом. Кант, оскільки можемо судити також із латинських віршів Довговича, найбільше його зацікавив. На жаль, нарис філософії Канта в латинській мові – «Extractus systematis Kantiani» (2 томи) – залишився невиданий. Так само невидано і другий більший твір його – латинський «Lexicon philosophicum». Зате вийшли в мадьярській мові кілька менших праць: доказ буття Божого – «A világ megnézéséből Teremtö» («Творець на основі погляду на світ»), Буда, 1923; «A világ alkotmányáról egy lépéssel feljebb mint Cartész és Newton» («Про будову світу на один крок вище, ніж Декарт і Ньютон»), 1825-1830, «Isten létének megymutatására való törekedések» («Спроба доказати існування Боже»), 1829 (в «Tudomanyos Gyüjtemény»). 1831 р. обрано Довговича членом-кореспондентом Угорської Академії Наук. Чи вдалося йому закінчити ті філософічні праці, що він у останні роки життя почав, не знаємо» [9, с. 64-65]. Тут варто сказати кілька слів про згаданий часопис «Tudomanyos Gyüjtemény» («Науковий збірник») (1817–1841) – щомісячний науковий журнал угорською мовою, який виходив у Пешті в 1817-1841 роках і відіграв значну роль у тогочасному угорському культурному житті. Його видавцем був Янош Тамаш Треттнер. Навколо журналу зібралися такі помітні постаті угорської культури, як Іштван Кульцар, Міхай Віткович та Пал Шемере. Те, що Чижевський приділив увагу Довговичу, багато що говорить. Адже він не дуже звертав увагу на філософів, які діяли на західноукраїнських землях.

Народився Довгович (справжнє прізвище Довганич) у селі Золотарьово Мараморoського комітату неподалік міста Хуста в простій селянській родині. Його батьки були кріпаками [Автобіографічні свідчення Довговича про себе див. : 6, с. 122-131, 223-226]. Він, як і деякі інші вихідці з плебейського середовища за часів єпископства Бачинського, зумів отримати освіту і прилучитися до найкращих надбань тогочасної європейської культури.

Тут варто відзначити, що Довгович навчався й жив на землях тодішнього Угорського королівства, яке входило до складу Імперії Габсбургів, яка з 1804 р. офіційно почала іменуватися Австрійською імперією. Саме ж королівство було багатоетнічним. У ньому, окрім угорців, проживали також румуни, німці, словаки, хорвати, серби, русини (українці), євреї тощо.

Спочатку Довгович навчався вдома в дяка, а також у сусідньому селі Кавешлігеті, де оволодівав «руським письмом» на основі церковної лектури й церковним співом. У віці тринадцяти років подався до сусіднього міста Хуста, де навчався три роки в угорсько-латинській початковій (елементарній) школі.

У 1800 р. Довгович продовжив свої латиномовні студії у граматичних класах у школі міста Сигіт (Сигіт-Мармароський, Мармарош-Сигіт, рум. Sighetu Marmaţiei, угор. Máramarossziget). Це місто в сучасній Румунії. Знаходиться неподалік Хуста, у Мармароській котловині над горішньою Тисою на українсько-румунському етнографічному прикордонні. Як і багато міст тодішнього Угорського королівства, Сигіт був містом багатоетнічним. Проте помітну частину людності в ньому, а особливо на його околицях становили русини (українці).

На той час припадають перші поетичні спроби Довговича. У 1803 р. він написав поетичне привітання єпископу Бачинському латинською мовою. Той звернув увагу на талановитого хлопця і відповів йому просторим листом. Директор школи зачитав останній на зборах учнів і вчителів. Це, безперечно, надихнуло Довговича на поетичну творчість [6, с. 133]. При цьому варто сказати, що в його поезії (передусім латиномовній) чимало філософських рефлексій, а є навіть вірші, де йдеться про деяких новочасних філософів та їхні погляди.

Довговичу, здавалось би, поталанило. Хоча цей «талант» став результатом наполегливої праці. Він непогано оволодів латиною, писав нею вірші. А такі речі на той час цінувалися. Тому хлопець міг заробляти собі на життя й навчання, займаючись репетиторством.

У 1805 р. шляхи Довговича пролягли до Варадина (рум. Oradea, угор. Nagyvárad, нім. Großwarde in, тур. Varat). Це місто в західній Трансільванії, зараз територія Румунії. У кінці XVIII – на початку XIX століть воно стало одним із центрів угорського Просвітництва. І тут помітними були угорські впливи. У Варадині юнак студіював у класі філософії місцевої школи (академії).

Чимало латиномовних віршів Довговича, написаних тоді й пізніше, є «парадоксально-іронічними» з певним філософським підтекстом. Наприклад, «Епіграма про доброчесність і гроші», яка завершується такими словами:

«Отже, якщо тріумфують так над доброчесністю гроші,
Хто заперечить, що в них є щонайбільше добро?» [7, с. 784]

Хоча Довгович вважав, що доброчесність, талант можуть сприяти людині досягати успіху в житті, все ж матеріальні статки здатні їх переважити. Це, наприклад, звучить у його «Епіграмі про доброчесність», де автор звертається до деяких античних філософських алюзій:

«Був же щасливий колись Діоген, що любив доброчесність,
Та, бідолаха, тоді в бочці порожній сидів.
Геть того кініка! Зараз часи розумніші настали:
Хто у пошані, пустих бочок не хоче уже!» [7, с. 784]

«Парадоксально-іронічною» є одна із «екзистенційних» поезій Довговича під назвою «Щасливий той, хто вживає вино». Вірш пронизує мисль: життя – це страждання. Достоту – як у буддизмі. Хоча сумнівно, що Довгович щось знав про філософію цієї східної релігійної течії. Але ідея життя-страждання все ж начебто заперечується епікурейством. У вірші простежуються ідеї цього античного філософського вчення. Наприклад:

«…Після смерті чи буде яка-небудь радість?
Сумнів, надія і страх – ось що лишається нам!» [7, с. 785]

Та й саме вирішення «проблеми життя-страждання» начебто в епікурейському дусі: мовляв, шукай радість, задоволення – а у вині ти це можеш знайти. У деяких інших поезіях Довгович так чи інакше звертається до цієї теми.

У 1807-1809 роках юнак студіював теологію в Трнаві у місцевій семінарії. Щодо Трнави (слов. Trnava, нім. Tyrnau, угор. Nagyszombat, лат. Tyrnavia), то вона, як і Орадея, було багатоетнічним містом. Проте знаходячись на словацькій етнічній території, Трнава була «менше угорською», ніж Орадея. Хоча й відігравала важливу роль в багатоетнічному Угорському королівстві. Ще в XIII столітті у Трнаві спорудили велику фортецю, де часто угорські королі зустрічалися з правителями інших країн. Важливість Трнави зросла у XVI столітті, коли після битви під Могачем у 1526 р. частина земель Угорського королівства опинилася під владою турків. Тоді головний католицький осередок держави Естергомська архієпархія перебралася до Трнави. Місто стало головним релігійно-культурним центром королівства. У 1635 р. кардинал Петер Пазмань заснував у Трнаві університет. Правда, в 1777 р. за наказом імператриці Марії Терезії його перевели до Будина (Буди). Але Трнава і далі залишалася важливим релігійним центром, тому тут продовжували діяти заклади для підготовки духовенства.

У Трнаві Довгович зацікавився філософією Іммануїла Канта. Він сам свідчив, що потяг до філософії в нього перетворився в пристрасть. Щоб ознайомитися із Кантівськими поглядами, юнак вивчав німецьку мову [6, с. 123].

Саме в Трнаві Довгович уклав кілька рукописів латинською мовою, що стосувалися філософії Канта. Вони збереглися й зараз знаходяться в Науковій бібліотеці Ужгородського національного університету у відділі рукописів, стародруків і рідкісних книг.

Це, зокрема, зроблений у 1808 р. рукопис «Critica purae Rationis Kantianae in compendio per Basilium Dóhovits» («Критика чистого розуму Канта в скороченому викладі Василя Довговича») [12]. То є конспект відомого твору Канта «Критика чистого розуму». Судячи з рукопису, Довгович не лише осмислював відомий Кантівський твір, але й збирався його «продовжити» й коментувати.

Ще один рукопис Довговича був укладений у Трнаві в 1809 році. Він мав назву «Critica practicae Rationis ex Operibus Immanuelis Kant ex Bendavid una cum aliorum observationibus breviter deducta per Bas. Dóhovits» («Критика практичного розуму із творів Іммануїла Канта за [працями] Бендавіда, разом із зауваженнями інших [авторів], стисло викладена Василем Довговичем» [11].

Тут варто сказати кілька слів про Лазаруса Бендавіда (1762-1832), твори якого використовував Довгович, розглядаючи філософію Канта. Це був німецько-єврейський філософ, математик, педагог та один із найвідоміших **популяризаторів філософії Канта** на межі XVIII та XIX століть. У 1793 р. він опинився у Відні, де в університеті читав публічний курс по Кантівській філософії. Однак йому, як «сторонньому лектору», заборонили це робити. Тоді Бендавід продовжив читання лекцій у замку графа Герраха, поки в 1797 р. його не вислали з Австрії як «небажаного іноземця».

Але саме за цей короткий час перебування в Австрії Бендавід опублікував низку праць, що стосувалися філософії Канта. Це – «Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft» («Лекції з критики чистого розуму» ; Відень, 1795), «Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft» («Лекції з критики практичного розуму»; Відень, 1796), «Vorlesungen über die Kritik der Urteilskraft» («Лекції про критику сили судження» ; Відень, 1796), «Rede über den Zweck der Kritischen Philosophie» («Розмова про мету критичної філософії»; Відень, 1796). Ці видання потрапили до рук Довговича, коли той навчався в Трнаві. Він, схоже, вирішив продовжити справу Бендавіда, уклавши власні латиномовні виклади філософії Канта, які стали першими прокантіанськими трактатами в українській інтелектуальній історії.

Тут треба враховувати, що до філософії Канта було насторожене ставлення з боку абсолютистських режимів у Європі, в Австрійській імперії зокрема. У цій філософії вбачали небажаний лібералізм. Адже вона проголошувала людину автономним суб'єктом, що має право на внутрішню свободу та критику догм. До того ж у цій філософії можна було побачити «богохульство», оскільки Кант вважав, що існування Бога неможливо довести раціонально (з допомогою теоретичного розуму).

Це «богохульство» й обіграв Довгович у деяких своїх поезіях. Є в нього «парадоксально-іронічні» епіграми, де він звертається до поглядів новочасних філософів, зокрема Канта. Останній вважав, що всеблагого, премудрого і вседосконалого Бога немає; він лише ідеал, тобто одне з уявлень людини, через що не може мати й чеснот. І Довгович пише вірша, рефлексуючи з приводу цієї тези:

«Вирвав учений Франклін в громовержця і блискавку, й скипетр,
Потім і Кант одібрав в нього чесноти усі.
Фіхте, постій, змилосердься над Богом, це річ небезпечна:
Щось забереш в нього ти – буде без зброї цілком» [7, с. 785].

Маємо тут поетично-філософську гру: Довгович натякає на атеїстичні тенденції в міркуваннях відомих німецьких філософів і начебто не перечить їм, однак у його ставленні до цих міркувань простежується така собі «м'яка іронія».

Щось подібне зустрічаємо у вірші «За системою Канта, Бога немає в емпіричному світі, отже, також і в небі»:

«Скинути Бога великого з неба давно намагались
Група гігантів – оті спроби даремні були.
Це зробив інший: він сам стягнув Бога з високого Неба;
Із Кенігсберга оцей був богоборчий гігант» [7, с. 786].

До речі, Бендавід, очевидно, не без впливу Канта, виявляв помітне вільнодумство, піддавав критиці традиційний юдаїзм і став одним із діячів єврейського просвітництва (гаксали), яке виступало проти релігійного ізоляціонізму євреїв та за їхню інтеграцію у європейські соціуми.

Попри те, що Довгович захоплювався Кантом, він все ж критично ставився до деяких моментів філософії цього мислителя. Це і знайшло певний вияв у наведених «парадоксально-іронічних» поезіях.

Довгович добре орієнтувався в новочасній філософії та науці, виробляючи власне ставлення до поширених у той час теорій. Він, наприклад, не сприймав критику релігії Бенедикта Спінози, хоча вважав, що вона, в певному сенсі, є корисною. У невеликому вірші-епіграмі про цього мислителя він писав таке:

«Спіноза – вічний ворог богословів, і ворогами
Вічними Спінози були також богослови.

Кожна колючка повинна мати свій кінчик,
Яка так само вміє колоти нещасних богословів» [6, с. 160].

Не сприймав Довгович і погляди відомих представників французького Просвітництва, зокрема Вольтера. У невеликому вірші про цього мислителя він говорив таке:

«Некультурний громадянин Вольтер із страшним сарказмом
Накидався на громадян і особливо побожних» [6, с. 160].

Вкрай критично ставився Довгович і до «антицивілізаційних» підходів Жан-Жака Руссо, про якого писав у одному зі своїх віршів:

«Він заперечував усі людські святощі. Заперечував і суспільні.
До лісу сина такого, якого народила бестія» [6, с. 160].

Можна говорити, що Довгович «переріс» Просвітництво й став адептом німецького ідеалізму.

Пишучи про себе в третій особі, він зазначав:

«У Трнаві, щоб зрозуміти Канта, дуже плідно вивчав німецьку мову, вдень і вночі студіював філософську систему Канта, продовжив [її вивчати] на парафії в Довгім, поки нарешті сам не дав перевагу системі Фіхте, а згодом системі Шеллінга. Ці три системи вважав кумирами, яким він не переставав приділяти все своє старання на протязі майже десяти років, однак, коли минув цей час, почав турбуватися про створення власної системи.

Крім філософських роздумів взагалі, йому сподобалась, зокрема антропологія, а з фізики – теорія світла, електрики, магнетизму та астрономія, якій він завжди віддавався із задоволенням» [6, с. 123].

Окрім, двох томів по філософії Канта, Довгович також уклав у Трнаві рукопис під назвою «Філософські дефініції» – «Definitiones philosophicae / collectae a Basilio Dóhovits, theologiae II-um in annum auditore. Tyrnaviae, 1809» [13].

У роботі зібрані філософські дефініції, взяті із праць Канта; Бендавіда; словенського філософа Франца-Самуеля Карпе (1741-1806), який викладав у Оломоуці, Відні, належав до прихильників Готфріда Вільгельма Лейбніца і був противником Кантівської філософії; Георгія (Дьєрдя) Фейєра, котрий працював у Пештському університеті, викладаючи там богословські дисципліни, тощо. Із цієї роботи видно, що Довгович не «зациклювався» на філософії Канта, звертався й до інших філософів, які навіть були Кантівськими опонентами.

Там же, у Трнаві, він почав укладати ще одну роботу, яка мала психологічний характер. Її назва – «Extractus ex Psychologia Samuelis Karpe, Professoris Viennensis; et Thelematologia Georgii Fejér – Pesthani / per Basilium Dóhovits. Tyrnaviae, 1809 et Munkacsini, 1834» («Витяг із «Психології» Самуїла Карпе, віденського професора, та «Телематології» Георгія Феєра – пештського [професора]/, [упорядкований] Василем Довговичем. Трнава, 1809 і Мукачево, 1834» [14]. Перші 25 аркуші писалися в Трнаві 1809 року, а останні – в Мукачеві 1834 року більшим почерком.

Взагалі Довговича цікавили психологічні питання, що знаходило вияв і в його поезії. Звідси зрозумілий його інтерес до робіт із психології. Принагідно потрібно вказати, що телематологія – це вчення про людську волю, тобто практична частина психології.

Завершував теологічні студії Довгович в Ужгородській семінарії в 1809-1811 роках. Там же його на великодні свята 1811 р. висвятили на греко-католицького священика. Тоді він одружився на Анні Ляхович, дочці ужгородського пароха Івана. Однак назвати їхній шлюб щасливим, проблематично. Пишучи про свою дружину від третьої особи, Довгович зазначав, що з нею «жив у злагоді, хоч вона завжди шкодувала, що вийшла за нього заміж. Взагалі мав восьмеро дітей, з яких залишилося в живих тільки троє, а саме: Катерина, Юлія та Антон. З померлих важко переносив смерть одного сина – Адама» [6, с. 122].

Після висвячення в 1811 р. Довгович отримав парафію в селі Довге (неподалік Хуста), де перебував до 1824 р. Потім його перевели на багату парафію в селі Лучки, де він знаходився до 1828 р. Зрештою, з ідейних міркувань покинув її й перебрався до Мукачева на парафію бідніше. Він хотів «зробити щось у цій метрополії русинів, опустілій внаслідок тривалого занедбання» [6, с. 125]. Варто нагадати, що номінально центром єпархії було Мукачеве, однак на початку XIX ст. воно знаходилося в стані занепаду, а осідок єпископа перемістився до Ужгорода. Довгович відбудував єпископську резиденцію; школу, яка почала функціонувати; зрештою, побудував храм (базиліку), який став

окрасою міста. Взагалі перебуваючи на парафіях у Довгому та Лучках, він теж розбудовував храми, налагоджував релігійно-культурне життя. Тому й користувався чималою повагою в прихожан.

Священицькі й сімейні клопоти не давали Довговичу повноцінно займатися філософією. Та все ж він знаходив час для неї. Так, у Довгому мислитель уклав рукопис «Systema Jurisprudentiae naturalis, elaboratum a Basilio Dóhovics. Dolhae, 1813» («Система природного правознавства, опрацьована Василем Довговичем. Довге, 1813») [15].

Перша частина рукопису присвячена питанням філософії права, які загалом подаються із кантіанських позицій. Щодо другої частини, то тут маємо міркування Довговича про зміни в житті Європи після Великої французької революції та в період правління Наполеона Бонапарта. Взагалі постаті останнього мислитель приділяв чимало уваги – і не дивно, адже частина його життя припала якраз на Наполеонівські війни, котрі «зачепили» імперію Габсбургів і суттєво вплинули на неї. Наполеону Довгович присвятив і низку віршів.

Зрештою, в зазначеному рукописі є виписки з робіт угорського вченого, філософа й педагога Мартона Варги (1767-1818). Останній, до речі, викладав у академії у Орадеї, де також навчався Довгович. Варга намагався в своїх творах подати найновіші досягнення в сфері точних наук, передусім фізики й астрономії, давши їм філософське осмислення. Приблизно в такому ж напрямку рухався й Довгович.

У 20-их рр. XIX ст. він опублікував низку творів філософського характеру угорською мовою. Можна сказати, що саме на цей час припав пік його філософської творчості. У 1823 р. Довгович опублікував роботу «Творець з точки зору всесвіту…» в Будині (Буді). У ній він спробував дати свій теологічний доказ існування Бога, спираючись на дані природничих наук.

У 1825-1830 роках Довгович публікує низку статей у журналі *«A Felső Magyar Országi Minerva»* (*«Мінерва Верхньої Угорщини»*). **Це був** впливовий **угорський щомісячний науково-літературний журнал**, який видавався у місті Кошице (сучасна Словаччина) у період **з 1825 по 1836 роки**. Він відіграв помітну роль у культурному розвитку т. зв. Верхньої Угорщини (Словаччини й Закарпаття) та став важливим майданчиком для тогочасних інтелектуалів цього регіону. Статті Довговича в цьому журналі публікувалися під загальною назвою «Про будову світу одним кроком вище, ніж у Декарта й Ньютона», а також «Порядок усього видимого світу у новому розумінні». У них мислитель намагався подати своє розуміння світу (власне, він пропонував свою філософську систему), спираючись на тогочасні наукові дані в сфері фізики й астрономії. Можна говорити про те, що Довгович «подолав» німецький ідеалізм і наблизився до позитивізму.

У одній зі статей згадуваного уже журналу «Tudomanyos Gyüjtemény» («Науковий збірник») в 9 томі за 1829 р. цей автор публікує статтю «Зусилля, спрямовані на підтвердження існування Бога», де він, як і в деяких інших попередніх роботах, звертається до спроб з допомогою наукових даних доводити існування Боже. У певному сенсі, Довгович тут протистоїть Канту.

Роботи Довговича були відомі угорській вченій публіці і цінувалися нею. У 1825 р., коли він почав виявляти наукову активність, оприлюднюючи свої роботи, була створена Угорська академія наук. Проте вона не могла розпочати свою діяльність через перешкоди з боку уряду Австрійської імперії. І лише в 1831 р. був ухвалений план роботи цієї інституції. У лютому того ж року в Пешті відбулося велике її засідання, де були обрані члени академії. Останні перебували в цьому місті й могли брати безпосередню участь у роботі даної наукової установи. Окрім цих членів, обрали членів-кореспондентів, які жили далеко від Пешту й могли спілкуватися з академіками листовно. Це були члени-кореспонденти. Серед них виявився й Довгович [5, с. 81-82].

Незважаючи на те, що членство в академії в плані матеріальному Довговичу нічого не давало, він високо цінував його. Навіть зазначав, що зі всіх титулів, які він мав, цей сподобався йому найбільше [6, с. 122].

У Довговича тоді було чимало планів. У 1832 р. він писав:

«Маю намір обнародувати:

Філософсько-психологічну книжку під заголовком «Оригінальне дослідження про природу розумної душі» (угорською мовою) і присвятити його новопобудованій Угорській академії наук.

Святкові церковні гімни руською мовою для користування канторів, щоб дотримувалися вони правил музики та поезії.

Декілька книжок для користування греко-католицьким народним школам, руською мовою.

Багато філософських досліджень для відкритого в 1832 році журналу Угорської академії наук» [6, с. 127].

На жаль, багато що із задуманого не було реалізоване. Завадили й життєві клопоти, і церковні. Зрештою, й боротьба, яка велася у Мукачівській єпархії і в яку був втягнутий Довгович. У 1844 він змушений був покинути Мукачеве й останні свої п'ять років жив у Хусті, який на той час лишався периферійним закутком Мармарощини. Незважаючи на похилий вік, Довгович продовжував трудитися, в т. ч. на полі інтелектуальному.

Помер він 13 грудня 1849 року. Його поховали у Хусті.

14 вересня 1850 р. секретар Угорської академії **Ференц Толді** (уроджений Франц Карл Йозеф Шедель, 1805 – 1875), який вважається видатним угорським літературознавцем, виголосив пам'ятну промову на честь Довговича. Він, зокрема, наголошував на руському (українському) походженні померлого, відзначаючи, що той ним гордився. Толді охарактеризував Довговича як «самостійно мислячого вченого», сказавши: «Наш колишній товариш заслуговує на те, щоб ми його ім'я з пошаною згадували поряд з нашими мертвими» [5, с. 89-90].

Однак, на жаль, доводиться констатувати, що така цікава постать не знайшла у нас належного поцінування. А в студіях з історії української філософії на Довговича майже не звертають увагу.

Література:

1. Байцура Т. *Иван Семёнович Орлай: Жизнь и деятельность*. Братислава-Пряшев: Словацкое педагогическое издательство; Отделение украинской литературы, 1977.

2. Бірчак В. Український філософ Василь Довгович (1783 – 1849). *Ювілейний збірник на пошану академіка Михайла Сергійовича Грушевського. З нагоди шістдесятої річниці життя та сорокових роковин наукової діяльності.* Том. 1. Київ, 1928. С. 455-460.

3. *Василь Довгович з точки зору прочитання*. Ужгород: Гражда, 2004.

4. Лодій П. Логічні настанови, які скеровують до пізнання та відрізнення істинного від хибного. *Хроніка-2000.* Київ, 2000. Вип. 37-38. С. 373-380.

5. Мацинський І. Кінець XVIII – перша пол. XIX ст. та життя і діяльність Василя Довговича: До двохсотої річниці від дня народження (1783 – 1843). *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику.* Братислава-Пряшів, 1982. № 10. С. 23-108.

6. Поезія Василя Довговича, мукачівського пароха і замісника архідиякона, засідателя суду славних комітатів Мараморош, Берег, Унг, а також святої консисторії, директора місцевої народної школи в Мукачеві, члена-кореспондента Угорської академії наук, в рукописі видана в Мукачеві 1832 року. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику.* Братислава-Пряшів, 1982. № 10. С. 119-232.

7. *Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV-XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI-XVIII століття)*. У 4-х книгах. Київ: Аконіт, 2006. Кн. 4: Література пізнього Бароко (1709-1798 рік).

8. Федака С. *Історія Закарпаття у персоналіях: нариси*. Ужгород: Карпати, 2019.

9. Чижевський Д. *Філософські твори: У чотирьох томах*. Київ: Смолоскип, 2005. Т. І.

10. Шевчук В. *Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII ст.* У двох книгах. Київ, 2005. Кн. друга. Розвинене бароко. Пізнє бароко.

11. Critica practicae Rationis ex Operibus Immanuelis Kant ex Bendavid una cum aliorum observationibus breviter deducta per Bas. Dóhovits. Наукова бібліотека Ужгородського національного університету, відділ рукописів, стародруків і рідкісних книг. Інвентарний № 21.

12. Critica purae Rationis Kantianae in compendio per Basilium Dóhovits. Наукова бібліотека Ужгородського національного університету, відділ рукописів, стародруків і рідкісних книг. Інвентарний № 20.

13. Definitiones philosophicae / collectae a Basilio Dóhovits, theologiae II-um in annum auditore. Tyrnaviae, 1809. Наукова бібліотека Ужгородського національного університету, відділ рукописів, стародруків і рідкісних книг. Інвентарний № 24.

14. Extractus ex Psychologia Samuelis Karpe, Professoris Viennensis; et Thelematologia Georgii Fejér – Pesthani / per Basilium Dóhovits. Tyrnaviae, 1809 et Munkacsini, 1834. Наукова бібліотека Ужгородського національного університету, відділ рукописів, стародруків і рідкісних книг. Інвентарний № 19.

15. Systema Jurisprudentiae naturalis, elaboratum a Basilio Dóhovics. Dolhae, 1813. Наукова бібліотека Ужгородського національного університету, відділ рукописів, стародруків і рідкісних книг. Інвентарний № 17.

© Олена Павлова
ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026

Прорецензована: 15.04.2026

Прийнята до друку: 20.04.2026

Електронна адреса: invinover19@gmail.com

ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0002-0593-1336

DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-126-131

Павлова О. Візуальна культура та центральність міського простору: урбаністичні дослідження про практики становлення культурної ієрархії. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»*. Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 126–131.

УДК 130.2 / 316.7 + 316.34

Олена Павлова

ВІЗУАЛЬНА КУЛЬТУРА ТА ЦЕНТРАЛЬНІСТЬ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ: УРБАНІСТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО ПРАКТИКИ СТАНОВЛЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІЄРАРХІЇ

Наявний етап трансформації структур міського простору демонструє його значення як «лабораторії людства» та «економічного мотору когнітивно-культурної економіки». Війна в Україні показала важливість міста як центру воєнного опору. Складна картина візуалізації міського простору є динамічно змінюваною і потребує уточнення форм історичного здійснення ієрархії культурних практик. Метою дослідження є розкриття логіки візуалізації центральності міського простору в контексті витоків становлення ієрархії культурних практик. Методологія дослідження ґрунтується на оптиці чиказької школи урбаністики, яка визначила три рівні підходів до розуміння міста: короткостроковий (пріоритет визначення емпіричних параметрів), довгостроковий (визначення міста як базової форми цивілізації), середньостроковий (визначення специфіки окремої цивілізації, його ролі у формуванні, поширенні, розквіті та занепаді останньої). У цьому контексті розглянуто базові опозиції «великої та маленької традиції» (Р. Редфілд, М. Сінглер), «центру та периферії» (Н. Луман). У результатах дослідження з'ясовано базові параметри визначення міста як критерію цивілізації в контексті трансформації символічної архітектури в службову, а також уточнено історичну форму писемності, яка втілювала семантичну центральність міста у міру диференціації культурних практик та ускладнення їх ієрархії.

Ключові слова: *візуальна культура, місто, центральність міського простору, ієрархія культурних практик, урбаністичні дослідження.*

Olena Pavlova

VISUAL CULTURE AND THE CENTRALITY OF URBAN SPACE: URBAN STUDIES ON THE PRACTICES OF ESTABLISHING A CULTURAL HIERARCHY

The current stage of transformation in urban spatial structures demonstrates the city's significance as "a humanity's laboratory» and an "economic motor of the cognitive-cultural economy.» The war in Ukraine has highlighted the importance of the city as a center of military resistance The complex picture of urban visualization is dynamically changing and requires clarification of the forms of historical implementation of the hierarchy of cultural practices. The purpose of the study is to reveal the logic of visualizing the centrality of urban space in the context of the origins of the emergence of the hierarchy of cultural practices. The research methodology is based on the perspective of the Chicago School of Urban Studies, which identified three levels of approaches to understanding the city: short-run (priority on defining empirical parameters), long-run (defining the city as the basic form of civilization), and middle-run (defining the specifics of a particular civilization, its role in the formation, spread, rise, and decline of the latter). In this context, the basic oppositions of the »great and little traditions» (R. Redfield, M. Singler) and »the center and periphery» (N. Luhmann) were examined. The results of the study define basic parameters for defining city as a criteria for civilization in the context of the transformation of symbolic architecture into subservient one, and clarified the historical form of script that embodied the city's semantic centrality through the differentiation of cultural practices and the increasing complexity of their hierarchy.

The long-run perspective of urban studies showed that the city represented a break in the monotony of segmentary differentiation and the starting point for the formation of cultural hierarchy in general. The complexity of these practices was apparent in the fact that the stone structures of city walls, which bring together the surrounding landscape and the fate of people into a unity, became the bearers of the semantic centrality of the inscribed text. In the middle-run, the historical type of city embodied the basic institutions that represented a dynamic modification of the hierarchy of cultural practices. Using the example of modern reconstructions of the ancient Greek polis (Arendt, Sennett) as a "school of balanced life,» the complex structuring of urban spaces and their role in visualizing the ancient canon are demonstrated. This study demonstrated that the visualization of the centrality of urban space manifested the hierarchy of cultural practices.

Keywords: *visual culture, city, centrality of urban space, hierarchy of cultural practices, urban studies.*

© Олена Павлова ISSN 2312-7112

Сучасна трансформація практик культурної ієрархії рухається в логіці опозиції посилення «слабкої влади» нових медіа та редукції старих форм організованого насилля. Обидва члени опозиції вкорінені в розмаїтті форм технологічного стрибка, що намагається розширитися до нових форм масового виробництва. У цих перманентних змінах лише креативне місто продовжує бути епіцентром цивілізації, «лабораторією людства» [16, p. 25] майбутнього, «економічним мотором когнітивно-культурної економіки» [19, p. 130], центром опору у військових зіткненнях. Ця «центральність міського простору» [3, p. 95] має свою історію та теоретичну рефлексію, потребує переосмислення вихідних настанов розуміння феномену міста. Метою пропонованої статті є розкрити логіку візуалізації центральності міського простору в контексті витоків становлення ієрархії культурних практик.

Класично в довідниках та енциклопедіях визначення міста пов'язане з його експлікацією як великого населеного пункту. Але не будь-яке поселення (навіть достатньо велике) є містом. Наприклад, трипільські поселення на території сучасної України вже в IV тисячолітті до н. е. досягали розміру 1575 домівок (Майданецьке на території сучасної Черкаської області [10, 430]). Соціальна структура та перелоговий спосіб землеробства[1] відповідали, однак, «прото-місту» [10, p. 429] та характеристикам «маленької традиції».

Отже, місто є не лише місцем розташування великого скупчення людей, а насамперед носієм «великої традиції» [18, p. 182]. Останній термін запропонували представники чиказької школи урбаністики Р. Редфілдта та М. Сінглер на противагу «маленькій» або «народній» традиції [17, p. 206], навколишніх сільських спільнот. Такий тип поселення зразка «маленької традиції» був поширений в неоліті, особливо з бронзової доби, наприклад, у II тисячолітті до н.е. на території Апеннінського півострова. Метафора «маленької» не означає примітивності. Хатинки часто були обнесені захисною борозною у формі кола. Перша функція таких кіл – господарча: не дозволяти худобі сильно розбрідатися, захищати її від хижаків. Також це може бути просто різновидом меліораційних робіт. Але сама форма кола нагадує нам і про захист магією. Так, Хома Брут у повісті М. Гоголя «Вій» окреслює коло навколо себе, щоб захиститися від мертвої панночки та іншої нечисті, яка полює на нього вночі[2]. Ця первісна одноманітність, не-диференційованість – господарчого та магічного, матеріального і духовного – і є найбільш важливою характеристикою «маленької традиції».

Неоліт – це доба переходу до осілого способу життя та від культур збирання й полювання (привласнення) до відтворювального господарства. Оскільки ефективність останнього зростала, то людині вже не потрібно було пересуватися в пошуках їжі, однак виникла потреба доглядати господарство, піклуватися про нього на певній території. Осілий спосіб життя, прикріплення до певної території як основа маленької традиції є необхідною, але не достатньою передумовою виникнення міста. Такий перехідний спосіб приростання людини при спеціалізованому збиранні та полюванні до землі представляє археологічна реконструкція Гебеклі-Тепе – найдавнішого (на цей час знайденого) мегалітичного комплексу з датуванням 9600 рр. до н.е. Тобто уявлення про те, що маленька традиція передує камінному будівництву монументальних споруд можна вважати дещо спрощеним. Тим не менш, очевидно, що такі мегалітичні комплекси потребували об'єднання зусиль великої кількості людей одночасно, а отже, як зазначав Г. Гегель, одне з перших завдань символічної, або самостійної, архітектури є не слугування зовнішній меті (бути житлом для людини чи навіть бога), а виробництво спільноти. Отже, присутність достатньо великої кількості народу чи навіть наявність великих камінних мурів самих по собі не є доказом наявності міста. Гебеклі-Тепе мав змогу збирати людей час від часу, але це не означає, що вони там мешкали постійно. Як стверджує Джеймс Скотт [20, p. 6], фахівець у галузі аграрної історії, осілий спосіб життя виникає вже з іригаційним землеробством. Сучасний стиль життя також характеризується великим ступенем мобільності населення, а тому й центральність цивілізаційної ролі міста значно трансформується.

Поки серед мережі неолітичних поселень не виокремилося місто, яке буквально височіло своїми камінними мурами над навколишнім ландшафтом, усі способи життя були приблизно однакові. Такий спосіб соціальної диференціації на подібні одиниці, без установлення між ними стійких

[1] Коли ділянку припиняли обробляти, тому що врожайність знижувалася, та переселялися на іншу територію.

[2] Захисну борозну, що окреслює межі Рима в момент його заснування, проорав Ромул, який говорив, що ніхто безкарно не може порушити її. Молодший брат Ромула Рем, за легендою, глузуючи, перестрибнув через межу та зруйнував її, за що старший брат його вбив. Такий ірраціональний гнів здається незрозумілим сучасній людині, але якщо ми згадаємо магічну, ритуальну роль кола, то пригадаємо, що порушення її – це серйозна небезпека, якої можна уникнути лише кривавою жертвою. Ба більше, кривавою жертвою близької по крові людини. Отже, ритуал братовбивства як елемент започаткування є класичним мотивом, який також можна простежити в біблійному сюжеті про Каїна та Авеля.

ієрархій, німецький соціолог Н. Луман називав сегментарним: принаймні сегментарні суспільства »вважали себе (єдиним) центром світу й визначеною точкою відліку для створення світу та людства» [13, p. 43]. Тобто за умов такої форми диференціації кожний центр є центром лише для себе, не для іншого, а отже, умовним. І лише коли відокремлюється щось протилежне, проти-поставлене «звичному», «маленькому» своєю величчю, починається «розростання світу»[3], візуалізація «центру» як нового способу диференціації в логіці «центр – периферія» (Н. Луман).

Цей німецький соціолог зауважував, що якщо говорити про суспільство – то це про диференціацію, тобто про системне розрізнення. І такою першою історичною формою системної диференціації він називає вирізнення центру та периферії. Місто як місце сталого поселення своїми камінними мурами являє центр світу селянина. Воно вабить його око порівняно з одноманіттям навколишніх полів, збирає його світ у певну цілісність. Як зазначав М. Гайдеггер, «споруда храму спочатку створює і одночасно збирає навколо себе єдність тих шляхів і стосунків, у яких народження і смерть, лихо і благословення, перемога і ганьба, наполегливість і занепад набувають форми людської долі. Основним простором цих відкритих стосунків є світ цього історичного народу. З нього і всередині нього він спочатку повертається до себе, щоб виконати своє призначення» [12, p. 31-32]. Довгим приваблюванням ока навколишніх мешканців мури міста створювали уявлення, що вони також спостерігають за селянином, наглядають за ним. Тобто «те, що ми бачимо, дивиться на нас» [9], як слушно зауважив французький мислитель Жорж Диді-Юберман. Звідси походить базова форма м'якого контролю давніх цивілізацій – метафора «ока всебачення бога». Соціальний контроль здійснюється тим, що можна побачити щось більш величне за власне існування і те, що збирає навколишній світ у долю, яка нависає над тобою. Менш соціально значуще існує лише в тіні більш величного. Погляд з міських мурів – це погляд зверху, зверхній погляд, що фіксує центральність соціального становища.

Така ієрархія місць задає новий сенс опозиції центру – периферії. Храм постає як центр самого міста в епоху аграрних цивілізацій. Американські соціологи Р. Редфілд та М. Сінглер пояснювали етимологію терміна так: «Civitas» у римській імперії означало адміністративне або духовне місце. Пізніше «city» застосовується до духовного центру міста (town) – зазвичай до кафедрального собору. Це застосування досі слугує в іменах подібно – "Ila de la City" в першій назві Парижу. З розвитком "free cities" city почав означати незалежне комерційне місто town з їхніми зниженими законами down laws» [17, p. 208]. Містяни на свята йдуть до храму. Селяни також ідуть до храму, але спершу вони мусять дійти до міста та отримати дозвіл на прохід за його мури. Ці колізії шляхів та ранг доступу також задають статус центру та периферії.

Цивілізований чи навіть цивільний спосіб життя – це стиль життя в місті. Місто не є просто критерієм виникнення цивілізації, як зазначав представник британської школи неоеволюціонізму Вір Гордон Чайлд, а воно функціонує, як простір цивілізації. Розуміння міста як місця цивілізації на відміну від кількісного (короткострокового підходу) і є, на думку представників чиказької школи урбаністики, базовим завданням довгострокового підходу.

Визначення статусу міста як критерію цивілізації Г. Чайлд пояснював у співвідношенні з якісними критеріями. Серед них особливо важливими є критерій монументальних громадських будівель та письма [7, p. 14]. На прикладі Гебеклі-Тепе ми бачили, що не будь-які великі споруди є ознакою міста та цивілізації. Щоб прояснити цей момент, звернемося до розрізнення Г. Гегелем символічної, або самостійної, та службової архітектури [див. 4]. Перша є хронологічно більш ранньою формою, а її базовою характеристикою є відсутність штучного, внутрішнього приміщення. Тим самим, як зауважував Гегель, вона само-стоїть та нічому зовнішньому не слугує. Наявність штучного, внутрішнього простору не є лише просторовою характеристикою, а позначає семантичний зсув [див. 5]. Службова, або класична, архітектура (у термінології Г. Гегеля) виникає, коли призначенням будівлі стає житло (не важливо, чиє це житло – людини чи навіть бога), тобто сама вона перестає бути для себе метою існування, тобто перестає бути само-стійною. Отже, диференціація зовнішнього та внутрішнього, природного та штучного в організації самого простору архітектури розрізняє перехід від символічної до службової архітектури, від простору не-міста до міських громадських будівель, зокрема міських мурів [20, p. 21], тобто таких, що слугують міський громаді.

Для розуміння центральності міського простору важливим також є феномен писемності, у якому розрізняють три історичних форми. Перша – піктографія. Прикладом може слугувати українська

[3] Поетичний опис такого феномену надав Юрій Андрухович, змальовуючи «харизму Шевченка» [1].

вишиванка, що має багато символів, які, умовно кажучи, можуть прочитувати фахівці. Але тут читання здійснюється як метафора. Так само можна читати зоряне небо або долю людини по руці. Другою історичною формою стає ідеографія. Прикладом є давньоєгипетські ієрогліфи, які часто додавались до малюнків на мурах. Тут навіть нефахівці можуть відрізнити власне-письмо від картинки. Ідеографія може також мати референтне зображення, тобто зображувати певний предмет, наприклад, ноги. Але в цьому разі малюнок, власне, вже відсилає до більш абстрактного змісту. Таке зображення ноги може означати рух чи дорогу. І нарешті, третя форма – фонографія – остаточно втрачає референтну прив'язку і фіксує лише звуки. Така система запису більш гнучка та адаптивна до змісту повідомлення.

Історично виникнення міського простору пов'язане з феноменом поєднання службової архітектури та ідеографічного стилю письма, власне-клинопису в Месопатамії [23, p. 146], що виникають наприкінці IV – на початку III тисячоліття до н. е., тобто за доби »урбаністичної революції» (Г. Чайлд). Архітектура, що була способом формування громади, уже не може передати всієї нової складності соціального ладу, а тому, наголошує Гегель, великі мури міста «проявляють сенс не способом свого формування, а засобом ієрогліфічного письма, рельєфів, що накреслені на поверхні» [1, p. 644]. Ускладнення міського простору виражає свою центральність наявністю та величчю міських мурів для представників малої традиції, а також накресленням на мурах для містян. Так з'являється ієрархія письменних та не-письменних. Перші зчитують сенс написаного в тексті, другі лише милуються картинками. «Сила слабких зав'язків» (М. Грановеттер) писемної комунікації створює статус та організаційні переваги.

Кожний історичний тип цивілізації породжує власний тип міського простору. Зразком давньогрецької цивілізації було місто Афіни, яке Платон називав «школою Еллади». В цьому полісі існувало декілька різноманітних міських просторів. Над містом нависають священні стіни храмів Акрополю, перед ними розташована агора – місце політичного зібрання громадян. На задньому плані можна побачити простір приватного помешкання. Ці три простори – священний, політичний і повсякденний – утворюють внутрішню складність міського життя і демонструють, що місто представлене не лише протиставленням одноманітності навколишнього сільського життя, але й складною структурованістю власної організації.

Саме тут від довгострокової перспективи розгляду феномену міста переходимо до середньострокової. Якщо в цивілізації Стародавнього Сходу, який ми схематично розглянули в логіці виникнення міста взагалі, воно відгравало роль адміністративного центру, насамперед релігійно-перерозподільного, а також торгівельного, то специфіка цивілізації Античності, яка пов'язана з логікою «гоплітської революції» [14, p. 75], з організацією нового типу цивілізаційного центру – поліса. «Гоплітська революція» не лише являла собою крок в еволюції тактики ведення війни греками, а й була організаційним стрижнем історичного розвитку грецького поліса в архаїчний період.

Після колапсу «бронзової епохи» [8] шляхи торгівлі на далекі відстані, що забезпечували достатню кількість коштовних металів (міді, олова) також були зруйновані. На першу роль у виготовлені зброї виходить залізо, яке в технологіях того часу було гіршої якості, проте більш доступне майже для кожної болотної місцевості. Замість елітарної зброї – бронзового меча та бойової списової колісниці – приходить залізний меч, спис та укріплений щит[4]. Тому місто піхоти, що воювал розсипом, тобто як сукупність окремих поєдинків, замінюють важкоозброєні воїни – гопліти, вишукані в бойовий лад, який стали називати фалангою. Такі воїни воювали пліч-о-пліч, прикриваючи щитом половину себе та половину свого побратима, виставляючи вперед довгі списи, які пронизували противника. Така техніка ведення бою потребувала не особистої хоробрості, а дисципліни та згуртованості.

Контроль духу над тілом фаланги починався з дисципліни на полі бою. Машиною, що виготовляє такий тип колективного тіла, став поліс [21, p. 11]. Аграрне виробництво базувалося на полях поза межами міста. Античний поліс став простором виробництва бойового тіла та духу фаланги, тобто став центром нового типу соціального виробництва. Він потребував нових типів культурних інститутів: палестри як міста вироблення плоті фаланги, агори – як простору узгодження політичних інтересів громадян та зменшення конфліктогенного в середині полісу. Між згаданими полюсами агори та домівок (ойкосів), «приватного» та «публічного» була значна відмінність. Як пояснює німецька філософиня Ганна Арендт, «бути політичним, жити в полісі означало, що всі справи налагоджуються

[4] Гопло́н (грец. ὅπλον) – назва давньогрецького щита.

за допомогою слів, здатних переконати, а не примусом чи насильством. Примушувати інших силою, наказувати замість того, щоб переконати, вважалося у греків ніби до-політичним способом міжлюдського поводження, звичним у житті поза полісом, скажімо, у поводженні з членами родини, у родині, де глава сім'ї здійснював деспотичну владу, а також у варварських державах Азії, чию деспотичну форму правління часто порівнювали з організацією домогосподарства та сім'ї» [6, с. 37]. Насилля залишалося в межах приватності або витіснялося за межі полісу колективним зусиллям громадян. Агора була простором слова та переконання.

Бути громадянином – означало бути землевласником (володіння господарством дозволяло забезпечувати необхідний набір зброї та обладунків для гопліта), а також власне-воїном. Усі інші прекрасні спадки давньогрецької культури – класичне мистецтво та філософія були похідні в цьому осьовому завданні формування фаланги. Це визначало більшість параметрів життя давньогрецької культури, наприклад розмір самого міста. Арістотель зазначав, що держава не може бути надто маленькою або «не є достатньою для себе» (тоді сусіди завоюють), але й не повинна бути занадто великою, оскільки громадяни мають знати один одного і визначати, «хто буде вождем такої величезної маси населення, хто буде оповісником» [2], щоб демократично розв'язувати проблеми та не порушувати злагоди.

Головною ознакою громадянина, без якої дисципліна та згуртованість фаланги не працювала, на противагу варвару, було «вміння «тримати рівновагу». Цей стан греки називали софросиною (sophrosyne), що можна було перекласти як "благодать-гідність" або "врівноваженість-витримка". Місто мало бути школою для навчання того, як вести врівноважене життя» [22, с. 46]. Р. Сеннент вважає, що поліс своїм гармонійним виглядом мав надихати своїх громадян і мобілізувати їх для відповідних дій. Тому естетичний образ міста – це не просто декорація на тлі буремного життя, це виявлення його калакогатійної (καλὸς καὶ ἀγαθός) рівноваги добра та краси, зовнішнього і внутрішнього, матеріального та духовного, макро- і мікрокосмосу. Усі подальші концепції "міста як витвору мистецтва» [15] ґрунтуються і більш того використовували розробки класичного стилю античного поліса. Утіленням такої рівноваги стала скульптура давньогрецького митця Поліклета, що втілила «Канон» грецького воїна-дорифора (Δορυφόρος – «Списоносець»). Каноном називали як теоретичну працю, що пояснювала принципи гармонійності золотого перетину, конторпосту, так і саму скульптуру юнака. Саме тіло громадян полісу, що визначала ієрархія культурних практик Античності, візуалізувало центральність міського простору полісу.

Висновок. Таким чином, у представленому дослідженні показано, що візуалізація центральності міського простору унаочнювала ієрархію культурних практик.

У довгостроковій перспективі урбаністичних досліджень (визначення міста як критерію цивілізації взагалі) – це були мури міста, що являли собою розрив одноманітності сегментарної стратифікації і вихідне місце формування культурної ієрархії взагалі. Ускладнення змісту практик виявляється в тому, що камінні тіла міських мурів, які збирають у цілісність навколишній ландшафт та долю людей, стають носіями семантичної центральності накресленого тексту. Досі кам'яні мури викликають естетичне захоплення спостерігачів і є центром, не тільки паломницької, а й туристичної активності.

У середньостроковій перспективі (визначення специфіки окремої цивілізації) історичний тип міста є втіленням базових інститутів, які являють собою динамічну модифікацію ієрархії культурних практик. На прикладі сучасних реконструкцій давньогрецького полісу (Г. Арендт, Р. Сеннет) як «школи врівноваженого життя» показано складну структурованість міських просторів, та їхню роль у візуалізації античного канону.

Сучасні перспективи процесів урбанізації науковці відстежують регулярно. Дослідження багатьох параметрів міського простору дозволяє сформулювати його базові принципи функціонування та розуміння того, що баланс культурних практик є достатньо динамічним процесом, утілюваним у нових формах візуалізації центральності міського простору.

Література:

1. Андрухович, Ю. Shevchenko is OK. 15 May 2026. Режим доступу: https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=14104

2. Арістотель. Політика. Книга 7. 15 May 2026. Режим доступу: http://litopys.org.ua/aristotle/arist08.htm

3. Гомес, А. К. Письмова комунікація в міському просторі: публікація, матеріальність та привласнення текстів. *Українські культурологічні студії*. 2023. 1 (12). С. 94-102.

4. Павлова. О. Ю. Семантичний зсув службової архітектури. *Українські культурологічні студії*. 2018. № 2 (3). С. 33-38.
5. Павлова. О. Ю. Семантичний зсув символічної архітектури (частина 1). *Українські культурологічні студії*. 2019. № 1 (4). С 17-20.
6. Arendt H. *The human condition*. University of Chicago Press, 1998. 380 p.
7. Childe V. G. The Urban Revolution. *The Town Planning Review*. 1950. Vol. 21, No. 1. P. 3-17.
8. Cline E. H. *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed.* Princeton University Press, 2015. 264 p.
9. Didi-Huberman, G. *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Les Éditions de Minuit, 1992. 208 p.
10. Hale D., Chapman J., Videiko M. Y., Gaydarska B. Nebelivka: In Search of the History and Meaning of a Trypillia Copper Age. *Archäologie in Eurasien*. 2015. Vol 31, P. 419-436.
11. Hegel G. W. F. *Aesthetics. Lectures on Fine Art*. Volume II. Oxford University Press, 1975. 690 p.
12. Heidegger, M. Der Ursprung des Kunstwerkes, in: *Gesamtausgabe. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Band 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1977, S. 1-74.
13. Luhmann N. *Theory of Society.* Volume, Stanford University Press, 2013. 488 p.
14. Echeverría F. The "Hoplite Revolution» and the Nature of Hoplite Warfare. in: *Companion to Greek Warfare*. Wiley-Blackwell, 2021. P. 75 – 97.
15. Olsen D. J. *The City as a Work of Art: London, Paris, Vienna*. Yale University Press, 1986. 346 p.
16. Ratti C., Claudel M. *The City of Tomorrow: Sensors, Networks, Hackers, and the Future of Urban Life*. Yale University Press, 2016. 184 p.
17. Redfield R. The Folk Society, in: *Classic essays on the Culture of the Cities*. – New-York: ACC, 1969. P. 206–233.
18. Redfield R., Singer M. The Cultural Role of the Cities, in: *Classic essays on the Culture of the Cities*. New-York: ACC, 1969. P.180–206.
19. Scott A. J. *Social Economy of the Metropolis: Cognitive-Cultural Capitalism and the Global Resurgence of Cities*. Oxford University Press, 2009. 182 p.
20. Scott J. C. *Against the Grain. A Deep History of the Earliest State*. Yale University Press, 2017. 336 p.
21. Sennett R. *Flesh and Stone: The Body and The City in Western Civilization*. New York: Norton, 1994. 431 p.
22. Sennett R. *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities.* New York: Norton, 1990. 288 p.
23. Sotysiak A. Physical anthropology and the "Sumerian problem» Studies. *Historical Anthropology.* 2004. Vol. 4, P. 145–158.

© Дмитро Шевчук
ISSN 2312-7112

Отримана 24.03.2026
Прорецензована: 15.04.2026
Прийнята до друку: 20.04.2026
Електронна адреса: dmytro.shevchuk@oa.edu.ua
ORCID-ідентифікатор: https://orcid.org/0000-0001-5609-2600
DOI: http://doi.org/10.25264/2312-7112-2026-30-132-137

Шевчук Д. Наука і політика. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філософія»*. Острог : Вид-во НаУОА, 2026. № 30. С. 132–137.

УДК 168:32

Дмитро Шевчук

НАУКА І ПОЛІТИКА

Стаття присвячена філософському осмисленню взаємозв'язків та взаємовпливів науки і політики. Автори звертає увагу на те, що Наука не розвивається відірваною від суспільства. Вплив на наукові дослідження має соціальне (або державне) замовлення, а напрями і пріоритети наукових розробок можуть бути обумовлені і визначені державною політикою чи, у загальному плані, соціокультурними чи ідеологічними інтересами. Науку і політику може єднати ідея служіння. Крім того, зв'язок політики і науки розглядається через ідеологію. Остання відіграє для політики фундаментальну роль, будучи своєрідною матрицею, що визначає політичні відносини, засади функціонування держави, визначення стратегій розвитку суспільства. Своєрідною концептуальною рамкою осмислення ідеології є її порівняння з наукою, яке вказує на протилежність їхніх світоглядних засад та зазначає, що мова йде про відмінні одна від одної форми суспільної свідомості. Окрему увагу присвячено осмисленню політичного аспекту науки в контексті визначення способів функціонування режиму істини та формування і утвердження наукового дискурсу в суспільстві. Цей підхід відсилає до уявлень про соціальне функціонування науки і концепцій, які прагнуть окреслити межі науки. Згідно з таким підходом, кожна форма знання може трактуватися окремим видом дискурсу. Науковий дискурс не є чимось самодостатнім – він формується і постійно перебуває під впливом особливостей соціальних, культурних і політичних контекстів.

Ключові слова: *наука, політика, істина, філософія науки, методологія наукового пізнання, ідеологія.*

Dmytro Shevchuk

SCIENCE AND POLITICS

The article is devoted to a philosophical examination of the interrelationships and mutual influences between science and politics. The author states that science does not develop in isolation from society. Scientific research is influenced by social (or state) demands, and the directions and priorities of scientific development may be determined by state policy or, more broadly, by sociocultural or ideological interests. Science and politics may be united by the idea of service. Furthermore, the connection between politics and science is examined through the lens of ideology. An ideology plays a fundamental role in politics, serving as a kind of matrix that defines political relations, the foundations of state functioning, and the formulation of strategiesfor societal development. A unique conceptual framework for understanding ideology is its comparison with science, which highlights the contrast between their worldview foundations andindicates that these are distinct forms of social consciousness. Particular attention is devoted to examining the political dimension of science in the context of identifying how the regime of truth operates and how scientific discourse is formed and established in society. This approach draws on ideas about the social functioning of science and concepts that seek to define the boundaries of science. According to this approach, every form of knowledge can be interpreted as a distinct type of discourse. Scientific discourse is not self-sufficient–it is shaped by and constantly influenced by the characteristics of social, cultural, and political contexts.

Key words: *science, politics, truth, philosophy of science, methodology of scientific knowledge, ideology.*

Наука не розвивається відірваною від суспільства. Вплив на наукові дослідження має соціальне (або державне) замовлення, а напрями і пріоритети наукових розробок можуть бути обумовлені і визначені державною політикою чи, у загальному плані, соціокультурними чи ідеологічними інтересами. Наука отримує форму соціальної організації, яка значною мірою перебуває під впливом політичних процесів: «Наука, – пише Сергій Кримський, – передбачає не тільки складну систему гносеологічних процесів, ідеалів, підходів, але й низку онтологічних припущень, не кажучи вже про дисциплінарні механізми її соціальної організації» [4, с. 150]. У свою чергу, польський філософ науки Станіслав Камінський одним із аспектів «науки про науку» (своєрідної метанаукової теорії чи наукознавства) визначає політику науки (або наукову політику) як практичний вимір соціальної ролі науки, спрямований на найбільш ефективне досягнення певних цілей за допомогою науки. Виходячи

з такого окреслення, філософ визначає цілі наукової політики: окреслення напрямів розвитку науки і техніки; створення умов, які забезпечують розвиток науки; використання науки для задоволення соціальних, економічних та культурних потреб. При цьому С. Камінський наголошує, що політика науки має своєрідну місію – слідкувати за тим, аби наукова діяльність була скоординована із ієрархією цінностей, а відтак запобігати тому, щоб технізація науки перешкоджала її гуманістичному виміру [10, s. 46]. Розвиток модерного суспільства, а також впровадження технологій зумовлює, що наукові дослідження все більше координуються політичними засобами, що має як позитивний вплив, оскільки може передбачати виділення ресурсів на підтримку наукових досліджень, так і негативний – зменшення автономії науки та детермінацію наукових цілей соціальними та політичними запитами.

Науку і політику може єднати ідея служіння. Макс Вебер у своєму виступі, який відомий під назвою «Про внутрішнє покликання до науки», зазначає, що «“особистістю” у науковій сфері може бути тільки той, хто служить справі, і *лише одній справі*...Те ж саме маємо і в сфері політики» [1, с. 313]. Служіння для науки є одним із фундаментальних етичних принципів, який перевищує прагнення будувати академічну чи наукову кар’єру. Згідно з М. Вебером, наука – це не лише професія, а й «покликання», що вимагає самовідданості, пристрасті та служіння прогресу. У цей спосіб покликання виступає фундаментальним моральним налаштуванням особистості, яке може проявлятися як у науці, так і в політиці. Досліджуючи цей аспект соціальної теорії німецького мислителя, Євген Мулярчук зазначає: «Бачення Вебера таке: у покликанні людина служить завжди чомусь більшому, ніж вона сама – це її справа, цінності, які вона поділяє, спільнота. Для цього людина має опанувати власні пристрасті, дистанціюватися від себе і власної ситуації, мати “окомір” стосовно речей і обставин свого буття. Тобто ми можемо сказати, що, згідно з думкою Вебера, покликання виявляється як суб’єктивний поклик людини до надособистісного блага, до добра» [6, с. 101].

Зв'язок політики і науки доцільно розглянути через ідеологію. Остання відіграє для політики фундаментальну роль, будучи своєрідною матрицею, що визначає політичні відносини, засади функціонування держави, визначення стратегій розвитку суспільства. Своєрідною концептуальною рамкою осмислення ідеології є її порівняння з наукою, яке вказує на протилежність їхніх світоглядних засад та зазначає, що мова йде про відмінні одна від одної форми суспільної свідомості. Кліфорд Гірц у роботі «Ідеологія як культурна система» зазначає, що розрізнити ідеологію та науку як культурні системи можна на основі визначення символічних стратегій, які вони обирають щодо ситуації, яка склалася в суспільстві: «Наука, – пише американський антрополог, – називає структуру ситуації так, що в найменуванні міститься відношення незацікавленості. Її стиль – стриманість, сухість, рішуча аналітичність: уникаючи семантичних прийомів, які найкраще передають моральне почуття, вона хоче досягнути максимальної інтелектуальної ясності. А ідеологія називає структуру ситуації так, що в найменуванні міститься відношення захоплення. Її стиль – прикрашання, жвавість, навмисна дія на почуття; об'єктивуючи моральне почуття за допомогою тих самих прийомів, яких уникає наука, вона хоче збудити до дії» [2, с. 270-271]. Таким чином, маємо два різні виміри культури: наука – діагностичний і критичний вимір, а ідеологія – виправдовувальний і апологетичний вимір. До сказаного можемо додати також відсилання до визначення Карлом Поппером принципу спростовуваності наукових теорії (фальсифікаціонізм). Застосування цього принципу виразно визначає відмінність між науковою теорією та ідеологічною системою. Ознакою ідеології є те, що вона ніколи не дозволить спростувати себе жодними доказами. Вона завжди переосмислюватиме те, що пропонується як доказ проти неї, інтерпретуючи ці докази на свою користь. Хоча існує твердження, що «істотна самокритичність» науки може бути її своєрідною ідеологічною установкою. Наприклад, про це зазначає Сергій Кримський, коли пише, що ідеологічним виразом демаркації наукового знання від лженауки чи авторитарності побутового досвіду є «пафос безжалісного випробування» наукових положень експериментальною перевіркою чи непереборними фактами [4, с. 156]. В цьому контексті С. Кримський згадує слова відомого фізика Р. Феймана, який свого часу зауважив, що вищою гідністю науковця є зусилля зробити все, щоб спростувати самого себе.

Доцільно згадати також про ідеологію сцієнтизму, яка твориться і функціонує у формі світогляду, що надає науці домінантного статусу і вимагає її безкомпромісного прийняття. Ця ідеологія народжується на основі довіри до результатів наукового пізнання, яка може перетворюватися на сліпу віру в непомильність науки. Дуже часто ця «непомильність» приписується природничим наукам. Така позиція тягне за собою редукціонізм, який передбачає схильність зводити складні людські переживання, такі як мораль та емоції, до суто наукових пояснень. У цьому сенсі сцієнтизм виглядає

однобічним і інтелектуально обмеженим світоглядом (а відтак, ідеологією), що неправомірно застосовує наукові методи зі сфери природничих наук до сфер, де вони не є доречними, а, можливо, навіть шкідливими, оскільки можуть стати основою для політики, яка претендуватиме на істину в останній інстанції і тотальну об'єктивність, а тому не допускатиме жодної альтернативи.

Слід зазначити, що наука може піддаватися впливу ідеології, а також бути засобом, який її формуватиме. Деякі ідеї науковців (особливо в соціальних науках) можуть відповідати епістемологічним та методологічним критеріям науковості, а водночас спосіб інтерпретації наукових даних може бути мотивованим певними політичними поглядами дослідників, а також стати передумовою для політичних програм і стратегій здобуття та/чи утримання влади. До цього можемо додати також критику нейтральності наукового пізнання та об'єктивності наукового світогляду. В межах цього критичного підходу зазначається, що наука часто виконує роль системи переконань або інструменту влади. Концепції, які постають в рамах такого підходу, зосереджуються на визначенні того, як наукові теорії відображають культурні, політичні та соціальні цінності епохи, в якій вони виникають. Парадокс полягає у тому, що ця критика сама спирається на ідеологічні передумови (наприклад, марксизм чи неомарксизм), а також може перетворюватися на ідеологію, спрямовану на звільнення від форм поневолення, які несе розвиток технологій в капіталістичних суспільствах. Наприклад, концепція пізньокапіталістичного суспільства Герберта Маркузе, викладена в праці «Одновимірна людина», передбачає критику сучасної науки і техніки, які втратили свою нейтральність і перетворилися на найпотужнішу форму ідеології та контролю. У пізньокапіталістичному суспільстві наука перетворюється на засіб «тоталітарного підкорення» людини, яке здійснюється під маскою комфорту, раціональності та прогресу. Головна мета науки, яка визначалася як панування над природою, поступово перетворилася на панування над людиною. Політика, вирішення соціальних питань здійснюються виключно під впливом технологічної раціональності. Підтримуючи *status quo* в суспільстві, наука виступає одним із «стабілізаторів» соціально-політичної системи, а не її реформатором. Замість усунення соціальної несправедливості, згідно з Г. Маркузе, вона пропонує технічні рішення «покращення» ситуації, наприклад, у вигляді ефективних алгоритмів менеджменту, поліпшення психологічного стану людини через антидепресанти, оптимізації робочого процесу і подібного. Таким чином, науковий прогрес, як би це суперечливо не звучало, фактично легітимізує та консервує існуючу політику. Водночас слід відзначити, що попри потенціал соціальної критики, концепція Герберта Маркузе усе ж репрезентує одну із версій неомарксизму.

Політичний аспект науки може осмислюватися в контексті визначення способів функціонування режиму істини та формування і утвердження наукового дискурсу в суспільстві. Цей підхід відсилає до уявлень про соціальне функціонування науки і концепцій, які прагнуть окреслити межі науки. Згідно з таким підходом, кожна форма знання може трактуватися окремим видом дискурсу. Науковий дискурс не є чимось самодостатнім – він формується і постійно перебуває під впливом особливостей соціальних, культурних і політичних контекстів. Адам Хмєлєвський, аналізуючи соціальні виміри науки, зазначає з цього приводу таке: «Завданням норм дискурсу є регулювання способів опису світу. Норми кожного дискурсу виконують дисциплінуюче завдання; це означає, що вони допускають певні способи твердження, а інші – забороняють. Ці норми встановлюють щось, що можна назвати режимом дискурсу. Кожен режим є репресивним; норми наукового дискурсу належать до найбільш вимогливих і репресивних» [8, s. 442-443]. У випадку наукового дискурсу польський дослідник визначає певну суперечливість вимог: з одного боку, наука вимагає глибокого вивчення явищ, сміливості у науковому пошуку, універсальності отриманих результатів, заохочує звернення до уяви, а з іншого – передбачає слідування жорстким методологічним рамкам, вимагає строгості і правильності тверджень.

В контексті осмислення цього аспекту науки слід згадати Мішеля Фуко, який запропонував концепт «режиму істини» для того, аби розкрити механізм формування суспільствами загальної політики визначення того, що є істина. Мова йде про типи дискурсів, які соціум визнає легітимними, інститути, що їх санкціонують, та владні вертикалі, які зрештою визначають наші уявлення про реальність. Для М. Фуко дискурс і влада тісно між собою пов’язані. Французький філософ зазначає таке: «Треба допустити існування складної і нестабільної взаємодії, в якій дискурс може бути водночас інструментом і ефектом влади, але також перепоною, обмежувачем, точною опорою та відправним пунктом для протилежної стратегії» [7, с. 125]. Пояснюючи цей зв’язок, Фуко підкреслює, що дискурс переносить і продукує владу, він може її посилювати або підривати, наражати на ризик й

робити вразливою. Таким чином, можна сказати, що проявляється політичний потенціал наукового дискурсу, який виступає системою виключення, контролю та нормування. Відповідно до зазначеного, певна ідея може бути визнана «науковою», лише якщо вона пройде через жорстку інституційну верифікацію. Тут проявляється феномен «дисципліни», що може розумітися і як контроль, і як галузь науки. На «сторожі» наукового дискурсу стоять університети, лабораторії, наукові журнали та інститути. Якщо хтось представить ідею чи концепцію, але вона не буде написана специфічною «науковою мовою і стилем» (тобто не буде скоординована із науковим дискурсом) і не відповідатиме чинним «правилам гри», наукові та академічні інституції відкинуть її як «маргінальну» чи «ненормальну». У такий спосіб проявляється сформована суспільством політика здійснення наукою контролю за власним знанням.

Очевидно, що зв'язок між політикою і наукою не можна розглядати однобічно. Він має як позитивні, так і негативні сторони. З одного боку, ідеали науки спрямовані на покращення людського життя та суспільства. Наприклад, сталим є уявлення про те, що наука тісно переплітається із розвитком демократії. Обидві вони базуються на принципах прозорості, відкритості та участі громадськості. Сучасні тенденції в світі переконливо доводять ефективність розробки політики на основі фактичних даних, які обґрунтовані та об'єктивні, отримані та проінтерпретовані на основі науково узасаднених підходів. Водночас як сучасна наука, так і сучасна демократія стикаються із схожими загрозами, які зумовлені поширенням постправди, дезінформації.

З іншого боку, можемо спостерігати таке явище як політизація науки, що визначається як маніпулювання або перекручування наукових фактів з метою досягнення політичних цілей. Як приклади політизації науки часто згадують дебати про глобальне потепління, поширення і впровадження технологій, COVID-19 та обговорення питань вакцинації. Проблемою політизації науки є те, що вона впливає на рівень довіри до результатів наукових досліджень. Ентоні Міллс і Прайс Ст. Клер звертають увагу на результати соціального дослідження, яке було проведене в США. Зокрема, згідно з цими авторами, дані соціологічних опитувань свідчать, що загалом довіра громадськості до науки останнім часом знизилася. У цілому протягом останніх п'ятдесяти років американці виявляли високий рівень довіри до науки – особливо на тлі інших основних суспільних інститутів, таких як ЗМІ та федеральний уряд, до яких за цей час помітно знизилася довіра. Сьогодні, пишуть Міллс і Клер, хоча 76% населення, за даними Pew Research Center, все ще висловлює «дуже велику» або «досить велику» довіру до вчених у тому, що вони діють в інтересах суспільства, цей показник знизився на 11 процентних пунктів з початку пандемії у 2020 році [11]. Відтак, вони роблять висновок, що «протягом останнього десятиліття довіра до науки стала головною лінією розмежування в нашому [американському – Д. Ш.] суспільстві, що породило дивну нову політику в галузі науки» [11]. Хоча цей висновок стосується американського суспільства, подібні тенденції спостерігаються також в інших країнах, особливо як один із наслідків пандемії та реакції науки й політики на неї.

Вплив політичних процесів на науку може проявлятися через зловживання результатами наукових досліджень і виправдання дискримінації, геноцидів та утисків. На цю проблему «науки, що схибила» звертають увагу Сол Перлмуттер, Джон Кемпбелл та Роберт Маккаун [3, с. 238]. Особливо таке зловживання наукою стосується досліджень, які спрямовані на вивчення людини та людських груп. Зокрема, дослідники зазначають таке: «Ступінь шкоди [від зловживання наукою – Д. Ш.] варіюється від помірної дискримінації та вкорінених, юридично закріплених упереджень до геттоїзації та навіть геноциду. Серед горезвісних прикладів – френологія, євгеніка, доктор Менгеле та нацистська наука й експеримент у Таскігі. Звісно, ми говоримо про глибокий і тривожний елемент людської поведінки та фундаментальний провал культур і цивілізацій, а не просто провал науки. Але важливо спитати, як за допомогою науки можна боротися із цими небезпеками й протистояти її використанню для підтримки чи навіть співучасті в таких утисках» [3, с. 238-239]. Рекомендації, які представили Сол Перлмуттер, Джон Кемпбелл та Роберт Маккаун, полягають у тому, щоб постійно підвищувати обізнаність людей про цю проблему і таким чином виробляти здатність розпізнавати їхню загрозу, а також запроваджувати методи і захисні механізми, які будуть допомагати уникати політичних пасток. Перший захід спрямований на те, щоб поширювати і аналізувати історичні приклади негативного використання науки політиками, аби виробляти чутливість до можливих викривлень наукових результатів задля підтримки чи підсилення певної ідеології. Щодо іншого заходу, то, як приклад, автори згадують створення Конгресом США Національної комісії із захисту людей як суб'єктів біомедичних і поведінкових досліджень. Цією комісією було встановлено основні принципи етичних

наукових досліджень, в яких беруть участь люди, а саме: повага до особистості, добробут і справедливість. Окрему увагу Сол Перлмуттер, Джон Кемпбелл та Роберт Маккаун звертають на підхід, який передбачає «колективне дослідження за участю громади». Цей відхід вони описують у такий спосіб: «Ідея полягає в залученні членів громади, що вивчається, як повноправних партнерів у дослідницькій діяльності. Мешканці громади або їхні представники беруть участь на всіх етапах дослідження: від визначення корисних дослідницьких питань і планування дослідження до збору й аналізу даних та інтерпретації результатів… Мета цього підходу – упевнитися, що громада отримує користь від знань і політики, котра випливає з дослідження, в ідеалі – забезпечити, щоби ці дослідження людських підгруп добре служили цим підгрупам» [3, с. 240-241].

Взаємозв'язок науки і політики проявляється через осмислення світоглядних змін, які пов'язані із розвитком технологій, становленням технонауки та впровадженням в публічній сфері технонаукової політики. Поняття «технонаукова політика» відображає тісний взаємозв'язок між наукою, технологіями та політичною владою і акцентує увагу на тому, що науково-технічний прогрес ніколи не є нейтральним: він безпосередньо впливає на суспільні цінності, держуправління та політичні структури. Водночас політичні інтереси та фінансування визначають вектор розвитку самої науки, диктуючи, які саме дослідження будуть підтримані та сприйматимуться як значущі для розвитку суспільства. Водночас технонаука може збільшувати втручання людини в природу, соціальні системи, а також породжувати нові глобальні загрози та виклики: «Породжувана технонаукою індустрія наукомістких технологій (ядерних, лазерних, геномних, генно-інженерійних, біоінформаційних, комп'ютерних, телекомунікаційних, інформаційних і ін.) дає можливість суб'єктові планетарної діяльності опановувати гігантські сили природи і соціуму. Вона надає в його розпорядження нові наймогутніші джерела енергії, нові технології конструювання за допомогою методів генної інженерії трансгенних форм життя, створювати все більш потужні планетарні інформаційні системи» [5, с. 13]. При цьому технонаука не здатна повною мірою передбачити екологічні, техногенні та політичні наслідки, які можуть бути породжені її використанням. Відтак породжуються нові ризики, управління якими має стати структурним елементом політики. До цього додається також радикальна світоглядна зміна, яка пов'язана із розвитком цифрової цивілізації, швидким впровадженням технологій. Це, у свою чергу, зумовлює втрату смислових та ціннісних орієнтирів, які формують екзистенційну стійкість людини. В дискурсі осмислення проблем сучасності не раз чути голоси про те, що технізація зумовлює морально-політичні кризи, домінування інструментальної раціональності, руйнування міжлюдських взаємин, які базуються на моральних принципах і нормах. В цій ситуації політика може підсилювати дегуманізаційний аспект технонауки. Як зазначає Станіслав Камінський: «Найгіршим є те, що загрози для людини від науки не надто усвідомлюються усіма людьми. В той же час наука може використовуватися для дегуманізації. Однак це не випливає з її внутрішньої сутності, а походить ззовні. Складає своєрідне потрясіння в її нормальній діяльності. Тому для вирішення цієї проблеми не слід відмовлятися від наукових відкриттів, але слід виховувати людей, щоб вони займалися наукою і користувалися її результатами» [10, s. 237].

Представлена вимога «наукової просвіти» людей для розуміння процесів і викликів сучасного світу зумовлює необхідність осмислення ролі наукових експертів та використання їхнього досвіду і знання для творення політики. Зростання ролі експертних знань можна трактувати як поширення технократичних тенденцій в сучасному суспільстві. При цьому спостерігається підвищення ефективності політичних рішень, які базуються на обґрунтованому аналізі даних і науковому підході. Тому доцільним кроком буде формування тзв. «епістемних спільнот» (*epistemic communities*). Термін «епістемні спільноти» запропонував американський дослідник Пітер Хаас [9] для позначення мережі фахівців із визнаним авторитетом та експертизою у певній предметній галузі. Основою об'єднання є спільна система ціннісних переконань, яка мотивує їхню діяльність. Водночас завдяки єдиним аналітичним підходам до дослідження галузевих проблем члени такої спільноти поділяють спільне бачення причинно-наслідкових зв'язків. Це, зі свого боку, дозволяє експертам чітко простежувати й визначати комплексні зв'язки між певними політиками та кінцевими результатами їх реалізації.

Взаємодія політики і науки формує комплекс проблем і питань, які мають соціальне значення для поширення наукового світогляду та впровадження результатів наукових досліджень. Ця проблематика стосується не лише соціальних аспектів науки, а й епістемологічних, онтологічних, моральних проблем сучасності. Осмислення цих проблем саме є предметом філософії науки і спрямоване на уникання надмірної політизації науки, що має забезпечити її об'єктивність та запобігти використанню

наукових досліджень для заподіяння шкоди людині. Водночас вивчення політичних аспектів науки може сприяти утвердженню сучасних демократій та підсиленню експертної складової політик сучасних держав. Крім того, розуміння основних аспектів взаємодії науки і політики складає передумову творення і реалізації такої політики сучасних держав в сфері науки, яка підсилить розвиток наукових досліджень і спрямує ресурси на підтримку актуальних фундаментальних та прикладних розробок.

Література:

1. Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Київ, 1998. С. 311-337.

2. Гірц К. *Інтерпретація культур: вибрані есе*. Київ: Дух і літера, 2001. 542 с.

3. Кемпбелл Дж., Маккун Р., Перлмуттер С. *Мислення третього тисячоліття. Як відшукати глузд у світі безглуздя*. Київ: Лабораторія, 2025. 352 с.

4. Кримський С. *Запити філософських смислів*. Київ: ПАРАПАН, 2003. 240 с.

5. Лук'янець В., Кравченко О., Озадовська Л. *Світоглядні імплікації науки*. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2004. 408 с.

6. Мулярчук Є. Покликання людини як тема Веберової думки. *Філософська думка*. 2021. № 1. С. 96-104.

7. Фуко М. *Воля до знання*. Київ: Видавництво «Комубук», 2025. 200 с.

8. Chmielewski A. Społeczne wymiary nauki, *Metodologia nauk. Część 1. Czym jest nauka?* Redakcja ks. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019. S. 419-445.

9. Haas P. Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination. *International Organization*, Vol. 46, No. 1, Knowledge, Power, and International Policy Coordination (Winter, 1992). P. 1-35

10. Kamiński S. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1998. 387 s.

11. Mills M. A., Clair P. St. The Strange New Politics of Scienc. *Issues in science and technology*. Vol. XLI, No. 3, Spring 2025. https://issues.org/new-politics-science-mills-st-clair/

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бродецький Олександр – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології, заступник декана з цифровізації філологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Горохолінська Ірина – докторка філософських наук, доцентка, завідувачка кафедри філософії та культурології філологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Гребінник Тетяна – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри філософії Українського державного університету науки і технологій, Навчально-наукового інституту «Придніпровська державна академія будівництва та архітектури.

Доброносова Юлія – кандидатка філософських наук, доцентка Національного транспортного університету.

Жуковський Василь – доктор педагогічних наук, професор Національного університету «Острозька академія».

Зуйков Володимир – аспірант Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Каковкіна Ольга – кандидатка наук з фізичного виховання і спорту, доцентка, завідувачка кафедри педагогіки і психології Українського державного університету науки і технологій.

Кочемасов Юрій – магістрант Національного університету «Острозька академія».

Кралюк Петро – доктор філософських наук, професор Національного університету «Острозька академія».

Носова Ганна – кандидатка філософських наук, старша наукова співробітниця відділу соціальних проблем етносу та нації Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди.

Опанасюк Едуард – аспірант кафедри філософії, Рівненського державного гуманітарного університету.

Опанасюк Тетяна – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри політології та міжнародних відносин Рівненського державного гуманітарного університету.

Павлова Олена – докторка філософських наук, професорка кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського».

Петрук Наталія – докторка філософських наук, професорка, завідуюча кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького національного університету.

Петрушкевич Марія – докторка філософських наук, доцентка, завідуюча кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Попаденко Антон – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича.

Прадєдович Дмитро – аспірант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.

Родіна Юлія – кандидатка наук з фізичного виховання і спорту, доцентка, доцентка кафедри педагогіки і психології Українського державного університету науки і технологій.

Рожко Василь – аспірант кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Романова Олена – доцентка кафедри мистецтвознавства і мистецької освіти Київської державної академії декоративно-прикладного мистецтва та дизайну імені Михайла Бойчука (Україна), дослідниця в Лабораторії філософії, соціології та політології Західного університету Тімішоари (Румунія).

Савош Галина – кандидатка соціологічних наук, доцент кафедри філософії Українського державного університету науки і технологій, Навчально-наукового інституту «Придніпровська державна академія будівництва та архітектури.

Самохвалов Олександр – аспірант 2-го курсу кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Тимофєєв Олександр – кандидат філософських наук, доцент кафедри педагогіки і психології Українського державного університету науки і технологій.

Українець Стефанія – кандидатка філософських наук, директорка Рівненського інституту КУП НАНУ, доцентка кафедри загальнотеоретичних правових та гуманітарних дисциплін.

Шамсутдинова Маріам-Софія – здобувачка ступеня PhD, викладачка кафедри практики англійської мов та методики викладання Рівненського державного гуманітарного університету.

Шамсутдинова-Лебедюк Тетяна – кандидатка філософських наук, доцентка, професорка кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шевчук Дмитро – доктор філософських наук, професор, проректор з науково-педагогічної роботи, професор кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Шевчук Катерина – докторка філософських наук, професорка, професорка кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Якуніна Катерина – кандидатка історичних наук, доцентка Національного університету «Острозька академія».

© ЗМІСТ
ISSN 2312-7112

ЗМІСТ

Ганна Носова
ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ: ВІД МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ДО ПОЛІТИКИ ПЕРЕРОЗПОДІЛУ ТА ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ 3

Стефанія Українець
ЦИФРОВА АНТРОПОЛОГІЯ: ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ ДО «СУСПІЛЬСТВА ВТОМИ» 11

Олена Романова
ВЧОРА ЯКЕ ЗАВЖДИ ПОПЕРЕДУ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ВІЙНИ 16

Марія Петрушкевич
СВІТОГЛЯДНЕ ПІДГРУНТЯ ВИБОРУ СТРАТЕГІЙ ПОВЕДІНКИ ОСОБИСТОСТІ В КОНФЛІКТІ 22

Тетяна Опанасюк, Едуард Опанасюк
МІЖКОНФЕСІЙНИЙ КОНФЛІКТ ЯК ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В УМОВАХ ВОЄННОГО ЧАСУ 28

Юлія Доброносова
ПЕРЕЖИВАННЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ У ПОЕЗІЇ МАРІАННИ КІЯНОВСЬКОЇ ТА ЇЇ КІВИ 35

Наталія Петрук
ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ І ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКІ ПОЕТИ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ. 44

Олександр Самохвалов
КОЛОНІАЛЬНА СПАДКОВІСТЬ І ФОРМИ ЗОВНІШНЬОГО ВТРУЧАННЯ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНИХ ДЕРЖАВАХ 50

Олександр Тимофєєв, Ольга Каковкіна, Юлія Родіна
КУЛЬТУРА МИСЛЕННЯ ЯК КОГНІТИВНИЙ ПРОСТІР САМОРЕГУЛЯЦІЇ В КООРДИНАТАХ ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНОЇ ОНТОЛОГІЇ 57

Галина Савош, Тетяна Гребінник
СОЦІАЛЬНИЙ КОНТРОЛЬ І ДЕВІАНТНА ПОВЕДІНКА У СУСПІЛЬСТВІ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ 63

Антон Попаденко
ІДЕЯ ДВОХ ІЄРАРХІЙ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ТА СМИСЛОВА ОСНОВА АКСІОНОМІЇ 70

Олександр Бродецький, Ірина Горохолінська
ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ВИМІРИ КРИТИКИ ЦІННІСНИХ ДЕСТРУКЦІЙ У ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКОВНИХ ІЄРАРХІЙ: КЕЙС УПЦ МП 78

Володимир Зуйков, Юрій Кочемасов
ПОГЛЯД НА ВІЙСЬКОВУ СЛУЖБУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ 86

Василь Жуковський, Катерина Якуніна
БІОЕТИКА В СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ УКРАЇНСЬКИХ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ 95

Катерина Шевчук, Василь Рожко
БЮРО УГКЦ З ПИТАНЬ ЕКОЛОГІЇ ЯК ІНСТИТУЦІЙНИЙ МЕХАНІЗМ РОЗВИТКУ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ В УКРАЇНІ 101

Mariam-Sofiia Shamsutdynova, Tetyana Shamsutdynova-Lebedyuk
ONTOLOGICAL DISPLACEMENT OF THE HERITAGE OF UKRAINIAN CULTURE WITHIN THE FRAMEWORK OF POWER REGIMES 107

Дмитро Прадєдович
АВАНГАРДНІ КОДИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ РЕКЛАМІ: ЕСТЕТИКА ЕКСПЕРИМЕНТУ ТА ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ 112

Петро Кралюк
ФІЛОСОФСЬКІ ОРІЄНТИРИ ВАСИЛЯ ДОВГОВИЧА 118

Олена Павлова
ВІЗУАЛЬНА КУЛЬТУРА ТА ЦЕНТРАЛЬНІСТЬ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ: УРБАНІСТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО ПРАКТИКИ СТАНОВЛЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІЄРАРХІЇ 126

Дмитро Шевчук
НАУКА І ПОЛІТИКА 132

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 138

Наукове видання

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

ВИПУСК 30

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: 29.05.2026.
Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 16,51. Наклад 100 пр. Зам. № 14–26.
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.