



**Міністерство освіти і науки України
Український державний університет
імені Михайла Драгоманова
Центр українсько-європейського наукового співробітництва**

Науковий круглий стіл
до Міжнародного дня філософії

**ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ХХІ СТОЛІТТЯ:
ЗМІСТ, ПЕРСПЕКТИВИ,
СОЦІАЛЬНО-ПРАКТИЧНІ ВИМІРИ**

21 листопада 2025 року



Львів – Торунь
Liha-Pres
2025

УДК 165.192"20"(062.552)

Ф 56

**Філософський дискурс ХХІ століття: зміст, перспективи,
соціально-практичні виміри:** науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 21 листопада 2025 року. – Львів – Торунь : Liha-Pres, 2025. – 192 с.

ISBN 978-966-397-578-8

У збірнику представлено матеріали наукового круглого столу до Міжнародного дня філософії (21 листопада 2025 року).

УДК 165.192"20"(062.552)

© Український державний університет
імені Михайла Драгоманова, 2025

© Центр українсько-європейського
наукового співробітництва, 2025

ISBN 978-966-397-578-8

© Українсько-польське наукове видавництво
«Liha-Pres». 2025

ОРГАНІЗАЦІЙНИЙ КОМІТЕТ:

Андрущенко Віктор Петрович – ректор Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, доктор філософських наук, професор, член-кореспондент Національної академії наук України, академік Національної академії педагогічних наук України;

Васильєва Ірина Василівна – завідувач кафедри філософії, біоетики та історії медицини Національного медичного університету імені О.О. Богомольця, доктор філософських наук, професор;

Віхляєв Михайло Юрійович – директор Центру українсько-європейського наукового співробітництва, доктор юридичних наук, професор;

Глушко Тетяна Петрівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова;

Головко Олег Павлович – засновник та директор Видавничого дому «Гельветика», кандидат економічних наук;

Гончаренко Катерина Сергіївна – завідувач кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент;

Драпушко Ростислав Григорович – проректор з науково-педагогічної роботи (адміністративно-господарська діяльність) Українського державного університету імені Михайла Драгоманова;

Кот Тетяна Юріївна – завідувач відділення філософії та суспільствознавства КЗПО «Київська Мала академія наук учнівської молоді»;

Кравченко Петро Анатолійович – декан факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка, професор кафедри філософії, доктор філософських наук, професор;

Поліщук Ірина Юріївна – директор КЗПО «Київська Мала академія наук учнівської молоді», заслужений працівник сфери послуг України, кандидат хімічних наук;

Русаков Сергій Сергійович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства Українського державного університету імені Михайла Драгоманова;

Торбін Григорій Мирославович – проректор з наукової роботи Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, доктор фізико-математичних наук, професор.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В УМОВАХ ВІЙНИ

Сучасний ренесанс стоїчної філософії: екзистенція сучасного світу в кризових умовах Адамян Г. Р.	9
Справедлива оборона і моральна легітимність насильства Ваксютенко П. С.	13
Війна як випробування людської відповідальності: філософія надії й мужності Вороновська Л. Г.	18
Лідерство як прояв філософської та соціальної відповідальності в умовах суспільних трансформацій Гльоза О. С.	21
Відповідальність еліт і громадян: філософія справедливості в Україні під час війни Дмитренко М. Й.	23
Міф і влада: символічні механізми формування геополітичного дискурсу сучасності Крючков Д. В.	26
Філософія управління як основа стійкості українського суспільства під час війни Левосюк П. М.	29
Філософський дискурс і практичність філософії Рубанець О. М.	31
Девіантна поведінка та соціальний реалізм Дюркгайма в умовах сучасних суспільних криз Тарадай О. Л.	34

СЕКЦІЯ 2. ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ТА ПРАКТИЧНИЙ ДОСВІД

Економіка визнання як аксіологічний феномен: зміст, сутність, функції Глушко Т. П.	38
--	----

Ціннісно-орієнтована єдність як основа гармонійного співіснування в суспільстві	
Голубовська О. В.	41
Мова як метафізична першооснова	
Дешко П. П.	45
Екзистенційний інтелект як предмет філософського осмислення	
Лепешко А. А.	47
Взаємозв'язок етики та політики в контексті сучасних геополітичних трансформацій	
Огаренко Є. С.	51
Аксіологічні засади розвитку постіндустріального суспільства	
Орденів С. С.	55
Еволюція поняття свободи: від класичної до постмодерної парадигми	
Остапець І. Ю.	59
Психічна цілісність людини в добу штучного інтелекту: криза цінностей	
Санченко Д. Є.	63
Аксіологічний дискурс Української Православної Церкви (Московського Патріархату) в українському медіапросторі (1991–2013 роки)	
Сладан А. А.	67
Процес набуття комунікативних компетентностей у суб'єктів міжкультурного діалогу	
Сулятицька Т. В., Плахтій М. П.	70
Аспекти актуальності феномену прометеїзму у творчості Тараса Шевченка та у світовій культурі	
Холоша Т. О.	74

СЕКЦІЯ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ЛОГІКИ, ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Феномен метасвідомості: онтологічні та епістемологічні основи	
Білокопитова Н. І.	79
Карл Саган про методологічне значення скептицизму	
Матюшко Б. К.	82
Філософія науки і епістемологія глобальної мережовості	
Матяш С. В., Множинська Р. В.	86

Методологічні аспекти фундаментальної здатності свідомості до трансценденції меж наукового пізнання Моргун О. А.	88
Метаморфози структуралізму Павлов В. Л.	93
Теорія істини у філософській традиції: Б. Больцано, Ф. Brentano, К. Твардовський Плахтій М. П., Сулятицька Т. В.	97
Деякі філософські проблеми сучасної методології науки Скринник Р. А.	101

СЕКЦІЯ 4. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В СОЦІАЛЬНО-ПРАКТИЧНОМУ ДИСКУРСІ СУЧАСНОСТІ

Концепція війни і миру в ісламі Білозор Д. В.	105
Етичні принципи буддизму як основа самовиховання сучасної особистості Гузенко Ю. І.	107
Панентеїзм як пропозиція для міжсвітоглядного, міжрелігійного та екуменічного діалогу Пальчик А. О.	111
Ідентифікації філософії релігії у вітчизняному дискурсі: аналітичний огляд Сарапін О. В.	114
Книга Йова: філософський парадокс страждання Харипончук О. В.	118

СЕКЦІЯ 5. ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Від культурної травми до постпам'яті: переосмислення постколоніальної ідентичності в українському сьогоденні Гончаренко К. С.	122
Історична пам'ять в культурі суспільства: ціле, фрактальність, тотальність Довгань А. О.	125

Колоніальний вплив на індійську суспільну свідомість: філософський аналіз	
Петленко І. В.	127
Дослідження історичної пам'яті в інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (на прикладі відділу філософських проблем етносу та нації)	
Федорчук О. О.	132

СЕКЦІЯ 6. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ В УМОВАХ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Пластика людиномірності в епоху штучного інтелекту: філософсько-антропологічні виміри свободи, цілісності та краси	
Гончарова О. Є.	136
Антропоодиниця та генеративні штучноінтелектні моделі: розлюднення vs коеволюційність	
Діденко Л. В.	141
Християнська мораль і ratio: найшляхетніший рудимент еволюції	
Ляшко С. В.	145
Філософські засади гнучкого мислення	
Наконечна О. П.	149
Штучний інтелект і трансформація інфосфери: виклики для людської суб'єктності в умовах постправди	
Шоріна Т. Г.	152

СЕКЦІЯ 7. СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ТА КУЛЬТУРНА МІСІЯ УНІВЕРСИТЕТУ

Філософія освіти в контексті сучасних цивілізаційних трансформацій: український та світовий виміри	
Косач Т. М.	157
Наслідки використання штучного інтелекту в освіті: інтегративний підхід	
Селезньова О. М.	160
Ортегіанській концепт освіти – завдання і напрями розвитку	
Туренко О. С.	163
Риторика метамодерного маніпулювання: між щирістю та симуляцією	
Шустенко О. В., Пенязь П. Ю., Ель Гуессаб К.	167

СЕКЦІЯ 8. ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Етичні засади цифрової комунікації в умовах дезінформації

Абисова М. А...... 171

Сучасна етика: нова релігія самотників

Ільїн І. Ю. 175

СЕКЦІЯ 9. АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФІЇ

Культурологічна освіта як R&D-ресурс креативної економіки України

Горбул Т. О...... 179

Визнання як вимір соціальної справедливості в умовах війни в Україні

Загоруйко С. В. 182

Роль та місце культурологічної освіти і науки в сучасному університеті

Русаков С. С. 186

СЕКЦІЯ 1. ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В УМОВАХ ВІЙНИ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-1>

СУЧАСНИЙ РЕНЕСАНС СТОЙЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ЕКЗИСТЕНЦІЯ СУЧАСНОГО СВІТУ В КРИЗОВИХ УМОВАХ

Адамян Г. Р.
магістр філософії
м. Дніпро, Україна

В усі часи людина зверталася до філософії, а особливо в складні часи. Чи можливе нове тлумачення, нове сприйняття та нове повернення філософії стоїцизму під час повномасштабної війни, депресії та невизначеності?

Сьогодні ми знов звертаємося до філософії стоїцизму. Сучасні екзистенційні виклики вимагають від нас переосмислення філософських теорій минулого.

Пандемія, війна, втрати, інформаційне перевантаження, екологічні та моральні кризи – запит на внутрішню стійкість. Українці останні роки витримують колосальні духовні навантаження.

Стійкість, витримка, гідність. Де брати сили та внутрішній ресурс для подолання екзистенційної кризи останніх часів. Життя показує, що стоїцизм остається актуальним, як практична філософія життя, і в сучасному світі. Як же адаптувалося вчення стоїків до сучасних українських реалій. Як розрізнити, що є в нашій владі, а що ні, де знайти сили, щоб противитися і де знайти мудрість, щоб змиритися з тим, що неможливо змінити?

Спробуємо розглянути класичний стоїцизм у дискурсі сучасної військової кризи, в який знаходиться сьогодні Україна.

Філософи Зенон Кітійський, Клеанф, Хрісіп, Сенека, Епіктет, Марк Аврелій, які є засновниками цього напрямку філософської думки, мали не меті життя згідно з природою (logos) та тверде розрізнення того, що в нашій владі, а що ні. Їхній стоїцизм ніколи не був лише теорією, навпаки – він був практикою. Життя й особливо смерть філософа Сенеки найяскравішого представника стоїцизму є тому доказом.

І якщо давні стоїки бачили в стоїцизмі життя, як стійке та мужнє прийняття неминучого, то в сучасному світі, в Україні, під час війни ми

бачимо в філософії давніх стоїків окрім їх класичної теорії, нові альтернативи, такі як пошук можливостей протидії гедонізму та споживацтву, боротьбу з тривожністю, роздуми над питанням де брати сили для опору військовій навалі російській федерації, звідки черпати витримку та стійкість для боротьби за національну гідність, яку вимагають сучасні реалії для збереження подальшого існування України, як держави. Стійкість, прийняття того, що поза контролем, прийняття непередбачуваної втрати.

Акцент на діях і внутрішній позиції: "я можу керувати лише собою", на цьому базувався класичний стоїцизм, і ця стійка позиція в надскладні часи дає сили та можливості витримати величезні психологічні навантаження через які зараз проходить сучасний українець.

Класичні українські філософи, такі як Григорій Савич Сковорода, який бачив життя в злагоді з внутрішнім "сродним" шляхом, теж дотримувався теорій дуже близьких до стоїцизму. А Тарас Григорович Шевченко та Іван Якович Франко вбачали головним для українського духу – моральну стійкість як національну цінність.

Але як сприймався стоїцизм сучасниками. Це дорога мужності, твердості, смиренності та зречення, вміння схилити голову перед тим, що ми не в змозі змінити. Але таким чином нам починає здаватися, що стоїцизм як би підштовхує нас до мужньої, але пасивної позиції. Так, вміння прийняти те, що ми не можемо змінити, це мужність, але це пасивна мужність. А в сучасних реаліях військової загрози, життя і соціум вимагає від нас іншої, більш дієвої позиції.

В сучасні часи ми розглядаємо стоїцизм і відроджуємо його в дещо новій площині. Чи можна його поєднати з боротьбою за справедливість, активною громадянською позицією? Так, звісно можна і потрібно. Ми повинні адоптувати його під сучасну ментальність та природну психологічну складову українського народу, який завжди був волелюбним, відважним, сміливим і так, дійсно, жертвним, коли цього потребували обставини.

Таким чином ми маємо відповідь: стоїцизм, це не про байдужість, а навпаки, це філософія контролю над сучасною ситуацією, боротьба за справедливість, активна громадянська позиція.

Стоїцизм – це збереження гідності в дії. І загальні засади цих понять створено давніми стоїками.

Якщо поміркувати про перспективи адаптації стоїцизму в українському суспільстві ми побачимо, що сама ментальність української нації допомагає нам мислити як стоїки, прагнення до гідності, морального опору та національній стійкості завжди була притаманна українському народу. Вся історія нашої держави просякнута самопожертвою та мужнім опором нашого народу жорстокій долі.

В наш час, коли українські громадяни витримують колосальні навантаження на своє ментальне здоров'я, стоїцизм стає стрижнем, особливою підтримкою у складні моменти життя. Витримати біль втрати близьких, не зламатися, зуміти піднятися і жити далі після великого потрясіння, це головна задача саме цієї філософської течії, сповненої глибоким антропологічним сенсом. Саме стоїцизм, на мій погляд, є найбільш антропологічно направленим філософським вченням, значення якого для людини важко переоцінити.

Подивимося глибше на основні засади стоїчної філософії в українському концепті. Подолання тривоги, страху, невпевненості, досягання внутрішнього спокою, душевної рівноваги та повний контроль своїх емоцій. Стоїки вважали, що людина повинна навчитися керувати своїми емоціями, а не бути їхніми заручниками, досягаючи душевного спокою в будь-яких обставинах.

Для стоїків було притаманне вважати, що життя слід вести відповідно до природних законів й наблизитися до природи як умова ближче і цим тримати контроль над ситуацією навкруги себе.

Чеснота є єдиним благом, а матеріальні цінності, навпаки, не є головними в житті людини й лише порушують її душевну рівновагу та спокій. Під час війни людина стикається з величезними матеріальними втратами іноді втрачаючи взагалі геть усе, що мала у своєму житті й тому звернення до засад стоїчної філософії стає таким потрібним в скрутних українських реаліях.

Людина має бути незалежною від зовнішніх обставин, ніякі події зовні не повинні порушувати спокій та рівновагу людини та керувати діями людини, особистість повинна керуватися власним розумом та чеснотами у своїх діях.

Давні стоїки закликали людину до дії та зосередженні на сьогоденні, на хвилині цього життя, не витрачаючи час на роздуми про те, що неможливо контролювати. Бо як в давнину, так і зараз від людини дуже часто багато чого не залежить і потрапляючи у таку ситуацію ми втрачаємо контроль над емоціями та власним життям. А іноді це навіть може зламати людину остаточно. Тому стоїчне поняття життя "тут і зараз" актуальне для України як ніколи раніше.

Жити в згоді з природою – приймати світ таким, яким він є, що ще залишається людині під час поневірян?

Апатія (неспокушеність пристрастями) – а ось тут, навпаки, людина вже має вибір – контролювати емоції, і не піддаватися їм, чи зламатися під дією болючих, обставин, які травмують і ось тут стоїчна філософія допоможе людині вистояти та не втратити рівновагу.

Мудрість і чеснота – справжнє благо в житті, усе інше (багатство, слава) – другорядне. Найважче питання тому, що коли ми згадаємо

долю самого Сенеки, який стверджуючи постулати стоїцизму сам не зрікся буденних благ і залишався наставником імператора Риму Нерона, ми зрозуміємо, що саме це є надскладним випробуванням для людського духу.

Фаталізм – події відбуваються згідно з космічним порядком, незалежно від нас і завдання людини – прийняти їх гідно, так вважали стоїки, і ми в наш час, навіть не спираючись на космос, бачимо, що багато чого не є в нашій волі й ми можемо лише прийняти для себе рішення примиритися з незворотним подіями, бо протівитися тому, що ми не маємо змогу змінити дійсно не має сенсу і лише виснажує і руйнує.

Але стоїки вчили приймати ті обставини, які не можна змінити мужньо і стійко, але й мати мужність діяти та проявити супротив там, де від нас це залежить.

Так само українці сьогодні: ми не вибрали агресію ворога, але ми можемо обрати – боротися або зламатися. І сучасна Україна дійсно демонструє всьому світу стоїчну витримку: здатність триматися попри труднощі, вірність цінностям свободи, усвідомлення, що честь і гідність важливіші за матеріальні блага, вміння приймати жакливі втрати й жити далі.

Український стоїцизм під час війни й після нашої перемоги стає глибоким ресурсом для адаптації українського народу, воїнів-ветеранів, дітей, які перенесли поневіряння та втратили домівки, а іноді навіть близьких родичів та власне здоров'я. Сучасний стоїцизм стає міцною опорою для громадян України, які вже довгий час знаходяться в стані тривалого стресу. Тому що стоїцизм – це філософія життєстійкості. Він дає сили перенести важки випробування та адаптуватися в мирне життя. Можливість інтеграції в освіту, психологічна допомога, громадянська етика, основою для цього може стати філософії давніх стоїків, яка так потрібна й необхідна людині в сучасному світі.

Ми бачимо – Стоїцизм, це не лише давньогрецька етика, а сучасна філософія необхідна для людини ХХІ сторіччя, яка дає можливість не втекти від дійсності, а навпаки зберегти себе серед реалій сучасного світу, які травмують, світу, якій знаходиться в постійній зміні.

СПРАВЕДЛИВА ОБОРОНА І МОРАЛЬНА ЛЕГІТИМНІСТЬ НАСИЛЬСТВА

Ваксютенко П. С.

асистент кафедри філософії

*Український державний університет імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна*

Питання моральної легітимності насильства у формі збройної оборони набуло підвищеної актуальності для українського суспільства під час повномасштабної збройної агресії росії проти України. Захист територіальної цілісності, прав і свобод громадян є політичною, правовою, а також моральною проблемою: насильство виправдане, якими є його межі, і на підставі яких морально-правових норм суспільство може вважати оборонні дії справедливими?

Міжнародно-правова основа дієвих обґрунтувань оборони міститься в Статуті ООН, що проголошує принципи запобігання агресії та право на індивідуальний і колективний захист, але водночас обмежує застосування сили загальносвітовими стандартами. З огляду на це, актуальність дискусії полягає у поєднанні двох вимірів: юридичного, відповідного положенням Статуту ООН, Женевських конвенцій і національного законодавства; етичного, обумовленого моральністю прийнятих рішень щодо засобів оборони, їх мети, методів і пропорційності. На національному рівні закони України визначають правове підґрунтя оборони і режимів, що супроводжують збройний спротив, зокрема під час воєнних дій і тимчасової окупації [3, с. 4; 6, с. 1; 7, с. 1]. На філософському рівні тема пов'язана з традиціями «справедливої війни» / «Just War», яка тягнеться від Августина та Томи Аквінського до сучасних теоретиків (Майкл Волцер, Джефф МакМахан), і кожен етап дає інструментарій для розрізнення справедливих і несправедливих підстав застосування сили, а також правил ведення війни [2, с. 89; 1, с. 45; 5, с. 1; 13, с. 33; 8, с. 1].

В українських реаліях це поєднання аргументів має практичне значення: формування моральних наративів, які підтримують обґрунтовану оборону, впливає на легітимацію державних рішень, моральну стійкість суспільства та міжнародну підтримку.

Історико-теоретичні підвалини: традиція справедливої війни. Теорія справедливої війни формувалася у двох взаємопов'язаних площинах: *jus ad bellum* (справедливі підстави для війни) та *jus in bello*

(етичні правила ведення війни). У класичних християнських джерелах (Августин) війна може бути виправданою як каральний чи оборонний засіб проти зла, але лише за умови праведності наміру та правової підстави [2, с. 89]. Тома Аквінський систематизує критерії справедливої війни: легітимний авторитет, справедлива причина, праведний намір, останній засіб та пропорційність [1, с. 45]. Гуго Гроцій закладає ранньомодерну доктрину міжнародного права, що підкреслює право народів і держав на опір агресії та межі допустимого в застосуванні сили [5, с. 1].

У сучасній філософії Майкл Волцер представив емпірично орієнтований підхід: моральний дискурс про війну повинен враховувати політичні і соціальні контексти, а також відокремлювати легітимність причини від моральності засобів [13, с. 33]. Натомість Дж. МакМахан пропонує критичний ревізіонізм традиції: він оскаржує моральну «рівність» комбатантів і стверджує, що моральна відповідальність індивідів залежить від справедливості справи, за яку вони воюють, а також від ступеня їх провини чи співвідповідальності, що має серйозні наслідки для оцінки легітимності атак і правил дискримінації [8, с. 1].

Юридичні стандарти і їхній моральний вимір. Міжнародне право (Статут ООН) передбачає обмеження щодо застосування сили: загальне правило заборона на застосування сили, а виняток, право на самооборону (індивідуальну чи колективну) у разі збройного нападу [12, с. 2]. Женевські конвенції встановлюють обов'язки щодо захисту цивільних і недопущення жорстоких методів ведення війни [4, с. 24]. Римський статут Міжнародного кримінального суду визначає військові злочини, злочини проти людяності та агресію як кримінальні діяння [11, с. 1]. Нюрнберзькі постулати наголошують на індивідуальній відповідальності за злочини агресії, що формує юридичний і моральний тиск на лідерів-ініціаторів агресії [10, с. 1].

У поєднанні з національним правом (Конституцією України, законом про правовий режим воєнного стану та законом «Про основи національного спротиву») це створює правове підґрунтя для оборони та одночасно визначає юридичні межі для застосування насильства [3, с. 4; 6, с. 1; 7, с. 1]. Юридичні норми виступають як мінімальний етичний стандарт: дії, що порушують Женевські конвенції чи Римський статут (до прикладу, спрямоване винищення цивільного населення), не можуть бути морально виправдані навіть у контексті загальної мети оборони.

Пропорційність, дискримінація і останній засіб: теоретичні та практичні проблеми. *Пропорційність.* Критерій пропорційності вимагає, щоб шкода, спричинена оборонними діями (включно

з побічними жертвами), не перевищувала істотного та непропорційного внеску в досягнення виправданої мети. У практиці це вимагає оцінки ризиків та альтернатив і часто стає предметом етичних дилем, коли відстоюється великий суспільний інтерес ціною значних цивільних втрат. М. Волцер наголошує на політичному контексті цих рішень і на тому, що практичні політичні судження про пропорційність не завжди корелюють із чисто теоретичними моделями [13, с. 33]. Дж. МакМахан вказує, що питання пропорційності ускладнюється, якщо частина цивільного населення на різних рівнях бере участь у підтримці агресії, але це не дає безумовного права на поразку принципу невинності цивільних [8, с. 1].

Дискримінація (розрізнення). Заборона навмисного нападу на некомбатантів, як ключовий принцип *jus in bello*, закріплений в Женевських конвенціях. Проте сучасні війни піднімають питання «перетікання» цивільних у статус співучасників (наприклад, коли цивільні забезпечують логістику агресора або санкціоновано залучені до бойових дій). Складність: розрізнити міру відповідальності та не перетворювати принцип невинності в пусту формулу, що дозволяє масові «виправдання» атак по цивільних об'єктах. Юридичні норми прагнуть до чіткості (військові цілі vs цивільні), а моральна теорія мусить враховувати етичні нюанси особистої та колективної відповідальності [4, с. 24; 11, с. 1].

Останній засіб. Традиційний критерій «останнього засобу» вимагає, щоби всі розумні мирні форми вирішення конфлікту були вичерпані перед вдаванням до сили. У випадках агресії проти України цей критерій інтерпретується з урахуванням реалій: дипломатичні зусилля, санкції, міжнародні резолюції, але реальна загроза життю та територіальній цілісності робить військовий спротив неминучим. Тут моральне виправдання оборони підкріплюється юридичним правом на самооборону (Статут ООН), але залишаються етичні вимоги до вибору методів – мінімізувати шкоду цивільним і застосовувати силу лише у межах пропорційності [12, с. 2; 4, с. 24].

Особливості сучасної оборони. Сучасні конфлікти характеризуються гібридними формами (кібероперації, інформаційні напади, використання партизанських і терористичних тактик). Це підриває традиційні розрізнення між комбатантами і некомбатантами, створює етичні та юридичні виклики: як трактувати дії цивільних, що забезпечують кібер-інфраструктуру агресора? Які методи пропорційні при нейтралізації кіберзагроз? Якщо інформаційна операція спричиняє реальні загрози життю (наприклад, маніпуляція евакуацією), чи дає це підстави для «військового» відповіді?

Тут важливо уникати двох крайнощів: виправданням довільного насильства під виглядом «військової необхідності» та надмірного охолодження моральних стандартів під тиском страху. Юридичні механізми (наприклад, розширене трактування термінів «воєнні операції» в міжнародному праві) не завжди відповідають етичним вимогам; тому моральна теорія має адаптувати критерії справедливості, але не відмовлятися від фундаментальних принципів – дискримінації та пропорційності [4, с. 24; 11, с. 1; 13, с. 33].

Інституціональна відповідальність, моральний імператив і громадянська легітимація. Оборона, щоб бути морально легітимною, потребує не лише правових підстав, а й інституційних гарантій та прозорих процедур контролю: чітке визначення повноважень, підзвітність військового керівництва, механізми розслідування злочинів та компенсації жертвам. Наявність таких механізмів посилює моральну правомірність оборони і зменшує ризик зловживань. Післявоєнна відповідальність (приготування правових та моральних процедур притягнення винних до відповідальності) також є частиною морального обґрунтування: захист не виправдовує безкарності.

Також моральна легітимність опирається на суспільний консенсус і наративи: наскільки громадяни розуміють і приймають причинність та методи оборони, наскільки відчувають співвідповідальність та солідарність. У демократичному суспільстві легітимація оборони проходить через публічний дискурс, прозорість та право на критичну оцінку рішень влади – це підсилює етичний характер оборонних дій та зменшує ризик авторитарних зловживань.

Висновки. Моральна легітимність оборони – це синтез. Вона вимагає одночасного дотримання класичних моральних критеріїв (*jus ad bellum* і *jus in bello*), міжнародно-правових норм і національного законодавства. Юридичне право на самооборону (Статут ООН) і національні правові акти створюють мінімальні рамки; моральна відповідальність вимагає додаткових стандартів щодо пропорційності, дискримінації та прозорості підзвітності [12, с. 2; 4, с. 24; 3, с. 4].

Критерії справедливої війни лишаються релевантними, але потребують інтерпретації. Принципи останнього засобу, праведного наміру, пропорційності та дискримінації мають бути адаптовані до умов асиметричних і гібридних конфліктів, проте їхня етична суть, в межах допустимого насильства, не підлягає релятивізації [1, с. 45; 13, с. 33; 8, с. 1].

Слід розрізняти моральну відповідальність політичних керівників (які ініціюють чи ведуть війну) і конкретних виконавців (солдатів, цивільних учасників). Системи підзвітності, розслідувань і правосуддя – необхідні елементи підтримки легітимності оборони та запобігання зловживанням [10, с. 1; 11, с. 1].

Справедлива оборона не є «моральним універсалом», що автоматично виправдовує будь-які засоби; це етичний режим, що поєднує праведну мету із суворими моральними обмеженнями щодо методів її досягнення. Саме поєднання правового обґрунтування, моральних критеріїв і демократичної підзвітності робить оборону легітимною – і лише така оборона заслуговує на суспільну підтримку та міжнародне визнання.

Література

1. Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae* (Secunda Secundae – про справедливу війну). (електронний варіант). – Джерело: Summa Theologica (PDF). [<https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>]. С. 45.
2. Augustine. *City of God* (Book XIX – про справедливу війну). (<https://files.romanroadsstatic.com/materials/romans/nicene-christianity/City%20of%20God.pdf>). С. 89.
3. Constitution of Ukraine (English translation). Article 17 та інші положення щодо оборони. (офіційний текст). [3, с. 4]. Конституційний Суд України.
4. The Geneva Conventions of 12 August 1949 and Additional Protocols. ICRC consolidated text (PDF). С. 24. icrc.org
5. Grotius, Hugo. *De Jure Belli ac Pacis* (The Law of War and Peace). (електронний варіант). С. 1. LONANG Institute+1
6. Закон України «Про правовий режим воєнного стану» (Закон України № 1647-III). (офіційний текст). С. 1. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1647-14#Text>
7. Закон України «Про основи національного спротиву» (Закон України № 1702-IX, 16.07.2021). (офіційний текст). С. 1. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1702-20#Text>
8. McMahan, Jeff. “The Ethics of Killing in War.” *Philosophia* / Springer (2006) – стаття (PDF). С. 1]. d-nb.info
9. McMahan, Jeff. *Killing in War*. Oxford University Press, 2009 (основна монографія). с. 10. philosophy.ox.ac.uk+1
10. Nürnberg Principles. Text adopted by the International Law Commission / UN documents. с. 1. legal.un.org
11. Rome Statute of the International Criminal Court (consolidated text). (PDF). С. 1. icc-cpi.int
12. Charter of the United Nations (UN Charter). Official text (PDF). С. 2. treaties.un.org
13. Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (4th ed.). (електронний/PDF-варіант). С. 33. dl1.cuni.cz+1

ВІЙНА ЯК ВИПРОБУВАННЯ ЛЮДСЬКОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: ФІЛОСОФІЯ НАДІЇ Й МУЖНОСТІ

Вороновська Л. Г.

*кандидат філософських наук, доцент,
викладач кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін
Навчально-науковий інститут цивільного захисту
Національного університету цивільного захисту України
м. Черкаси, Україна*

Війна завжди постає найгострішим випробуванням людського буття, межовою ситуацією, у якій оголюються не лише соціальні та політичні суперечності, а й глибинна сутність людини. У контексті російсько-української війни питання людської відповідальності набуває екзистенційного змісту: воно виходить за межі моральних приписів чи громадянського обов'язку і перетворюється на форму духовного самоствердження. Відповідальність – це не лише усвідомлення наслідків власних дій, а й готовність прийняти на себе тягар спільного болю, боронити гідність, свободу, життя.

Філософія надії й мужності, що розкривається у творах Г. Марселя, Е. Фромма, П. Тіліха, а також у сучасній українській думці, надає людині внутрішніх ресурсів для подолання відчаю та збереження сенсу у світі руйнації. Надія стає не втечею від реальності, а актом віри у можливість добра, у здатність людини відновити зруйноване. Мужність же постає як відповідь на страх, як духовна сила, що дозволяє залишатися людиною в нелюдських умовах.

Отже, осмислення війни як випробування людської відповідальності відкриває простір для філософського аналізу сучасного українського досвіду. Воно вимагає нового погляду на взаємозв'язок свободи, гідності, любові та жертвовності – тих духовних основ, на яких тримається людяність навіть у найтемніші часи.

Війна є граничним станом буття, у якому найповніше виявляється внутрішня істина людини. У часи зламу та катастрофи людська свідомість стикається з випробуванням власної сутності – здатності залишатися людиною, не втрачаючи віри, надії та відповідальності. В умовах війни, що триває в Україні, ці категорії набувають не абстрактного, а життєво реального змісту: вони перетворюються на умови збереження духовної рівноваги й гідності.

Відповідальність стає не просто етичним поняттям, а формою самоствердження людського духу. Як зазначає М. Бердяєв, «відповідальність є вищою формою свободи, адже лише вільна людина здатна відповідати за себе та за світ» [1, с. 73]. У цьому сенсі війна виявляє глибину свободи як морального обов'язку, що вимагає активної присутності в світі навіть тоді, коли світ руйнується.

Поняття відповідальності в умовах війни набуває екзистенційного виміру. Воно означає не лише виконання обов'язку, а й готовність прийняти наслідки власного вибору перед обличчям зла та страждання. Як слушно зазначає С. Кримський, «відповідальність є внутрішньою формою духовної зрілості, що визначає гуманістичний горизонт буття людини» [2, с. 142].

У контексті українського досвіду війни відповідальність – це насамперед відповідь на заклик історії. Вона виявляється в актах самопожертви, солідарності, у прагненні зберегти життя інших навіть ціною власного. Цей вимір відповідальності не можна звести до морального припису – це форма духовної свободи, яка є джерелом людяності.

М. Попович підкреслював, що «бути людиною – це насамперед здатність не відмовлятися від себе під тиском обставин» [3, с. 91]. Війна стає саме тим простором, де така здатність перевіряється у всій повноті.

Надія – це не ілюзія, а духовна дія, що утримує людину у просторі сенсу. Г. Марсель визначав надію як «внутрішнє свідчення віри в буття, навіть коли зовнішній світ заперечує його можливість» [4, с. 28].

У війні надія стає силою опору небуттю. Вона дозволяє людині не розчинитися у відчаї, зберегти зв'язок із майбутнім, навіть коли теперішнє наповнене руїною. Е. Фромм наголошував, що справжня надія «не є очікуванням дива, а виявом творчої активності духу» [5, с. 112]. Тому надія у воєнному контексті є не втечею від реальності, а здатністю діяти у світі, який потребує відновлення.

Віктор Франкл, переживши жахи концтаборів, писав, що «той, хто знає, заради чого живе, може витримати будь-яке як» [7, с. 104]. У цьому сенсі надія є не лише почуттям, а актом смислотворення, що дозволяє людині залишатися цілісною попри страждання.

Пауль Тіллх у праці «The Courage to Be» визначає мужність як «самоствердження буття всупереч страху небуття» [6, с. 34]. Страх, особливо у воєнних реаліях, є не лише емоційним станом, а онтологічною загрозою, що руйнує внутрішню рівновагу людини. Мужність, натомість, – це не відсутність страху, а здатність залишатися собою, долаючи його.

Війна актуалізує глибинний вимір мужності як духовного стоїцизму. Це – щоденна мужність лікаря, який рятує життя під

обстрілами, вчителя, що продовжує навчати дітей у бомбосховищі, воїна, який захищає інших, усвідомлюючи ціну власної дії. Ці форми мужності є виразом екзистенційної свободи, яка перемагає страх через любов.

Як зазначає П. Рікер, «етика відповідальності починається там, де людина бере на себе чужий біль» [8, с. 172]. У цьому сенсі мужність є не лише героїзмом, а формою співчуття – здатністю діяти з любові до іншого.

Філософія надії й мужності дозволяє побачити у війні не лише руйнування, а й можливість духовного оновлення. Український досвід війни свідчить: людяність не зникає під тиском насильства, навпаки – саме в екстремальних обставинах вона виявляє свою справжню силу.

С. Кримський наголошував, що «у кризові епохи саме духовність стає умовою виживання культури» [2, с. 58]. У цьому полягає філософський сенс українського спротиву: не лише у збройній обороні, а у відновленні сенсу спільного буття через солідарність, співчуття, віру в майбутнє.

Таким чином, війна як випробування людської відповідальності відкриває перед філософією новий вимір – етико-екзистенційний гуманізм, у центрі якого стоїть людина, здатна зберігати надію й мужність навіть перед обличчям смерті.

Війна є не лише політичним чи соціальним явищем, а й духовною подією, яка виявляє межі людського буття. У ній розкривається сутність відповідальності, що постає як вищий вияв свободи; надії – як внутрішньої сили протистояти відчаю; і мужності – як духовного самоствердження перед обличчям страху.

Український досвід війни демонструє, що навіть у найтрагічніших умовах людяність може зберігати сенс. Філософія надії й мужності, укорінена у відповідальності, відкриває шлях до подолання зла не через помсту, а через духовну стійкість, любов і віру у майбутнє.

Література

1. Бердяєв М. Про призначення людини. Київ : Дух і Літера, 1990. 286 с.
2. Кримський С. Цінності і смисли людського буття. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2003. 256 с.
3. Попович М. Бути людиною. Київ : Дух і Літера, 2012. 320 с.
4. Marcel G. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. London : Harper & Brothers, 1951. 212 p.
5. Fromm E. *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*. New York : Harper & Row, 1968. 176 p.

6. Tillich P. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952. 187 p.
7. Frankl V. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press, 1959. 184 p.
8. Ricoeur P. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 360 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-4>

ЛІДЕРСТВО ЯК ПРОЯВ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В УМОВАХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Гльоза О. С.

*аспірант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики*

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

У сучасному українському суспільстві феномен лідерства набуває особливого значення, оскільки виявляється не лише управлінським чи комунікативним інструментом, а й формою морального вибору. У періоди воєнних і соціальних криз лідерство стає лакмусовим папірцем рівня зрілості суспільства, його ціннісних орієнтирів і здатності до самоорганізації. Як слушно зазначив Валерій Залужний, «головна наша проблема – відсутність лідерства. Це колосальна проблема для ЗСУ» [2]. Дане висловлювання не зводить проблему лідерства суто до військової сфери, а навпаки значно розширяє межі та сфери, які зачіпає ця проблематика, акцентуючи на її універсальному характері – потребі у відповідальних і морально зрілих лідерах.

Так філософський аналіз лідерства дає змогу розглядати його не лише крізь призму ефективності, а й у контексті моральних меж влади. Сучасні дослідження демонструють, що *ефективність лідера не завжди корелює з етичністю його дій*, а його харизма, впевненість і сила можуть як надихати, так і руйнувати [6]. Саме тому актуальним стає філософське осмислення меж, за якими ефективність перестає бути морально виправданою. У цьому сенсі феномен «деструктивного лідерства» виступає своєрідним дзеркалом, у якому відбиваються кризові тенденції сучасної цивілізації.

З огляду на феноменологічний та герменевтичний підходи додатково вдається розкрити глибинну природу лідерства як способу конституювання сенсу через комунікацію. Діалектичний аналіз, у свою чергу, виявляє напругу між двополюсними секторами влади та відповідальності. *Лідер може бути як рушійною силою трансформацій, так і джерелом морального занепаду*, якщо його дії втрачають етичний орієнтир. Ця подвійність була філософськи передбачена ще у творах Ф. Ніцше, який застерігав: «Той, хто бореться з монстрами, має пильнувати, аби самому не стати монстром» [4].

У цьому контексті лідерство постає не лише як управлінська категорія, а як етичний виклик, що вимагає усвідомлення меж влади та відповідальності. Застосування етики відповідальності Макса Вебера [7] та Ганса Йонаса [5] відкриває можливість для нової інтерпретації сучасного лідера, що постає не героєм чи месією, а суб'єктом морального вибору, здатного зберігати людяність навіть у ситуаціях надзвичайного тиску.

Разом з тим, у добу цифровізації та інформаційного перенасичення з'являється новий вимір цього феномену – медіа-лідерство. За допомогою комунікаційних технологій та соціальних мереж формуються образи лідерів-симулякрів, які можуть не відповідати їхній реальній діяльності чи моральним якостям [3]. Як зазначав Ж. Бодрійяр, у сучасному світі «знаки більше не відображають реальність – вони її заміщують» [1]. І заміщені знаки зазвичай є яскравішими, привабливішими та переконливішими, що чудово ілюструє також і політичне та організаційне лідерство. Така медіатизація влади створює небезпечний парадокс: *чим більш переконливим є публічний образ лідера, тим менш очевидною стає його реальна відповідальність перед суспільством*.

Феномен лідерства в умовах війни й глобальної невизначеності потребує не лише соціологічного чи політичного, а передусім філософського осмислення. Саме філософія дає інструменти для розуміння того, що *справжній лідер – це не лише той, хто веде вперед, а й той, хто здатний зупинитися перед межею, де ефективність переходить у деструкцію*. У цьому сенсі проблема лідерства є відображенням фундаментальної моральної дилеми нашого часу – дилеми між владою та відповідальністю.

Література

1. Бодрійяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Основи, 2004. 230 с.
2. Залужний В. Інтерв'ю для The Economist: The commander-in-chief of Ukraine's armed forces on how to win the war. The Economist, 1 листопада 2023. URL: <https://www.economist.com/by-invitation/2023/>

11/01/the-commander-in-chief-of-ukraines-armed-forces-on-how-to-win-the-war

3. Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі. Київ : Дух і літера, 2002. 438 с.

4. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Київ : Основи, 2001. С. 83.

5. Jonas H. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 263 p.

6. Kellner D. American Nightmare: Donald Trump, Media Spectacle, and Authoritarian Populism. Rotterdam : Sense Publishers, 2017. 280 p.

7. Weber M. The Theory of Social and Economic Organization. Glencoe, IL: Free Press, 1947. 436 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-5>

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЕЛІТ І ГРОМАДЯН: ФІЛОСОФІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС ВІЙНИ

Дмитренко М. Й.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін*

*Навчально-науковий інститут цивільного захисту
Національного університету цивільного захисту України
м. Черкаси, Україна*

Війна в Україні оголила глибинні моральні й філософські виміри суспільного буття. Вона стала радикальним випробуванням не лише для держави як політичного інституту, а й для ціннісних основ українського суспільства – для справедливості, гідності, відповідальності. Саме в умовах екзистенційної загрози, коли зникають звичні соціальні опори, постає потреба переосмислення природи відповідальності – як особистої, так і колективної. Особливе значення у цьому процесі має відповідальність еліт – політичних, культурних, духовних – перед громадянами, а також відповідальність самих громадян перед суспільством і державою.

Філософія справедливості завжди була тісно пов'язана з ідеєю відповідальності. Від античних концепцій Платона і Арістотеля до етичних побудов І. Канта, Дж. Ролза чи П. Рікера – справедливість осмислюється як моральний порядок, у якому індивіди визнають

взаємну залежність і рівність у гідності. У контексті війни ця філософська проблема набуває практичного змісту: справедливість стає мірилом довіри між владою і суспільством, між тими, хто приймає рішення, і тими, хто несе їх наслідки.

У часи війни влада перевіряється не лише на ефективність, а й на моральну легітимність. Як підкреслює Пол Рікер, влада, що не підкріплена етичною відповідальністю, перетворюється на насильство, навіть якщо формально спирається на закон [9, с. 274]. Для українських політичних та інтелектуальних еліт це означає: кожне рішення має бути не лише раціонально обґрунтованим, а й морально виправданим перед народом.

Відповідальність еліти в умовах війни передбачає усвідомлення власної ролі як служіння, а не привілею. Це етичний імператив, що апелює до кантівського принципу обов'язку: діяти так, щоб власна поведінка могла стати загальним законом [2, с. 68]. У цьому сенсі українська еліта має бути носієм прикладу – чесності, послідовності, жертвовності. Її моральна сила стає фактором суспільної стійкості.

Сергій Кримський підкреслював, що духовне лідерство не вимірюється владою чи статусом, а здатністю «нести сенси» у ситуації хаосу [3, с. 147]. Саме така еліта – еліта сенсу, а не споживання – є основою морального відродження нації. Вона має формувати горизонт довіри, у якому справедливість постає не лише як соціальний принцип, а як духовна умова солідарності.

Якщо відповідальність еліти полягає у моральному служінні, то відповідальність громадян – у готовності до співдії, співпереживання та участі. Війна актуалізувала феномен громадянського суспільства в його справжньому, екзистенційному сенсі: мільйони людей стали учасниками спільного морального зусилля – захисту країни, допомоги, волонтерства, інформаційного спротиву.

Еріх Фромм у праці «The Revolution of Hope» наголошував, що справжня надія не є пасивним очікуванням, а активною формою відповідальності за світ [7, с. 45]. Саме така надія рухає громадянську солідарність в Україні – надія, що спирається на віру у справедливість і можливість добра навіть у темряві війни.

Віктор Франкл, переживши досвід концтаборів, доводив, що «людина здатна зберегти людяність, коли бачить сенс навіть у стражданні» [6, с. 113]. Ця думка набуває особливого значення для сучасного українського суспільства: громадянська відповідальність виявляється не лише у діях, а й у збереженні сенсу – у здатності вірити, підтримувати, бути солідарним.

Справедливість у філософському сенсі – це не лише розподіл благ чи покарань, а визнання рівної гідності кожної людини. Джон Ролз

визначав справедливість як чесність, як принцип, за яким соціальні інститути мають бути організовані так, щоб забезпечити рівні можливості для всіх [8, с. 60]. У воєнний час ця концепція набуває нового виміру: справедливість стає не абстракцією, а життєвою необхідністю – умовою довіри, без якої неможлива перемога.

В українському контексті справедливість – це також пам'ять і визнання жертв, повага до захисників, чесність у розподілі ресурсів, солідарність у стражданнях. Моральна криза війни вимагає, щоб суспільство будувалося на принципах взаємної відповідальності, а не страху чи вигоди. Як писав М. Попович, «справедливість починається там, де людина визнає іншого як рівного собі у праві на гідність» [4, с. 214].

Таким чином, філософія справедливості в умовах війни – це не теорія, а практика морального вибору, що визначає якість людського співжиття. Вона вимагає зрілості як від еліт, так і від громадян.

Справедливість у воєнному суспільстві можлива лише тоді, коли відповідальність еліт і громадян взаємодоповнюється. Ця єдність – не механічна, а духовна. Як зазначає Габріель Марсель, справжня спільнота виникає не через контракт, а через «таємницю співбуття», через взаємне визнання і довіру [5, с. 77].

Український досвід показує, що війна може стати не лише руйнуванням, а й моментом морального переродження – якщо суспільство зберігає солідарність, довіру та орієнтацію на справедливість. Відповідальність у цьому випадку набуває характеру духовного зв'язку між владою і народом, між минулим і майбутнім.

Тільки через поєднання особистої й суспільної відповідальності можливе оновлення держави, яке не зведеться до адміністративних реформ, а стане зміною моральної структури суспільства.

Війна в Україні оголила фундаментальні питання людського буття – про межі відповідальності, природу влади, сутність справедливості. Вона поставила перед елітами і громадянами однаковий виклик: бути не лише учасниками історії, а її носіями – людьми, здатними приймати морально виважені рішення у межах ситуацій.

Філософія справедливості в українському контексті постає як філософія відповідальності – відповідальності взаємної, співвідійної, співчутливої. Вона ґрунтується на гідності, свободі, надії, мужності. Саме через ці цінності українське суспільство здатне подолати трагедію війни й утвердити нову етику співбуття – етику довіри, правди й справедливості.

Література

1. Бердяєв М. Про призначення людини. Київ : Дух і Літера, 1990. 286 с.
2. Кант І. Основи метафізики моралі / пер. Т. К. Еббот. Київ : Юніверс, 2004. 192 с.
3. Кримський С. Цінності і смисли людського буття. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2003. 256 с.
4. Попович М. Бути людиною. Київ: Дух і Літера, 2012. 320 с.
5. Marcel G. Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope. London : Harper & Brothers, 1951. 212 p.
6. Frankl V. Man's Search for Meaning. Boston : Beacon Press, 1959. 184 p.
7. Fromm E. The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology. New York : Harper & Row, 1968. 176 p.
8. Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971. 607 p.
9. Ricoeur P. Oneself as Another. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 360 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-6>

МІФ І ВЛАДА: СИМВОЛІЧНІ МЕХАНІЗМИ ФОРМУВАННЯ ГЕОПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ СУЧАСНОСТІ

Крючков Д. В.

*аспірант кафедри теорії культури та філософії науки
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Харків, Україна*

Сучасна геополітика дедалі більше перетворюється на боротьбу за інтерпретацію реальності, де символ і міф відіграють не менш важливу роль, ніж армії чи ресурси. У ХХІ столітті війна за смисли стала такою ж реальною, як війна за територію. Саме тому осмислення символічної природи влади та її зв'язку з міфом набуває філософсько-соціальної ваги.

Ернст Кассіре́р одним із перших показав, що людина живе не у світі речей, а у світі значень [1, с. 82]. Символ – це не просто знак, що позначає реальність, а форма, через яку ця реальність створюється. У роботі “Філософія символічних форм” він доводить, що всі прояви

культури – мова, міф, релігія, наука – є автономними способами осмислення світу. Міф, за Кассієром, не є залишком архаїчного мислення: він – «первинна форма духовного синтезу», завдяки якій людина створює зв'язний образ світу.

У праці “The Myth of the State” (1946) філософ розвиває цю ідею, аналізуючи, як політичні режими ХХ століття перетворили міф на інструмент мобілізації мас. Тоталітаризм, за Кассієром, – це не відмова від раціональності, а її підпорядкування символічним структурам емоції. «Політична міфологія ХХ століття не переконує, а зачаровує» [2, с. 280]. Міф діє не через логіку, а через емоційний реалізм – стан, коли відчуття істини замінює саму істину [2, с. 282]. Саме тому пропаганда не потребує фактів: вона створює досвід правдивості через переживання страху, гордості або жертвовності.

Феномен цієї емоційної істини пізніше отримав розвиток у філософії афекту. Браян Масумі, спираючись на феноменологію тіла, описує афект як «інтенсивність, що передує репрезентації» [6, с. 28]. Афект – це не емоція, яку можна описати, а енергія між тілом і світом, що змушує людину діяти до того, як вона усвідомить причину. У цьому сенсі політичний міф працює саме через афективні механізми: він не переконує, а заражає.

Цей аспект підкреслює й Сара Ахмед у книзі “The Cultural Politics of Emotion”, де вона пише, що емоції прикріплюються до об'єктів і створюють соціальні орієнтації: любов до батьківщини, ненависть до ворога, страх перед іншим [7, с. 11–13]. У цьому процесі тіло стає носієм політики: воно відчуває владу як власну емоцію. Так виникає феномен колективної афективності – спільного переживання, що цементує політичну єдність.

Кассієр пояснював цю логіку ще у 1940-х роках: міф «об'єднує людей не спільною думкою, а спільним афектом» [2, с. 284]. Сучасні автори лише деталізують цей процес на новому теоретичному рівні. Відтак міф діє через тілесну правдоподібність, яку можна назвати «відчуттям істини». Людина не просто погоджується з ідеологією – вона відчуває її правильність.

У цьому контексті варто звернутися до Мішеля Фуко, який відкрив дискурсивний вимір влади. Влада, за Фуко, не є зовнішнім примусом: вона діє через виробництво істини. «Влада й знання безпосередньо передбачають одне одного» [3, с. 27]. У «Археології знання» він аналізує, як суспільства створюють режими істини – системи тверджень, що визначають, які думки визнаються істинними, а які – маргінальними [4, с. 131]. Якщо Кассієр говорить про символ як механізм творення світу, то Фуко розглядає дискурс як механізм нормалізації світу. У політичній сфері ці дві моделі зливаються: міф

надає символічну енергію, а дискурс – структуру влади. Так утворюється геополітичний міф, що водночас є формою знання і формою контролю.

Російська ідеологія «русского міра» є яскравим прикладом цього синтезу. Її символічна частина – це сакралізовані образи («Третій Рим», «катехон», «свята місія»), а дискурсивна – система історичних і релігійних тверджень, які подаються як «істина» про природу світу. Такий міф діє на афективному рівні, викликаючи у сприймача емоції гордості, страху або жертвовності, і водночас встановлює межі того, що можна вважати «реальним».

Фуко зазначає, що сучасна влада не нав'язує істину, а створює умови, в яких люди самі хочуть вірити [5, с. 228]. Саме афект – міст між владою і бажанням, робить цю систему стабільною. Масумі називає це політикою інтенсивності: людина відчуває політичну приналежність як тілесну енергію, а не як ідеологічну позицію [6, с. 41].

Для Кассіра ж небезпека полягає в тому, що така емоційна реальність підміняє свободу мислення. Людина перестає бути творцем символів і стає їхнім носієм. «Лише тоді, коли ми усвідомимо, що наші символи – творіння нашого духу, ми зможемо звільнитися від рабства перед ними» [2, с. 296].

У цьому контексті роль філософії полягає не у знищенні міфу, а у деміфологізації, тобто в усвідомленні його структури. Філософське мислення повертає дистанцію між символом і реальністю, між афектом і владою. Саме це є актом інтелектуальної свободи, відновленням автономії думки перед обличчям політичного зачарування.

Фуко додає до цього етичний вимір: «Критика – це не відмова від істини, а свобода мислити інакше» [5, с. 223]. Ця свобода мислити інакше, доповнена кассірівською свободою символізувати, утворює антропологічну основу філософії в епоху війни.

В умовах російської агресії проти України деміфологізація набуває не лише теоретичного, а й практичного значення. Суспільство, що протистойть міфологічному насильству, потребує власних символічних форм, таких, що поєднують етику свободи з енергією правди. У цьому сенсі філософія стає простором спротиву: не зброєю, а актом свідомості, який очищує саме поле значень.

Література

1. Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 1: Language / transl. by R. Manheim. New Haven & London : Yale University Press, 1955. 347 p.
2. Cassirer E. The Myth of the State. New Haven : Yale University Press, 1946. 326 p.

3. Foucault M. The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language / transl. by A. M. Sheridan Smith. New York : Pantheon Books, 1972. 245 p.
4. Foucault M. The Order of Discourse *In: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977* / ed. by C. Gordon. New York : Pantheon Books, 1980. P. 109–133.
5. Foucault M. The Subject and Power. *Critical Inquiry*. Vol. 8, No. 4 (Summer, 1982). P. 777–795.
6. Massumi B. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham & London : Duke University Press, 2002. 336 p.
7. Ahmed S. The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014. 224 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-7>

ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ ЯК ОСНОВА СТІЙКОСТІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ПІД ЧАС ВІЙНИ

Левосюк П. М.

аспірант кафедри філософії

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Повномасштабна війна стала для України моментом, коли звичні системи – державні, економічні, соціальні – опинилися під сильним тиском. Багато з них не витримали, але водночас суспільство не розпалося, а почало самоорганізовуватись. У перші тижні війни ми всі побачили, що управління може виникати не лише «згори», а й знизу – через ініціативу, відповідальність та довіру між людьми. Так виникла нова управлінська культура, в якій рішення приймаються не лише в кабінетах, а й у спільнотах, волонтерських центрах, громадських ініціативах. Саме ця здатність діяти разом довела, що філософія управління являє собою не абстрактну теорію, а живу практику виживання і взаємної підтримки.

Сьогодні управління вже не можна зводити лише до функцій держави чи організації. Воно стає морально-практичною категорією, способом взаємодії людини та суспільства. Традиційне уявлення про владу, як вертикальний контроль, поступово відходить у минуле, поступаючись гуманістичному розумінню феномену управління, тобто

як створювати умови для довіри, співдії та самореалізації. Саме філософія управління дозволяє вийти за межі технократичного бачення, подивитися на владу через призму відповідальності, цінностей, комунікації та сенсів. І саме завдяки цьому вона стає ключем до розуміння соціальної стійкості як здатності суспільства витримувати удари, не втрачаючи себе.

Сучасна Україна перебуває в ситуації, коли питання ефективного управління поєднується з вимогою зберегти людський вимір влади. Соціальна стійкість, у таких умовах, неможлива без філософського підґрунтя, яке визначає не лише структуру управління, а й його внутрішній сенс. Так, ще античні мислителі розглядали управління як форму гармонізації людського життя. Зокрема Арістотель підкреслював, що політичне управління має на меті «спільне благо», а у «Політиці» він наголошував, що «мета державного устрою – не життя, а добре життя» [1, с. 187]. Ця теза залишається актуальною й нині: управління не може бути лише механізмом підтримки функціонування, воно має забезпечувати умови для розвитку людини як моральної істоти.

Поняття стійкості має глибоке філософське коріння й охоплює не лише здатність системи зберігати рівновагу, а й потенціал до розвитку, адаптації та самовідновлення. У найширшому сенсі стійкість можна тлумачити як здатність долати деструкцію, зберігаючи свою ідентичність. У цьому контексті стійкість постає не просто як характеристика системи, а як онтологічний принцип – умова існування будь-якого цілого. Отже, у філософському вимірі стійкість – це динамічна рівновага між постійністю та рухом. І саме така рівновага є основою філософії управління, адже будь-яка система, що керує, має вміти зберігати баланс між порядком і трансформацією. Під час війни ці речі стають особливо відчутними. Управління виявляє себе не через формальні процедури, а через дії людей – через рішучість, солідарність, готовність допомагати. Коли традиційні інституції послаблюються, саме ціннісне ядро управління підтримує стійкість суспільства.

Український досвід останніх років переконливо довів: ефективне управління – це не жорстка вертикаль, а мережа взаємозалежних рішень, у якій кожен відчуває власну відповідальність. Як писав свого часу М. Попович, «справжня сила суспільства – не у владі, а у здатності людей діяти разом на основі довіри та гідності» [2, с. 412]. Таким чином, стійкість у теоретичних межах філософії управління – це не просто здатність вистояти перед зовнішнім тиском, а й уміння зберігати сенси, цінності та внутрішню цілісність, коли звичний порядок руйнується. Саме така стійкість формує підґрунтя для розвитку,

вона дає змогу суспільству не лише вижити, а й переосмислити себе, віднаходити нові форми співдії й управління, засновані на людяності.

Повномасштабна війна стала найжорсткішим випробуванням для всієї системи управління в Україні. З перших днів з'ясувалося, що ефективність держави залежить не лише від інституцій, а й від здатності суспільства самоорганізовуватись і діяти узгоджено. Саме взаємодія між державними структурами, місцевими громадами, волонтерами й бізнесом створила унікальну модель гнучкого управління в кризових умовах.

Отже, український досвід продемонстрував, що стійкість системи управління – це не про незмінність, а про живу здатність суспільства мислити, діяти й оновлюватися. Саме тому, на наш погляд, філософія управління в умовах війни набуває глибоко практичного значення. Вона перестає бути лише теоретичною конструкцією й стає інструментом осмислення здатності суспільства до стійкості, співдії та морального вибору. Український досвід довів, що ефективне управління не зводиться до системи наказів і контролю, воно народжується з цінностей довіри, гідності та спільної відповідальності.

Література

1. Аристотель. Політика / пер. з давньогр. О. Кислюк. Київ : Основи, 2023. 303 с.
2. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 1998. 728 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-8>

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС І ПРАКТИЧНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

Рубанець О. М.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії,*

*Національний технічний університет України «Київський
політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
м. Київ, Україна*

Умови війни та повоєнного відновлення актуалізують зростання значення практичного виміру філософії. Зростання значення філософії у глобальному світі стає актуальною стратегією розвитку філософських

досліджень. Загострення протиріч, криза ідентичності, актуальні проблеми завершення війни та подолання наслідків воєнного вторгнення зумовлюють необхідність розгортання філософських досліджень до соціальних процесів і практик.

Практичність філософії постала як проблема ще в минулому столітті в контексті глибинних суспільних трансформацій, пов'язаних із глобальними перетвореннями світу після Другої світової війни. Виникнення практичної філософії було зумовлене необхідністю надання філософському дискурсу важелів впливу на моральне відродження суспільства. Утвердження дискурсивної раціональності зробило дискурс ефективним інструментом і способом постановки, обговорення та врегулювання суспільних проблем, подолання протиріч. Дискурс як форма проблематизації ставав засобом артикуляції важливих для суспільства проблем. Особливо важливими були введення у дискурс і суспільне обговорення проблем, про які було важко говорити і нерозв'язаність яких ставала гальмом для подальшого розвитку суспільства й подолання наслідків війни.

Філософський дискурс своєю здатністю до візіонерства і прагматичності, системністю й комплексністю притаманного способу проблематизації може стати інтегратором наукових і технологічних розвідок та інновацій. На етапі завершення війни та переходу до повоєнного відновлення вимагаються нестандартні та інноваційні підходи і рішення. Медійний дискурс щодня нагромаджує численні проблеми, багато з яких мають довгий термін дії. Етап завершення війни виявляється найбільш складним і за умов зменшення ресурсів, у тому числі інтелектуальних, та необхідності подвоєння, а можливо, і значно більшого зростання зусиль усіх громадян суспільства. За цих умов перед філософським дискурсом постають завдання не просто здійснювати проблематизацію назрілих питань і тим самим вводити їх обговорення у ракурс громадської уваги. Йдеться про нове розуміння практичності філософського дискурсу. У цьому розумінні дискурс співставлений не з комунікацією як способом передачі інформації, а з філософськими дослідженнями, які поєднують у собі теоретичну інноваційність і практичну імплементацію філософських інновацій.

Нове розуміння практичності філософського дискурсу розкриває філософію не тільки як любов до мудрості та розгляду її софійності, а й як праксис філософії, в якому інтелектуальні звершення згенеровані соціальною практикою. Зростанні ролі філософії у глобальному світі підкреслює значення філософських досліджень в умовах військових конфліктів, війн і глобальних трансформацій. За цих умов суспільні трансформації виявляють глибинний зв'язок із глобальними змінами світового порядку та викликами, пов'язаними з необхідністю пошуків

подолання світової кліматичної кризи. Не може йтися про просте повернення до тих форм життя, які були раніше. Необхідна суспільна й технологічна модернізація, яка б урахувала існуючі світові глобальні реалії та відкрила тенденції переходу до найбільш оптимальних для суспільства і країни форм існування.

Науково-технологічні досягнення та інновації воєнного часу не можуть бути втрачені, загублені чи подаровані. Непомірна ціна, яку заплатив народ за ці досягнення, змушує розглядати їх як фундамент технологічної модернізації майбутнього. Філософський дискурс створює майданчик для пошуків моделей суспільного й технологічного розвитку. Сталий мир і можливість довготривалої мирної перспективи є необхідною передумовою для вирішення актуальних проблем суспільства. Концептуалізація майбутнього і виокремлення проблем, вирішення яких необхідне для досягнення сталого мирного розвитку, перетворює філософський дискурс на важливий складник суспільного життя. Потрібно наголосити на значенні суспільної перспективи для розв'язання економічних, демографічних, антропологічних проблем.

Філософський дискурс може не тільки анонсувати важливість перспективи мирного сталого розвитку, а й вказати шляхи, інструменти та засоби її забезпечення. Бачення перспективи стає найважливішою умовою, яка може здолати еміграційну кризу, подолати неповернення і створити умови для репатріації, забезпечити притік людського капіталу, зростання демографічного потенціалу та утвердження демократичних цілей і цінностей.

Однією з величезних небезпек є втрата впевненості в тому, що цілі можуть бути досягнені. Сьогодні як ніколи Україні потрібна впевненість у завтрашньому дні та формування образу успішної та процвітаючої країни, здатної на світовому рівні вирішувати складні проблеми сьогодення і торувати шлях у майбутнє.

ДЕВІАНТНА ПОВЕДІНКА ТА СОЦІАЛЬНИЙ РЕАЛІЗМ ДЮРКГАЙМА В УМОВАХ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬНИХ КРИЗ

Тарадай О. Л.

аспірант кафедри філософії

*Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Постановка проблеми і мета дослідження. Девіантна поведінка, осмислена з позицій соціального реалізму Еміля Дюркгайма, постає не як індивідуальна патологія, а як прояв напруження між нормами колективної свідомості та умовами соціального середовища. В періоди соціальних криз, воєнних станів, травматичних колективних переживань, коли моральні межі спільноти змінюються швидше, ніж інституції встигають адаптуватися виникають складні соціальні явища які потребують вивчення та пояснення. У таких умовах девіантність набуває рис адаптаційної реакції, а не лише соціального відхилення. Важливою невирішеною проблемою залишається питання того, як саме змінюється механізм регуляції поведінки в ситуаціях глибокого соціального зламу. Теорія аномії Мертона вже показала, що структурний дисбаланс між цілями та доступними засобами породжує девіантну поведінку [1]. Проте подальші дослідження, зокрема Гірші [3] та Меснера з Розенфельдом [4], підкреслюють, що первинним джерелом девіації може бути не лише ціннісний конфлікт, а й ослаблення соціальних зв'язків – від сімейних до громадянських. У сучасному контексті, за спостереженням Агню [5], девіантність виникає також як наслідок емоційної напруги, фрустрації та неможливості знайти соціально прийнятні способи адаптації. Феномен девіації нерозривно пов'язаний з аномічними станами суспільства. Соціальна фрагментація, зниження рівня довіри, переживання колективної тривоги й порушення відчуття належності провокують форми поведінки, які виходять за межі нормативного порядку.

В українських реаліях повномасштабної війни ці проблеми проявляються особливо гостро, оскільки звичні соціальні механізми підтримки та ідентичності зазнають надмірного навантаження, а індивід опиняється у ситуації моральної та екзистенційної невизначеності.

Мета дослідження. Здійснити соціально-філософський аналіз девіантної поведінки в контексті мета-теорії соціального реалізму

Еміля Дюркгайма, показати, як сучасні та класичні концепції аномії, соціального контролю та емоційної напруги дозволяють пояснити трансформації поведінки індивіда у кризових суспільних умовах, а також визначити, яким чином воєнна ситуація в Україні актуалізує проблему девіантності як прояву соціальної дезінтеграції й водночас пошуку нових адаптивних форм солідарності.

Виклад основного матеріалу. Найчастіше теоретичним вихідним пунктом вважають концепцію аномії Роберта Мертона, який у класичній статті *Social Structure and Anomie* (1938) запропонував ідею про структурний розрив між соціально схваленими цілями та доступними інституціоналізованими засобами їх досягнення [1].

Розвитком цієї логіки стала теорія диференційованих можливостей Річарда Клоуарда та Ллойда Оліна, викладена у праці *Delinquency and Opportunity* (1960) [2]. На відміну від Мертона, вони показали, що девіантні практики не виникають хаотично – вони обумовлені тим, які саме можливості доступні в конкретному соціальному середовищі. У філософському сенсі це означає: девіантність є не відхиленням у природі людини, а наслідком її вбудованості у певну конфігурацію соціальних відносин.

Інший нормативний вимір проблеми сформував Тревіс Гірші у праці *Causes of Delinquency* (1969), у якій було висунуто теорію соціального контролю [3]. Він довів, що девіантна поведінка не потребує спеціального пояснення – пояснення потребує радше її відсутність. Якщо зв'язки індивіда зі спільнотою міцні, девіація не виникає; якщо вони послаблені, відхилення стають імовірними. Гірші зосереджує увагу на мікросоціальних механізмах, показуючи, що саме руйнування соціальних прив'язаностей створює ситуацію аномії на рівні окремої особистості.

Переосмислення структурних чинників девіації продовжили Стівен Меснер і Річард Розенфельд. У праці *Crime and the American Dream* (1994) вони розвинули мертонівську ідею, доводячи, що аномію спричиняє культурний тиск на досягнення успіху за будь-яку ціну, у поєднанні зі слабкістю інституцій, покликаних забезпечити справедливі шанси [4]. Вони показали, що напруження між економічними пріоритетами та моральними зобов'язаннями стає постійним джерелом девіантної поведінки. У філософському ключі це означає: девіантність не є приватною рисою, а відображає структурні пріоритети суспільства, його моральну ієрархію та конфлікти між цінностями.

Значущим кроком у розвитку цієї традиції стала праця Роберта Агню *Pressured Into Crime: An Overview of General Strain Theory* (2006) [5], у якій девіантність пояснюється не лише структурними перешкодами, а й емоційними механізмами – фрустрацією, розчаруванням,

неможливістю контролювати життєві обставини. Агню підкреслює, що реакція на напругу може бути як конструктивною, так і руйнівною, залежно від того, якими соціальними ресурсами володіє індивід.

Мертон показав, що джерело девіації приховане у структурних розбіжностях між культурно визначеними цілями й доступними засобами їхнього досягнення [1]. Іншими словами, суспільство може одночасно вимагати успіху та не забезпечувати умов для його реалізації, що створює моральну напругу, спрямовану або на адаптацію, або на відхилення. Подальший розвиток цієї логіки у теорії Клоуарда та Оліна розширив аналіз девіантності, впровадивши поняття «диференційованих можливостей» [2]. Вони довели, що навіть девіантні шляхи вимагають певного доступу до ресурсів – контактів, моделей, статусів. Отже, соціальне середовище не просто створює напругу; воно також окреслює спектр доступних відхилень. Саме це зближує теорію девіантної поведінки з соціально-філософською проблематикою структури влади, нерівності та моральної легітимності суспільного порядку.

Натомість Гірші звернув увагу на іншу грань проблеми – слабкість соціальних зв'язків [3]. Його концепція показує, що поведінкові відхилення виникають тоді, коли індивід утрачає почуття приналежності до спільноти. В умовах слабких зв'язків індивід фактично «десоціалізується», а соціальний порядок перестає бути внутрішнім моральним орієнтиром. Ця теза стала важливою основою для інституційної критики, здійсненої Меснером і Розенфельдом, які уявили сучасне суспільство як простір конкуренції між економічними імперативами та моральними нормами [4]. На їхню думку, саме домінування індивідуалістичної культури досягнення та ослаблення інституцій, що забезпечують соціальну рівність, породжує системну аномію. Агню, наголошує, що девіантна поведінка часто має корені у фрустрації, втраті контролю над життям та накопиченні негативних переживань [5]. У ситуації глибокого суспільного стресу, втрати нормативної визначеності й руйнування звичних соціальних інститутів питання аномії та девіації набувають особливої гостроти.

У цьому сенсі структурна логіка Мертон про розрив між культурними цілями та доступними засобами їх досягнення пропонує продуктивний інструмент пояснення поведінкових зсувів в умовах війни [1]. Значна частина населення пережила втрату соціальних ролей, зміщення життєвих траєкторій та руйнування усталених шляхів самореалізації, що створює передумови для зростання девіантних адаптацій. Дизбаланс між суспільними очікуваннями – бути “стійким”, “продуктивним”, “корисним” у загальному спротиві – та реальними можливостями людей в умовах переміщення, втрат чи психологічних

травм формує емоційний та ціннісний тиск, який Мертон описував як напруження соціальної структури. Водночас руйнування локальних спільнот, втрата контролю над територіями та вимушена міграція створюють “вакуум можливостей”, у якому девіація може ставати способом адаптації до невизначеності [2].

Висновки Узагальнюючи, можна сказати, що аномія та девіантна поведінка в умовах війни не є простими ознаками соціального розпаду. Вони відображають не стільки руйнування суспільства, скільки його глибинну перебудову.

Девіантність виникає там, де суспільство переживає структурний дисбаланс, де порушується зв'язок між соціальними нормами та можливостями їх реалізації, а моральна інтеграція не встигає оновлюватися відповідно до нових викликів. У цьому сенсі девіантна поведінка виступає не винятком, а індикатором змін.

В теорії соціального реалізму саме суспільство є джерелом моральної регуляції, тому будь-який розрив між індивідом і соціальною структурою набуває філософського виміру – це криза взаємності між особою та колективом. Війна радикально трансформувала соціальну інтеграцію, поєднавши високу моральну мобілізацію із водночас глибокими переживаннями невизначеності, втрат і травм. Девіантна поведінка у таких умовах постає не як відмова від норм, а як спроба зберегти внутрішню рівновагу за відсутності звичних соціальних орієнтирів.

Література

1. Merton, R. K. Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*. 1938. Vol. 3, No. 5. P. 672–682.
2. Cloward, R., Ohlin, L. Delinquency and Opportunity: A Theory of Delinquent Gangs. New York : Free Press, 1960. 268 p.
3. Hirschi, T. Causes of Delinquency. Berkeley: University of California Press, 1969. 309 p.
4. Messner, S. F., Rosenfeld, R. Crime and the American Dream. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1994. 130 p.
5. Agnew, R. Pressured Into Crime: An Overview of General Strain Theory. Los Angeles : Roxbury Publishing, 2006. 238 p.

СЕКЦІЯ 2. ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ТА ПРАКТИЧНИЙ ДОСВІД

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-10>

ЕКОНОМІКА ВИЗНАННЯ ЯК АКсіОЛОГіЧНИЙ ФЕНОМЕН: ЗМІСТ, СУТНІСТЬ, ФУНКЦІЇ

Глушко Т. П.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

В межах парадигми визнання (recognition paradigm), яка сьогодні активно розгортається в соціокультурному, політичному та економічному контекстах, сформувався такий дослідницький напрям як «економіка визнання». Змістовно ця концепція переносить гегелівську категорію визнання (Anerkennung) в економічну площину, де традиційно завжди домінували категорії прибутку та корисності. Відповідно, економіка визнання являє собою одну з парадигм аксіологізації та етизації економіки в сучасній морально-практичній філософії та соціальній теорії й спирається на гегелівську ідею, згідно з якою самосвідомість людини, групи або суспільства залежить від досвіду їх соціального визнання.

Тобто економіка визнання, як смисловий конструкт згенерований на межі соціальної філософії, етики та економічної теорії, репрезентує ідею економічної системи, в основу якої покладено не лише ринкові механізми, а й цінність людської гідності. Така економічна система прагне інтегрувати моральний вимір у структуру суспільно-господарських відносин, доводячи, що взаємне визнання гідності суб'єктів економічної дії є важливим розвитковим ресурсом, а отже й важливою метою соціально-економічного поступу.

Дана парадигма доводить, що відчуття визнання або альтернативного йому невизнання чи приниження мають прямі наслідки для продуктивності, інновацій та соціальної стабільності. Тому, в межах економіки визнання, соціальний та символічний капітал прийнято вважати важливими економічними ресурсами, не менш значимими, ніж капітал фінансовий. Зокрема варто окремо відзначити, що сучасний

аргентинський дослідник К. Ховел опублікував окрему працю, присвячену економіці визнання, звертаючись не тільки до спадщини Г. Гегеля, а й до доробку його італійського сучасника, філософа-персоналіста А. Росміні. Останній, з точки зору дослідника, запропонував альтернативне гегелівському підґрунтя для парадигми визнання й створив можливість для того, щоб «уявити альтернативу, яка замінить утилітарні постулати на парадигму визнання, засновану на ідеї людської особистості» [1, р. 11].

Визнання особистої або колективної ідентичності, в межах аналізованої парадигми, постає як одна з умов справедливого суспільства, де «всі суб'єкти могли б знайти визнання як автономні, але й індивідуалізовані, як рівноправні, але унікальні особистості» [2, р. 51]. При цьому йдеться про визнання не лише на культурному рівні, а й на рівні реалізації здібностей та талантів, правової рівності, рівного доступу до робочих місць тощо, адже кожен член демократичного суспільства повинен мати можливість бути визнаним за свої індивідуальні досягнення. У такий спосіб, економіка визнання спирається на концепцію справедливості, в межах якої не тільки розподіл матеріальних ресурсів, а й принцип взаємного визнання стає етичним ядром будь-якої соціальної взаємодії.

Таким чином, економічні виміри справедливості, в межах аналізованої парадигми, розгортаються не лише у сфері перерозподілу ресурсів, а й у вимірі перерозподілу символічного визнання, як то повага до соціальних ролей, культурних ідентичностей та різних форм праці. Відповідно, моральна рівність та гідність мають бути не наслідком фінансового багатства, а основою будь-якої легітимної економічної системи. Економічна ж стабільність можлива лише в умовах, коли визнано права, гідність та внесок усіх учасників економічної взаємодії, тобто працівників, споживачів та підприємців. В межах такого підходу, матеріальні блага мають сенс тільки як носії певних цінностей як то свобода, взаємність та розвиток. У такий спосіб, суспільства розвиваються і прогресують не лише завдяки досягненням матеріально-технологічного сектору, а й через розширення сфер визнання у галузі громадянських прав та соціальної справедливості в цілому.

Відповідно, сутність економіки визнання полягає в переосмисленні ціннісних вимірів економічного буття. Так, якщо класична економіка вважає, що цінність створюється виключно засобами виробничих процесів, то економіка визнання стверджує, що цінність створюється також через відносини визнання між людьми, адже саме вони є передумовою будь-якого економічного обміну. Тому, в межах парадигми визнання, економічна взаємодія більше не може

розглядатися лише як спосіб створення матеріальних благ, а постає й як спосіб формування ціннісних відносин, таких як довіра, повага та солідарність.

Як бачимо, з аксіологічної точки зору, економіка визнання ґрунтується на цінностях, які протистоять суто утилітарній логіці. Зокрема йдеться про те, що людина має невідчужувану цінність та гідність незалежно від її соціального статусу чи рівня економічної продуктивності, а економічні відносини мають відображати рівність визнання, тобто передбачають не лише розподіл багатства, а й розподіл поваги. Важливим критерієм утвердження економіки визнання стає соціальна солідарність як цінність спільності, довіри та взаємоповаги між учасниками економічних відносин. Не менш важливу роль відіграють й автентичність та взаємність, як визнання унікальності особистості кожного суб'єкта економічної дії та формування морально-соціальної взаємності як форми визнання іншого. Тоді економічний прогрес буде вимірюватися не лише зростанням макроекономічних показників, а й зростанням рівня взаємного визнання в суспільстві.

В цілому, аксіологічна структура економіки визнання розгортається, на наш погляд, на трьох основних рівнях. По-перше, на екзистенційному, в межах якого йдеться про визнання людської гідності, як передумови будь-якої економічної діяльності; по-друге, на соціальному, який відображає ідею кантівського категоричного імперативу, адже йдеться про взаємне визнання учасників економічних процесів як партнерів, а не як інструментів; і, по-третє, на інституційному, який передбачає формування громадянських, корпоративних та державних систем, що закріплюють справедливі практики визнання через політику, фінанси, освіту та культуру.

Практично-функціональними наслідками розвитку даної парадигми стають, зокрема, *етика бізнесу*, якій властива повага до працівника як до суб'єкта, а не як до ресурсу; *соціально орієнтована економіка*, яка передбачає формування соціально відповідальних підприємств, які працюють на користь спільноти та суспільства, що, в свою чергу, передбачає й переосмислення праці саме як форми самореалізації та визнання, а не лише як товару та засобу виживання; *економічна політика, яка робить акцент на гідності та участі*, а не лише на прибутках та макроекономічних показниках.

Отже, економічна діяльність, в межах даної парадигми, вже не може бути зведена тільки до обміну товарами або ресурсами, вона також є обміном визнання, довіри та гідності. Сутнісна особливість даного підходу полягає в перетворенні економіки з механізму обміну речами на систему взаємного визнання цінностей та людей, які їх створюють, а тому передбачає поєднання справедливості, гідності та розвитку

в єдину обґрунтовану аксіологічну систему, де багатство вимірюється не лише прибутком, а й якістю людських відносин.

Література

1. Hoevel C. Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini. New York : Springer, 2013. 263 p.
2. Honneth A. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. Theory, Culture & Society, 2001. Volume 18, Issue 2–3. Pp. 43–55.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-11>

ЦІНІСНО-ОРІЄНТОВАНА ЄДНІСТЬ ЯК ОСНОВА ГАРМОНІЙНОГО СПІВІСНУВАННЯ В СУСПІЛЬСТВІ

Голубовська О. В.

*асистент кафедри філософії та педагогіки
Львівський національний університет ветеринарної медицини
та біотехнологій імені С. З. Гіжцького
м. Львів, Україна*

У світі, де реальність має кращий вигляд за будь-які фільтри, уявлення, ілюзії привабливість полягає не в зовнішній ідеальності, а у вираженні внутрішньої цілісності. Там цінують індивідуальність, неповторність та щирість.

В європейському моральному мисленні ієрархічні взаємовідносини й органічний взаємозв'язок колективних та індивідуальних цілей втілюється у концепти гідності, честі, обов'язку.

Провідна риса традиційної моралі полягає у тому, що чим старішою є форма життя, що прийшла з далекого минулого, тим більше шансів, що саме вона є правильною, і тому підлягає збереженню. Це цілюще джерело устоїв, які засновані на адаптаційних механізмах і репродуктивному відтворенні поведінкових моделей, завжди зберігається як незмінна складова соціалізації і функціонування в полі морально-етичного напруження. Проте опора тільки на традицію стає недостатньою при активізації тимчасових координат сьогодення і майбутнього у людини як суб'єкта історії, культури, що прагне до свободи, діяльнісної самореалізації, новацій, що не змогло не позначитися на періодичному руйнуванні устоїв, аж до зростання аморалізму.

Кризові нормативно-ціннісні провали, коли збільшувався соціальний безлад, виникали в історії неодноразово. Коливання відбувалися і у бік відновлення порядку, зростання ролі об'єднуючих цінностей. Той факт, що різні спільності завжди знаходили ті чи інші способи забезпечення порядку за допомогою моральних правил, усеяє оптимізм. Однак і у наш час навіть освічені і критично налаштовані люди віддають перевагу не теоретичному осмисленню питання, чому саме такими є устої, а їх більше цікавить, якими вони мають бути. Така позиція нехтування вивченням реального життя в етиці приводить до виникнення прихованих форм відносних моральних пріоритетів, які у вигляді абсолютних цінностей проникають в етичний дискурс.

Важливими етапами категоризації моральної свідомості, що впливають на науковий пошук, є виклики життя, які йдуть від досвіду в різних соціокультурних спільнотах. Найбільшою мірою узагальненню, систематизації й якісному осмисленню піддана спільнота як опосередкована цілісність, що за своєю суттю постає у вигляді абстракції до індивіда [1, с. 23–24].

В етиці категорією, що позначає вищу цінність, є добро, яке відображає абсолютне, ідеально досконале. Вищими моральними цінностями є істина, справедливість, щастя, сенс життя, любов, дружба, краса оскільки осмислення цих понять докорінно впливає на поведінку та свідомість людини. Цінність можна розглядати як засіб відображення дійсності у свідомості людини, тобто суб'єктивного відображення об'єктивної реальності. Цінності відображаються у свідомості людей у вигляді оціночних суджень. Критерієм оцінки виступає узагальнений образ, зразок, ідеал. Моральна цінність вчинку виявляється за допомогою порівняння з ідеалом добра, який фіксується у свідомості суспільства у вигляді певного комплексу моральних норм, правил належної та рекомендованої поведінки. Різні люди в одній і тій самій ситуації поведуть себе неоднаково. Різниця визначається тими цінностями, якими керувалася людина, її моральними позиціями [2, с. 102].

Справжня мораль завжди ґрунтується на свободі вибору людини, який значною мірою залежить від конкретних обставин, в яких вона перебуває, і не завжди буде вписуватися в «ідеальні» та однаково визначені для всіх людей межі, а також на розумінні нею моральних вимог і неодмінного настання моральної відповідальності в результаті того чи іншого вибору, який вона для себе прийме [3, с. 265].

Однак моральне життя людини не можна розглядати як просте засвоєння суми прописних «істин». Воно проходить у боротьбі мотивів, у постійному напруженні духовних сил. Здійснення того чи іншого вибору не тільки характеризує особистість, а також є найважливішим

засобом її формування. Моральний вчинок і моральна поведінка передбачають готовність обстоювати моральні цінності навіть тоді, коли це небезпечно. На основі цього можна зробити висновок про надзвичайну важливість ціннісних орієнтирів особистості. Адже, фактично, вони відділяють істотне від неістотного, утворюючи своєрідну вісь свідомості, яка забезпечує духовну усталеність особистості, спадкоємність певного типу поведінки і діяльності. Саме тому в будь-якому суспільстві ціннісні орієнтири є об'єктом виховання, цілеспрямованого впливу. Розвинуті ціннісні орієнтири є ознакою зрілості особистості, показником рівня її соціальності.

Постійна несуперечлива структура ціннісних орієнтирів зумовлює такі якості особистості, як цілісність, надійність, вірність певним принципам, здатність до морального вибору заради ідеалів і цінностей. Суперечливість, навпаки, породжує непослідовність поведінки [2, с. 103].

За думкою Рональда Дворкіна, моральні стандарти приписують, як саме ми повинні ставитися до інших, а етичні стандарти – як ми повинні жити самі. Він слушно виводить мораль з етики, спираючись головним чином на тезу Імануеля Канта про те, що «ми не можемо належним чином поважати нашу власну людяність, якщо не поважаємо людяність в інших». Дворкін стверджує, що цінність у всіх її формах – це єдина велика річ; що істина, значення життя, вимоги моралі та вимоги справедливості – це різні аспекти одного й того ж великого питання. Він стверджує, що ми «маємо суверенний етичний обов'язок створити щось цінне зі свого власного життя» [4].

Концепція Рональда Дворкіна природньо ґрунтується на принципах гідності. Він розглядає поняття рівності як створення однакових можливостей для всіх людей, які прагнуть зробити цінним своє життя. Свобода, на думку Дворкіна, базується на «етичній незалежності», що є визначальною для автентичності і обумовлюється гідністю. Дворкін стверджує, що: «Автентичність – це інша сторона самоповаги. Оскільки ви сприймаєте себе серйозно, то вважаєте, що гідне життя передбачає якнайкраще самовираження, пошук способу життя, який захоплює і є правильним саме для вас. Автентичності завдається суттєва шкода, тоді, коли людина змушена прийняти чуже судження замість власного щодо цінностей чи цілей, які має відображати її життя». Отже, уряд не повинен обмежувати свободу, особливо тоді, коли його діяльність ґрунтується на етичних цінностях, які не підтримує громада [5].

Як самосвідомі істоти, ми повинні гідно прожити своє життя, що повинно базуватися на високих морально-етичних принципах, відображати Божу волю і обов'язково проявлятися в діях, корисних

не тільки для нашого особистого розвитку, але і для всього суспільства. Все, що заважає добре виконати наше життєве завдання, є ілюзорним і несправедливим. У житті ми, фактично, постійно повинні робити вибір між гідністю та несправедливістю.

Якщо закон може заохотити нас протистояти спокусам, він повинен це робити. Етична незалежність важлива, але вона може бути підпорядкована гідності, якій вона має служити [5].

Отже, кожна людина, маючи свободу вибору і відповідаючи за свій вибір, повинна усвідомити, що ціннісно-орієнтована єдність – це те нечисленне, що об'єднує людей на довгі роки. Від якості життєвих цінностей безпосередньо буде залежати напрямок подальшого руху суспільства, яке повинно зробити дане питання наріжним каменем усієї своєї діяльності, особливо приділяючи увагу гідному вихованню молодого покоління. Надзвичайно важливим дотримання та збереження гармонійної структури ціннісно-орієнтованої єдності є у непрості буремні часи, що дозволяє консолідувати людей та вирішувати виклики, які стоять перед суспільством. Від цього безпосередньо залежить майбутнє людства.

Література

1. Аболіна Т. Г., Нападиста В. Г., Рихліцька О. Д. та ін. ; за наук. ред. Панченко В. І. Прикладна етика. Київ : «Центр учбової літератури», 2012. 392 с.
2. Лозовой В. О., Панов М. І., Стасевська О. А. та ін. ; за ред. проф. В.О. Лозового. Етика. Київ : Юрінком Інтер, 2007. 224 с.
3. Скрипнікова С. В., Коннов О. Ф., Савранська Н. О. та ін. ; за заг. ред. проф. Т. І. Андрущенко. Етика : навчальний посібник для педагогів. Київ : Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, 2023. 510 с. іл.
4. Dworkin Ronald. Justice for Hedgehogs. URL: <https://www.hup.harvard.edu/books/9780674059337>. (дата звернення: 14.11.2025).
5. Robert E. Rodes. Justice for Hedgehogs. 56 Am. J. Juris. 215 (2011) (book review). URL: https://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2094&context=law_faculty_scholarship (дата звернення: 14.11.2025).

МОВА ЯК МЕТАФІЗИЧНА ПЕРШООСНОВА

Дешко П. П.

магістр історії та права,

начальник навчальної частини

Карпатський університет імені Августина Волошина

м. Ужгород, Україна

Слід зауважити, що в попередніх працях автор розглядав поняття *метафізичних першооснов*, до яких зараховував такі фундаментальні явища, як Бог, мова, етнос і держава [3; 4]. У цій публікації зосередимо увагу на феномені мови як одній із ключових метафізичних засад буття. У прологу Євангелія від Іоанна (1:1–3) зазначено: «Спочатку було Слово, і Слово було в Бога, і Бог було Слово. Воно було на початку в Бога. Усе через Нього повстало, і без Нього не постало нічого, що постало» [7, с. 91]. Отже, Слово постає не лише як інструмент творення, а як самостійна субстанція буття, тотожна Богові. Ця ідея первинності Слова виявляється і в християнській доктрині Святої Трійці, де Бог-Отець символізує мудрість, Бог-Син – Слово, а Святий Дух – вічність, тобто вічний розум, з якого виходить «Логос» (слово). З грецької «λόγος» (logos) означає «слово», «сенс», «наука».

Таким чином, мова є не лише засобом комунікації, а й основою пізнання, мислення та духовного самовизначення народів. Як зазначено у Першому посланні до коринф'ян (14:14): «Бо коли я молюся незнайомою мовою, то хоча мій дух молиться, але мій розум залишається без плоду» [7, с. 170]. У цьому контексті апостол Павло наголошує на нерозривному зв'язку мови й розуму: без розуміння слова втрачається сенс духовного діалогу.

Філологічні й когнітивні дослідження підтверджують, що структура мови безпосередньо впливає на мислення. Так, у мові амазонського племені *п'іраха* (Pirahã) повністю відсутні числівники. Замість конкретних числових понять («один», «два», «три») вони використовують приблизні вирази, що позначають «мало» або «багато». Інший приклад – мова австралійських аборигенів *гуґу їмідхір* (Guugu Yimithirr), у якій немає понять «ліворуч» і «праворуч»; натомість орієнтація в просторі здійснюється за абсолютними координатами: «на північ», «на південь», «угору за течією», «до моря» тощо. Такі приклади наочно демонструють вплив мовної структури на когнітивну модель світу як окремої людини, так і цілої спільноти.

Національна мова є чинником усвідомлення спільних цінностей і практичних дій. Вона забезпечує ефективність комунікації – від виробничих інструкцій на підприємствах до створення програмного забезпечення в галузі інформаційних технологій. Саме мова формує здатність до розуміння, координації та творчості, що визначає конкурентоспроможність нації.

Чи існує держава, яка, занедбавши власну мову, досягла високого рівня розвитку науки, культури та економіки? Питання риторичне!

Неволодіння рідною мовою свідчить про духовну та інтелектуальну деградацію. Мова – це основа культурної ідентичності, носій сенсів і засіб утвердження істини. Зневага до мови рівнозначна зневазі до культури, нації та державності. Відтак мовна політика є не лише культурним, а й безпековим чинником: вона визначає інформаційну стійкість суспільства, його культурну самостійність та економічну суб'єктність. Ігнорування мовного чинника призводить до залежності – політичної, економічної й духовної – та до втрати внутрішнього ринку, оскільки сприяє домінуванню зовнішнього капіталу й культурній експансії.

Таким чином, мова постає не просто засобом спілкування, а метафізичною першоосновою буття – способом існування розуму, інструментом творення світу і головним чинником збереження національної та духовної цілісності.

Література

1. Дешко П. П. Генезис та становлення Русі (VI–X ст.): кваліфікаційна робота на здобуття ступеня вищої освіти «магістр» / П. П. Дешко; МОН України; ПВНЗ «МЄГУ ім. акад. С. Дем'янчука»; Ф-т. географії, іст. та туризму; Каф. іст., теорії держ. і права та філософії. Рівне: 2024. 88 с.

2. Дешко П. П. Кватернарна історія як синтез соціального, політичного, етнічного та релігійного вимірів історичного процесу. *Актуальні питання історії громадянства, географії та методик їх викладання*: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. м. Рівне, 20 травня 2025 року. Рівне, 2025. С. 59–61.

3. Дешко П. П. Метафізичні першооснови формування сучасної філософської системи крізь призму інформаційної онтології Творця. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2025. № 55. С. 59–63. <https://doi.org/10.32782/apfs.v055.2025.8>

4. Дешко П. П. Метафізичні першооснови як засадничий чинник новітньої філософської системи в контексті інформаційної онтології Творця. *Філософія та управління*. 2025. № 7–8 (11–12). С. 1–6. <https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.7-8.04>

5. Дешко П. П. Переосмислення концепції «давньоруської народності» у світлі кельтської теорії походження Русі. *Актуальні проблеми гуманітарних наук*. 2025. Т. 1, № 87. С. 59–69. <https://doi.org/10.24919/2308-4863/87-1-7>

6. Дешко П. П. Походження Русі в контексті кельтської теорії. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія : Історичні науки*. 2024. Т. 35 (74), № 3. С. 28–31 <https://doi.org/10.32782/2663-5984.2024/3.5>

7. Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа. Псалми / пер. з грец. П. Дубовика. Ужгород: «Закарпаття», 2006. 332 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-13>

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ІНТЕЛЕКТ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

Лепешко А. А.

магістрант кафедри філософії

*Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

У сучасному філософському дискурсі інтенсивно розвивається тенденція до осмислення людської суб'єктивності через призму внутрішнього досвіду, особистісної відповідальності, свободи вибору та духовного самовизначення. У цьому контексті поняття екзистенційного інтелекту набуває особливої ваги як категорія, що позначає здатність людини усвідомлювати власне існування, сенс життя, переживати граничні ситуації, формувати життєві рішення в умовах невизначеності та ціннісного напруження.

Філософською передумовою виникнення і розвитку концепту екзистенційного інтелекту стали ключові положення екзистенціалізму, феноменології та філософії екзистенції. Наукові праці Л. А. Мандрищук, І. Ніколаєвої та М. В. Паньківа містять концептуальні елементи, які дозволяють аналітично реконструювати підґрунтя й інтелектуальні контури цього поняття. У дослідженнях здійснюється комплексний аналіз екзистенційного інтелекту, побудований на ідеях свободи, вибору, індивідуальної відповідальності, абсурду та самотворення, що

простежуються у працях Ж.-П. Сартра, Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, К. Ясперса та інших мислителів.

Реконструкція змісту екзистенційного інтелекту потребує врахування ключових семантичних особливостей поняття *екзистенція*. На цьому наголошує Л. А. Мандришук, розмежовуючи *філософію екзистенції* та *екзистенціалізм* і підкреслюючи помилки історичного протиставлення або змішування цих напрямів у вітчизняній традиції. Саме філософія екзистенції К. Ясперса висуває тезу про граничні ситуації, в яких людина вперше стикається з автентичним виміром власного буття.

Екзистенціалізм, у свою чергу, фокусується на свободі та виборі як інтелектуальній основі самотворення. Сартрівська формула *«екзистенція передує сутності»* задає онтологічний вектор екзистенційного інтелекту: людина не володіє наперед заданою природою; вона формує себе в процесі осмисленої діяльності.

І. Ніколаєва відзначає глибоку особистісну спрямованість екзистенціалізму, яка полягає у вивченні людини в ситуаціях страху, переживання, горя, смерті та гніву. Ці стани не є випадковими: вони формують внутрішній простір рефлексії, що визначає зміст екзистенційного інтелекту як специфічного способу осмислення власного життя. Саме здатність до духовного самозаглиблення, до аналізу власних меж і до прийняття відповідальності вирізняє екзистенційний спосіб мислення з-поміж інших способів мислення людської раціональності.

У працях М. В. Паньківа неодноразово акцентується на тому, що свобода у Ж.-П. Сартра невіддільна від відповідальності за кожний здійснений вибір, оскільки цей зв'язок має не лише етичний, а й інтелектуальний характер: він вимагає здатності аналізувати наслідки власних рішень, усвідомлювати їхню відкритість, непередбачуваність та значущість. У цьому вимірі екзистенційний інтелект охоплює усвідомлення свободи як незмінної умови людського існування, прийняття відповідальності за сформовану життєву траєкторію та формування самості через вчинки. Відтак екзистенційний інтелект постає інтелектом свободи, який функціонує не через використання готових догматичних структур, а через оперування живим досвідом вибору.

Ф. Ніцше, як показує М. В. Паньків, пропонує ідею самоперевищення, що утворює одну з ключових складових екзистенційного інтелекту – здатність до самотрансформації. Ця здатність проявляється у рефлексивному ставленні до власних цінностей, у переосмисленні усталених норм та в прагненні до становлення автентичної особистості. Тому екзистенційний інтелект можна розуміти як інтелект становлення,

який долає статичність і відкриває можливість постійного виходу за межі колишнього «я» у кожному рішенні.

Абсурд, розглянутий М. В. Паньківим у контексті творчості Ж.-П. Сартра і А. Камю, демонструє важливий аспект екзистенційного інтелекту – здатність витримувати відсутність гарантованого сенсу, не впадаючи у руйнівний нігілізм. Саме в цій здатності формується інтелект самопідтримки, спрямований на творення сенсу там, де він не даний наперед.

І. Ніколаєва наголошує, що екзистенційна позиція людини передбачає звернення до духовності як найвищої цінності, що не зводиться до релігійної сфери, а постає як внутрішня зосередженість на смислах, які структурують людське життя. У цьому контексті екзистенційний інтелект охоплює здатність формувати власні духовні орієнтири, осмислювати граничні ситуації та аналізувати власну смертність і кінцевість.

У дослідженні Л. А. Мандрищука, присвяченому розмежуванню екзистенціалізму та філософії екзистенції, підкреслюється специфіка підходів М. Гайдеггера та К. Ясперса, які наголошували на необхідності автентичного перебування людини у світі. У цьому вимірі екзистенційний інтелект реалізується як здатність до автентичності, уміння відрізнити нав'язані смисли від власних і готовність приймати обмеженість власного буття.

Аналіз культурних творів, представлений у роботі М. В. Паньківа – зокрема, інтерпретація фільму «Таксист» Мартіна Скорсезе, – демонструє, що екзистенційне мислення давно вийшло за межі академічної філософії та активно функціонує у культурних наративах. Екзистенційний інтелект у цих наративах виявляється як здатність персонажа долати кризові стани через внутрішній аналіз, як напруження між свободою та соціальним детермінізмом, а також як конфлікт між індивідом і суспільством.

М. В. Паньків підкреслює, що і Ф. Ніцше, і Ж.-П. Сартр по-різному вплинули на формування сучасних концепцій індивіда та соціальної справедливості. У цьому контексті екзистенційний інтелект забезпечує здатність критично ставитися до суспільних структур, сприяє формуванню активної життєвої позиції та визначає можливість солідарності, що ґрунтується на осмисленому виборі, а не на безумовній належності до певної групи.

На основі ідей, викладених у досліджуваних джерелах, екзистенційний інтелект можна визначити як *інтелектуально-ціннісний комплекс*, що включає:

1. *Інтелект свободи* – усвідомлення власної відкритості майбутньому (Ж.-П. Сартр, за М. В. Паньківим).

2. *Інтелект відповідальності* – здатність приймати наслідки власних рішень.

3. *Інтелект самотворення* – творення себе як незавершеного проекту (Ф. Ніцше у викладенні М. В. Паньківа).

4. *Інтелект абсурду* – уміння витримувати сенсову невизначеність (М. В. Паньків).

5. *Інтелект духовності* – спрямованість до внутрішніх ціннісних орієнтирів.

6. *Інтелект розмежування* – здатність аналізувати та встановлювати граничні межі.

Усі ці компоненти утворюють інтегральну структуру, що визначає екзистенційний спосіб мислення та світосприйняття. Наукові праці Л. А. Мандришук, І. Ніколаєвої та М. В. Паньківа дозволяють окреслити ключові інтелектуальні витоки понять, пов'язаних з екзистенціалізмом, феноменологією та філософією екзистенції. Узагальнення цих ідей уможлиблює визначення екзистенційного інтелекту як інтегрального інтелектуально-ціннісного комплексу, що охоплює інтелект свободи, відповідальності, самотворення, духовності, автентичності, аналізу межових ситуацій та здатності витримувати сенсову невизначеність.

Висновки. Екзистенційний інтелект постає як філософська категорія, що охоплює здатність людини усвідомлювати власне буття, приймати свободу разом із відповідальністю, витримувати сенсову невизначеність і формувати особистісні рішення в межових ситуаціях.

Його теоретичні засади ґрунтуються на екзистенціалізмі, феноменології та філософії екзистенції, зокрема на ідеях Ж.-П. Сартра, Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, Ф. Гайнеманна та К. Ясперса та інших філософів. У дослідженнях Л. А. Мандришук, І. Ніколаєвої та М. В. Паньківа окреслено ключові інтелектуальні виміри цього поняття: свобода, відповідальність, самотворення, духовна орієнтація, аналіз граничних ситуацій та здатність витримувати абсурд.

Комплекс цих характеристик дозволяє визначити екзистенційний інтелект як інтегральну здатність людини мислити й діяти на основі усвідомленої свободи, внутрішньої ціннісної позиції та відкритості до постійного самостановлення.

Література

1. Мандришук, Л. А. Проблема розрізнення філософії екзистенції та екзистенціалізму. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2010. № 3. С. 26–31. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/33618> (дата звернення: 18.11.25).

2. Ніколаєва, І. Філософія екзистенціалізму як найбільш особистісно орієнтована течія XX століття. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2020. Вип. 29. С. 120–125. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2020.29.16> (дата звернення: 18.11.25).

3. Паньків, М. В. Вплив філософії Ф. Ніцше та Ж.-П. Сартра на екзистенційну та соціальну філософію XX–XXI ст. : бакалаврська робота. Івано-Франківськ : Карпатський національний університет імені Василя Стефаника, 2025. 48 с. URL: https://lib-old.pnu.edu.ua/bitstream/123456789/23439/1/Паньків_Рохман.pdf (дата звернення: 18.11.25).

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-14>

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ГЕОПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Огаренко Є. С.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри політології

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

м. Одеса, Україна

В історичні епохи руйнації усталеного геополітичного порядку актуальності набуває проблема протирічного співвідношення етики і політики. Такою, наприклад, в давньогрецькій філософії була епоха еллінізму. Однією з центральних проблем цієї епохи була евдемоністична проблема, тобто проблема можливості та шляхів досягнення особистого щастя в ситуації девальвації усталених полісних цінностей і, як наслідок, розгубленості та нестійкості людського існування. І хоча проблема щастя як блага була центральною і в дослідженнях Аристотеля (зокрема, в «Нікомаховій етиці»), вирішувалась вона з точки зору пріоритету суспільного блага, а не особистого.

На рубежі XX ст. філософія гостро відчувала геополітичну кризу, що насувалася на Європу. Ф. Ніцше, що називав себе «імморалістом» і був поза політикою, скептично ставився до німців, а державу розглядав як інструмент підкорення «вільного розуму», висунув тезу про «надлюдину», яка, за іронією долі, була пізніше вправно адаптована нацистською ідеологією. Приблизно в той самий час виникла і неокантіанська філософська антропологія, невід'ємна від

етичного виміру людського існування. З точки зору неокантіанців, історія невід'ємна від ціннісного вимірювання. Цінності – мотиватори поведінки, що мають значення для тих, хто їх визнає. Цінність – щось важливе, але не обов'язково фізично існуюче. «Цінності не є, вони значать» – теза, що запровадили у філософській обіг неокантіанці. Ідеологія є сферою, де через поняття цінностей перетинаються етичне і політичне.

Початком кризової геополітичної епохи став початок ХХІ століття. На нашу думку, питання співвідношення політики і етики з урахуванням набутого історичного досвіду варто розглядати не в онтологічній (що є первинним, а що – вторинним), а в деонтологічній (від грец. *δέον* – належне) площині. Термін «деонтологія» був введений філософом-утилітаристом І. Бентамом, який розглядав етику як вчення про моральні цінності, а деонтологію як вчення про моральні обов'язки. Автор концепції «морального компромісу» К. Г. Баллестрем, використовував для ілюстрації свого погляду на співвідношення етики та політики відому формулу Отто фон Бісмарка «політика – мистецтво можливого». А саме: з одного боку, максима «політика є мистецтво можливого» ставить певні межі моралізації політики, з іншого боку, етика, своєю чергою, визначає можливі межі, за які політик не може вийти без ризику стати політичним трупом.

Не можна погодитись з інтерпретацією концепції К. Г. Баллестрема, що міститься в статті З. Самчука «Визначеність етичних пріоритетів як двоєдина проблема соціального буття та соціально-філософського дослідження». Автор, зокрема, пише: «Мораль і політика є складовими двоєдиного живого нерву повсякденного життя мільйонів людей. Для того, щоб подолати відчуженість світоглядних формул від реального життя, щоб зробити їх адекватними й корелятивно сумірними життю, необхідно конституювати їх невід'ємним елементом людини, котра є суб'єктом і об'єктом як політики, так і моралі. Відтак, співвідношення політики та моралі доцільно сформулювати наступним чином: політика настільки моральна, наскільки моральні суб'єкти політичного процесу» [3, с. 190].

На нашу думку, політична і етична мотивація поведінки в конкретній ситуації прийняття політичного рішення можуть бути несумісними, але це не означає, що політика і етика не можуть співіснувати в більш широкому культурно-історичному полі, в якому перебуває людство в цілому, або окрема соціальна спільнота. Неокантіанці розглядали культуру як сферу, де народжуються сенси, які мають ціннісне значення. Саме в цьому, за неокантіанською парадигмою мислення, специфіки філософського знання: це знання про наявність смислового стрижня буття у вигляді цінностей.

Тобто мова йде про певний обов'язок політика перед спільнотою людей, що «обтяжена» культурним виміром існування. Сам політик може й не усвідомлювати цей обов'язок як моральний, він для нього може бути технологією професійного самозбереження, що власне і акцентував ще Н. Мак'явеллі.

Тенденція розвитку сучасних держав (зокрема, таких впливових демократій, як США) в бік авторитаризму в поєднанні з тенденціями розвитку сучасних інформаційних технологій, на наш погляд, тяжіє до сценарію, що був запропонований К. Шміттом в концепції нового «номосу» Землі, тобто появи держав-континентів. За К. Шміттом, поява держав-континентів є історичною необхідністю, але для цього потрібно подолати територіальну логіку національних держав. Потрібна базова однорідність держав за аналогією з імперією, але за умови, що вона не обмежується лише інституційною єдністю та захистом суверенітету (як у Римській імперії), але забезпечить соціокультурну єдність населення [5]. Саме забезпеченню соціокультурної єдності «великого простору» можуть сприяти сучасні сценарії державної суверенізації Інтернет.

На сторожі державності сучасного Китаю стоїть «великий китайський фаєрвол» – китайська система фільтрації інтернету. Платформи «Фейсбук» і «Твіттер» заблоковані китайським урядом, заблоковані китайська й англійська версії інформаційного сайту «Блумберг ньюс», у віртуальному просторі немає згадки про студентські протести на площі Тяньаньмень, про тибетського Далай – ламу. [4, с. 93]. Але якщо багато країн вдається до колективного редагування, їхні наміри фільтрувати інформацію виглядатимуть законно. Якщо ж до спілки увійдуть інші країни, то вони завоюють прихильність великих гравців і водночас здобудуть нові корисні технічні навички та обладнання [4, с. 97].

Оновлення геополітичного порядку може відбуватися за ідеологією «повернення до власних витоків», що невід'ємна від культурно-ціннісних витоків. Такі тенденції сьогодні очевидні і в США, і в Європі, про що свідчить, зокрема, зростання впливу на політику консервативних партій не лише внаслідок «циклічного маятника» електоральних очікувань. Ці тенденції ставлять в сучасний політичний порядок денний філософську проблему співвідношення політики і культури, яка ще на початку XX століття була поставлена у неокантіанській філософії.

Значення ідеологеми «повернення до власних витоків» варто проілюструвати на прикладі специфічного шляху модернізації сучасного Китаю, де в багатьох містах зберігаються пам'ятники Конфуцію. Проблема «виправлення імен» («чжан мін») як способу метафізичного

впливу на соціальне і політичне буття стала одною із ключових у філософському доробку Конфуція. Конфуція, безумовно, не можна віднести до ідеологів китайської модернізації, що почалася у 80-ті роки XX століття і набула вигляду «китайського дива» на початку XXI століття, але деякі особливості впровадження цієї реформи свідчили, що вона не копіювала моделі західної модернізації, а враховувала власні культурно-історичні традиції, зокрема, цінності селянських верств населення.

Зокрема, розглядаючи в книзі «Адам Сміт у Пекіні: родовід двадцять першого століття» особливості економічного розвитку Китаю у XX столітті, один із фундаторів теорії світ-системного аналізу Дж. Аррігі зауважив, що в основі Китайської соціалістичної революції лежала особлива китайський інтерпретація марксизму-ленізму. Ця ідеологічна інновація, на думку автора, мала два головні компоненти. По-перше, вчення про революційне повстання мас було замінено тим, що Мао Дзедун визначив як орієнтування на маси. Тобто партія повинна бути не лише вчителем, а й учнем мас. По-друге, соціальною базою для КПК стало селянство, а не пролетаріат. Під впливом обставин КПК та Червона армія були змушені влаштуватися серед бідного селянського населення віддалених районів. Партійно-армійські сили перетворили нижчі верстви китайського села на потужну революційну силу і самі формувалися під впливом сподівань та цінностей цих верств.

Це, на думку Дж. Аррігі, допомагає зрозуміти, чому до і після реформ китайська модернізація взяла собі за основу не просто відтворення промислової революції Заходу, але відродження власної, що мала селянське коріння «революції старанності». Також це допомагає зрозуміти, чому за Мао тенденція до зародження міської буржуазії з-поміж державно-партійних діячів та інтелектуалів здійснювалася за допомогою їх «перевиховання» в селі [1].

В українському політичному просторі проблема співвідношення політики і етики є актуальною у зв'язку із сучасною політичною стратегією «відновлення історичної пам'яті» на тлі поверхового розуміння регіональної культурно-історичної строкатості українського політичного простору. Відома дослідниця з української регіоналістики Я. Верменич, зокрема, зазначає: «проблеми міської аури, міського менталітету як складові проблеми міського середовища висвітлені поверхово» [2, с. 350]. Впроваджуючи стратегію «відновлення історичної пам'яті» в контексті євроінтеграційних прагнень України, варто дотримуватись певних правил політичної деонтології.

Спробуємо сформулювати одне із правил політичної деонтології, яке можна розглядати як своєрідну інтерпретацію етичної настанови

даосизму «вей-у-вей» («діяння-не-діяння»): дотримуйся правила обережного втручання в регіональні культурно-історичні традиції, оскільки останні пов'язані з особистісною сферою сенсотворення і наслідки такого втручання можуть бути непередбачуваними.

Література

1. Arrighi G. Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century. London ; New York, 2009. 432 p.
2. Верменич Я. В. Південна Україна на цивілізаційному пограниччі. Київ, Інститут історії України НАН України, 2015. 482 с.
3. Самчук З. Визначеність етичних пріоритетів як двоедина проблема соціального буття та соціально-філософського дослідження. *Філософія освіти*. 2007. № 1(6). С. 181–193.
4. Шмідт Е., Коен Д. Новий цифровий світ. / пер. з англ. Г. Лелів. Львів, 2015. 368 с.
5. Schmitt K. The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum. Telos Press Publishing, 2006. 372 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-15>

АКСІОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РОЗВИТКУ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Орденів С. С.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри гуманітарних дисциплін*

*Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського
м. Київ, Україна*

Загальновідомо, що аксіологічні засади розвитку постіндустріального суспільства пов'язані зі зростанням ролі знань, накопиченням інформації та розвитком нематеріального сектору економіки. Термін «постіндустріальне суспільство» увів у науковий обіг американський соціолог Д. Белл у другій половині ХХ ст. На його думку під впливом науково-технічного прогресу суспільство переходить із індустріальної у постіндустріальну фазу розвитку, коли продуктивні сили зосереджуються переважно на виробництві нематеріальних продуктів і послуг. Вважається, що в постіндустріальному суспільстві знання та інформація є найціннішими ресурсами, а наука стає рушійною силою

прогресу, виступаючи основою для інновацій в економічній, політичній та соціальній сферах.

Починаючи з другої половини ХХ століття, динаміка соціокультурного розвитку людства значною мірою визначається зростанням ролі інформації – як у контексті комунікаційних технологій, так і в сенсі зростання контентного наповнення соціального простору. Основу постіндустріального суспільства становлять інтелектуальні технології, інформація й знання, а також новий спосіб організації технологічного процесу, пов'язаний із переведенням, зберіганням і поширенням даних у цифровій формі – процес, що отримав узагальнюючу назву «**діджиталізація**». Поширеними формами соціальної та міжособистісної взаємодії стають мережеві комунікаційні практики, засновані на використанні інформаційно-комунікативних технологій. Унаслідок цього люди поступово позбавляються необхідності вдаватися до безпосередніх особистісних контактів, що призводить до низки негативних соціально-психологічних ефектів: ізоляції, самотності, емоційного відчуження. Це підвищує ризик депресивних і тривожних станів, викликає ослаблення емпатії та комунікативних навичок. Тож, попри розвиток опосередкованих форм взаємодії через інформаційно-комунікативні технології, відсутність безпосередньої міжособистісної комунікації породжує глибокі психологічні та соціальні проблеми. Адже особистісне спілкування сприяє формуванню емоційних зв'язків, що є основою психологічного благополуччя та моральної стійкості людини.

Зазначені особливості постіндустріальної доби суттєво впливають на соціокультурні трансформації, зумовлюючи зміни не лише у сфері комунікаційних практик, а й аксіологічних засад суспільного буття. Як зазначають дослідники, «перехід до цифрового способу передачі інформації призводить до функціонування мережевої культури як домінантної, поступового занепаду інтелектуальної, змістовної книжкової культури та, безпосередньо, усного слова» [1]. Унаслідок цього змінюються традиційні стандарти культури й ієрархія цінностей. Своє колишнє значення втрачають морально-етичні принципи взаємодії, сформовані в соціокультурних домінантах індустріальної епохи.

За цих умов відбувається формування людини нового типу – «*homo informaticus*», що вирізняється особливим світоглядом, який складається із сукупності традиційних (родинних, колективних), особистісних (практико-екзистенціальних) і соціальних (суспільно зумовлених) цінностей, заломлених крізь призму віртуалізованого світу постіндустріальної доби. У процесі інформатизації кожен з цих компонентів потребує ретельного осмислення, адже їхнє ігнорування може спричинити негативні соціальні наслідки. Як слушно зазначають С. Дрожжина та І. Кобзар, «сучасні інформаційні технології можуть змінити або

навіть зруйнувати ціннісні пріоритети та життєвий світ людини в цілому, відволікаючи її від реалій життя, занурюючи у віртуальну реальність. Так в умовах інформаційного суспільства виникає новий спосіб існування культури – у віртуальній реальності» [2]. Додамо, що перебуваючи у віртуалізованому вимірі інформаційних потоків людина втрачає ідентифікаційні особистісні маркери, ризикуючи разом із ними втратити самість і розчинитися у безособовому цифровому середовищі.

Очевидно, що шлях розвитку може бути знайдений лише через осягнення ціннісних засад власної культури та створення умов для її реалізації. Водночас постіндустріальна доба, як сприятливе «середовище постмодерної культури, ставить перед суспільством серйозні виклики у вигляді симулякризації, деконструкції та, врешті, інтерпретації історичних фактів. Як наслідок, ми змушені визнати, за словами Ж. Бодрійяра, відображення того, чого насправді не існує, справжнім відображенням не лише минулого, а й сучасності» [3, с. 136]. Тож сучасність демонструє симуляцію реальності, яка її підмінює, а майбутнє в цій системі постає як деконструкція – модифікована (перекручена) інтерпретація минулих вимірів реальності, що тягне за собою не лише розрив між минулим і майбутнім, а й заперечення, разом із причинно-наслідковими зв'язками, традиційних норм і цінностей.

Отже, постіндустріальний етап суспільного розвитку позначається процесами деконструкції, деідеологізації та руйнуванням класичної аксіологічної системи – явищем, що в науковій літературі дістало назву **«аксіологічна революція»**. Прискорення темпів життя, масштабні соціальні реформи та перманентні економічні кризи сучасного соціуму зруйнували усталені та сформували нові цінності установки в суспільстві. Зазначені аспекти становлять одну з причин відчуження людини від моральних норм, цінностей і сенсів, що становили основу суспільного життя. Ч. Тейлор назвав ці зміни «хворобами нашого часу» [4], серед яких – крайній індивідуалізм, що характеризується зосередженням на особистих проблемах разом із нехтуванням колективними принципами, утилітаризм і прагматизм в ході комунікації. У результаті в суспільстві поширюються такі негативні явища, як соціальна аморфність і апатія, нівелюються культурні та освітні потреби, набувають лібералізації та популяризуються аморальні й асоціальні прояви.

В сучасний період відкидаються традиційні цінності, адже в суспільстві живиться ілюзія, що новий соціум, заснований на віртуалізованих, постлюдських якостях, їх вже не потребує. Проте теперішній постіндустріальний етап суспільного розвитку, перебуваючи в стадії становлення, характеризується біфуркаційною невизначеністю. А в подібні перехідні періоди існування суспільство зазвичай генерує не лише

інноваційні ідеї, але й величезну кількість сурогату, повертаючись до примітивніших форм соціокультурного існування. Й. Хейзінга назвав цей процес руйнування вищих досягнутих форм духовного розвитку за одночасним їхнім заміщенням елементами низького змісту «варваризацією» [5]. У попередній роботі ми розглядали подібне явище, називаючи його «архаїзацією» та описували як проходження людством культурних програм, що історично склалися в надрах повсякденної суспільної практики, які не були піддані рефлексії [6]. Очевидно, що подібні програми не відповідають характеру і масштабам загроз, а також зростаючій складності світу. В цьому, власне, полягає їхня небезпека, адже люди сприймаючи їх як загальноприйнятну практику дій, не розуміють до кінця їхніх наслідків.

У такий спосіб постіндустріальне суспільство постає як якісно новий етап цивілізаційного розвитку, у якому домінують знання, інформація та інтелектуальні технології. Воно трансформує не лише економічні й політичні структури, а, насамперед, – аксіологічні основи людського буття. Зміна характеру комунікації, поширення цифрових технологій і віртуалізація соціального простору зумовлюють переосмислення ціннісних орієнтирів, що історично формувалися в індустріальну добу. Інформатизація суспільства, попри беззаперечні переваги у сфері знань, доступу до ресурсів і комунікації, водночас породжує глибокі духовні та соціальні ризики – втрату ідентичності, послаблення емпатії, руйнування моральних і культурних цінностей. У цьому сенсі постіндустріальна епоха стає періодом **аксіологічної кризи**, коли відбувається злам традиційних цінностей і формування нової системи духовних орієнтирів. Людина постіндустріального світу – **homo informaticus** – перебуває в ситуації внутрішнього роздвоєння між реальним і віртуальним вимірами буття. Її світогляд формується на перетині технологічного прогресу та культурної архаїзації, що поєднує модерні тенденції із деградацією. Тому головним викликом сучасності стає необхідність збереження духовної ідентичності та моральних орієнтирів у добу діджиталізації. Майбутнє постіндустріального суспільства значною мірою залежить від того, чи зуміє людство поєднати технологічний розвиток із гуманістичними цінностями, забезпечивши гармонію між прогресом і духовністю, інновацією та історико-культурною пам'яттю.

Література

1. Honyukova L., Kleshnya H., Ordenov S., Skyba I. Social development axiological fundamentals in the information age. E3S Web of Conferences. Vol. 157. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202015704004>

2. Дрожжина С. В., Кобзар І. М. Аксиологічно-екзистенційні детермінанти інформаційного суспільства. *Гілея* : збірник наукових праць. Вип. 80 (1). К., 2014. С. 190–196.

3. Клешня Г. М. Роль традиційних цінностей культури у суспільному розвитку інформаційної. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія.* № 1 (29). К. : НАУ, 2019. С. 135–140. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.29.14074>

4. Тейлор Ч. Етика автентичності. К. : Дух і література, 2002. 128 с.

5. Huizinga J. In de schaduw van morgen: een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd. ISVW Uitgevers, 2019. 160 p.

6. Орденів С. С. Архаїзація глобалізованого соціуму в інформаційну добу. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія.* Вип. 2 (28). К. : НАУ, 2018. С. 54–64. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.28.13373>

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-16>

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ СВОБОДИ: ВІД КЛАСИЧНОЇ ДО ПОСТМОДЕРНОЇ ПАРАДИГМИ

Остапець І. Ю.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії*

*Державний вищий навчальний заклад
«Ужгородський національний університет»
м. Ужгород, Україна*

Філософія постмодерну кардинально переосмислила традиційні уявлення про свободу, піддаючи критиці багато з її фундаментальних засад. У традиційних суспільствах існували чіткі норми, цінності та соціальні ролі, які, хоч і обмежували, але давали людині зрозумілі орієнтири. Сучасний світ, навпаки, пропонує безліч ідентичностей, стилів життя та переконань. Ця «свобода бути ким завгодно» може призвести до екзистенційної порожнечі, відчуття втрати сенсу та невпевненості у власному виборі. Актуальність дослідження полягає у критичному осмисленні того, як теоретики постмодерну деконструють класичні уявлення про свободу, висвітлюючи залежність суб'єкта від владних практик, симуляційних середовищ і множинних ідентичностей.

В античному світі свобода часто розглядалася не стільки як зовнішня незалежність від держави, скільки як внутрішній стан особистості, здатність до самоконтролю та керування власними пристрастями. Наприклад, для Аристотеля свобода була тісно пов'язана з доброчесністю та розумним вибором: «вільна людина – це та, яка здатна розумом керувати своїми бажаннями, жити відповідно до моральних принципів і прагнути до евдемонії (процвітання, щасливого життя)» [1]. Християнська традиція перефокусувала увагу із соціально-політичних аспектів свободи на її внутрішній, духовний та етичний вимір, зробивши її центральною для розуміння людської природи та її стосунків з трансцендентним. Епоха Просвітництва (XVII–XVIII ст.) синтезувала античну ідею самовладання з християнським акцентом на моральному виборі, додавши до цього вимогу раціонального обґрунтування свободи, її політичної та громадянської реалізації через розумні закони та суспільний договір.

Головними представниками що сформулювали класичну концепцію свободи вважають Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо та І. Канта. Дж. Локк заклали основи розуміння свободи як негативної свободи – свободи від втручання держави. Це право людини на життя, свободу і власність, яке держава повинна захищати, а не обмежувати. «Там, де нема закону, нема і свободи» [5]. Закони повинні забезпечувати захист природних прав (життя, свободи, власності) та створювати умови, за яких індивіди можуть безпечно користуватися своєю свободою. Для Дж. Локка свобода – це не всюдозволеність у якій відсутній порядок, а «впорядкована раціональним розумом і законом здатність індивіда розпоряджатися собою та своїм майном, бути незалежним від свавілля інших та захищеним легітимною владою. Це розуміння заклало основи для розвитку ліберальних демократій та концепцій прав людини, і стало основою класичного лібералізму та конституціоналізму» [5].

Ж.-Ж. Руссо розвинув ідею громадської свободи як відхід від суто негативного розуміння свободи до її позитивної реалізації (позитивна свобода) через участь у колективному самоврядуванні [6]. Ідея свободи у Ж.-Ж. Руссо є не тільки колективістською, а й глибоко моральною. Справжня свобода, вважає він, відзначається не відсутністю будь-яких обмежень, а проявляється у свідомому підкоренні законам, які ми самі собі встановлюємо як частина суверенного народу, що керується Загальною Волею. Згідно з цією концепцією, людина є автономною, коли вона: а) діє за власним законом, тобто, здатна встановлювати для себе правила поведінки на основі розуму; б) здійснює раціональний вибір на основі обміркованого, логічно обґрунтованого рішення; в) несе відповідальність за свої дії та їхні результати.

Яскравим представником концепції позитивної свободи є І. Кант. Для якого моральна свобода (автономія) полягає у здатності розумної істоти діяти згідно з Категоричним Імперативом – універсальним моральним законом, який вона встановлює для себе сама. Категоричний Імператив стверджує: «дій так, щоб максима твоєї поведінки могла в будь-який час слугувати принципом загального законодавства» [4]. Ще одна формула Категоричного Імперативу вимагає ставитися до людства завжди як до мети, а не лише як до засобу. Це означає, що кожна розумна істота має внутрішню цінність (гідність), яка походить від її здатності до автономії та вільного вибору, і її не можна використовувати як об'єкт.

Отже, класична концепція свободи що представлена у розвідках вищезазначених філософів та їх послідовників, передбачає існування спільних цінностей, які забезпечують єдність суспільства і надають свободі змісту. Саме ці засади і стають предметом ревізії у пост-модерному дискурсі.

Основні напрямки критики традиційних уявлень про свободу в постмодерністській філософії. Сучасний філософський дискурс про свободу не дає простих відповідей, а скоріше акцентує увагу на її складності, багатогранності, постійній потребі критичного осмислення, відповідальності та здатності адаптуватися до мінливих умов світу. Процес осмислення і пошуку нових вимірів свободи відображається в потоці ідей, ключові з яких представлені в розвідках Мішеля Фуко, Жака Дерріда, Жана Бодріара.

М. Фуко є одним із центральних постмодерністських критиків свободи, що досліджував її у контексті влади, знання та дискурсу. Сутність філософії свободи М. Фуко полягає у визнанні того, що свобода – це не стан, а постійний процес боротьби, динамічна взаємодія з владою. Сучасні інституції – школи, лікарні, в'язниці створюють і підтримують норми поведінки, тим самим формуючи «вільного» індивіда, який сам себе контролює. В такий спосіб свобода постає інструментом саморегуляції під впливом владних структур. Влада конструює те, що вважається «вільним» або «нормальним», а суб'єкту залишається пошук можливостей для маневру та відхилення від нормативних траєкторій. Це постійна «стратегічна гра» між свободами, де кожен актор намагається структурувати поле дій іншого [8]. Таким чином, М. Фуко пропонує глибоко історизоване, релятивне та практичне розуміння свободи, що змушує нас відмовитися від найвісних уявлень і постійно ставити під сумнів механізми, які формують наше буття та наше розуміння самих себе.

Ж. Дерріда рідко звертається до проблеми «свободи» як до окремої теми. Проте він стверджує: «Традиційна філософія, створюючи

«великий наратив» свободи, прагне надати їй остаточного, універсального значення, і в силу цього обмежує наше розуміння свободи» [3]. Відтак філософ пропонує інший підхід до розуміння свободи, що дістав назву – деконструкція. Застосовуючи його, Ж. Дерріда виявляє приховані суперечності та неоднозначність в понятті свободи і доводить, що справжня свобода, якщо вона і існує, то як нескінченна «відкритість до іншого» – простір для множинних інтерпретацій і тому не може бути повністю визначена і охоплена. Сенси свободи, на думку мислителя, не в досягненні якогось фіксованого стану, а в постійному усвідомленні її апоретичності, нестабільності. Саме в цій апорії, у зіткненні з «іншим» та «неможливим» (тими аспектами досвіду, які виходять за межі наших раціональних категорій і універсальних наративів) і виникає справжня відповідальність і, парадоксальним чином, нова форма свободи.

Головна ідея філософії свободи Ж. Бодріяра полягає у тому, що сучасне суспільство все більше занурюється у світ симулякрів, які не мають до реальності ніякого відношення. Свобода також симулякр. У суспільстві де «все дозволено і все звільнено (політично, культурно, сексуально)», свобода втрачає свою цінність, оскільки, їй ніщо не протистоїть: «якщо немає обмежень, немає і справжньої свободи, бо свобода завжди визначається на тлі несвободи, ризику, вибору» [2]. Ця «оргія» свободи призводить до перенасичення, індиферентності та втрати сенсу. Як наслідок, людина, стає заручником системи симулякрів. Її вибір, її бажання – це все продукти системи де влада діє не через заборони, а через «код» – систему знаків, інформації, правил, які визначають, наше мислення, бажання, та дії [2].

Отже, слід зазначити, що постмодернізм не просто критикує класичну концепцію свободи – він ґрунтовно трансформує її засадничі принципи, переосмислюючи роль суб'єкта, мови, влади і культури. Ключові напрями цієї ревізії такі:

1. Критика автономного суб'єкта: «Я» не є сталим і незалежним, воно формується дискурсом, владними структурами та несвідомим що підриває уявлення про вільну волю.

2. Влада як продуктивна сила: свобода – не протистояння владі, а складна взаємодія з нею.

3. Деконструкція універсальних понять: свобода не є незмінною цінністю, а залежить від контексту, культури, мови.

4. Фрагментація ідентичності: свобода більше не сприймається як однозначна чи єдина, а як множина локальних виявів у різних соціальних контекстах.

5. Симуляція замість автентичності: у світі симулякрів свобода втрачає автентичне значення (свобода стає «грою в свободу»).

Література

1. Арістотель. Політика. Поетика / пер. з давньогр. Б. Тен, О. Кислюк. Харків : Folio, 2023. 512 с.
2. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
3. Дерріда Ж. Привиди Маркса / пер. з фр. І. Донченка. Харків : ОКО, 2000. 272 с.
4. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 253 с.
5. Локк Дж. Два трактати про правління / пер. з англ. П. Содомора. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с.
6. Руссо Ж.-Ж. «Про суспільну угоду, або Принципи політичного права / пер. з фр. О. Хоми. Київ : Port-Royal, 2001. 351 с.
7. Фуко М. Археологія знання / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.
8. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці / пер. з фр. П. Тарашук. Київ : Комбук, 2020. 452 с.
9. Фуко М. Історія сексуальності / пер. з фр. І. Донченко. Твори в 3-х т. Т. 3. Плекання себе. Київ : ОКО, 2000. 264 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-17>

ПСИХІЧНА ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ В ДОБУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: КРИЗА ЦІННОСТЕЙ

Санченко Д. Є.

викладач циклової комісії права

Фаховий бізнес-коледж Приватного вищого навчального закладу

«Європейський університет»

м. Київ, Україна

Стрімкий розвиток штучного інтелекту слід позначити як процес, що пов'язаний із багатьма протиріччями: економічними, правовими, соціальними, політичними тощо. Зважаючи на дефіцит правового регулювання новітніх технологій, постає завдання перед суспільством і державою «приборкати» інструменти, які здатні прискорити прогрес чи запобігти можливим ризикам. В сучасній Україні впровадження штучного інтелекту в публічній та приватних сферах має ресурсні перспективи.

Зазначаючи про потенціал впровадження ІІІ у державну сферу в Україні, Коротченко Н. вказує про багатовимірну природу ризиків і системних викликів: від нормативно-правової невизначеності до етичних дилем, що виникають у процесі делегування владних повноважень автономним системам. Крім того, Коротченко згадує: «ІІІ, який навчається на історичних даних, може відтворювати існуючі соціальні нерівності та посилювати їх.» [3, с. 96–97]. З цієї позиції приватна сфера зіштовхується з подібними ризиками і викликами. Проте, станом на сьогодні, за масивом інноваційних рішень та прискорених процесів цифровізації залишається недостатньо дослідженою проблематика психічної цілісності людини.

Справедливо підсумовує Журнокуй Ю.: «Штучний інтелект не має моралі та звичаїв, оскільки мораль зазвичай має особистий характер і обґрунтування її повторюваності не має підстав.» [2, с. 80]. Шайгородський Ю. відзначав: «Кожне суспільство створює притаманні йому загальні і специфічні ціннісні системи, що виражають їх домінуючі інтереси і цілі. Окрема людина сприймає моральні цінності як критерії своєї поведінки» [7, с. 7].

Варто поглибити думку, і зазначити, що у разі визнання моральних засад суспільства (*примітка: Закон України «Про захист суспільної моралі» від 20.11.2003 № 1296-IV (втратив чинність) визначав суспільну мораль як систему етичних норм, правил поведінки, що склалися у суспільстві на основі традиційних духовних і культурних цінностей, уявлень про добро, честь, гідність, громадський обов'язок, совість, справедливість*)) потреба їх врахування штучним інтелектом не зникає. Тобто «моральність» слід позначити як елемент, що у поєднанні із цінностями прав людини, утворює налаштування системи цінностей штучного інтелекту. Втім, це питання є вкрай дискусійним.

Не вдаючись в глибоке пояснення значення терміну «психічна цілісність», у межах цього допису достатньо зазначити, що це такий стан непорушності психіки людини, який дозволяє їй нормально (без обмежень чи перешкод) взаємодіяти з оточуючим світом на основі свого світосприйняття. Таким чином, актуалізуючи роль штучного інтелекту у вирішенні побутових або ж сервісних чи інших завдань, варто дослідити його безпосередній та опосередкований вплив на психіку людину. Слід погодитися із Петрунько О. та Плющем О., що «... не всі пропонувані ментальні конструкції мають братися на віру, і для цього існують надійні способи їх перевірки (життєвий досвід, діалогівання з іншими людьми тощо), інакше інструмент, який їх продукує, може стати небезпечним як для психіки і поведінки суб'єкта, так і для соціального середовища в цілому.» [4, с. 428]. В окремих аспектах ця проблематика досліджувалася групою авторів і стосувалася

десоціалізації здобувачів вищої освіти. Безпосередній вплив використання штучного інтелекту впливає на: комунікативні навички, підвищення рівня тривожності та стресу, самооцінку, створення відчуття відчуженості, сприйняття значення освіти як соціального феномена, що має вплив на майбутнє професійне життя [6].

Сіленко А. та Пасхіна О. зазначають, що вплив інформаційних технологій двоякий. З одного боку, вони сприяють позитивному розвитку людства, з іншого – стають інструментом несанкціонованого доступу як до джерела, так і до споживача (особистості). Зважаючи на недосконалість штучного інтелекту на етапі його постійного удосконалення, штучний інтелект може мати вплив одночасно як на громадську думку, так і на особисту. Не може не викликати реальних побоювань здатність штучного інтелекту викривляти реальність, спілкуватися на небезпечні теми і надавати згубні поради вразливим користувачам [8].

Більш глобальна і небезпечна проблема використання штучного інтелекту постає, як досліджує Драбюк С., на тлі генерації дезінформаційних та пропагандистських матеріалів, а з іншого боку – їх виявлення і пошуку. «Використання генеративного штучного інтелекту (ШІ) у пропагандистських операціях стало однією з ключових тенденцій сучасної інформаційної війни» [1, с. 350].

Слід зробити припущення, що основна мета створення штучного інтелекту полягала в автоматизації окремих видів процесів діяльності людини. Застереження щодо можливих наслідків впровадження штучного інтелекту висловлювалися задовго до його офіційного релізу. На жаль, деякі прогалини в правовому регулюванні в сфері інформаційних технологій врегульовуються лише після суспільного резонансу та розголосу.

Завершуючи цей допис слід наголосити, що завдання права в умовах інноваційного розвитку полягає у втіленні його фундаментального запобіжного призначення. Неможливо передбачити абсолютно усі ризики пов'язані із використанням штучного інтелекту. В основі підходу для дослідження впливу штучного інтелекту на психічну цілісність мають покладатися цінності права та морально-етичні цінності. Насамкінець, такі дослідження можуть відбуватися в умовах, коли штучний інтелект вже існує, а не коли очікується його поява, що також є проблемою, адже за той невеликий інтервал часу існування штучного інтелекту порушено стійкість ринку праці, національної безпеки, безпеки персональних даних тощо. На думку автора цієї роботи фундаментальна криза цінностей в аспекті експлуатації штучного інтелекту полягає в різних намірах його творців та користувачів, які

поки що не відповідають цілям сталого розвитку, містять правові та морально-етичні суперечності.

Література

1. Драбюк С. С. Штучний інтелект і пропаганда та дезінформація: основні виклики. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. 2025. № 90. С. 348–356.

2. Жорнокуй Ю. М. Штучний інтелект: охорона та захист прав людини (етичний аспект). *Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ*. 2025. № 1(1). С. 71–83. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnuvs_2025_1\(1\)__8](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnuvs_2025_1(1)__8) (дата звернення: 01.11.2025).

3. Коротченко Н. О. Штучний інтелект як чинник модернізації публічного управління в умовах діджиталізації суспільних відносин. *Державне будівництво*. 2025. № 1(37). С. 93–102. URL: <https://periodicals.karazin.ua/db/article/view/27122> (дата звернення: 01.11.2025).

4. Петрунько О., Плющ О. Взаємодія людини і штучного інтелекту: пошук пояснювальної парадигми. *Вчені записки Університету «КРОК»*. 2025. № 2(78). С. 424–431. URL: <https://doi.org/10.31732/2663-2209-2025-78-424-431> (дата звернення: 05.11.2025).

5. Сіленко А. О., Пасхіна О. Є. Інформаційно-психологічний вплив на громадську думку. *Ментальне здоров'я*. 2024. № 2. С. 64–69. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/mzdor_2024_2_12 (дата звернення: 05.11.2025).

6. Стеценко Н. М., Фролова М. Е., Іванчук О. В. Психологічні проблеми десоціалізації здобувачів вищої світи через використання штучного інтелекту. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського*. 2024. № 4. Т. 35(74). С. 77–84. URL: https://psych.vernadskyjournals.in.ua/journal/4_2024/14.pdf (дата звернення: 05.11.2025).

7. Шайгородський Ю. Суспільна мораль як система цінностей. Правові засади захисту особистісних цінностей та суспільної моралі: зб. нормат. актів України / уклад. Ю. Ж. Шайгородський, К. П. Меркотан. Київ : Український центр політичного менеджменту, 2007. 440 с.

8. Kashmir Hill. Lawsuits Blame ChatGPT for Suicides and Harmful Delusions. *The New York Times*, November 6, 2025, URL: <https://www.nytimes.com/2025/11/06/technology/chatgpt-lawsuit-suicides-delusions.html> (дата звернення: 05.11.2025).

**АКСІОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ
ЦЕРКВИ (МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ)
В УКРАЇНСЬКОМУ МЕДІАПРОСТОРІ (1991–2013 РОКИ)**

Сладан А. А.

*аспірант кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Українська Православна Церква (в єдності з Московським Патріархатом) упродовж перших двох десятиліть незалежності виробила своєрідний публічний образ, який відображався і в її дискурсі. Базова стратегія 90-х років полягала в тому, щоб не виставляти напоказ політичні симпатії й підкреслювати свою роль традиційного духовного авторитету для всіх українців незалежно від їхніх політичних поглядів [3]. Відтак в 1990-х – на початку 2000-х рр. у висловлюваннях ієрархів УПЦ (МП) домінували теми духовності, канонічності та єдності церкви. Наприклад, постійно наголошувалося, що УПЦ є єдиною канонічно визнаною православною юрисдикцією в Україні, яка зберігає євхаристійне спілкування з усім світовим православ'ям [3]. Ця теза містить важливий аксіологічний підтекст: цінність єдності церкви ставиться дуже високо, як запорака істинності віри. Відповідно, розкол (УПЦ КП) маркувався як негативне явище, що суперечить заповіді Христовій «щоб всі були одно» (Ін. 17:21). Такий дискурс не був агресивним; радше він позиціонував УПЦ (МП) як Церкву-Сім'ю, в якій розкольники – заблукалі діти, що повинні повернутися. Цінності смирення і терпіння також явно простежувались: попри постійні конфлікти за храми між УПЦ (МП) та УПЦ КП в 1990-х, офіційні заяви УПЦ (МП) намагалися уникати мови ворожнечі, закликаючи вирішувати суперечки мирним шляхом [2]. Це відповідало як християнському ідеалу миру, так і прагматичній лінії не загострювати свій образ перед владою і суспільством.

Зв'язок із державою в ті роки впливав на дискурс: за президентства Л. Кучми (1994–2004) УПЦ (МП) мала певні преференції, що обумовило лояльність церкви до влади. Тому у публічних промовах часто звучали молитви за «Богом бережену Україну, владу і військо її» – стандартна фраза православного богослужіння, яка в умовах того часу сприймалася як декларація підтримки існуючого ладу. Будь-які соціальні заклики до протесту чи радикальних змін були відсутні.

Натомість підкреслювалася цінність стабільності і «мирного неба». Особливо показовим є приклад 2004 р. (Помаранчева революція): тодішні керівники УПЦ (МП) займали вичікувальну позицію; митрополит Володимир (Сабодан) закликав народ зберігати мир і молитися про благополучне вирішення кризи. Хоча окремі єпископи симпатизували Януковичу чи Ющенкові, офіційна риторика уникала підтримки будь-кого явно. Така ціннісна нейтральність теж, певною мірою, декларувалася як принцип: церква понад політикою, церква молиться за всіх і не втручається у «суєту» – це прозорий натяк на євангельську настанову «віддайте кесарево кесарю, а Боже Богові». Себто цінність, яку пропонувала УПЦ (МП) суспільству, – духовний спокій, стоїчне перенесення випробувань, уповання на Божий Промисел більше, ніж на суспільну боротьбу.

З приходом до влади В. Януковича (2010) ситуація дещо змінилася. Цей президент відкрито демонстрував близькість до УПЦ (МП), брав участь у хресних ходах на Володимировому узвозі тощо. УПЦ (МП) почала отримувати більш привілейоване становище (державні заходи відвідував лише митрополит УПЦ (МП), тоді як представників Київського Патріархату не запрошували). Це відбилося і в дискурсі: частіше почали звучати ноти похвали «Богом даній владі» і подяки за підтримку церкви. Така кооперація з владою підкреслювала цінність лояльності, покори встановленому порядку – традиційної чесноти, яку православ'я історично шанувало. Суспільству це трансливало меседж про цінність єдності церкви та держави у служінні народу. Критики ж вбачали в цьому небезпеку перетворення УПЦ (МП) на інструмент державної ідеології. Втім, цей період тривав недовго – до 2013 р.

Важливо відзначити, що соціальне вчення УПЦ (МП) також формувало її аксіологічний дискурс. У 2000 р. РПЦ (частиною якої і є УПЦ) прийняла документ «Основи соціальної концепції РПЦ», де викладено погляди церкви на суспільне життя. В ньому наголошено на традиційних цінностях шлюбу, негативному ставленні до абортів, критиці аморальності в ЗМІ, але також і право народу відстоювати мораль перед владою. УПЦ (МП) прийняла цю концепцію, однак у публічний простір вона просочувалася мінімально – хіба що через виступи окремих єпископів чи священників. Таким чином, до 2014 р. можна сказати, що аксіологічний дискурс УПЦ (МП) був здебільшого внутрішньо спрямованим, конфесійним: він стосувався питань віри, канонів, моральності в особистому житті, і мало артикулювався на широкі суспільні теми. У мас-медіа цю церкву згадували найчастіше або в контексті церковних свят, або у зв'язку з міжцерковними конфліктами та діалогами. Аналітичні огляди того періоду фіксують, що українська преса рідко вдавалася до оцінок діяльності УПЦ (МП) –

повідомлення мали радше нейтрально-інформативний характер [1]. Наприклад, щорічні Хресні ходи на День Хрещення Русі подавалися як новини без особливої критики, навіть якщо там звучали промови проросійського змісту – медіа не акцентували на цьому [1]. Це свідчить, що у суспільній свідомості УПЦ (МП) сприймалася як «традиційна церква», частина статус-кво, а не як носій якогось виключно ціннісного меседжу.

Отже, довоєнний (до 2014) публічний дискурс УПЦ (МП) можна охарактеризувати такими ключовими словами: канонічність, єдність церкви, мир, духовність, лояльність, традиція. Він був відносно консервативним і стриманим, із наголосом на вертикалі «Бог – Церква – Народ», де держава постає як встановлена Богом світська влада, покликана діяти у співпраці з Церквою відповідно до принципу симфонії, а не в підпорядкованому статусі. У цьому дискурсі цінності національні чи демократичні практично не з'являлися, однак і відверто антиукраїнських тез не артикулювалося (принаймні офіційно). Це створювало образ УПЦ (МП) як позачасового хранителя віри, що, з одного боку, додавало їй авторитету серед частини населення, стомленого політичною боротьбою, а з іншого – віддаляло від активних патріотичних кіл, яким бракувало від цієї Церкви виразної підтримки українських національних прагнень.

Література

1. Від компліментів до «вигнання бісів»: медійна траєкторія УПЦ Московського патріархату. 18.04.2023. Інститут масової інформації. URL: <https://imi.org.ua/monitorings/vid-komplimentiv-do-vygnannya-bisiv-medijna-trajektoriya-upts-moskovskogo-patriarhatu-i52196>
2. Чміль О. Формування медіа-дискурсу про Українську православно-славну церкву Московського патріархату в 2005–2013 рр. (за матеріалами часописів «День» та «Дзеркало тижня»). 2019. Львів. 75 арк., іл. URL: <https://hdl.handle.net/20.500.14570/1377>
3. Olszański T. A. The Ukrainian Orthodox Church's stance on the revolution and war. 30.10.2014. Centre for Eastern Studies (OSW). № 151. URL: https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/commentary_151.pdf

**ПРОЦЕС НАБУТТЯ КОМУНІКАТИВНИХ
КОМПЕТЕНТНОСТЕЙ У СУБ'ЄКТІВ
МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ**

Сулятицька Т. В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри політології та філософії

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

Плахтій М. П.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри політології та філософії

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

м. Кам'янець-Подільський, Україна

У сучасному світі глобалізаційні процеси зумовлюють активну взаємодію між представниками різних культур. Це, у свою чергу, потребує високого рівня розвитку комунікативних компетентностей, що дозволяють ефективно обмінюватися інформацією, долати культурні бар'єри й формувати взаєморозуміння. Міжкультурний діалог стає не лише засобом комунікації, а й інструментом формування толерантності, поваги до різноманіття та взаємного збагачення культур.

У сучасному інформаційному суспільстві, де інформація є головною цінністю, а інформаційна культура визначає професійну діяльність людини, зростає роль особистості як активного суб'єкта комунікації та творця нових смислів. Людина виходить за межі усталених культурних моделей, і саме на перетині культур виникають найвагоміші прориви – коли, наприклад, українець занурюється в західну культуру або коли чоловік і жінка взаємодіють у різних гендерних просторах, збагачуючи одне одного досвідом і світоглядом [1].

Процес обміну інформацією та досягнення взаєморозуміння можливий лише в межах комунікативного простору – середовища, де формується й реалізується спілкування. Він впливає на учасників як через інформаційний контекст, так і через засоби комунікації, соціокультурні норми та моральні звичаї. Комунікативний простір є цілісною й структурованою системою з автономними компонентами [2].

У своїх працях В. Аксьонова [3], С. Аверинцев [4], О. Берегова [5], О. Грива [6], С. Дрожжина [7], М. Култаєва [8], І. М'язова [9],

М. Триняк [10], В. Щербина [11] та інші дослідники розширювали поняття культурного простору, розглядаючи його як багатовимірне явище. Вони відкривали перспективу існування «культури культур» – універсальної системи знаків, у якій відображаються варіації всіх наявних і потенційно можливих культур.

Розвиток світового співтовариства базується на діалозі культур, що забезпечує єдність у розмаїтті. Такий діалог можливий лише за умови взаємного пізнання, розуміння й доброзичливого співробітництва. Це сприяє формуванню глобального інтересування та нової поліетносфери.

Кожен комунікативний акт відбувається у взаємодії особистостей, тому сучасна культура спілкування виходить за межі формально-рольових і ділових відносин. Учасники діалогу прагнуть до глибшого спілкування, заснованого на взаємній зацікавленості й урахуванні індивідуальних особливостей співрозмовника – важливої складової комунікативної компетентності.

Компетентність у спілкуванні передбачає розвиток вмінь адекватної самооцінки, орієнтації людини в самій собі – власному психологічному потенціалі, потенціалі партнера, у ситуації, у завданні. Під комунікативною компетенцією розуміють здатність встановлювати і підтримувати необхідні контакти з іншими людьми, представниками інших культур; нагромаджувати певну сукупність знань, навичок, умінь, що в майбутньому забезпечить ефективність спілкування [12].

Комунікативна компетентність формується в процесі безпосередньої й опосередкованої взаємодії та є результатом досвіду спілкування. Вона відкриває можливості для ефективного міжкультурного обміну й виступає інтегральною якістю особистості, що забезпечує адаптацію, функціонування в соціумі та охоплює цінності, установки, стереотипи й творчий потенціал. Її розвиток відбувається через міжособистісну взаємодію, засвоєння культурної спадщини, спостереження й аналіз комунікативних ситуацій, поєднуючи прагнення до розширення досвіду та подолання труднощів у спілкуванні.

У сучасному світі інформаційно-комунікативна компетентність постає складовою соціокультурної компетенції людини, що забезпечує її здатність орієнтуватися у світі символів, знаків і соціальних кодів. Вона дає можливість діяти в динамічному інформаційному середовищі, розширювати знання, формувати власний стиль спілкування та взаємодії. Інформаційно-комунікативна компетентність передбачає вміння самостійно шукати, відбирати, аналізувати й передавати інформацію [13].

Комунікативні компетенції покликані забезпечити самореалізацію особистості та розкриття її творчого потенціалу, спрямованого на збереження людства як творця культурних цінностей. Формування

комунікативних компетенцій тісно пов'язане з потребою у новому мисленні, яке одним із сучасних дослідників Е. Мореном кваліфікується як складне мислення [14], що передбачає не лише засвоєння нових знань і способів мислення, а й уміння переходити від одного ґешталту до іншого, що свідчить про внутрішню поліваріантність і багатовимірність світосприйняття.

У соціокультурному просторі людина постає не як «віддзеркалення світу», а як творець, здатний формувати реальність і себе в ній. Вона має свободу вибору, несе відповідальність за рішення й переходить від споживання інформації до її створення. Така особистість уміє аналізувати, приймати рішення та досягати цілей у мінливому світі завдяки нелінійному мисленню, що відповідає вимогам сучасного суспільства.

Диалогічна природа взаємодії культур ґрунтується на понятті «трансгресія», яке в неklasичній філософії означає подолання межі та вихід за межі наявного. За визначенням Л. Горбунової, трансгресія постає як новий досвід свободи – свободи подолання обмежень, установлених розумом. Філософія трансгресії – це філософія «за і крізь межу», де втрачають сенс традиційні опозиції, цінності та смисли [15, с. 13]. Трансгресивне мислення розуміється як здатність сприймати й розуміти іншу культуру в процесі міжкультурної взаємодії, що забезпечує толерантність до Іншого. У мережевому суспільстві вміння виходити за межі стереотипів і усталених схем світосприйняття є важливою ознакою комунікативної компетентності. Трансгресія відкриває досвід Іншого й означає перехід на новий рівень свободи.

Ефективне спілкування має спонтанний і творчий характер, адже воно завжди є процесом розвитку. Комунікативна компетентність охоплює не лише особистісні риси, а й особливості пізнавальних процесів та емоційної сфери. Вона пов'язана з умінням адекватно використовувати весь спектр комунікативних можливостей. Аналіз цього поняття виявляє проблему визначення критеріїв ефективного спілкування та відповідності його форм конкретній ситуації взаємодії [16].

Отже, складний процес обміну інформацією та налагодження взаєморозуміння між учасниками міжкультурного діалогу передбачає існування комунікативного простору – середовища, у якому можливо побудувати адекватну модель спілкування. Процес набуття комунікативних компетентностей у суб'єктів міжкультурного діалогу є складною, багаторівневою системою, що охоплює когнітивний, емоційний і поведінковий компоненти. Він передбачає поступове формування здатності до ефективної комунікації, усвідомлення культурних відмінностей і подолання комунікативних бар'єрів. Розвиток міжкультурної комунікативної компетентності виступає важливою умовою

успішної соціалізації особистості в глобалізованому світі та сприяє гармонійному співіснуванню культур у світовому просторі.

Література

1. Сулятицька Т. В. Міжкультурна взаємодія в інформаційному суспільстві: комунікативний аспект : монографія. Кам'янець-Подільський : ПП «Медобори-2006», 2013. 168 с.

2. Лисиця Н. М., Белікова Ю. В. Комунікативний простір: проблеми адаптації українських біженців. *Сучасні комунікаційні простори: спроба соціологічної концептуалізації* : колективна монографія / за ред. В. С. Бакірова. Харків : ХНУ ім. Каразіна В. Н., 2023. С. 67–85. <https://surl.li/jzibba>

3. Аксьонова В. І. Міжкультурна комунікація в умовах сучасного діалогу культур. *Гілея : науковий вісник*. Київ, 2011. Вип. 49 (7). С. 123–135.

4. Аверинцев С. С. Ми покликані у спілкування. *Софія – Логос. Словник*. Київ : Дух і Література, 2004. С. 526–532. https://shron1.chtyvo.org.ua/Averyntsev_Serhii/Sofiiia-Lohos_Slovnyk.pdf

5. Берегова О. М. Культура та комунікація: дискурси культуротворення в Україні в ХХІ столітті : монографія. Київ : Інститут культурології АМУ, 2009. 184 с.

6. Грива О. А. Толерантність в процесі становлення молоді в умовах полікультурного середовища : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : 09.00.10. Київ, 2008. 32 с.

7. Дрожжина С. В. Мультикультуралізм як проблема полікультурного українського суспільства. *Профспілки і духовність* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 16–17 грудня 2003 р. Донецьк, 2003. С. 114–116.

8. Култаєва М. Д. Інтеркультурний діалог у сучасних дидактичних і практичних практиках. *Міжнародні комунікації та толерантність в освіті* : зб. матеріалів доп. учасн. Міжнар. наук.-практ. конф. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2007. С. 27–33.

9. М'язова І. Ю. Про місце та роль мультикультуралізму в комунікативному просторі. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2008. № 13. С. 156–160.

10. Триняк М. В. Інтеркультурна комунікація: освітній вимір : монографія. Харків : Вид-во ХНА ДУ, 2010. 247 с.

11. Щербина В. М. Багатомірне суспільство: проблеми діалогу культур. *Вісник Національного технічного ун-ту України «Київський політехнічний інститут. Політологія. Соціологія. Право*. 2011. № 1(9). С. 99–104. <https://ela.kpi.ua/server/api/core/bitstreams/c0517ca9-77e4-488c-b055-92655b0e53d2/content>

12. Чеботарьова І. О. Комунікативна компетентність: теоретичний аспект. *Наукові записки кафедри педагогіки*. 2014. Вип. 36. С. 205–215. <https://periodicals.karazin.ua/pedagogy/article/view/1917/1612>

13. Панамарьова О. Б. Інформаційно-комунікаційні технології в організації самостійної роботи студентів технічних спеціалізацій коледжів. *Інформаційні технології: наука, техніка, технологія, освіта, здоров'я* : тези доп. Харків : НТУ «ХПІ», 2019. Ч. IV. С. 113.

14. Morin E. Introduction à la pensée complexe. Éditions du Seuil. 2005. 157 p.

15. Горбунова Л. С. Постнекласичні практики мислення в контексті перехідності. *Культура і Сучасність : альманах*. Київ : Міленіум, 2011. № 2. С. 11–15. https://nakkkim.edu.ua/images/Instytutu/nauka/vydannia/Kultura_i_such/2_11.pdf

16. Плахтій М. П., Сулятицька Т. В. Комунікативна природа людського буття. *Актуальні питання соціології та філософії. Науково-практичний журнал*. 2022. Випуск 37. С. 94–102. http://apfs.nuoua.od.ua/archive/37_2022/15.pdf

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-20>

АСПЕКТИ АКТУАЛЬНОСТІ ФЕНОМЕНУ ПРОМЕТЕЇЗМУ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА У СВІТОВІЙ КУЛЬТУРІ

Холоша Т. О.

*завсектору збереження унікальної книги, архіву та друкованих
матеріалів науково-дослідного відділу фондів
Національний музей Тараса Шевченка
м. Київ, Україна*

В останнє десятиліття, особливо в роки повномасштабного вторгнення, Україна стала якнайкращим прикладом у глобальній системі цінностей і займає в ній центральне місце. Коли в Європі та США цінності переважно залишаються на рівні риторики, в Україні люди заради них відкидають свої інтереси, втрачають здоров'я і навіть життя.

Промовистим прикладом до сказаного може стати фільм українського режисера Антона Штуки «Останній Прометей Донбасу», репрезентований 8 листопада 2025 року на міжнародному кінофестивалі Film Festival Cottbus у Німеччині. У документальному фільмі розповідається

про роботу незламних енергетиків на останній робочій теплоелектро-станції у містечку Кураховому на Донеччині. Основу фільму становить розповідь про людей, які попри всі небезпеки залишаються на місці для несення світла в темряві, яке не повинно згаснути.

Як бачимо, у фільмі режисер використав «вічний образ» титана Прометея із античної міфології. За давньогрецькими переказами, титан не лише вкрав із Олімпу вогонь і передав його людям, а й був їхнім творцем та вчителем. У світовій літературі та культурі Прометей став символом незламного духу й боротьби проти несправедливості.

Вперше міф про Прометея інтерпретував давньогрецький поет Гесіод (VII ст. до н. е.), від якого почалася традиція зображення титана як шахрая і облудника, який розгнівав верховного бога Олімпу Зевса. Можливо, таким би він і залишився, «якби не геній Есхіла, що надав йому зовсім інших рис, зробив його ідейним борцем проти Зевсової деспотії, носієм усього світлого і прогресивного (трагедія «Прометей закутий»» [3, с. 12]. Для нього Прометей – першовідкривач всіх здобутків цивілізації, людинолюбець, противник тиранії, нескорений мученик та горда вільна особистість. І саме таким, есхілівським трактуванням, образ Прометея увійшов у світову культурну традицію.

Есхіл (525–456 рр. до н.е.) вважається «батьком трагедії», він народився наприкінці бурхливого періоду змін соціально-політичного життя багатьох міст Еллади, коли замість влади родової аристократії приходила суспільно-економічна формація рабовласництва. Про його життя збереглося небагато інформації, але відомо, що він був активним учасником війни проти персів і бився у всіх трьох найважливіших битвах: Марафонській, Саламінській та під Платеями. Судячи з напису на могильній плиті, складеній ним самим, де йдеться про «славну доблесть Есхіла, сина Евфоріона», свої громадянські та військові заслуги трагік ставив вище поетичних.

У своїх трагедіях Есхіл неодноразово торкався проблем, породжених тогочасними подіями в суспільстві. «Проблема правди, обов'язкового покарання злочинця за пролиту кров, проблема родової помсти і прокляття, що тяжіє над родом, які розроблює Есхіл у своїх трагедіях, завжди нерозривно пов'язані з реальними політичними обставинами чи подіями» [3, с. 14].

Есхілу приписують авторство близько вісімдесятих трагедій, з яких збереглося тільки сім, із них – «Прометей закутий». Ця трагедія є найславнішою, вона входила до тетралогії разом із трагедіями «Визволений Прометей» та «Прометей-вогнеборець» (разом із невідомою сатирівською драмою, що було обов'язковим для участі в змаганнях). На жаль, до наших днів збереглося лише трагедія, в якій

розповідається про жорстоке покарання Зевсом титана – «Прометей закутий».

Розмірковуючи у своїй «Поетиці» про сутність трагедії, Аристотель вважав, що комедія показує людей гіршими, а трагедія – кращими від сучасників.

Сучасне розуміння поняття «трагедії» *«окреслює драматургічний жанр, сповнений суворі піднесеності й патетики, що відтворює трагічну колізію героїчних персонажів з трагічним її завершенням. Трагедія відтворює події жорстокої, похмурої і сумної дійсності, зображує страшне і жахливе, раптові переходи від щастя до нещастя, занепад високих ідеалів і загибель героїв. Все це визначається естетичною категорією трагічного»* [1].

Прометей, який втілює велич духу і здійснення подвигу задля щастя людей зустрічаємо у грецького письменника Лукіана в творі «Прометей, або Кавказ», а також у «Метаморфозах» римського поета Овідія.

У добу Просвітництва до образу титана зверталися Гете Й. В., Гердер І. Г., Шлегель А. В., доповнюючи його новими прочитаннями. Наприклад, Гете дивився на конфлікт не з ракурсу повного заперечення світу батьків, закликаючи використовувати свій протест у творчості, а не в насиллі. Його Прометей переповнений більшою любов'ю до людей, аніж ненавистю до батька.

Особливо романтичним став цей образ у творчості Байрона Дж., якого за віддану любов до батьківщини називали Прометеем, а також він був душею поезії у Шеллі П. Б.

Екзистенційне розуміння символу титана у ХХ ст. дав Кафка Ф., для якого Прометей був скоріше символом індивідуального страждання, а не громадським ідеалом служіння людству. Натомість для Герберта З. він став уособленням совісті – потужної, як вогонь, що охоплює всю душу в часи випробувань. Якщо вона прокинулася, то її не можна заглушити.

Увагу до «вічного образу» проявили світові художники та композитори: Мікеланджело Б., Тіціан В., Рібера Х., Сальватор Роза, Бетховен Л., Ліст Ф. та інші.

Своє бачення образу Прометей розкрили також і українські митці. В літературних творах до нього зверталися Т. Шевченко, Леся Українка, І. Франко, А. Малишко, М. Рильський та ін.

Лірична поема Тараса Шевченка «Кавказ» вражає своєю актуальністю та масштабністю змісту. Написана під враженням від загибелі близького друга Я. де Бальмена в російсько-кавказькій війні, поема побудована на широкій загальнолюдській основі. За висловом І. Франка, «Кавказ» – це огниста інвектива проти «темного царства»,

це «найкраще свідоцтво могутнього, всеобіймаючого, щиро людського почуття нашого поета» [4].

Судячи з тексту поеми, Шевченко досить добре знав деталі колонізації Кавказу російською імперією («тільки дайте / Свої сині / Остатнії... бо вже взяли / і поле, і море»), знав про методи російської армії, її тактику випаленої землі, руйнування аулів, вбивства місцевих жителів, вирубування лісів, знищення посівів і продовольства [5, с. 219]. У своєму творі український поет заперечував офіційну версію погляду на цю війну, яку трактували тодішні придворні поети. І. Дзюба підкреслював, що Шевченко піднявся до такого тотального заперечення тиранії, наскільки «вжився» в біду стражденного народу, дійшов до такого розуміння рівності народів перед Богом і відповідальності людства за найменший народ, розуміння його суверенності й незамінимості у світовому порядку речей, до розуміння якого дійшли у світі лише наприкінці ХХ ст., та й то теоретично [5, с. 220]. Ми бачимо, що щодня беззаконня продовжують чинитися і у ХХІ ст.

В українському образотворчому мистецтві до теми прометеїзму зверталися Глушук Ф., Гнатюк О. Р., М., Караффа-Корбут С. П., Касіян В.І, Куткін В. С., В., Лопата В. І, Нечипоренко С. Г., Панфілов В. В., Рубан О. Я. та багато інших. Переважно вони виконували ці твори, ілюструючи «Кавказ» Тараса Шевченка.

Одним із перших, хто інтерпретував саме Шевченкового титана був Ілля Рєпін, виконавши для художньої листівки композицію «Прометей» (гроші за її реалізацію мали спрямовуватися на спорудження пам'ятника Т. Шевченку). Образ Прометея, покараного величезним орлом, художник створив ефектним та експресивно-виразним. В оформленні листівки, під іменем автора поеми, написано рядки: «Споконвіку Прометея там орел карає. Кавказ. Пам'яті великого народного поета України. І. Рєпін, 1908» [2, с. 459].

Цікаво, що самого Шевченка змальовували як легендарного Прометея, наприклад Шаблійовський Є. («Поетика художнього слова: поетичний світ Тараса Шевченка» К., 1976), Паламарчук Г. («Нескорений Прометей» К., 1968) та ін. Звичайно, такий образ було сконструйовано відповідно до вимог радянської ідеології, однак сам Шевченко на засланні про себе писав: «Караюсь, мучусь, але ... не каюсь...»

Отже, викриття Т. Шевченком у поемі «Кавказ» соціально-політичної системи самодержавства, утвердження нескореності народу, уславлення борців за волю, звернення до «вічного образу» Прометея, який уособлює волелюбність та силу духу, мають надзвичайно важливе значення у розумінні загальнолюдських цінностей. Синхронізовані поетом реалії та міфологічні події перейшли у філософську площину

одвічного змагання добра і зла, що, на жаль, не втрачає своєї актуальності й сьогодні.

Література

1. Безкоровайний Г. Є., Щавурський Б. Б. Зарубіжна література 8 клас : Посібник-хрестоматія. Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2005. 432 с.
2. Єременко О. Рєпін І. Ю. / Шевченківська енциклопедія у 6 т. Т. 5 / редк.: М. Г. Жулинський та ін. Київ : Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАНУ, 2015. 1040 с.
3. Пашенко В. Еллінський театр і його уславлені трагічні поети / Давньогрецька трагедія. Збірник / переклад із старогрецької Б. Тена. Київ : Дніпро, 1981. 232 с.
4. Франко І. Темне царство. Студія з приводу Шевченкових поем «Сон» і «Кавказ». Львів : Загальна Друкарня, 1914. 47 с.
5. Чамата Н. Кавказ / Шевченківська енциклопедія у 6 т. Т. 3. / редкол. : М. Г. Жулинський та ін. Київ : Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАНУ, 2015. 888 с.
6. Шевченко Т. Кобзар. Київ : Видавничий центр «Просвіта», 2003. 343 с.

СЕКЦІЯ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ЛОГІКИ, ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-21>

ФЕНОМЕН МЕТАСВІДОМОСТІ: ОНТОЛОГІЧНІ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ОСНОВИ

Білокопитова Н. І.

*кандидат філософських наук,
докторант кафедри філософії, публічного управління
та соціальної роботи
Запорізький національний університет
м. Запоріжжя, Україна*

У класичній європейській філософії поняття свідомості зазнало значних трансформацій, від картезіанського «*cogito*» як осереддя суб'єктивності (Descartes, «*Meditationes de prima philosophia*», 1641) до феноменологічного опису інтенційності у Гуссерля (Husserl, «*Ideen I*», 1913). Проте в обох випадках свідомість розглядається як феномен, що має центр «Я», котре пізнає. Сучасна когнітивна філософія розширює цей горизонт, вводячи поняття «мета-свідомості» («*meta-consciousness*»), усвідомлення самого процесу усвідомлення [5, с. 35].

Однак у межах даного дослідження метасвідомість трактується не як функціональний рівень рефлексії, а як «онтологічна подія», у якій суб'єкт і об'єкт свідомості співпадають. Вона не є продуктом мозкової активності, а радше «поля можливості», у якому виникає будь-яке когнітивне явище. Таке бачення наближає поняття метасвідомості до філософських інтуїцій спінозизму, феноменології Мерло-Понті [4], процесуальної філософії Вайтгеда та квантової онтології Бома.

З цієї перспективи свідомість постає як «фрактальна структура реальності», багаторівнева система, де кожен рівень пізнання є відображенням цілого. Метасвідомість, таким чином, не вершина, а «внутрішня симетрія» між усіма станами буття, яка забезпечує самоузгодженість реальності.

Проблема свідомості в сучасній філософії та когнітивній науці постає як межева: вона одночасно належить як до сфери буття так і пізнання. У цьому контексті поняття *метасвідомості* (*meta-consciousness*) набуває особливого значення, позначаючи не просто здатність

мислити про власні думки, а стан, у якому свідомість стає прозорою для самої себе.

Як зазначає Ф. Варела, “свідомість не є річчю, яку можна спостерігати ззовні, а процесом, який відкриває себе у самоспогляданні” [6, с. 23]. Саме це коло самоспостереження, або *рефлексивна петля*, є основою того, що в когнітивній філософії називають метасвідомістю.

1. Онтологічні підстави метасвідомості. Онтологічно метасвідомість передбачає, що буття свідомості є самопроявом, *буттям для себе*. Вона не існує як об’єкт, а як подія присутності, у якій світ відкривається через досвід «я є». Гусерль у «Картезіанських медитаціях» [2, с. 28–30] вказував, що рефлексія не створює свідомості, а лише розкриває її як завжди вже присутню тотальність переживання.

Таким чином, метасвідомість є онтологічною структурою відкритості: буття стає свідомим у самопізнанні, а свідомість – буттям, яке себе пізнає. Ця взаємна зворотність формує основу *фрактальної онтології свідомості*, де кожен акт усвідомлення містить у собі потенціал для нового рівня рефлексії.

2. Епістемологічний вимір: метасвідомість як умова пізнання. З епістемологічної точки зору метасвідомість виконує роль *внутрішнього спостерігача* у процесі пізнання. Вона дозволяє не лише фіксувати ментальні стани, а й аналізувати їх структуру, джерело, інтенціональність. Це робить можливим не просто знання, а *знання про знання*, тобто самосвідоме пізнання.

У цьому сенсі метасвідомість є критичним елементом будь-якої раціональності: без неї неможливі ні логічна верифікація, ні етична відповідальність, ні духовна рефлексія. Як показує Т. Мецінгер у праці *Being No One* (2003) [3], відчуття “Я” формується саме через динамічний процес самомоделювання, який і є когнітивним ядром метасвідомості.

3. Метасвідомість у контексті постнекласичної науки. Постнекласична наука (Варела) пропонує нелінійну модель пізнання, де суб’єкт і об’єкт не протистоять, а взаємно формують одне одного. У цій парадигмі метасвідомість постає як форма *самоорганізації свідомості*, де рефлексія не відокремлює спостерігача від світу, а включає його в процес співтворення смислу.

Це наближує феномен метасвідомості до понять автопоезису (Варела, Матурана) та синергетики (Герман Гакен), у яких система зберігає себе через постійну самореференцію. Таким чином, метасвідомість можна розглядати як *когнітивну синергетику*, де пізнання є актом гармонізації між внутрішнім і зовнішнім, між хаосом досвіду та порядком смислу.

Висновки. Метасвідомість – це, як здатність свідомості “дивитися на себе збоку”, так і форма буття, у якій пізнання і присутність збігаються. Вона є онтологічним коренем рефлексії, епістемологічною умовою істинності та екзистенційним досвідом самопізнання. Тож, у філософії XXI століття поняття метасвідомості стає ключем до інтеграції наукового, феноменологічного та духовного підходів до свідомості, до створення нової інтегративної парадигми *саморефлексивного знання*, у якій мислити – означає співбуття зі світом, що усвідомлює себе.

Література

1. Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.
2. Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
3. Metzinger, Thomas. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA : MIT Press, 2003.
4. Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London : Routledge, 1962.
5. Schooler, Jonathan W. “Re-representing Consciousness: Dissociations between Experience and Meta-Consciousness.” *Trends in Cognitive Sciences* 6, no. 8 (2002): 339–344. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(02\)01949-6](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(02)01949-6)
6. Varela, Francisco J., Evan Thompson, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

КАРЛ САГАН ПРО МЕТОДОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ СКЕПТИЦИЗМУ

Матюшко Б. К.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії*

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Серед учених уже минулого, ХХ століття, які прославилися здобутками у царині природознавства та популяризації науки, особливе місце посідає Карл Саган¹ (1934–1996) – видатний американський астроном і астрофізик. Завдяки харківському видавництву «Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”» українській читацькій аудиторії стали доступні його книги «Блакитна цятка: космічне майбутнє людства», написана 1994 року [1], та «Світ, повний демонів. Наука як свічка у півні» [2], яка вийшла друком 1997 року.

Особа Сагана варта уваги ще й тому, що він має коріння в Україні. Так, розповідаючи на початку першої з щойно згаданих своїх книжок про свого діда Лейба Грубера, учений говорить, що «... Навряд чи в юності Лейб колись відходив чи від'їздив більш ніж на сто кілометрів від рідного Сасова» [1, с. 11]. Йдеться, звісно, про село нинішнього Золочівського району Львівської області. У наступних рядках довідуюся, що «... потім у 1904 році він раптом утік до Нового світу – за родинною легендою, від звинувачення в убивстві» [1, с. 11]. У редакційній довідці про автора, доданий до другої з книжок Сагана, перекладеній українською, йдеться про те, що вчений «народився у Нью-Йорку в єврейській родині, яка сповідувала реформістський юдаїзм. Цікаво, що батько Сагана народився в Кам'янці-Подільському...» [2, с. 375]. Тут же можна прочитати, що на честь ученого названо астероїд 2709 та місце висадки першого марсохода [2, с. 375].

Перша перекладена українською праця Сагана відображає те, що саме він «... придумав афористичну назву знаменитій фотографії Землі, зробленій космічним зондом “Вояджер” з рекордної відстані у 5,9 мільярда кілометрів, – “Бліда блакитна цятка”» [2, с. 375]. У ній, з

¹ Така транслітерація його прізвища більше відповідає як оригіналові (Sagan), так і чинному українському правописові. Написання «Саган» має місце в українських перекладах праць ученого, які вийшли друком буквально позаторік.

огляду на спростування антропоцентричного погляду на Всесвіт, властиве вже філософській думці Нового часу (і яке, своєю чергою, дисонує з антропним космологічним принципом), учений, серед іншого, зауважує наступне: «Сучасна наука – це подорож у незвідане, де на кожній зупинці на нас чекає урок скромності. Дехто з пасажирів, бува, жалкує, що не залишився вдома» [1, с. 31].

Книга «Світ, повний демонів. Наука як свічка у пільмі», цілком може вважатися духовним, передусім, філософським заповітом Сагана. Її провідною ідеєю є критика псевдонауки, багато в чому спрямована проти неперевіраних сенсацій та різноманітних пройдисвітів, які, прикриваючись наукою та особливими здібностями, часто завдають непоправної шкоди здоров'ю мільйонів людей. Дискусійно-полемічним є також ставлення вченого до релігії, яка в історії Західної цивілізації протягом тривалого часу претендувала на ту роль, яку сьогодні відіграє наука. Для заощадження місця наведемо найбільш показові його приклади, які стосуються медицини: «Над хворим на холеру можна прочитати молитву, а можна двічі на день давати йому по 500 міліграмів тетрацикліну... Можна рекомендувати хворим на шизофренію сеанси психоаналізу, які майже нічого не дають, а можна призначати по 300 – 500 міліграмів клозапіну на день. Наукові методи лікування у сотні, тисячі разів ефективніші за альтернативну медицину. (Навіть коли здається, що альтернативні методи допомагають, ви ніколи не знаєте, чи подіяли саме вони: спонтанні ремісії, навіть холери і шизофренії, трапляються часом без жодних молитов і психоаналізу)» [2, с. 21–22].

Саган звертає увагу на те, що у популярній культурі США початку 1990-х років має місце вкрай низький рівень обізнаності з досягненнями науки: «Дослідження показують, що 95% американців у науковому плані “неграмотні”» [2, с. 18]. Робота з популяризації науки серед широкого загалу рідної для вченого країни виглядає практично відсутньою: «Марно шукати в бібліотеках, популярних журналах, вечірніх телепередачах інформацію про будову морського дна, тектонічні плити чи карти морського дна, які незаперечно доводять, що ніякого континенту між Європою і Америками ніколи не існувало» [2, с. 18]. Зрозуміло, що мова тут про Атлантиду. На тлі сенсацій та, як зараз прийнято говорити, різноманітних фейків, науково-популярна інформація виглядає щонайменше комерційно непривабливою, відтак, безперспективною. Натомість «... сенсаційних повідомлень, які спокушають легковірів, – скільки завгодно. Значно важче почути скептичний голос. Скептицизм погано продається. Жива й допитлива людина, яка черпає знання із популярної культури і так дізнається про речі типу Атлантиди, має у сто, а то й тисячу разів

більше шансів наштовхнутися на який-небудь дурноверхий міф, ніж на тверезий і виважений погляд» [2, с. 18].

Саган цілком розуміє духовні потреби людини, інша річ, має до них ставлення, продиктоване сцієнтистськими та багато в чому антирелігійними орієнтаціями, а також явним впливом філософії прагматизму: «Люди приміряють на себе різні картини світу і дивляться, яка “працює” краще. Упавши у відчай, ми схильні скидати з себе ношу скептицизму. Псевдонаука апелює до сильних емоційних потреб, які дуже часто не задовольняє справжня наука, і підіграє фантазіям людини про надзвичайні здібності (як у героїв коміксів чи богів давніх часів)» [2, с. 25–26].

Власне методологічне значення скептицизму як засобу уникнення небезпек псевдонауки розкривається вченим на прикладах головних особливостей науки. Передусім мова йде про верифікацію та фальсифікацію різноманітних положень, особливо гіпотез і висновків: «Псевдонаука і помилки справжньої науки – різні речі. Помилки йдуть науці на користь, одна за одною наука від них звільняється. Учені постійно роблять хибні висновки, але формулюють їх у вигляді припущень, гіпотез, а гіпотези на те й існують, щоб бути спростованими чи підтвердженими. Гіпотези перевіряють експериментом і спостереженням, і наука постійно робить кроки до глибшого розуміння природи» [2, с. 32]. Натомість у псевдонауці становище протилежне: «Гіпотези формулюють так, щоб їх не можна було спростувати експериментом у принципі. Псевдовчені завжди займають захисну позицію і відбиваються від скептиків, а якщо серйозні вчені не приймають псевдонаукову гіпотезу, то їх щонайменше підозрюють у змові з метою приховати істину» [2, с. 32].

Інший аргумент на користь скептицизму має коріння ще в Античності. Не називаючи імен Анаксарха, Піррона та їх послідовників (цього разу до них цілком можна додати і Рене Декарта), Саган наголошує: «Органи чуття можуть нас обманювати. Іноді ми бачимо те, чого немає. У нас трапляються оптичні ілюзії. Іноді виникають галюцинації. Люди схильні до помилок» [2, с. 32].

Важливе значення має і стиль наукового мислення, який передбачає певні світоглядні, відтак, і життєві, практичні висновки: «... наука – це не сума знань, а спосіб мислення... Наука – це спроба (здебільшого успішна) зрозуміти світ, опанувати його, упевнитися у власних силах і вибрати безпечний курс» [2, с. 35].

Далі має місце постановка такої ключової епістемологічної проблеми, як функціонування наукового знання, причому вона має прямий зв'язок з соціальною філософією та навіть політичною діяльністю: «Наука не претендує на те, аби вважатися ідеальним

інструментом пізнання. Просто нічого кращого у нас немає. У цьому вона схожа на демократію. Сама собою наука не каже людям, що робити, але, поза сумнівом, може попередити про наслідки тих чи інших дій.

Науковому мисленню потрібні і уява, і дисципліна. Від цього залежить успіх. Наука вимагає визнавати факти, навіть якщо вони не відповідають очікуванням, формувати різні гіпотези й аналізувати, щоб визначити, яка з них краще відповідає фактам. Потрібен тонкий баланс між відкритістю новим ідеям, хай навіть вони здаються еретичними, і дуже ретельним та скептичним аналізом усього на світі – і нових ідей, і традиційних уявлень. Такий спосіб мислення важливий і для демократії, особливо в епоху змін» [2, с. 36].

Вирішальною для науки є також самокритика: «Наука досягає успіху ще й тому, що в неї вбудований механізм виправлення помилок. Комуś може здатися, що це надто широке узагальнення, але я вважаю, що ми практикуємо науковий метод щоразу, коли вдаємося до самокритики і звиряємо свої ідеї з реальністю» [2, с. 36–37]. Очевидно, що самокритика неможлива без скептичного ставлення до своїх поглядів.

Саган наголошує також на такій рисі наукового знання, як незавершеність, точніше, неможливість повністю осягнути абсолютну істину. Це логічно випливає з усього вищесказаного: «Люди мріють пізнати абсолютну істину, прагнуть до неї, і навіть претендують на неї (як-от адепти деяких релігій). Проте вся історія науки – найуспішнішого способу достукатися до істини – свідчить, що найбільше, на що ми можемо сподіватися, – це поступово розширювати коло наших знань, учитися на своїх помилках, по дотичній наближатися до розуміння Всесвіту, але абсолютне знання завжди вислизатиме з наших рук» [2, с. 37].

Загальне методологічне значення скептицизму або, як говорить сам учений, скептичного мислення, полягає в тому, що воно (курсив в оригіналі. – Б. М.) «це вміння наводити й розуміти адекватні аргументи та розпізнавати хибні та підробні (це особливо важливо). Річ не в тому, *подобається* нам конкретний висновок чи ні, а в тому, чи насправді він *впливає* із засновку і чи правильно цей засновок сформульовано» [2, с. 187]. Отже, для вченого скептицизм – це вирішальна теоретико-методологічна засада дослідження. Тому праці Карла Сагана є щонайменше важливими першоджерелами з епістемології, а також філософії й методології науки, відтак, заслуговують на подальше вивчення й дослідження, в тому числі з проблематики інших провідних теоретичних розділів філософії.

Література

1. Саган К. Блакитна цятка: космічне майбутнє людства / пер. з англ. Г. Яновської. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля». 2023. 320 с. (Серія «Фундація»).
2. Саган К. Світ, повний демонів. Наука як свічка у пійтмі / пер. з англ. М. Климчука. Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля». 2023. 384 с. (Серія «Фундація»).

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-23>

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ГЛОБАЛЬНОЇ МЕРЕЖЕВОСТІ

Матяш С. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри сценічної майстерності і культури
Київський національний університет технологій та дизайну*

Множинська Р. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри сценічної майстерності і культури
Київський національний університет технологій та дизайну
м. Київ, Україна*

Сучасна епоха характеризується трансформацією науки з інституційної системи, що базується на ієрархічних структурах, у складну мережеву екосистему знання. Глобальна мережевість, цифровізація комунікацій, інтеграція штучного інтелекту, децентралізація наукових спільнот та розвиток відкритої науки створюють умови нового епістемологічного ландшафту.

У цьому контексті філософія науки набуває нових завдань: осмислити природу знання, яке продукується у глобальних мережах, визначити критерії його достовірності, відтворюваності та етичної легітимності, а також описати нові моделі наукової раціональності.

По-перше, традиційна модель науки розглядає пізнання як діяльність автономного суб'єкта, що діє всередині локальних академічних інституцій. Сучасна ж наука функціонує:

- у цифровому інформаційному просторі;
- у рамках глобальних дослідницьких консорціумів;
- через колективні форми інтелекту;
- з постійним обміном даними в режимі реального часу.

По-друге, епістемологія мережовості характеризується новими підходами до знання. Змінюються принципи об'єктивності, раціональності, відтворюваності даних. Об'єктивність набуває форми інтер-суб'єктивності та прозорості, знання стає кооперативним і відкритим.

Особливо важливою є концепція Open Science, яка забезпечує:

- відкритість даних і методів;
- спільний доступ до інструментів дослідження;
- підвищену відтворюваність результатів;
- суспільну залученість у наукові процеси.

По-третє, зростає роль штучного інтелекту як сучасного агента пізнання. Це породжує питання:

- Чи можна вважати ШІ суб'єктом пізнання?
- Як оцінювати достовірність результатів машинного навчання?
- Які ризики створює алгоритмічна упередженість?

До викликів глобальної мережовості належать:

- інформаційні перевантаження;
- маніпуляція даними;
- реплікаційна криза;
- нерівність доступу до технологій;
- поява псевдонаукових мережових наративів.

Деякі висновки:

- філософія науки трансформується, аналізуючи мережіві структури пізнання;
- знання постає як динамічний, кооперативний і технологічно медіалізований процес;
- об'єктивність набуває нових вимірів прозорості та інтер-суб'єктивності;
- штучний інтелект потребує нових етичних регуляторів;
- глобальна мережевість формує потребу в культурі наукової відповідальності.

Література

1. Бурдзє П. Наука про науку і рефлексивність / пер. з фр. О. Дем'янчука. Київ : НаУКМА, 2020. 184 с.
2. Гаск Ф. Дорога до рабства / пер. з англ. Ю. Вишневецької. Київ : Наш Формат, 2017. 328 с.
3. Гіденс Е. Наслідки сучасності / пер. з англ. В. Стукала. Київ : КМА, 2003. 164 с.

4. Князев В. С., Мартиненко В. В. Філософія науки. Київ : НАДУ, 2019. 232 с.
5. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ : ПАРАПАН. 2003. 240 с.
6. Латур Б. Ми ніколи не були сучасними / пер. з фр. П. Біласа. Київ : Ніка-Центр, 2018. 208 с.
7. Рейман Т. Наука у цифрову епоху: виклики відкритості. Львів : УКУ, 2021. 112 с.
8. Хабермас Ю. Пізнання та інтерес / пер. з нім. В. Купліна. Київ : Либідь, 2004. 320 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-24>

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ЗДАТНОСТІ СВІДОМОСТІ ДО ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ МЕЖ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Моргун О. А.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри професійної та соціально-гуманітарної освіти
Криворізький національний університет
м. Кривий Ріг, Україна*

Сучасні методологічні підходи до аналізу свідомості демонструють трансформацію традиційних уявлень про її функцію як інструменту пасивного відображення об'єктивної реальності. У класичній гносеологічній парадигмі свідомість розглядали переважно як здатність до ідеального відображення – умовного «копіювання» або «фотографування» дійсності незалежно від волі, намірів чи творчої активності суб'єкта. Однак розвиток науки, зокрема у сферах когнітивних досліджень, феноменології, системного та постнекласичного підходів, поставив під сумнів репродуктивний характер свідомості, акцентуючи на її активній, конструктивній та трансцендентній природі.

Відповідно до сучасних філософсько-методологічних концепцій, ідеальність свідомості набуває атрибутивного статусу, що передбачає її здатність встановлювати зв'язки та відношення між об'єктами навіть поза межами простору й часу. Така властивість дозволяє свідомості інтегрувати різномірні рівні реальності – від мікро-, макро- та мега-структур до матеріально-природної, соціальної та ментально-духовної

сфер буття. Більше того, ідеальність свідомості охоплює сфери, пов'язані з різними формами та типами реальностей, включаючи потенційно інші моделі існування у Всесвіті, де межі сприйняття визначаються специфікою космічних умов або типами свідомості. У цьому контексті розвиток свідомості постає не як локальне або одиничне явище, прив'язане до конкретної антропологічної чи природної системи, а як універсальний процес, що реалізується у множинних формах буття на основі єдиного «принципу ідеальності». Такий підхід відкриває можливості для переосмислення методології науки: від репрезентаційної до трансцендентно-когнітивної, де наука розглядається як процес розгортання свідомості у напрямі виходу за межі емпірично фіксованого досвіду. З огляду на це, актуальність дослідження полягає у методологічному обґрунтуванні здатності свідомості до трансценденції меж пізнання як чинника формування нових наукових парадигм.

Предметом дослідження є атрибутивна ідеальність свідомості, а об'єктом – процес формування пізнавальних структур у сучасній науці. Метою статті є аналіз фундаментальної здатності свідомості до встановлення міжреальностей зв'язків та визначення її значення для розвитку методології науки в умовах постнекласичної раціональності. Атрибутивна ідеальність свідомості дозволяє їй встановлювати відношення та зв'язки об'єктів поза простору і часу, а також відношення – зв'язки між різнорідними об'єктами, що належать до різних реальностей. Це не тільки «масштабна різnorodність» матеріально-природна дійсність, соціальна реальність, ментально-духовна сфера, а й “реальнісна різnorodність” різних типів свідомості як усвідомленого сприймання безлічі форм та проявлень всього існуючого у всесвітньому бутті у формі різноякісних природних реальностей. Рому розвиток ідеальної свідомості можна вважати універсальним явищем, характерним не тільки для якоїсь одиничної реальності, але й для множинних реальностей з різним типом і пороговими межами сприйняття дійсності в залежності від конкретних космічних умов буття та топографії Всесвіту, проте з єдиним “принципом ідеальності” свідомості. Ксенофан визначав це як “знання пізнання” або першовитокове знання про те, що людина може пізнавати і досягати в цьому пізнанні істини. В людській свідомості цей “пізнавальний паттерн” розгортається в цілу програму свідомісного розвитку людини, і він закладений на генетичному рівні у вигляді потреби до пізнання в напрямку наближення до істинного знання; на основі гносеологічних надбань і наукових досягнень цей “пізнавальний патерн” людської свідомості вдосконалюється і ускладнюється або навіть перекодовується на нове світорозуміння і генетично

передається прийдешнім поколінням. На подібних підставах людську свідомість можна визначити як “свідомість розвитку” у все більш вищому ідеальному сприйнятті Всесвіту та в ментально-духовному “піднесенні” до рівня всеєдності мислення і буття, що представлено ноосферно-синергетичною якістю дійсності. Тому людська свідомість на вищих рівнях свого розвитку стає “емерджентною свідомістю” з такою синергетичною якістю, що долає свою обмеженість в часовому відтермінуванні існування у світі і трансформується з обмеженої у часі ідеальності в “безкінечну ідеальність” і в “безкінечну свідомість” так званої “універсальної людини” з космічним світосприйняттям і світорозумінням. З цим припиняється самовідчуження людиною власної “свідомісної сутності” і її вищого модусу – духовної сутності – в тварину природну (“тварну” – Г.Сковорода) виключно матеріально-ентропійну сутність і людина набуває ідеально-свідомісної та духовної самоідентифікації. Людська свідомість що в ідеальних формах (образи та поняття) сприймає навколишню дійсність, і це сприйняття виглядає як пасивне “відображення” чогось матеріально-фізичного природного, в другому розумінні, може виглядати як “свідомісна контрсугестія” впливу відображеного в свідомість на оточуючий світ. Тоді вона набуває якості активного впливу власної рефлексії на “зовнішню” реальність, “розгортаючи” її з джерел власного світорозуміння і “розширеного” мисленевого досвіду.

Подібний «ментальний досвід» виходить за межі природного і входить в сферу космічного світорозуміння, метазнання і метафізичної реальності – це перш за все “сфера розуму” або ноосфера і космоноосфера як всеєдність мислення і буття. Функція свідомості тоді вже не зводиться до пасивного відображення позасвідомісної навколишності, а її ідеальні конструкти “накладуються” на цю навколишність і активно творять її на основі ноосферного метазнання як “космічного розуму”. Тим самим свідомість впорядковує дійсність, гармонізує її в неврівноважених процесах “гармонії протиріч” і в “протирічній гармонії” (з наявним синергетичним ефектом). Це відповідає самій природі і сутності свідомості, котра виникла як функціональна необхідність авторегуляції природних процесів;

Якщо фракталом зветься структура, яка зіставлена з частин, які в якомусь сенсі подібні цілому в регулярній само подібності, то тоді існує і фрактальна дійсність. Це може бути метафізична реальність, субстанційна метареальність, котрі можуть бути сприйнятними “фрактальною свідомістю” як від локально-неосферної і загальнокосмічної «понадсвідомості», так і в її універсальному цілому, яка, вочевидь є всесвітньою метасвідомістю. Е.А.Донченко вважає, що існує і первинна матриця “універсальної психіки” – це система

елементів, котра породжує поле загальних і рівновеликих ознак, з яких, змінюючи ці рівномірності, структурується психіка любого суб'єкта. Фракталізація даної матриці і створює психічне життя на Землі. Більш того, буттєвісно може існувати і відповідний “психофрактал” – він є “породження матриці універсальної психіки, в якій втілена частина Абсолюта..., котра репрезентує людину як елемент психо-логічної природи” [1, с. 29].

Психофрактальні можливості свідомості дозволяють виявити її ще одну вкрай важливу особливість – це принципова можливість ідеального “перетікання реальностей” одна в одну в межах однієї “одиничної реальності”. Наприклад, з аналогією фазових переходів, бо всі існуючі реальності самоподібні і свідомісна рекуренція дозволяє це зробити внаслідок ідеальності свідомості. І навпаки – свідомісний психофрактал може проникати в любую існуючу реальність Всесвіту як “пенетритна свідомість”, ідеально-свідомісно з'єднуючи різні типи, види і форми реальнісного буття всіх “множинних реальностей” в одну метафізичну реальність [2, с. 89]. Вони й створюють “центроверсійну реальність” у всеєдності мислення і буття [2, с. 310]. Це є смислова свідомість, яка як “смісло-свідомість” ідеально трансформус-перетворює дійсність “з різними смислами”, цінностями та значеннями на ідеальні моделі реальності [3, с. 108].

Свідомість постає як іманентне первинне «знання-в-собі», що, розвиваючись із природно-фізичного рівня, поступово переходить у форму «свідомості-для-всіх» і набуває статусу пізнавальної свідомості. У цьому процесі свідомість не лише відображає дійсність, але й надає їй пізнавального сенсу, виконуючи функцію активного смислового утворення. Такий перехід зумовлює можливість репрезентації знання як результату ментально-духовного процесу його трансценденції – від потенційності до актуалізованої форми істинного знання. Уявлення про знання як про абстракцію поступається місцем розумінню знання як такого, що предметно розгорнуте в універсальній структурі буття та в її численних природно-реальних модифікаціях. Отже, пізнання постає не ізольованим актом рефлексії, а процесом екзистенційно-онтологічного саморозкриття свідомості у взаємодії з реальністю. Це відкриває перспективу розгляду свідомості як фундаментального чинника розвитку знання, здатного трансцендувати емпіричні межі та утворювати нові когнітивні горизонти.

Таким чином, сучасна методологія науки повинна враховувати не лише репрезентативну, а й трансцендентно-конструктивну природу свідомості, що дозволяє їй інтегрувати різномірні рівні реальності та формувати нові смислові структури пізнання. Саме в цьому полягає

її принципова роль у формуванні істинного знання як буттєвісного проявлення універсальної структури світобудови.

Література

1. Донченко О. А. Фрактальна психологія. Київ : Знання, 2005. 323 с.
2. Капіца В. Ф. Синергетика ноосфери і метафізика знання. Кривий Ріг : Видавничий центр, 2010. 304 с.
3. Капіца В. Ф. Філософсько-методологічні засади креативно-синергетичного світорозуміння. Кривий Ріг : Видавничий центр, 2009. 273 с.

МЕТАМОРФОЗИ СТРУКТУРАЛІЗМУ

Павлов В. Л.

*кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії*

*Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Структуралізм у тому смислі, як це слово вживається в даних тезах, – це ідеї та дослідницькі практики (передусім у різних сферах гуманітарного знання), пов'язані з осмисленням функціонування матеріальних та нематеріальних об'єктів крізь призму їх структурної побудови. Спектр термінів, які використовуються у літературі для позначення структуралізму, доволі широкий: школа, течія, напрям, метод, підхід, методологія, дослідницька програма та ін. Не вдаючись у деталі, можна сказати, що кожен з них має право на вживання, з більшою чи меншою умовністю, і при відповідній аргументації. У структуралізмі внутрішньо поєднані протилежності – конкретне та загальне. Перше – це «замкнутість» означеного утворення на феномен структури, друге – множинність варіантів самого структуралізму, його плюралізм у контексті змісту та форми, сфер втілення, часових трансформацій.

Не потребує серйозної аргументації положення, що світ у цілому та його різноманітні прояви (матеріальні і нематеріальні), мають структурний характер: об'єктивна і суб'єктивна реальність, матерія і свідомість, природа і суспільство, флора і фауна, макрооб'єкти і мікрооб'єкти тощо. Вже античні астрономи намагались описувати космос як особливе структуроване утворення, елементами якого виступають небесні тіла. Математика, фізика, хімія, біологія, психологія, економіка, соціологія та інші форми знання досліджували і досліджують відповідні об'єкти у власному змістовному полі, не в останню чергу, в контексті їх структурної організації, взаємозв'язку між собою основних і другорядних структурних компонентів. Більшою чи меншою вираженістю у структурному плані виділяються і види практичної діяльності людини – від приготування їжі до будівництва космічних кораблів та управління державою.

Сказане означає, що варто говорити про структуру як атрибут існування всього, що було, є і буде: від сніжинки і думки –

до суспільства. І яким би не було визначення структури, суть не зміниться. Термін має латинське походження (від *structura*) і означає: *побудова, розташування, порядок*. Структура – це те, яку конфігурацію утворюють елементи і як вони взаємопов'язані. Структури бувають різні – прості і складні, стабільні і мінливі, зрозумілі і важкі для пізнання (втаємничені), очевидні і приховані та ін., але безструктурних об'єктів не існує. Під структурою розуміють *відносно стійку єдність елементів, що належать до змістовного поля об'єкта, відношень між ними та цілісності об'єкта*. Йдеться про те, що цілісність структурована, а структурність – каркас цілісності. Чим більше число елементів (складових) в об'єкті, тим складніша його структура. У даній ситуації можна говорити про поліструктурність. Тобто, у залежності від того, під яким кутом досліджується об'єкт, він демонструватиме різні прояви (варіанти) своєї структурності.

З початку XX ст. феномен структури почав активно притягувати до себе увагу представників різних сфер знання. Поступово сформувалось те, що отримало у літературі назву «структуралізм» – *різнопланове та полізмістове соціокультурне утворення*, в рамках якого гносеологічні процедури орієнтовані на дослідження структури об'єкта. У широкому розумінні слова – це *методологія*, яка з більшою чи меншою результативністю дозволяє осмислювати, вивчати об'єкти, акцентуючи увагу на їх структурній побудові. Значну роль у становленні та розповсюдженні цієї методології відіграли психологія (у тому її прояві, як це знання представлене в гештальтпсихології)¹ і лінгвістика². Щодо останньої, то саме вона мала вирішальне значення у формуванні структуралізму.

На початок XX ст. мовознавство у змістовному та методологічному плані було досить розвинутою формою знання, в рамках якої ефективно використовувались різні пізнавальні практики. Швейцарський лінгвіст Фердинанд де Соссюр (1857–1913) обґрунтував ідею, що мова – це система знаків, які у безлічі своїх зв'язків утворюють конкретні структури. Дослідження цих структур дозволяє під різними кутами зору (площинами) досліджувати функціонування мови. Праця Ф. Соссюра «Курс загальної лінгвістики» (1916) (видана на основі його лекцій) заклала підвалини лінгвістичного структуралізму, методологія

¹ Школа у психології (виникла у 1912 р.), в рамках якої відображення людиною дійсності розглядається у вимірах цілісності, а не фрагментарності. Цілісність проявляє себе в образі. Властивості цілого не можуть бути виведені із властивостей його складових (елементів). Німецький термін *gestalt* (гештальт) перекладається по-різному: образ, цілісність, структура, конфігурація. Гештальтпсихологія сприяла широкому використанню понять «структура» і «цілісність» у різних сферах знання.

² По іншому: мовознавство.

якого поступово почала ефективно використовуватись за межами мовознавства³.

В історії лінгвістичного структуралізму не можна обійти увагою ще трьох фахівців: російського і радянського вченого-філолога Володимира Яковича Проппа (1895–1970), російського і американського лінгвіста Романа Йосиповича Якобсона (1896–1982) та російського і австрійського мовознавця Миколу Сергійовича Трубецького (1890–1938), кожен з яких зробив вагомий особистий внесок у розробку базових положень цієї методології.

В. Пропп – автор всесвітньо відомої «Морфології казки» (1928), в якій здійснив блискучий структурний аналіз казки як літературної форми (форми оповіді). На величезному фактологічному матеріалі показав, що всі казки світу однотипові за структурою, дійовими особами, їх функціями, перебігом подій та ін. Завдяки творчості і особистим контактам Р. Якобсона (передусім з французьким дослідником Клодом Леві-Стросом) лінгвістичний структуралізм після відповідних трансформацій, набувши нових характеристик, став надбанням нелінгвістичних форм знання, тобто заявив про себе як структуралізм у широкому розумінні слова. У своїх працях Р. Якобсон активно використовував термін «структуралізм». М. Трубецький (також популяризатор терміну «структуралізм») у роботі «Основи фонології» (1939) досліджував фонему (прості, елементарні, неподільні мовні одиниці, які представлені у кожній мові конкретними звуками). Фомена – це знак (еквівалент звуку), який можна зобразити письмово (буквою чи сполученням декількох букв) і відтворити звуком. За допомогою фонем утворюються слова. Фонему – вузлові моменти мовних структур.

Шлях від лінгвістичного структуралізму до структуралізму як соціокультурного утворення недовгий. Якщо становлення структуралістського методу у лінгвістиці зайняло приблизно 30 років (з 1910-х до кінця 1940-х – початку 1950-х років), то його розповсюдження і осмислення – це 1950–1960-ті роки. Наступне десятиліття – період активного використання методу у різних сферах знання і практики: етнографії, літературознавстві, культурології, соціології, естетиці та ін. Нерідко в літературі цей період називають, на мій погляд, *безпідставно*, періодом «розмивання» методу. Популяризм структуралізм був

³ Ф. Соссюру належить також висновок щодо необхідності створення науки про знаки, яку він назвав *семіологією*. У сучасному суспільстві семіологія зайняла чільне місце серед інших форм знання. Її понятійний апарат і методи ефективно використовуються на рівні теоретичних узагальнень та накопичення емпіричного матеріалу у різних сферах пізнавальної діяльності людей.

у суспільстві (передусім західному) приблизно два десятиліття (початок 50-х – початок 70-х років). У 70-і роки минулого століття він почав трансформуватись у постструктуралізм (існував структуралізм і формувався постструктуралізм). Кінець 70–80-ті роки – час постструктуралізму. В цей період структуралізм піддається переосмисленню і значною мірою критиці.

Структуралізм, за незначним винятком, має виражене французьке «обличчя». Саме Франція дала світу найяскравіших його представників. Кожен з них згенерував оригінальні думки щодо структуралістської методології та її практичного застосування при дослідженні різних сфер суспільного життя.

Чи не найбільш відомою фігурою є професор Клод Леві-Строс (1908–2009) – людина, яка послідовно декларувала власну структуралістську позицію і до останніх днів життя їй не зрадила. Свій талант проявив у безлічі галузей знання: етнографії, антропології, соціології, культурології, міфології, фольклорі. Дослідник способу життя, матеріальної та духовної культури народів (племен), які перебували початкових стадіях розвитку і користувались міфологічним світосприйняттям.

Психіатр і психоаналітик Жак Лакан (1901–1981) ефективно використовував принципи структуралізму при лікуванні психічних захворювань. Основоположник концепції психічного структуралізму. Продовжив розвиток вчення Зігмунда Фрейда (1856–1939) про несвідоме, критично його переосмислюючи. Значну увагу приділяв тому, як у мові пацієнтів можна шукати прояви несвідомих механізмів їх поведінки, а також психічні відхилення. Відстоював позицію, що несвідоме має власну структуру (і цим певною мірою схоже на мову). Подібно до К. Леві-Строса перебільшував роль мови у функціонуванні людини та суспільства. Досліджував явища тривоги, психічної травми, галюцинації, особливості взаємодії у людській поведінці внутрішнього і зовнішнього.

Ролан Барт (1915–1980) – письменник, літературний критик, семіолог, дослідник масової культури. Автор роботи «Структуралізм як діяльність» (1963). Вважав, що структуралізм – не течія, не школа, не напрям, не цілісне вчення, а спосіб мислення. На мій погляд, таке трактування *заслугує на увагу*. Не можна не погодитись і з його думкою, що структуралізм ніколи не вирізнявся цілісністю. Р. Барт – послідовний критик буржуазної культури і водночас цікавий дослідник різних її проявів: моди, їжі, транспорту, структури міста, феномену журналістики. Йому належить ідея «смерті автора», яка була висловлення в однойменній статті, опублікованій у 1967 р. В ній проводить думку про неприпустимість при оцінці будь-чого,

написаного автором, перебільшувати роль авторської позиції, знань, досвіду, життєвого шляху автора.

Оригінальним і талановитим структуралістом був філолог за освітою, професор Тартуського університету (Естонія) Юрій Михайлович Лотман (1922–1993). Його напрацювання у сфері літературознавства відомі у всьому світі. Роботи написані простою, дохідливою мовою, без використання надуманих термінів. При цьому, їх відрізняє змістовна глибина, серйозний аналіз, обґрунтованість формулювань і висновків. Розглядав мову як систему знаків, середовище, що завжди структуроване. Підкреслював, що знак набуває того чи іншого значення лише у системі інших знаків, що і створює умови для мовної комунікації людей.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-26>

ТЕОРІЯ ІСТИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: Б. БОЛЬЦАНО, Ф. БРЕНТАНО, К. ТВАРДОВСЬКИЙ

Плахтій М. П.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри політології та філософії

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

Сулятицька Т. В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри політології та філософії

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

м. Кам'янець-Подільський, Україна

Проблема істини належить до найдавніших і водночас найактуальніших питань філософії. Від Арістотеля до сучасної аналітичної традиції вона виступає осердям гносеологічних, логічних і методологічних дискусій. У XIX столітті ця проблематика отримала новий імпульс у працях Бернарда Больцано, який прагнув надати поняттю істини об'єктивного, логічного виміру, відокремивши його від психологічних актів мислення. Концепція «істин самих по собі» заклала підґрунтя для подальшого розвитку аналітичної філософії та феноменології. Ідеї Б. Больцано знайшли своє продовження у творчості

Франца Brentano та його учнів, які спробували поєднати логічний і психологічний підходи до проблеми істини. Особливого значення ця лінія мислення набула у філософії Казимира Твардовського – засновника Львівсько-Варшавської школи, яка сформувала інтелектуальний ґрунт для розвитку логіки, семантики та філософії науки у XX столітті.

Чеський філософ і математик Бернард Больцано (1781–1848) виступив із принципово новою ідеєю розуміння логіки як науковчення. У його тлумаченні логіка є нічим іншим ніж науковченням, «тобто інструкціями, як треба діяти, щоб розділити всю царину людського знання на окремі науки та скласти відповідні трактати з них, легко зрозуміти, що для мене логіку складають лише ті частини вчення, які є про те, як потрібно діяти, щоб відкрити істину» [1, с. 75]. Науковчення складається із п'яти головних елементів, визначальне значення серед яких має вчення про «істини в собі» (нім. *wahrheiten an sich*). «Істини у собі» – це істини незалежні від пізнання або ментальних актів. Логічна істина не залежить від психологічних процесів, тому слід розрізняти «висловлення в собі» від самого акту мислення.

Б. Больцано підкреслює, що істина є об'єктивною, висловлення може бути істинним навіть тоді, коли ніхто про це не знає або ніхто не мислить його. Він розвиває концепцію логіки як автономної дисципліни, незалежної від психології, і вводить чітке розмежування між логікою, метафізикою та психологією.

Ідеї Больцано, хоча спочатку мали обмежене розповсюдження, згодом стали важливим джерелом для логіко-філософської традиції Центральної Європи. Наприкінці XIX – на початку XX століття вони увійшли в інтелектуальний контекст, у якому активно формувалися нові підходи до логіки, мови та істини. Зокрема, вони опосередковано вплинули через Франца Brentano і далі через польську школу логіки [2, р. 371]. Проте вже наприкінці XIX і початку XX століття з'явилися критики кореспонденційної моделі, які наголошували на мовних, семантичних і контекстуальних аспектах істини.

Франц Brentano (1838–1917) посідає особливе місце в історії європейської філософії як мислитель, що поєднав класичну метафізику з новими науковими підходами до вивчення свідомості. Вчення про інтенціональність стало фундаментом для подальшого розвитку феноменології, аналітичної філософії та когнітивної науки. Ф. Brentano прагнув надати філософії статус точної науки, ґрунтуючи її на описі психічних актів та їхніх об'єктних корелятивів. Така концепція стала вихідною точкою для багатьох учнів, які розвинули традицію логічного аналізу мови та мислення.

Стосовно питання істини у концепції Ф. Brentano, то варто розуміти, що свідомість ніколи не має справи з предметами, а лише з тим як цей предмет зображений у нашій свідомості [3, с. 38]. Істина, за Ф. Brentano, полягає не лише у збігу думки з реальною річчю, а в активному акті судження, у якому розум стверджує або заперечує певний стан речей. Ф. Brentano підкреслював, що істина – це властивість акту мислення, а не просто відповідність між двома «готовими» сутностями (думкою і річчю).

Франц Brentano розвиває власну концепцію істини, спираючись на засади класичної кореспондентної теорії, проте інтерпретував її у психологічному та феноменологічному вимірі. На відміну від класичних інтерпретацій, Ф. Brentano розглядає істину не як властивість висловлювання чи судження в логічному сенсі, а як якісну характеристику акту судження, у процесі якого суб'єкт стверджує або заперечує певний стан речей. Таким чином, істинність, на його думку, не зводиться до формальної відповідності між думкою і річчю, а визначається правильністю самого акту судження, тобто здатністю свідомості адекватно схопити об'єкт свого спрямування. Істина постає не як статичний факт відповідності, а як динамічний процес свідомого пізнання, у якому поєднуються об'єктивний зміст і суб'єктивна інтенція. Феномен інтенціональності свідомості, введений Ф. Brentano у філософський обіг, став ключем до нового трактування істини. Саме інтенціональна спрямованість свідомості, за його концепцією, робить можливим відношення відповідності між думкою і дійсністю. У цьому аспекті його концепція істини заклала підґрунтя для подальшого розвитку феноменологічної та аналітичної філософії.

Казимир Твардовський розвинув цю традицію та став основоположником школи, відомої як Львівсько-Варшавська, яка у 2025 році відзначає 130 років від дня заснування. К. Твардовський, продовжуючи інтелектуальну традицію, започатковану Б. Больцано й розвинуту Ф. Brentano, та запропонував власну концепцію істини, у якій поєднано логічний і психологічний підходи. На відміну від Ф. Brentano, який наголошував на істинності як властивості акту судження, К. Твардовський розрізняє акт, зміст і предмет судження [4]. Таке розмежування стало ключовим для формування аналітичної філософії в межах Львівсько-Варшавської школи.

У своїй праці «Теорія суджень» він підкреслює, що істинність є логічною властивістю судження як об'єктивного змісту, а не як акту мислення [5]. К. Твардовський також стверджував, що для адекватного аналізу істини слід уникати плутанини між тим, «що ми судимо», і тим, «як ми судимо». Істинність не залежить від суб'єктивних станів, а визначається відношенням між змістом судження та фактичним

станом речей. Таким чином у розумінні К. Твардовського істина – це не психічний факт, а логічна відповідність між змістом висловлювання і реальністю, що забезпечує можливість об'єктивного знання. Судження є істинним тоді, коли зміст, виражений у ньому, відповідає дійсності. Таким чином, К. Твардовський фактично зберігає кореспондентну теорію істини, але очищує її від суб'єктивізму, властивого психологічному підходу Ф. Brentano. У порівнянні із Ф. Больцано бачимо, що останній задає широке концептуальне поле, а К. Твардовський пропонує інструментальний (аналітичний) підхід до проблеми істини.

Підхід К. Твардовського став важливою опорою для логіків Львівсько-Варшавської школи, через них ідеї про об'єктивність, мовну чіткість транслиювалися в польську й українську логічні традиції. В Україні ця спадщина знайшла відгук у намаганнях розвивати аналітичну філософію, логіку мови, логічний аналіз у межах гуманітарного знання. Теорія істини в цій традиції служить базою для дискусій про формалізацію, доказовість, логічну коректність і співвідношення між мовою й реальністю.

Кореспонденційна модель істини, яку обстоюють як Б. Больцано, так і К. Твардовський, зазнає критики в сучасній філософії. Виклики виникають, коли йдеться про складні мовні конструкції, модальні твердження, метатеорії, або коли факти важко зіставити з мовними формами. У світлі сучасних дискусій (семантична теорія істини, теорія правди й обґрунтування, правди в умовах науки-комп'ютера) варто звернути увагу на те, як спадщина Б. Больцано-К. Твардовського може бути інтегрована з новими підходами: семантика мови, моделі істини у формальних системах, правди у множинності контекстів.

Історична лінія – від Б. Больцано до Ф. Твардовського – демонструє, як класичні метафізичні концепції істини трансформувалися в аналітичні теорії, пов'язані з мовою, судженням, теорією істини. Б. Больцано задає фундаментальну рамку: істина як об'єктивне, позасуб'єктивне співвідношення висловлення і факту. К. Твардовський уточнює цю рамку, адаптує її до логіки судження і мови, вводить часовий аспект і абсолютність істини. Спадщина цих підходів є важливою складовою інтелектуального простору Львівсько-Варшавської школи та української логічної традиції. У сучасному контексті поєднання цих класичних ідей із новими теоріями істини та семантики відкриває шлях до подальших досліджень у логіці, філософії мови й науки.

Література

1. Райхерт К. В. Бернард Больцано, евристика та логіка питань. *II Верниковські читання*. 2022. С. 75–79.
2. Betti A. Sempiternal Truth. The Bolzano-Twardowski-Leśniewski Axis. *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 2006, 89, 371–399.
3. Бразуль-Брушковський Є. Формування семантичної теорії істини: від Brentano до Лукасевича. 2008. С. 37–41.
4. Twardowski Kazimierz. Akt, treść i przedmiot sądu. W: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN, 1965, s. 4–8.
5. Twardowski K. Teoria sądów. W: Twardowski, K. *Myśl, mowa i czyn*. część I. s. 28–53. Copernicus Center Press, Kraków (2013o)
6. Karivets, I. F. Brentano and K. Twardowski: Some Traces of Their Influence on the Contemporary Ukrainian Scholars, *Problemos*, 2019, 96, pp. 96–106. doi: 10.15388/Problemos.96.8

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-27>

ДЕЯКІ ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Скриннік Р. А.

аспірант кафедри філософії

Національний університет «Одеська юридична академія»

м. Одеса, Україна

Сучасна методологія демонструє значну варіативність підходів у дослідженні науки. Вагоме значення надається таким аспектам, як культурологія, психологія та соціологія науки, що дозволяє здійснювати більш глибокий аналіз її еволюції.

Представники постпозитивістського напрямку у філософії науки свого часу запропонували ширший і багатогранний підхід до вивчення науки. Дж. Шуненбум зазначає, що відповідно до прихильників перформативної парадигми комплексних методів дослідження, існує множинність реальностей, які можуть бути пізнані через різноманітні підходи [1, с. 284–300]. Ці реальності перебувають у стані постійних змін. Основою перформативної парадигми є онтологія та епістемологія діалектичного плюралізму. В рамках цього підходу дослідники створюють нові, досі невідомі світи, які вони поступово досліджують.

У ході цього процесу досягається певний ступінь об'єктивності завдяки впровадженню системи зворотного зв'язку. Для прагматиків навколишній світ трактується як результат суб'єктивного досвіду, тоді як для прихильників перформативної парадигми реальність складається з багатьох зовнішніх світів. Ці світи мають тимчасовий характер, оскільки вони створюються людиною на основі ключових концептів. Відповідь на питання про кількість об'єктів у кожному конкретному світі залежить від того, як саме визначається поняття «об'єкту». Дж. Шуненбум визначає чотири основні принципи, які формують перформативну парадигму. Перший підхід полягає в тому, що окремі дослідники, застосовуючи комплексні методологічні засоби, орієнтуються на прагматизм, при цьому свідомо не зважаючи на онтологічні та епістемологічні аспекти. Другий принцип акцентує на значенні особистісних переконань науковців та їх ціннісних установок у процесі дослідницької діяльності. Третій аспект вказує на те, що люди не стільки розглядають одну і ту ж реальність з різних поглядів, скільки фактично перебувають у різних світах. Четвертий принцип підкреслює існування постійного взаємодійного зв'язку між дослідником і реальністю, який суттєво впливає на хід і результати наукових пошуків.

Дослідження змішаними методами вирізняється тим, що об'єднує якісні та кількісні дані, методи або моделі в рамках наукового аналізу. Вони є специфічним типом мультиметодного підходу до досліджень, який також охоплюють поняттям «методологічного плюралізму». Ці підходи спрямовані на покращення результатів наукових проєктів, підкреслюючи, що застосування одного методу іноді може бути недостатнім, тоді як інтеграція різних моделей, даних або методів здатна значно розширити можливості дослідника та підвищити якість отриманих результатів. М.Д. Феттерс із Мічиганського університету (США) та Дж.Ф. Моліна-Азорін з Університету Аліканте (Іспанія) ставлять за мету своєї роботи аналіз концепцій, які слугують обґрунтуванням необхідності використання змішаних методів дослідження. Ці концепції пропонуються як своєрідна відповідь на так звану «парадигмальну війну», що існує у межах згаданого підходу. Однією з філософських основ, які зміцнюють позиції прихильників цього методу, дослідники називають давньокитайське вчення інь-ян. Це вчення, за їх спостереженнями, має потенціал для об'єднання кількісних і якісних методів у єдину цілісну систему.[2, с. 15]

Дж. Р. Уолгемат, В. Агосто (Університет Південної Флориди, США) та Т. Хікс (Канзаський університет, США) підкреслюють, що прихильники синтетичних методів в освіті базують свої підходи на численних емпіричних дослідженнях. У своєму дослідженні [3, с. 131–138] вони розглядають важливі методологічні питання: яка методологія сприяє

формуванню нового розуміння проблеми, відмінного від традиційних підходів; які принципи дозволяють переосмислити ситуацію, зробити інші висновки та надати альтернативні рекомендації; яким чином можна запропонувати інше формулювання проблеми та її вирішення. Емпіричні дані інтегруються у певні ідеальні конструкції, які, порівнюючись між собою, сприяють формуванню наукової концепції.

З позиції прихильників герменевтичного підходу, особливу важливість має спосіб формулювання проблеми, оскільки саме він визначає напрямок пошуку відповідних рішень. Наприклад, якщо розглядати людей з обмеженими можливостями з медичної точки зору, це передбачає певні медичні наслідки, а аналіз із соціальної перспективи веде до соціальних наслідків. Соціальний, політичний чи культурний підходи до поняття «люди з обмеженими можливостями» демонструють герменевтичне коло, в рамках якого, через синтетичний метод, здійснюється пошук оптимальних рішень проблеми. Особливість синтетичного методу полягає у його відмінності від інших системних концепцій завдяки принципу методологічного виключення. Згідно з цим принципом, метааналіз охоплює лише ті результати досліджень, які відповідають встановленим науковим критеріям, без урахування їх позитивного, негативного чи нейтрального характеру. У межах цього підходу застосовуються як кількісні, так і якісні методи дослідницької роботи. Основна мета синтетичного методу полягає у систематизації та оцінці результатів емпіричних досліджень.

Уолгемат, Агосто та Хікс зазначають, що необхідно розширити розуміння синтетичного підходу, включаючи концепцію герменевтичного кола, яке відкриває нові можливості для формулювання і вирішення освітніх питань. Методологічний принцип виключення спирається на дисциплінарні та соціально-політичні припущення щодо того, що визнається «обґрунтованим» дослідженням. Висновки, сформовані за допомогою синтетичного методу, враховують ці засадничі положення. Стаття авторів являє собою новаторський підхід, що інтегрує герменевтичні принципи і синтетичний метод у спільний теоретичний контекст.

У дослідженні М. Д. Феттерса [4, с. 262–267] звертається увага на те, що серед прихильників змішаних методів дослідження одні надають перевагу якісним підходам, тоді як інші зосереджуються на кількісних. Феттерс особливо акцентує на важливості використання математичних рівнянь для передачі основних ідей цих методів. Він окреслює низку ключових принципів, які визначають і характеризують змішані методи дослідження.

По-перше, окреме проведення якісного та кількісного збору даних без їхньої інтеграції перетворює результати таких досліджень на

ізолювані частини, які не створюють цілісної картини. По-друге, використання змішаних методів у межах комплексного підходу дозволяє досягти більш збалансованих і ґрунтовних результатів, ніж просте додавання окремих аспектів. Нарешті, існує широкий спектр можливостей для інтеграції якісних і кількісних процедур у дослідницькі програми, побудовані на основі змішаних методів. Феттерс доходить висновку, що такий підхід є оптимальним для вирішення актуальних суспільних проблем. Його робота робить значний внесок у розвиток інтеграції цих двох підходів у наукових дослідженнях. У своїй статті автор закликає сміливо виходити за межі європоцентричної культурної парадигми, розширюючи горизонти дослідницьких перспектив.

Література

1. Шуненбум Дж. Перформативна парадигма для дослідження змішаних методів. *Журнал досліджень змішаних методів*. 2019. Т. 13. № 3. С. 284–300.
2. Феттерс М. Д., Моліна-Азорін Дж. Ф. Заклик до розширення філософських перспектив для створення більш світської сфери змішаних методів: приклад філософії інь-ян. *Журнал досліджень змішаних методів*. 2019. Т. 13. № 1. С. 15–18.
3. Уолгемат, Дж. Р., Хікс, Т., Агосто, В. Розгадка припущень у синтезі досліджень: підхід до критичного синтезу конструкторів. *Журнал Дослідник освіти*. 2017. Т. 46. № 3. С. 131–139.
4. Феттерс М. Д. доктор медичних наук Шість рівнянь для концептуалізації галузі змішаних методів. *Журнал досліджень змішаних методів*. 2018. Т. 12. № 3. С. 262–267.

СЕКЦІЯ 4. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В СОЦІАЛЬНО-ПРАКТИЧНОМУ ДИСКУРСІ СУЧАСНОСТІ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-28>

КОНЦЕПЦІЯ ВІЙНИ І МИРУ В ІСЛАМІ

Білозор Д. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця*

У сучасному світі, де військові конфлікти набули глобального масштабу, особливої актуальності набуває питання про ставлення релігій до війни та миру. Іслам, як одна з найбільших світових релігій, має власну систему поглядів на ці явища, що формуються навколо поняття джихаду. Часто джихад помилково ототожнюють із «священною війною», хоча його значення набагато ширше і глибше. У цьому контексті важливо дослідити, як джихад впливає на формування мусульманського розуміння війни та миру, як історично змінювалося його трактування, і як воно застосовується в сучасному політичному дискурсі.

Слово «джихад» походить з арабської мови і означає «зусилля», «старання», «боротьба». Це поняття охоплює не лише військові дії, а й духовну роботу над собою, соціальну активність, захист справедливості. У класичному ісламському праві джихад поділяється на кілька форм: *джихад серця* – внутрішня боротьба з гріховними нахилами, *джихад язика* – пропагування добрих справ і застереження від зла, *джихад руки* – активні дії проти несправедливості, *джихад меча* – збройна боротьба за віру. Ці форми демонструють, що джихад – це не лише війна, а широка концепція морального, духовного і соціального вдосконалення.

На початку своєї пророчої діяльності Мухаммед поширював іслам мирними засобами – через проповідь, переконання, діалог. Коран закликає: «Закликай до шляху Господа з мудрістю і добрим словом» (Коран, 16:126). Проте з переслідуванням мусульман у Мецці та їх переселенням до Медини з'являються нові відкриття, які дозволяють захищатися: «Дозволено тим, кого переслідують...» (Коран, 22:40–41).

У період становлення мусульманської громади джихад меча набуває значення боротьби з язичниками, які загрожували ісламу. У правових трактатах фікху джихад описується як війна проти невірних з метою захоплення майна, руйнування святинь і знищення ідолів. Водночас Коран забороняє агресивні війни: «Боріться з тими, хто бореться з вами, але не переходьте межу» (Коран, 2:190) [3, 190].

У процесі розширення мусульманської держави виникла потреба в класифікації територій, що визначало характер взаємодії з ними. Так з'явилися три ключові поняття: *дар аль-іслам* – земля ісламу, де панує мусульманська влада, *дар аль-харб* – земля війни, території невірних, *дар ас-сульх* – земля договору, де мусульмани мають релігійну свободу, але не політичну владу [1, с. 457]. Ці категорії не мають однозначного трактування в канонічних текстах, тому богослови адаптували їх до історичних умов. Наприклад, у період мирного співіснування з іншими релігіями джихад меча не застосовувався до християн, юдеїв і зороастрійців, які вважалися «людьми Писання» [2, с. 79].

Ісламське право встановлює чіткі обмеження щодо ведення війни. Заборонено вбивати жінок, дітей, літніх людей, якщо вони не беруть участі в бойових діях. Деякі богослови засуджували вбивство полонених, вважаючи це негідним вчинком. Існує також принцип тимчасового захисту – «аман» – який гарантує безпеку іноземцям, купцям, послам, що перебувають на території ісламу з мирною метою. Також існують умови звільнення від джихаду: відсутність спорядження, відсутність дозволу батьків або кредиторів, участь у важливій для громади діяльності. Це свідчить про те, що індивідуальні обов'язки деколи можуть переважати над колективними.

У сучасному світі поняття джихаду часто використовується в політичних цілях. Багато про джихад говорили в часи російсько-чеченської війни. Часто цим терміном маніпулювали і надали йому максимально негативних ознак. Джихад став частиною антиісламської пропаганди започаткованої спецслужбами. На Близькому Сході у XX сторіччі також з'явилися політизовані інтерпретації правил джихаду. Під час Ірано-Іракської війни обидві сторони – Іран і Ірак – виправдовували свої дії через ісламське право на оборону. Заборона воєн між мусульманами була проігнорована. Таку ж конфронтацію ми спостерігали під час турецько-сирійського конфлікту та афгано-пакистанської конфронтації в минулому і поточному роках.

У багатьох мусульманських країнах дедалі більше уваги приділяється мирним аспектам джихаду. Його трактують як боротьбу за соціальний прогрес, освіту, економічний розвиток, екологічну безпеку. Наприклад, джихадом вважається боротьба з неписьменністю,

епідеміями, ерозією ґрунтів, а також зусилля щодо зміцнення національної незалежності [2, с. 123]. Відомий хадис пророка Мухаммеда говорить: «Ми повернулися з малого джихаду, щоб розпочати великий джихад» – тобто внутрішню боротьбу, яка є важливішою за збройну.

Ісламська концепція джихаду є багатогранною і гнучкою. Вона дозволяє як мирне, так і збройне протистояння, але лише за чітко визначених умов. Історичний розвиток джихаду показує, що його тлумачення змінювалося залежно від обставин, у яких перебувала мусульманська громада. У сучасному світі важливо звертати увагу на мирні аспекти джихаду, які сприяють розвитку суспільства, зміцненню моралі та духовності.

Література

1. Держава і влада в ісламських філософсько-теологічних та правових концептах : монографія / Д. В. Білозор та ін. Київ : Центр учбової літератури, 2022. 705 с.
2. Іслам: довідково-методичні матеріали / М. В. Лубська та ін. Київ : Центр учбової літератури, 2022. 541 с.
3. Священний Коран. Переклад українською / пер. М. Якубович. Львів : Центр світової політики, 2013. 624 с.
4. Історія релігій світу : навчальн-методичний посібник / М. В. Лубська та ін. Київ : Центр учбової літератури, 2022. 850 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-29>

ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ БУДДІЗМУ ЯК ОСНОВА САМОВИХОВАННЯ СУЧАСНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Гузенко Ю. І.

*кандидат історичних наук, доцент,
викладач*

*Відокремлений структурний підрозділ
«Технологіко-економічний фаховий коледж
Миколаївського національного аграрного університету»
м. Миколаїв, Україна*

Сучасне суспільство вже тривалий період переживає кризу духовних орієнтирів, тому питання етичного самовдосконалення та виховання внутрішньої рівноваги набувають особливої актуальності.

Серед світових духовних традицій буддизм посідає особливе місце завдяки своєму глибокому вченню про природу свідомості, моральність і відповідальність людини за власні вчинки. Етичні принципи буддизму спрямовані на гармонійне співіснування людини з іншими, на формування внутрішньої культури, що лежить в основі самовиховання [5].

Життя людини сповнено стражданнями, вчить буддизм. Головною їх причиною є наші пристрасті та бажання. Буддистська етика спрямована на пошук шляхів, які зможуть допомогти позбутися страждань. Зробити це можна через приборкання своїх пристрастей та поганого ставлення до інших. Для подолання людських страждань, буддизм пропонує восьмискладовий шлях, що є основою його етики. Саме етика та моральна поведінка (шила) займає головне місце і вважається центром вчення Будди. Дослідник Д. Кеонун писав, що «шила надає той поштовх та динамізм, без яких не можна досягти звільнення [6, р. 44].

Основні етичні принципи буддизму відомі як «п'ять чеснот». Вони включають наступні положення: утримання від убивства живих істот, крадіжки, розпусти, неправдивої мови, та вживання одурманювальних речовин. Ці принципи формують фундамент відповідального існування й гармонійної взаємодії з навколишнім світом. Водночас вони виступають не як зовнішня заборона, а як внутрішня настанова, що підтримує розвиток усвідомленості (сати) і співчуття. Буддизм не обмежується моральними нормами поведінки. Він підкреслює важливість внутрішнього наміру (чїтта) як визначального чинника етичності вчинку. Саме чистота намірів є критерієм моральності. Етика буддизму поєднує моральний, психологічний і духовний рівні особистісного розвитку.

Будда наголошував на тому, що кожна людина повинна жити моральним життям. І хоча етика сама по собі не зможе допомогти людині досягти просвітлення, але і просвітлення неможливо без неї. В той же час, самі по собі добрі справи «є принципово недостатніми для досягнення його остаточної мети – нїрвани» [3, с. 259]. Останньої можна досягти лише в результаті постійного самовдосконалення та самовиховання. «Через набуття високої духовності та високих моральних чеснот, через цілеспрямовані медитативні практики, психотренінг, наполегливу працю на благо спільноти тощо» [1, с. 86].

Самовиховання у буддійській традиції розглядається як природний процес розвитку внутрішнього усвідомлення, постійного контролю над власними емоціями, формування співчуття (каруна) та доброзичливості (метта). У цьому сенсі буддизм пропонує цілісну систему морально-етичних настанов, що можуть стати методологічною основою формування гармонійної, морально зрілої особистості в добу глобальних трансформацій. Буддійська етика виходить із переконання, що всі живі

істоти є взаємопов'язаними, тому будь-яка дія людини має наслідки не лише для неї самої, а й для інших. Об'єктом буддистського вчення є внутрішній світ людини, який створюється через дотримання певних моральних та етичних цінностей. Наприклад, бути відданим своїм рідним, друзям, любити людей як самого себе, розвивати розумові здібності і виховувати в собі високі моральні якості, бути толерантним та милосердним для всього живого.

Самовиховання у буддистській традиції тісно пов'язане з процесом усвідомлення власних дій і станів свідомості. Практики споглядання (віпасана), медитації спрямовані на розвиток самоконтролю, рівноваги та співчуття. . Таким чином, стверджується «уявлення про спасіння за рахунок виключно своїх сил і через медитацію» [1, с. 254].

У працях сучасних послідовників буддизму підкреслюється, що самовиховання є процесом самопізнання, який веде до духовного оновлення особистості. Буддистська концепція вбачає джерело моральної сили не в зовнішніх інституціях, а у внутрішній дисципліні розуму. Як зазначає Тхіть Нат Хань, «усвідомленість – це енергія, яка допомагає нам торкатися чудес життя у кожную мить» [4, с. 42].

Самовиховання у контексті буддистської етики має чітку послідовність:

- розвиток моральної поведінки (сіла);
- формування зосередженості (самадхі);
- досягнення мудрості (райї).

Ці етапи утворюють шлях гармонійного вдосконалення, у якому етична поведінка слугує основою духовного прогресу. Буддизм не є авторитарною системою виховання. Він пропонує «етичну автономію» – усвідомлене самокерування, що ґрунтується на особистій відповідальності. У сучасній психології та педагогіці дедалі більше уваги приділяється практикам усвідомленості, що мають буддистське походження. Дослідження доводять, що систематичне виконання медитативних вправ сприяє підвищенню рівня самоконтролю, емпатії, відповідальності та здатності до співчуття. У педагогічному контексті буддистські принципи можуть бути адаптовані як методи формування моральної свідомості та стійкості особистості.

Особливе значення для системи освіти має принцип ненасильства (ахімса), який розкриває ідею гармонійного співіснування та взаємоповаги. Як зазначає Далай-лама, саме співчуття є універсальною цінністю, спільною для всіх культур, і має стати «основою виховання нової свідомості людства». Для того, щоби прийняти етичне рішення обов'язково слід врахувати його наслідки для інших людей. Слід практикувати емпатію – співчуття та розділення болю інших. Така практика вимагає постійної роботи.

Етичне життя за буддизмом – це таке життя, коли людина зосереджена на співчутті до усіх людей. Роблячи самопожертву, навчаючись бути смиренною, людина примножує свій етичний потенціал.

Далай-лама вважає, що негативні або «хворобливі» емоції – це тимчасові перешкоди, які спокушають сучасну людину, що відчуває їх, відмовитися від контролю, але людина повинна залишатися свідомо відповідальною за те, як вона реагує на емоції.

Етичні принципи буддизму є не лише релігійною доктриною, а цілісною системою морального самовиховання, що поєднує елементи філософії, психології та педагогіки. Вони навчають людину бачити причинно-наслідкові зв'язки своїх дій, розвивати усвідомленість, співчуття та відповідальність. Сучасна особистість, яка прагне духовної зрілості зможе знайти в буддійській етиці шлях внутрішнього розвитку – від моральної дисципліни до мудрості. Саме тому етичні засади буддизму можуть стати ефективним теоретичним і практичним підґрунтям для системи самовиховання в умовах глобалізованого світу.

Література

1. Духовність, мораль, етика традиційних суспільств Далекого Сходу / упоряд. В. Ф. Резаненко. Київ : Видавничий дім «Кисво-Могилянська академія», 2007. 295 с.

2. Марченко О. Релігійно-етичні засади та особливості господарської етики буддизму. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/43_2022/14.pdf

3. Стрелкова А. Ю. Етика та онтологія людського буття у буддизмі. Актуальні проблеми духовності : зб. наук. праць / ред. : Я. В. Шрамко. Вип. 13. Кривий Ріг, 2012. С. 256–264.

4. Тхіть Нат Хань. Спокій у кожному кроці. Шлях усвідомлення в повсякденному житті. Київ : Terra Incognita, 2019. 128 с.

5. Gethin R. The Foundations of Buddhism. Oxford: Oxford University Press, 1998. 333 p.

6. Keown D. The Nature of Buddhist Ethics. London : Macmillan, 1992. 280 p.

ПАНЕНТЕЇЗМ ЯК ПРОПОЗИЦІЯ ДЛЯ МІЖСВІТОГЛЯДНОГО, МІЖРЕЛІГІЙНОГО ТА ЕКУМЕНІЧНОГО ДІАЛОГУ

Пальчик А. О.

*кандидат філософських наук,
викладач*

*Інститут богословських наук Непорочної Діви Марії
Кам'янець-Подільської дієцезії Римсько-Католицької Церкви
м. Городок, Україна*

Серед низки пропозицій, пов'язаних із переосмисленням проблематики відношення між Богом і світом (що виразилося передусім у критиці принципових положень класичного теїзму), представники сучасного панентеїзму вказують на потужний діалогічний потенціал своїх доктрин, розроблених на основі тези про радикальну іманентність Бога у світі, виражену таким панентеїстичним гаслом, як «все у Бозі» (також: «Бог у всьому»). Такий потенціал, як свідчить сучасна література за темою, може бути реалізований на наступних рівнях: 1) діалог між представниками *теїстичного* та *атеїстичного*, а також *агностичного* світоглядів; 2) діалог між *теологами* та *вченими-природознавцями*; 3) між представниками різних *монотеїстичних релігій, а також християнських конфесій*.

На переконання Дж. Брейкена, панентеїзм є оптимальною пропозицією для діалогу між, з одного боку, віруючими (передусім християнами), а з другого – невіруючими і агностиками. Можливість такого діалогу згаданий богослов пояснює існуванням спільного для теїстів, атеїстів та агностиків природного людського *досвіду світу*. (Діалог на підставі суто логічних аргументів, на думку Брейкена, є неможливим: якщо для не-теїстів «динамічна матриця причинно-наслідкових взаємозв'язків», що панують у Всесвіті, пояснює сама себе, не вимагаючи апеляції до Бога, то для теїстів існування Бога є ключем у поясненні існування Всесвіту). Досвід світу з його причинно-наслідковими взаємозв'язками є спільним як для теїстів, так і не-теїстів з тією лише різницею, що для перших цей досвід доповнюється переконанням в існуванні трансцендентної Істоти – джерела усього творіння, тобто Бога [1, с. 207–209].

Пропозиція діалогу між теїстами та не-теїстами, представлена Брейкеном, базується на модифікованій ним *теології процесу* А. Н. Вайтгеда. Згідно із *тринітарною космологією* Брейкена,

скінченний світ існує у *Богові* через їхнє взаємне «схоплення» (prehension). Кожна із осіб Трійці виступає «товариством (societies) дійсних подій» з необмеженим діапазоном досвіду, маючи у своєму розпорядженні спільне з іншими двома особами *необмежене поле діяльності*. При цьому Брейкен називає «Отця» принципом *потенційності* (potentiality), «Сина» – принципом *тимчасової дійсності* (provisional actuality), а «Святого Духа» – принципом *найвищої дійсності* (ultimate actuality). Світ, на думку богослова, є структурованим відповідно до такої триєдиної моделі. *Принцип творчості* виступає спільною основою як божественного, так і контингентного буття. Наведені принципи, які представлені Божими особами (разом із принципом творчості) діють у світі, досвід якого є спільним як для віруючих, так і невіруючих. Таким чином, на цій площині не існує підстав для суперечок між теїстами та атеїстами (чи агностиками), що відкриває можливість діалогу між ними [1, с. 211–218].

Низка представників панентеїстичної думки намагається довести несуперечність релігійного і наукового світоглядів (такі автори, як М. Табачек і Я. Войтисьяк, відносять їх до т. зв. «наукового панентеїзму»), таким чином закликаючи богословів та природознавців до діалогу [7; 8]. Спроби здійснення цієї мети відбуваються за допомогою наступних категорій: *дослідницька програма*, яка включає наукові твердження і гіпотези у філософське дослідження (Ф. Клейтон), *емерджентність*, *низхідна причинність* (top-down causation), а також *квантова заплутаність* – для пояснення іманентності Бога у світі (А. Пікок, Ф. Клейтон, Ю. Жицінський). Разом з тим панентеїсти заперечують дуалістичну онтологію, у якій дух і матерія розмежовуються як протилежні субстанції, а також редукціонізм, що зводить реальність до фізичної дійсності, тим самим підпорядковуючі їй ментальні властивості (Е. Девіс, Ф. Клейтон, Дж. Лейденхаг) [2].

За Д. Гріффіном, примирення науки і релігії можливе за допомогою панентеїстичної концепції «*натуралізму_{ppp}*» (prehensive-panexperientialist) як антитези середньовічного *супранатуралізму* (з його крайнім волонтаризмом, доктриною створення світу *ex nihilo* та визнанням повної залежності законів природи від Бога) та новочасного *матеріалістичного атеїзму*. Однак корінь конфлікту між природознавством і релігією Гріффін вбачає не стільки в матеріалістичному атеїзмі, скільки у супранатуралістичному дуалізмі, що розщепив реальність на природну та надприродну, таким чином зводячи можливу гармонію релігії і наукового (методологічного) натуралізму нанівець. Натуралізм_{ppp}, за Гріффіном, об'єднує в собі найкращі характеристики як супранатуралізму (ідея Бога та удосконалена теорія

створення світу *ex nihilo*) та атеїстичного матеріалізму (науковий натуралізм), одночасно відмовляючись від їхніх крайнощів [3].

У багатьох релігійних доктринах існує переконання про особливу близькість Бога (що одночасно залишається трансцендентним) до світу та людей. (Таким чином, на думку М. Табачека і Я. Войтисяка, можна говорити про існування «(між)культурного та (між)релігійного панентеїзму») [7; 8, с. 321]. Як показали у своїй роботі Ч. Гартшорн і В. Різ, панентеїстичні ідеї можна помітити вже у релігіях та філософських системах Стародавнього Сходу (єгипетський «Гімн Атону», індуїзм, даосизм), Античності (Платон, Плотін), філософсько-релігійних концепціях XIX–XX століть [4]. Така ж сама думка об'єднує авторів колективної монографії «Panentheism across the World's Traditions» [6]. Також відмічається, що панентеїстичне розуміння Бога можна знайти не тільки у західній, але й східній християнській традиції (напр., Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Еріугена, Майстер Екгарт, Григорій Палама, Микола Кузанський, Ю. Мольтман, митр. Калліст Вер, Е. Лот, О. Несетрук, К. Найт тощо) [5]. Таким чином, на думку панентеїстів, відкривається шлях до міжрелігійного та екуменічного діалогу.

Отже, панентеїзм, на думку низки його прибічників, є, на відміну від класичного теїзму, більш гнучкою концепцією Бога, спроможною знайти шлях діалогу між представниками протилежних світоглядних і релігійно-доктринальних позицій. Брейкен знаходить спільний майданчик для діалогу між теїстами і не-теїстами у спільному досвіді світу; «наукові» панентеїсти намагаються довести несуперечність релігійної і наукової картин світу (а радше існування одного світогляду, який має науковий і релігійний виміри); також панентеїстичне переконання про особливу близькість Бога до творінь може сприяти інтеграції представників різних релігійних доктрин. Разом із тим слід констатувати, що концепт «панентеїзм» і надалі залишається доволі нестислим, а різні версії панентеїзму часто суперечать одна одній. Відповідно, спроможність панентеїзму служити ефективним філософсько-релігійним підґрунтям діалогу у великій мірі залежить від опрацювання його єдиного, загальноприйнятого і несуперечного концепту.

Література

1. Bracken J. A. The issue of panentheism in the dialogue with the non-believer. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. 1992. № 21/2. Pp. 207–218.

2. Culp J. Panentheism / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. E. N. Zalta, Uri Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/panentheism/>
3. Griffin D.R. Panentheism: a Postmodern Revelation. In *Whom We Live and Move and Have Our Being : Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* / Eds Ph. Clayton, A. R. Peacocke. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004. Pp. 36–47.
4. Hartshorne Ch., Reese W. L. *Philosophers Speak of God*. Chicago : The University of Chicago Press, 1953. XIV+535 p.
5. Ladouceur P. God and the World: Panentheism in Modern Orthodox Christianity. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 2025. 60(1). Pp. 336–357. <https://doi.org/10.16995/zygon.11175>
6. Panentheism across the World's Traditions / Eds. L. Biernacki, Ph. Clayton. Oxford – New York : Oxford University Press, 2014. 218 p.
7. Tabaczek M. The Image of God in Western (Christian) Panentheism: A Critical Evaluation from the Point of View of Classical Theism. *Sophia*. 2022, № 61. Pp. 611–642.
8. Wojtysiak J. Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli zwrotu panenteistycznego. *Roczniki Filozoficzne*. T. LX. Nr 4. 2012. S. 313–337.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-31>

ІДЕНТИФІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ У ВІТЧИЗНЯНОМУ ДИСКУРСІ: АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД

Сарапін О. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри релігієзнавства*

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка
м. Київ, Україна*

Ознайомлення з варіативними підходами, автори яких вдаються до ідентифікації філософії релігії, спонукає до виявлення певних тенденцій і констатації очевидних узагальнень. Одразу ж обмовлюсь про опрацювання тільки тих визначень відповідної дисципліни гуманітарного знання, котрі не є калькою з монографій та підручників російських дослідників. На превеликий жаль, подібних визначень не бракує у публікаціях релігієзнавців і філософів. Принаймні в колах

вітчизняних релігієзнавців не втрачає популярності кімелєвська трактовка філософії релігії.

З іншого боку, у дослідницькій думці трапляються випадки красномовних розмислів й, навіть, вишуканих «вербальних плетінь» *про* предмет філософії релігії. Проте автори подібних розмислів часто уникають подавати визначення цієї галузі знання. Звісно, що такого кшталту «дискурсивні потуги» у подальшому викладі не буду брати до уваги.

Узагальнюючи доробок тих вітчизняних дослідників, котрі пропонували у своїх публікаціях виражені ідентифікації філософії релігії, вважаю за доречне виділити кілька їхніх контекстуальних презентацій. Передусім згадаю про поширені серед науковців визначення філософії релігії переважно як дисципліни. Щоправда більшість з них не виходять за межі установки, в основі якої полягає методичне застосування плеоназму. Відтак спрацьовує банальне сприйняття філософії релігії як філософського осмислення / обговорення питань релігії. Наприклад, для Д. Кірюхіна: «Філософія релігії – філософська дисципліна, в якій осмислюється сутність та особливості феномена релігії» [2, с. 681]. Інший приклад. В. Попов стверджував: «Предмет філософії релігії... полягає в філософському розумінні релігії як явища загальнокультурного стибу, як специфічного тлумачення феномену людського буття... Дане визначення є відображенням гносеологічної потреби сучасної гуманітарної науки у поглибленому філософському аналізі релігії як духовно-практичного явища» [5, с. 35]. О. Горкуша була переконана в тому, що «...сьогодні під філософією релігії мають на увазі як застосування філософського інструментарію для аналізу релігійної проблематики, так і філософське осмислення самої релігії» [1, с. 90]. Однак вищезгадані визначення по-перше, видаються абстрагованими навіть при умові їх обростання пишномовними конотаціями. По-друге, вони не приводять до розкривання предметної своєрідності відповідної дисципліни. По-третє, популяризація такого кшталту визначень приховує в собі небезпечну тенденцію, в основі якої полягає віднесення до домену філософії релігії усіляких й, навіть, беззмстовних розмислів про релігію та її феномени. Тому не дивно, що обсяг відповідної дисципліни наповнюється тематикою, котра має до неї вельми віддалене відношення. Для прикладу, йдеться про співвідношення релігії і моралі, духовність, світогляд, сакральне, толерантність, міжконфесійні відносини, діджиталізацію, тощо. Наслідком подібного «наповнення» є розмивання предметного поля філософії релігії.

Принагідно зауважу, що здійснені в межах виразного плеоназму визначення філософії релігії, приховують в собі вказівку на її неодмінний дисциплінарний статус. Точніше, йдеться про її розгляд як

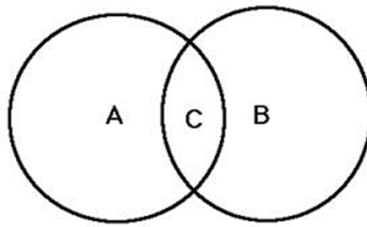
галузь філософії, або ж як дисципліни релігієзнавства. В зв'язку з цим згадаю про пропозицію Ю. Чорноморця виділяти дві філософії релігії – «власне релігієзнавчу і чужу, тобто частину філософії» [10, с. 40]. В такому разі уможливорюються ідентифікації філософії релігії тільки в контексті «академічного релігієзнавства» і, відповідно, в межах «чистої філософії». У вітчизняній дослідницькій думці подібна тенденція все-таки домінує.

Втім не рідкістю є спроби деяких дослідників прив'язати філософію релігії до сфери теологічних наук. Для прикладу, Ю. Чорноморець вважає, що «філософія релігії, яка належить до «чистої філософії» все більше зливається за своїм змістом та методами із сучасною філософською теологією» [10, с. 49]. В іншій статті, розмірковуючи про епоху емансипації філософії релігії і посиляючись на відповідну думку Ж.-Л. Маріона, Ю. Чорноморець наголошує: «В епоху постсекулярності та постмодернізму філософія може починатися не із загальної метафізики чи гносеології, не з аналізу екзистенціальної ситуації та способу буття людини, а із першопочатку всього, який традиційно називається Богом» [9, с. 125]. В. Кузнєцов, в свою чергу, позиціонує філософію релігії «як свого роду метанауку про теологічні доктрини» [3, с. 58].

Чи варто проблему ідентифікації філософії релігії заганяти у прокрустове ложе окремих наук? В будь-якому разі слід визнати, що пропонувані вітчизняними дослідниками ідентифікації філософії релігії уможливлюються в контексті виявлення її чіткої дисциплінарної належності. З іншого боку, не бракує спроб своєрідної синтетичної презентації філософії релігії. Зокрема, В. Лісовий вважав, що філософія релігії «хоч і може включати з'ясування методологічних засад релігієзнавства, але переважно дає осмислення певного виду людської активності» [4, с. 78]. Інший приклад. З. Тіменик писав: «Філософія релігії – це, насамперед, спроба органічно поєднати філософський аналіз основних понять, явищ релігії (зокрема, «Бог», «воскресіння», «одкровення», «добро», «зло») із багатовимірними, віровизнавчими, звичаєвими, обрядовими чи іншими супровідними процесами у міждисциплінарному просторі та у (між)релігійних комунікаціях, а також у сфері догмату й канону – як теоретико-духовних феноменів іншого, хоч і дотичного простору» [8, с. 14].

Подібний синтетизм заслуговує на увагу, щоправда, з деякими обмовками. По-перше, слід визнати «серединну позицію» філософії релігії у тематичних і предметних просторах філософії та релігієзнавства. Точніше, співвідношення філософії і релігієзнавства можна відобразити у вигляді двох кіл (А і В), які перетинаються між собою, утворюючи сегмент (С). Подібне зображення нагадує один з різновидів

діаграми Венна ($A \cap B$). Тоді сегмент, що утворюється внаслідок перекривання філософії і релігієзнавства виявляється сферою філософії релігії.



Тим самим уможлиблюється її презентація як однієї з дисциплін гуманітарного знання і, водночас, як одного з можливих рефлексивних дискурсів. По-друге, доречним буде виділення певних предметів вивчення, котрі виконують роль опорних детермінант філософії релігії. Йдеться про такі предмети як релігія, віра, потойбічне, Бог (божественне). Усі вони, з одного боку, відзначені своєрідним відбитком інакшості. З іншого, – їхній зміст розкривається через процедури можливої раціоналізації. В структурному відношенні такі предмети вивчення філософії релігії можна поєднати у дві взаємодоповнювальні пари: релігія – віра, потойбічне – Бог (божественне). Інваріантом цих пар слід визнати феномен позамежного, котрий постає своєрідним осередком їхніх семантичних реалізацій. Вищезгадані обмовки видаються важливими для авторської ідентифікації філософії релігії. За своєю сутністю вона являє собою застосування в процесі осмислення таких концептів, завдяки яким уможлиблюється розв’язання проблеми корелятив позамежного. Додам, що подібне визначення виявляється дещо видозміненим варіантом моїх попередніх ідентифікацій відповідної дисципліни і, водночас, одного з продуктивних філософських дискурсів [див: 6, с. 79; 7, с. 38].

Література

1. Горкуша О. Філософія релігії як співосмислювання людських пошуків релігійних сенсів. *Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету, збірник наукових праць. Українське релігієзнавство*. К., 2012. № 64. С. 83–96.
2. Кірюхін Д. Філософія релігії. *Філософський енциклопедичний словник*. К. : Абрис, 2002. С. 681.
3. Кузнецов В. Філософія науки і філософія релігії. *Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету,*

збірник наукових праць. Українське релігієзнавство. К., 2012. № 64. С. 52–58.

4. Лісовий В. Філософія і метафізика. *Генеza. Філософія. Історія. Політологія. Журнал*. К., 1994. Вип. 2. С. 70–86.

5. Попов М. В. Філософія релігії : навчальний посібник для вузів III–IV рівнів акредитації. К., 2007.

6. Сарапін О. В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності. *Наукові записки. Том 76. Філософія та релігієзнавство*. К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 73–80.

7. Сарапін О. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих її варіантів. *Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету* : збірник наукових праць. *Українське релігієзнавство*. К., 2012. № 64. С. 35–41.

8. Тіменик З. Ідеї філософії релігії у контексті української духовної культури 30-ті роки XIX ст. – 80-ті роки XX ст. . Львів : Вид. Львівської політехніки, 2014.

9. Чорноморець Ю. Майбутнє філософії релігії. *Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету* : збірник наукових праць. *Українське релігієзнавство*. К., 2012. № 64. С. 124–133.

10. Чорноморець Ю. Перспективи релігієзнавства у XXI столітті. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 39–54.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-32>

КНИГА ЙОВА: ФІЛОСОФСЬКИЙ ПАРАДОКС СТРАЖДАННЯ

Харипончук О. В.

студент IV курсу

*Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

На самому початку книги Йова описується людина, яка за мірками Біблії є справжнім взірцем для наслідування: «Той чоловік був праведний, непорочний, справедливий, побожний, що відсторонювався від всякого злого діла» (Йов 1:1) [1, с. 850]. Додатково слід зазначити, що в книзі відсутні згадки про те, що Йов колись згрішив. Незважаючи

на це, коли між дияволом і Богом виникають розбіжності щодо мотивації Йова бути праведним, Бог дозволяє дияволу забрати в Йова все, окрім його душі (Йов 1:13; 2:6) [1, с. 850–851]. На цій основі виникає парадоксальна ситуація: її важко пояснити в рамках августинівської теодицеї, бо там страждання пояснюється як наслідок злої волі тоді як, у випадку Йова відсутні підстави для такого пояснення. Адже Августин зокрема твердить, що Бог як винагороджує добрих так і карає поганих [2, I.1.1.1-2]. Августин не стверджує, що Бог поганий, навпаки він є добрим, також справедливим. За Августином кара за вчинений гріх – це кара за недоцільне використання свободи волі, тобто загалом все в руках людини. Повертаючись до опису Йова, текст не надає підстав вважати, що йому бракувало *bona voluntas* (за Августином), але незважаючи на це він змушений страждати.

Після цього Йова навідують його друзі щоб потішити його та розділити з ним його горе (Йов 2:11-13) [1, с. 852]. Невдовзі вони по черзі намагаються знайти причину, через яку Йова було покарано. Загалом вони намагаються виявити гріх, який вчинив Йов (Йов 4:7-9) [1, с. 853], (Йов 8:4-7) [1, с. 857], (Йов 8:20-22) [1, с. 857], (Йов 11:4-6) [1, с. 859], або ж гріх який вчинили його діти чи предки (Йов 8:7-10) [1, с. 857]. Можна стверджувати, що вони намагалися знайти обґрунтування його страждань за моделлю теодицеї яку пропонує Августин. Проте Йов постійно наполягає на своїй невинності перед Богом (Йов 6:24-30) [1, с. 855], (Йов 7:20-21) [1, с. 856], (Йов 10:3-7) [1, с. 858] (Йов 19:6-12) [1, с. 865], (Йов 27:2-6) [1, с. 871], (Йов 31:1-4) [1, с. 875].

Далі відбувається ключовий епізод в книзі: Бог безпосередньо звертається до Йова. Не з поясненням, благословенням, чи утіхою, а з промовою, в якій підкреслює людську мізерність і ставить під сумнів її змогу збагнути Бога і Його порядок (Йов 38:18-20) [1, с. 882]. Після чого Бог визнає Еліфаса (друга Йова) та його двох друзів винними перед Йовом за їхні марні звинувачення (Йов 42:7) [1, с. 886] і зрештою Бог благословить Йова, знімає його страждання і дає вдвічі більше від того, що Йов мав раніше (Йов 42:10-12) [1, с. 886]. Але зрештою Йов не отримує жодного пояснення причин його страждань.

Якщо подивитися на весь текст Біблії, ми неодноразово натрапляємо на подібні випадки, коли людина страждає на перший погляд ні за що. Наприклад Йосиф – один з синів Якова, якого його ж брати продали в рабство (Бут. 37:12-36) [1, с. 78], але коли настав голод в Єгипті (який він будучи у в'язниці передбачив і попередив фараона, за що отримав винагороду – став другою людиною після фараона) і його брати прийшли до Єгипту за зерном він вже знав про Божий промисел, тому побачивши їх сказав, що це не вони продали його, а Бог відіслав: «... щоб залишити вам останок на землі, і прогнати ваш

великий останок» (Бут. 45:7) [1, с. 93]. Подібний епізод трапляється в Новому заповіті, коли апостоли разом з Христом по дорозі натрапляють на незрячого чоловіка. Апостоли відразу спитали причину, яка на їх думку крилася в гріху який він вчинив або ж його батьки (Ів. 9:2) [1, с. 1681]. На що Христос заперечує, ніхто з них не згрішив, але все для того, щоб виявилися на ньому Божі діла (Ів. 9:3) [1, с. 1681] після чого зцілює його.

Саме тут ми стикаємося з Божим провидінням. І врешті решт виникає питання, чи здатна людина збагнути божественний промисел? Якщо говорити про суть промислу, то він передбачає послідовність причин та наслідків. Їх чисельність залежить від масштабу цього промислу. Взяти до уваги ситуацію Йосифа, постає питання: чи міг він на початку свого рабства все передбачити або ж збагнути? Ймовірно, це було б неможливо. Ляйбніц пише наступне: «Furthermore it is true that an angel, or God certainly, could always account for the course man has adopted, by assigning a cause or a predisposing reason which has actually induced him to adopt it: yet this reason would often be complex and incomprehensible to ourselves, because the concatenation of causes linked together is very long» [3, с.150] Біблія містить в собі і такі епізоди, де провидіння ні в якому разі не могло б бути повідомлене людям, якщо припустити, що вони могли б його збагнути. Зокрема випадок з Авраамом, коли Бог хотів його випробувати (Бут. 22:1-2) [1, с. 51], (Бут. 10-12) [1, с. 51], адже випробування перестало б бути випробуванням і сенс Божого замислу був би втрачений. Адже в історії Авраама дану ситуацію можна розглядати як один з випадків провидіння в рамках масштабного провидіння – обітниця про богообраний народ. Саме тут відображається велич Бога і його промислу в порівнянні з обмеженістю людського розуму. Тобто з точки зору Ляйбніца ці ситуації, які на перший погляд виглядають необґрунтованими, невинуватими, алогічними, варто розглядати як частину Божого замислу, які сприяють вищому благу.

Отже, повертаючись до книги Йова і обґрунтування його ситуації за допомогою двох класичних моделей теодицеї. Безсумнівно неможливо стверджувати що Йов в контексті Біблії отримав по заслугам, і з точки зору теодицеї Августина пояснити причину його страждань непросто. Тоді як з точки зору Ляйбніца ми можемо сказати, що Йов страждав не через власний гріх, але його страждання мало місце в рамках задуму Бога, і згідно з текстом, на завершення Бог відновлює Йова та дарує йому вдвічі більше, ніж він мав раніше. У контексті провидіння, конкретно випадок Йова відповідає теодицеї Ляйбніца, але цим дія Божого промислу не вичерпується, адже окрім того історія

Йова відіграє роль натхненного тексту для вірян, що також відповідає його моделі теодицеї.

Література

1. Біблія : Острозька Біблія / опрац. та підгот. до друку єрм. архімандрит др. Рафаїл (Роман Турконяк). Київ : Українське Біблійне Товариство ; Львів : Благодійний фонд «Книга», 2006. 1958 с.

2. Augustine (Saint, of Hippo). The Problem of Free Choice / transl. And annot. By Mark Pontifex. London : Longmans, Green & Co., 1955. 291 p.

3. Leibniz G. W. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil / transl. E. M. Huggard, ed. A. Farrer. La Salle : Open Court Publishing Company, 1985. 445 p.

СЕКЦІЯ 5. ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-33>

ВІД КУЛЬТУРНОЇ ТРАВМИ ДО ПОСТПАМ'ЯТІ: ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СЬОГОДЕННІ

Гончаренко К. С.

кандидат філософських наук, доцент,

завідувач кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Ідентичність українців у ХХІ столітті формувалася на перетині двох потужних процесів: тривалого досвіду культурної травми, спричиненої багатовіковим колоніальним пануванням та посттравматичного режиму пам'яті, коли травма вже не переживається безпосередньо, а опосередковується такими процесами як медіа, мистецтво, політика чи повсякденні практики. Цей перехід, що характерний для колишніх «колоній» чітко окреслюють Андреас Гюйсен [1] та Маріанна Гірш [2], а в горизонті українського простору досліджує Тамара Гундорова [1]. Термін *postmemory* «сигналізує про часову затримку, що виходить далеко за межі та місцезнаходження в певному періоді та після нього... [Так] постколоніальний означає не кінець колоніального, а його тривожну безперервність» [2, с. 106]. Тож фактично ідентичність, що формується в руслі постпам'яті, тримається на викривлених наративах: триває в них. Оскільки, постпам'ять – це жодним чином не подолання чи нівеляція попередніх процесів травматичного досвіду, а буття в ньому, то відповідно воно й буде підтримувати той же колоніальний дискурс, який свого часу було нав'язано колонізаторами. «Постпам'ять описує зв'язок поколінь тих, хто став свідком культурної чи колективної травми з досвідом тих, хто був після них, досвідом, який вони «пам'ятають» лише за допомогою історій, образів та поведінки, серед яких вони виростили» [2, с. 106].

Культурна травма в українському контексті – це не окремі форми катастроф, що поступово висотували «traumasculture», як от Голодомор, репресії, Чорнобиль, війна, а значно глибше системне стирання їх

суб'єктності та вганяння в меланхолійний emphatic discourse. Колональний дискурс століттями конструював Україну як «не-місце», як простір, який треба заповнити змістом «старшого брата», як меньшовартісних, що озираються на оклик та ін. Як вважають дослідники, десь на початку 2020-х років українці стали на шлях переходу від травматичної пам'яті (тут пам'ять як біль, як незагоєна рана) до постпам'яті, до режиму, коли травма вже не переживається першими свідками, а стає об'єктом естетичної, політичної та комерційної трансформації. Маріанна Гірш, вважає, що постпам'ять функціонує з покоління, яке народжене після 1991-го чи навіть після 2000-го [2]. І саме для цієї нової генерації той же Голодомор вже не є сімейною переповідкою, а є радше музейним експонатом.

Тож, як ми можемо побачити, з одного боку, *постпам'ять звільняє*. Вона дозволяє дистанціюватися від болю, іронізувати, гратися формами. Кінематограф (ті ж таки фільми «Люксембург, Люксембург», «Мої думки тихі»), музика (на кшталт Kalush Orchestra), література (Сергій Жадан та ін.) працюють саме в режимі постпам'яті, де травма присутня, але вже не паралізує. Вона стає матеріалом для створення нової суб'єктності – не жертви, а соціального агента (за П.Бурдьє), що замінює «культурою жалю» на культуру опору й креативності.

З другого боку, *постпам'ять несе ризик баналізації та комодифікації травми*. Коли Голодомор стає брендом на футболках, а Бандера черговим героєм коміксів чи відео в TikTok, виникає небезпека втрати глибини. Травма перетворюється на «травма-лайт», естетизується, втрачає політичну гостроту. Це небезпечно в умовах війни, коли росія використовує власний наратив «великої вітчизняної» травми, щоб легітимізувати агресію. Постпам'ять українців змушена постійно балансувати між необхідністю «зцілення» і ризиком забуття.

Повномасштабне вторгнення радикально прискорило деколонізаційні процеси. Російська культура, яка ще десять років тому сприймалась частиною «спільного надбання», раптом стала токсичною. Демонтаж пам'ятників пушкіну, перейменування вулиць, відмова від російської мови в публічному просторі – це спроба завершити процес суб'єктивації.

Водночас війна повертає нас до «первинної» травми. Постпам'ять раптом знову стає прямою пам'яттю. Буча, Маріуполь, Ізюм – це вже не медіа-події для покоління Z, це реальність, в якій воюють і гинуть. Виникає парадоксальна ситуація: саме коли ми нарешті почали виходити з травми в постпам'ять, війна знов занурює нас у травму. Але ця нова травма вже інша – вона переживається як травма суб'єкта, який усвідомлює себе вільним і здатним чинити опір.

Тому сучасна українська ідентичність – це не «постколоніальна» в класичному сенсі (бо деколонізація ще не завершена), і не «пост-травматична» (бо травма триває), а радше «транс-травматична». Ми перебуваємо в процесі постійного переписування себе через травму і водночас поза нею. Це ідентичність, яка не шукає «чистоти» (ні мовної, ні культурної, ні історичної), а навпаки – приймає гібридність, фрагментарність, травматичність як умову своєї свободи. У цьому сенсі український досвід випереджає багато постколоніальних теорій. Якщо для більшості постколоніальних суспільств деколонізація – це рух від травми до «нормальності», то для України «нормальність» неможлива й небажана. Наша суб'єктність народжується саме в моменті постійного подолання травми, в рефлексії над нею, в іронічному чи болісному переписуванні власного нарративу.

Постпам'ять в українському контексті – це не кінець пам'яті, а її нова форма: пам'ять, яка більше не хоче бути жертвою. Це пам'ять, що дозволяє сміятися над власним болем, створювати з нього мистецтво й водночас не забувати, задля кого і чому ми боремося. Це пам'ять, яка знає: ідентичність – це не те, що ми успадковуємо, а те, що ми постійно вигадуємо на руїнах старого світу. Саме тому сьогоднішня Україна – це лабораторія нової постколоніальної суб'єктності, де травма не паралізує, а каталізує. Ми не «після» колоніалізму і не «після» травми. Ми – в самому серці процесу творення себе з попелу колишніх імперій і власних примар. І саме ця незавершеність, ця відкрита рана, що постійно перетворюється на слово, на пісню, на мем, на кулю – і є нашою найглибшою ідентичністю.

Література

1. Гундорова Т. Транзитна культура та постколоніальна травма. К. : Віхола, 2024. 272 с.
2. Hirsch M. The Generation of Postmemory. *Poetics Today* 29:1. Duke University Press, 2008. Pp.103–128.
3. Huyssen A. *Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford : Stanford UP, 2003. 177 p.

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ В КУЛЬТУРІ СУСПІЛЬСТВА: ЦІЛЕ, ФРАКТАЛЬНІСТЬ, ТОТАЛЬНІСТЬ

Довгань А. О.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та суспільних наук
Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка
м. Тернопіль, Україна*

Сьогодні тут починається нова епоха всесвітньої історії,
і ви можете сказати, що були присутні при цьому
Гете Пруським офіцерам після битви під Вальми

Культура є гуманістичною цінністю будь-якої цивілізації. Просвітництво епохи І.Канта розуміло під культурою все, створене людиною. Вже Кант наголошував, що в діяльності людини проявляється і те, що не завжди йде їй на користь і культура будь-якої цивілізації свідчить про істинність міркувань німецького філософа.

Елементом культури окрім матеріальних виразників її розвитку, звісно, є її духовність. А «монадою» (Г.-В. Лейбніц) духовної культури суспільства є його історична пам'ять – погляд-оцінка свого минулого з позицій сьогодення. Історична пам'ять як і вся духовна культура (частина і ціле) має свої матеріальні носії. Наприклад, українські музичні інструменти «кобза» і сопілка є виразниками «міфопоетичного» зрізу історичної пам'яті України. І вони успішно формують у сучасних українців історичну духовну культуру. Таку ж просвітницьку функцію можна віднайти в Латвійському «коклеті», Литовському «канкліс», Естонському «канелі». Кожна національна історична пам'ять має подібне.

В залежності від світоглядних установок конкретної епохи історична пам'ять наповнена практичним (дієвим) змістом розуміння відповідної соціальної події минулого. Вона може з'єднувати в єдине ціле різні епохи. Функціонально історична пам'ять допомагає пануючому політичному режиму зміцнити, підсилити вже існуючі світоглядні позиції відповідних вікових верств населення, або радикально змінити в контексті наявного історичного часу перспективи розвитку цілорасової та її емоційної діяльності вікового конгломерату жителів конкретної країни на формування новизни світоглядних установок.

І в ході прояву таких тенденцій йде формування особливого типу поведінки конкретного індивіда в усіх сферах соціального організму.

Історична пам'ять – це інтерпретативні сюжети реалій минулого. Вони отримують деякий статус в теперішньому, і тому не зникають безслідно. Історична пам'ять наповнюється тотальним позитивізмом (негативізмом) минулого, бо працює раціонально створений механізм формування єдиного *цілісного* уявлення смислу буття людини конкретного покоління з перспективою на майбутнє. Це може бути психо-емоційна реакція теперішнього на минуле через його, минулого, неприйняття, або, навпаки, підсилення позитиву минулого. Так працює історична перспектива прояву рушіїв соціального розвитку. Серед цих рушіїв чільне місце і займає історична пам'ять.

У філософії XVII–XVIII всяке *цілісне* (ціле) сприймалось і пояснювалось як проста сума частин цього цілого. Тому частини байдужі у відношенні до цілого. Вже Кант розкривав розуміння цілого як тотальності у зв'язку із власним викладенням поняття організму. Пояснював, якщо ціле, тобто організм розуміти як просту суму частин, то слід розуміти цей організм як цілісність. У «Критиці здатності судження» розкривав ціле через поняття «ціль».

Ціль є відображення майбутнього кінцевого розвитку системи і вона (ціль) оформлюється в конкретний історичний (Ю. Осичнюк, В. Павлов, М. Самардак, О.Я. ценко) ідеал. Ціль є раціональною складовою пам'яті не тільки в гносеологічному аспекті. Ціль регламентує тотальність історичної пам'яті. Конкретна ціль завжди є кінцева мета відповідного відрізка історії. І сама історія суспільства працює на реалізацію попередньо поставленої цілі, засобом втілення якої виступає історична пам'ять. А мірою цілеспрямованості пам'яті є міра інтенсивності її ціленаправленості на досягнення цілі. (*Прояв цілераціонального смислу в природі, наприклад, вже був описаний Ч. Дарвіним, М. Берштейном та ін.*).

Ціле є форма існування системи як цілісності, якщо сприймати цю цілісність у формі якості цілого. В соціологічному значенні ціле як цілісність характеризує тотальність системи. Тотальність передбачає, що всі його елементи підпорядковані загальним принципам буттєвості. Тому тотальність проявляється своєю єдністю, що зберігається навіть у ситуаціях динамічних ситуативних подій соціуму, «єдність, що розгортаючись у собі, зберігає себе» (Г. Гегель). Тотальність ігнорує інші, фрагментарні прояви історичної пам'яті. Тотальність як ціле не толерантна до них. Тому тотальність історичної правди створює проблематичність існування індивідуальної свободи людини в суспільстві. Бо фрактальність носіїв історичної пам'яті приводить до різбарв'я розуміння свободи. Історична правда тому подавляє індивідуальну

свободу думки, отже, і дії. Тому персональна свобода індивіда-носія тотальної пам'яті як цілого є свобода лише в межах цієї пам'яті. Цей внутрішній стан особи не виходить за межі тотальності розуміння історичної події.

Тотальність історичної свідомості не є статичність в її абсолютному значенні, а мінливий індивідуалізований життєвий процес трансформацій та оновлення персонального світосприйняття. Так формується національно-культурна ідентичність в конкретному соціальному просторі. Тотальність як цілісність можливо усвідомити через динамічні прояви тотальності в конкретних сферах суспільного буття. Тому вона й вивчається політологією, психологією, культурологією, соціологією, етнополітологією.

Ми дотримуємося думки, що дослідницькі міркування науковців про тотальність історичної пам'яті як цілого поглиблюють розуміння чинних механізмів культури, зорієнтованих на забезпечення її розвитку на певному етапі буттєвості людини конкретного національного конгломерату.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-35>

КОЛОНІАЛЬНИЙ ВПЛИВ НА ІНДІЙСКУ СУСПІЛЬНУ СВІДОМІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Петленко І. В.

кандидат філософських наук,

докторантка кафедри історії філософії

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

м. Київ, Україна

Проблематика постколоніальної свідомості посідає центральне місце у сучасній гуманітарній думці, оскільки стосується фундаментального питання: як колоніальні структури влади впливають на формування епістемології, ідентичності та культури. Досвід Індії показує яким чином колоніальні наративи можуть трансформувати не лише економічну чи іншу ресурсну сферу, але й політичну систему, освіту, культуру. В сучасному філософському дискурсі колоніалізм все частіше розглядається як епістемологічний проект, який конструює реальність через владний дискурс. Цю думку можна зустріти в працях Едварда Саїда [2] та Мішеля Фуко [7].

Постколоніальні практики в колишніх колоніальних країнах пов'язані не просто з автономізацією сфер господарювання, адміністрування чи нормативно-правової регуляції суспільства, а з відновленням зруйнованих зв'язків між традицією, історичною пам'яттю та сучасними формами раціональності. Тому аналіз векторів колоніального впливу на індійське суспільство потребує філософського осмислення. Це дозволить виявити паралелі із процесом деколонізації свідомості й в Україні.

Колоніальна присутність Британської імперії в Індії не обмежувалася політичним контролем – вона передусім формувала новий тип суб'єктивності, заснований на ієрархії знань. Як показав Едвард Саїд, «орієнталізм» є способом символічного панування, коли колонізатор створює «іншого» через мову науки, мистецтва та освіти [3]. Результатом було сприйняття колонізованим суб'єктом своєї ж культури як відсталості.

Франц Фанон пише, що колоніальне панування проникає в саму «психологічну структуру буття», виробляючи комплекс меншовартості, який перетворює підкореного на віддзеркалення колонізатора [4]. Саме ця внутрішня амбівалентність і стала предметом філософського осмислення в постколоніальній теорії.

Ми визначили наступні вектори впливу на суспільну свідомість Індії: освіта, мова, історія, психологічний тиск і формування комплексу меншовартості [1, с. 36].

Освітній вектор впливу виявився у формуванні системи навчання, спрямованої на створення класу «посередників» між Британією та місцевим населенням. «Хвилина» Маколей закріпила ідеал англійської освіти як еталона, що породило покоління колоніальних інтелектуалів, відірваних від власної традиції [8]. Індійські інтелектуали, культурні діячі, учасники руху спротиву здебільшого мали освіту здобуту або у Європі, або в Індії, але за європейськими канонами. Серед них Джавахарлал Неру, Магатма Ганді, Сарвепаллі Радгакрішнан та ін. Проте ці мислителі говорили про необхідність перегляду такої парадигми освіти з точки зору індійської культурної самоідентифікації. Бо освіта в колоніальний період крім навчального аспекту ще й виступала інструментом підкорення.

В українському контексті цей вектор проявляється через тривале панування імперських моделей освіти, які формували залежність гуманітарного знання від зовнішніх ідеологічних центрів. Деколонізація освіти нині передбачає відновлення суб'єктності університету як простору власної інтелектуальної ініціативи, подібно до того, як Індія після незалежності переосмислила роль знання у національному відродженні.

Мовний вектор колоніального впливу тісно пов'язаний з освітнім, і він також безпосередньо стосувався питання ідентичності. Мова англійська стала водночас символом модерності й засобом культурної асиміляції. Підручники для навчання, написані англійською мовою, одночасно і поширювали імперські наративи та визначали статус англійської як мови цивілізації і розвитку. В Той час як місцеві мови ставали маргіналізованими. Англійська була не лише «універсальним» засобом комунікації, а маркер цивілізованості та просвітництва [6].

Як наслідок, виникла двоїстість: англійська забезпечувала соціальний статус і доступ до освіти, а місцеві мови залишалися носіями культурної автентичності. Подібний стан спостерігався і в Україні, де російська мова тривалий час виконувала функцію імперського коду, а українська – маркувала «іншого». У процесі деколонізації мова постає не просто як інструмент спілкування, а як форма мислення і чинник філософської свободи, адже саме в мові відбувається онтологічне самоусвідомлення народу.

Історичний вектор колоніального впливу представлений «переписуванням історії» та позиціонуванням індіців як «тубільців», «відсталі народи», які не мали ніякого культурного розвитку. Традиційне індійське з точки зору такого наративу – це відстале не модерне. Як показує Міра Нанда, така історіографія створювала ілюзію, ніби індійська цивілізація є статичною, а модерність є виключно західним досягненням [9]. В українському вимірі ревізія історії також пов'язана з боротьбою проти імперського переосмислення минулого, де ключовим завданням стає повернення права на власний наратив. Саме історична пам'ять є осердям деколоніального мислення, адже вона визначає межі можливого майбутнього.

Вектор психологічного впливу пов'язаний з формуванням комплексу меншовартості. При цьому він є наслідком усіх попередніх колоніальних практик. Підкорені народи починають бачити колонізатора як спасителя (нав'язаний міф про «освободітелів» приклад з українського сьогодення) і тому починають його наслідувати в мові, культурі, поведінкових паттернах, цінностях і нормах. В цьому контексті Хомі Бгабга підмічає, що відбувається механічне змішання культур. З одного боку – мімікрія за «великим братом», з іншого з іншого спротив насадженню чужого [5]. Ця амбівалентність стає місцем для «третього простору» – творчої переінтерпретації, що виникає на перетині двох культурних світів. Індійська філософська та політична думка в «третьому просторі» застосовувала методи європейського раціоналізму до традиційних метафізичних уявлень про світ, знання, суспільство. Це стало тим, що сьогодні називається Індійським ренесансом та мало продовження в постколоніальних студіях Індії.

В контексті України боротьба з комплексом культурної меншоварті залишається актуальною. Ми знаходимося в просторі між європейським та постімперським (радянським) наративами. Це якраз місце для формування власного «третього простору». Замість сліпого наслідування західних чи східних моделей, український «третій простір» передбачає адаптацію західних інституційних та філософських ідей (раціоналізму, демократії, правової держави) через призму власних історичних травм та козацьких/громадівських традицій самоврядування. Цей простір – це місце, де травматичне минуле стає каталізатором для побудови майбутнього, вільного від меншовартості та імперських ілюзій.

Таким чином, розглянувши вектори колоніального впливу та послідовні постколоніальні трансформації суспільної свідомості Індії варто зазначити, що колоніалізм – це епістемологічна практика. Він впливає на самоідентифікацію, самовизначення і саморозуміння. Освіта, мова, культура, що знаходиться під соціальним, політичним та психологічним тиском в решті вивільняються. І це стає кроком до формування нової постколоніальної ідентичності, де власне традиційне вже не є чимось відсталим та невартим уваги. Філософський аналіз цих процесів розкриває перспективи для самостановлення та самовизначення та деколонізації мислення.

Література

1. Петленко І. Вектори колоніального впливу на суспільну свідомість Індії. *Philosophy and Governance*. 2025. № 6(10). С. 33–40. URL: <https://doi.org/10.70651/3041-248x/2025.6.05>
2. Саїд Е. Культура й імперіалізм / пер. з англ. К. Ботанова, Т. Цимбал. Київ : Критика, 2007. 608 с. ISBN 966-7679-97-7.
3. Саїд Е. Орієнталізм / пер. з англ. Віктора Шовкуна. Київ : Комубук, 2025. 536 с.
4. Фанон Ф. Гнані і голодні / пер. з фр. К. : Вперед, LAT & K, 2016. 227 с.
5. Bhabha, H. K Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*. Cambridge, Mass : MIT Press, 1984. С. 125–133. DOI: 10.2307/778467
6. Dutta, S. Colonial textbooks and national consciousness in British India. *History of Education*. 2022. Advance online publication. DOI: 10.1080/0046760X.2022.2050304.
7. Foucault, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York : Knopf Doubleday Publishing Group, 1980. 288 p.

8. Macaulay, T. B. Macaulay's Minute (pp. 107–117). Selections from educational records, part I, 1781–1839. 1919. URL: <https://archive.org/details/1-macaulays-minute-pages-from-selections-from-educational-records-part-i-1781-1839-1919-pg-107-117>

9. Nanda, M. Postcolonial Theory and the Making of Hindu Nationalism: The Wages of Unreason. New Delhi : Oxford University Press, 2012. 304 p.

**ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ В ІНСТИТУТІ
ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ
(НА ПРИКЛАДІ ВІДДІЛУ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ
ЕТНОСУ ТА НАЦІЇ)**

Федорчук О. О.

студентка II курсу магістратури

*Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Ключовим осередком досліджень історичної пам'яті в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди є *відділ філософських проблем етносу та нації*. Його створення свідчить про інституційну еволюцію та зростання важливості цієї проблематики в науковій роботі установи. Цей сектор був сформований у травні 2005 р. на базі дослідницької групи, яка раніше існувала в межах відділу соціальної філософії. Керівником цього підрозділу було обрано канд. філос. н. *В. Фадєєва*¹. До складу групи дослідників увійшли науковці: В. Багінський, Т. Гук, М. Мокляк, О. Нельга, Г. Носова, Б. Попов. Головним напрямком роботи співробітників стали розроблення нового та вдосконалення наявного теоретико-методологічного інструментарію вивчення етнічності.

Співробітники відділу працювали над темами, пов'язаними з різними соціально-філософськими і загальнотеоретичними проблемами дослідження етнічних і національних процесів, з порівняльним аналізом підходів щодо їх вивчення, розроблених вітчизняними та зарубіжними дослідниками [1, с.45–46]. У 2010 р. сектор став відділом. Ця хронологічна послідовність підкреслює, як дослідження етнічних і національних процесів, а також історичної пам'яті, пройшли шлях від локальної ініціативи до визнаного наукового напрямку.

¹ *Фадєєв Володимир Борисович* – кандидат філософських наук, завідувач відділу філософських проблем етносу та нації, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів: розробка та удосконалення теоретико-методологічного інструментарію дослідження етнічних та національних процесів. Підготовка експертних та аналітичних матеріалів для органів державної влади; участь у написанні національних доповідей НАН України.

Основним завданням відділу стало вивчення теоретичних аспектів етнічних та національних процесів, які за своєю суттю є міждисциплінарними.

У червні 2016 р. до відділу приєдналися: С. Грабовський, М. Кисельов, В. Куплін, а згодом – О. Кисельов. Одним із головних каналів поширення наукових ідей Інституту є його публікаційна діяльність, зокрема наукові монографії та колективні праці. Його наукові роботи охоплюють широкий спектр тем – від теоретичних засад до практичних аспектів формування та впливу пам'яті в умовах сучасного суспільства. Зокрема впродовж 2018–2021 рр. відділ досліджував тему: «Національна пам'ять за умов суспільних перетворень», маючи на меті реалізацію низки теоретичних завдань: аналіз підходів щодо вивчення національної пам'яті, дослідження зв'язку між колективною пам'яттю та репрезентаціями минулого в історіографічних працях, визначення ролі колективних комеморативних практик тощо.

Особливу увагу дослідники приділили аналізу взаємозв'язку історичної пам'яті та наукової історіографії, становленню національного історичного наративу та впливу суспільно-політичних чинників на національну пам'ять. Результатом роботи відділу стала колективна монографія: «Національна пам'ять в умовах суспільних перетворень». У межах цієї теми була підготовлена аналітична записка В.Б. Фадєєва «Національна пам'ять в умовах суспільних трансформацій» [2], що була присвячена розробці теоретико-методологічного апарату для дослідження національної пам'яті в контексті міждисциплінарного підходу, що поєднує напрацювання низки суспільствознавчих напрямів (соціальна філософія, історія, соціологія, соціокультурна антропологія).

Доробок *Г.Ю. Носової*² зосереджено на критичному аналізі феноменів історичної та національної пам'яті, їх ролі у формуванні ідентичності та взаємозв'язку з історичною наукою. Це відображено у низці її публікацій, та в колективній монографії Інституту [див. 3; 4]. Фахівчина критично осмислює ідеї французького історика П. Нора, зокрема концепцію «справжньої» історії, підкреслюючи протиставлення між історією та пам'яттю. На думку П. Нора, історія залишає мало місця для об'єктивності через політичну агітацію чи національні імперативи.

² *Носова Ганна Юріївна* – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософських проблем етносу та нації. Сфера наукових інтересів: концептуалізація національної, етнічної, культурної ідентичностей в історичному вимірі; національної ідеї як концепту визначення реальності умов, причин та перебігу кризи національної та етнічної ідентичностей в умовах глобалізаційних трансформацій; ідентичності за умов просторового повороту в умовах глобалізації, регіоналізму та регіональної ідентичності.

Натомість важливо звертатися до пам'яті, що зберігається у «місцях пам'яті» – просторах, де вона накопичується й утримується. Ці місця вже не мають фізичної прив'язки, їх визначають смисли, які вони передають. Множинність інтерпретацій місць пам'яті є природною, а минуле стає полісемантичним простором із співіснуванням різних поглядів на ті самі меморіальні структури – монументи, події чи тексти. Уявлення про істину змінюються: тепер вона полягає не у фактах, а в їхній актуальності. Так, П. Нора доходить висновку, що минуле втратило сенс, історична свідомість належить сучасності, яка наповнює минуле значенням, водночас офіційна пам'ять визначається вибірковістю забування й запам'ятовування [див. 5; 6; 7].

Наступним напрямом досліджень авторки є аналіз колективної травми та культурної пам'яті, зокрема вивчення травматичного історичного досвіду та його репрезентації у культурній сфері. Вона досліджує, як соціальні групи та нація в цілому переживають й символічно фіксують події, що спричинили глибоку історичну травму (Голодомор, репресії). Дослідниця аналізує механізми, за допомогою яких травматичні спогади перетворюються на частину культурної пам'яті і впливають на сучасну ідентичність та світогляд. Доробок Г.Ю. Носової, збагачує дослідження історичної пам'яті й через критичне осмислення західних концепцій (наприклад, «місця пам'яті» П. Нора) та глибокий аналіз впливу колективної травми на формування сучасної національної ідентичності та світогляду.

Отже, одним із ключових напрямів діяльності відділу є теоретико-методологічна розробка інструментарію для дослідження етнічності, а також проведення міждисциплінарного аналізу феномену національної пам'яті. Вивчення історичної пам'яті відображається у наукових працях, результати яких мають практичну значущість. Відтак, діяльність відділу не обмежується аналізом теоретичних аспектів етнонаціональних процесів. Він також бере активну участь у формуванні національного історичного наративу та в осмисленні значення пам'яті в контексті сучасних українських реалій.

Література

1. Фадеєв В. Відділ філософських проблем етносу та націй: актуальні проблеми крізь призму міждисциплінарного підходу. *Філософська думка*. 2016. № 6 : Інститут філософії – 70 років. С. 45–47.
2. Національна пам'ять в умовах суспільних трансформацій: аналіз. зап. / уклад. В.Б. Фадеєв. Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2021. 26 с.
3. Носова Г. Ю. Історія та пам'ять. «Місця пам'яті» як концепт повернення до історії. *Національна пам'ять в умовах суспільних*

перетворень : моногр. / В. Фадєєв, Г. Носова, М. Кисельов, О. Кисельов, С. Грабовський. Київ : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2022. С. 71–106.

4. Носова Г. Ю. Колективна травма як репрезентація культурної пам'яті. *Національна пам'ять в умовах суспільних перетворень* : моногр. / В. Фадєєв, Г. Носова, М. Кисельов, О. Кисельов, С. Грабовський. Київ : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2022. С. 176–202.

5. Носова Г. Ю. Пам'ять проти історії за П. Нора. Чому і як? *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 2(2). С. 3–14.

6. Nosova H. Pierre Nora's Concept of Contrasting Memory and History. *International Journal of Philosophy*, 2021. Vol. 9, Iss. 4. P. 216–220. DOI: <https://doi.org/10.11648/j.ijp.20210904.16>

7. Носова Г. Ю. У пошуках «справжньої» історії. Пам'ять проти історії у П'єра Нора. *Київські філософські студії* : матеріали Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 21 травня 2021 р.) : тези доп. / за заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2021. С.111–113.

СЕКЦІЯ 6. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ В УМОВАХ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-37>

ПЛАСТИКА ЛЮДИНОМІРНОСТІ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СВОБОДИ, ЦІЛІСНОСТІ ТА КРАСИ

Гончарова О. Є.

*кандидат технічних наук, доцент,
докторантка кафедри філософських і соціологічних студій
та соціокультурних практик
Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського
м. Одеса, Україна*

Вступ. У контексті Міжнародного дня філософії, ініційованого ЮНЕСКО як щорічного простору діалогу про людину, істину і гідність, постає питання: яким є місце людини у світі, де розум і мислення дедалі частіше стають спільними для людини й алгоритму? Сучасна епоха, позначена розвитком штучного інтелекту, перетворює антропологію на науку про межу між природним і штучним, між живим досвідом і формалізованим кодом. Філософія покликана не лише осмислити цей перехід, а й віднайти у ньому новий гуманістичний сенс. Людина, яка створює інтелектуальні машини, сама стає об'єктом глибокої метаморфози – її свідомість, мова і чуттєвість проходять через випробування технічною медіацією. Саме в цьому зламі постає потреба в новій **метакласичній** [1, с. 20] парадигмі – у понятті *пластики людиномірності*, що вміщує як рух духу, так і етико-естетичну гнучкість мислення.

Актуальність дослідження зумовлена потребою філософського переосмислення місця людини в умовах стрімкої техногенної трансформації та розвитку штучного інтелекту. Цифрова доба радикально змінює антропологічну структуру буття: мислення, мова, творчість і спілкування набувають гібридного характеру, в якому людське поєднується з алгоритмічним. У цій ситуації зростає ризик втрати духовної цілісності, смислової орієнтації й етичних меж людського існування. *Філософія людиномірності* [2, с. 39] постає як

методологічна основа для збереження гуманістичного виміру сучасної культури – як спроба узгодити технологічне з духовним, раціональне з естетичним, інноваційне з вічним. Поняття *пластики людиномірності* [3, с. 396] конкретизує цей процес як мистецтво узгодження й гармонізації, що надає людині змогу залишатися співтворцем, а не продуктом цифрових систем. Отже, *дослідження феномену пластики людиномірності є актуальним у контексті формування нової антропології свободи, яка поєднує філософію, науку та культуру в єдине поле метакласичного осмислення людини у світі технологічного розуму.*

Мета дослідження – виявити онтологічний, гносеологічний та естетичний зміст феномена пластики людиномірності як прояву гармонійного саморозгортання людини в умовах штучного інтелекту; розкрити зв'язок між філософією людиномірності й її пластичною реалізацією як формою духовно-ціннісного співбуття людини і технології.

Об'єкт дослідження – це людина як цілісна система тілесного та духовно-розумового вимірів, що самоорганізується у взаємодії з технологічним середовищем у добу штучного інтелекту.

Предмет дослідження – філософсько-гносеологічна сутність пластики людиномірності як практики гармонізації духовного, етичного та технологічного вимірів буття через естетичну і когнітивну гнучкість мислення.

Гіпотеза дослідження – у межах новітнього *метакласичного* типу наукової раціональності [1, с. 20] можливо осмислити людину не як об'єкт технологічної еволюції, а як міру гармонії та джерело смислу, здатне формувати простір співбуття з інтелектуальними системами. Пластика людиномірності постає способом підтримання людяності у світі, де мислення набуває алгоритмічної природи, а краса стає критерієм духовної свободи.

Антропологічні виклики доби штучного інтелекту

Антропологічна ситуація ХХІ століття визначається гібридизацією людського досвіду, поєднанням біологічного, цифрового та культурного рівнів реальності. Феномен штучного інтелекту створює нові умови існування, у яких людська унікальність проходить випробування алгоритмізацією свідомості. Виникає потреба в новій онтології людини – такій, що враховує нелінійність, багатовимірність і метакогнітивну здатність до саморефлексії. Як показує філософська традиція від М. Шелера до Х. Плеснера, людина не є завершеною істотою, а постійно перебуває в процесі становлення [4]. У цьому сенсі розвиток штучного інтелекту можна розглядати як зовнішній каталізатор розкриття внутрішніх потенціалів людини.

Концепт пластики людиномірності як філософська модель цілісності – ядро філософії людиномірності

Поняття «пластика людиномірності» вводиться для опису внутрішньої здатності людини узгоджувати суперечливі виміри власного існування – раціональний, емоційний, тілесний, духовний і технологічний. *Пластика* – це не просто адаптація, а форма онтологічної гнучкості, що дозволяє людині зберігати себе у мінливому світі. Людина постає як динамічна система, що самоналаштовується, здатна до гармонізації потоків свідомості, мислення, культури та технологій. Така онтологічна пластичність є джерелом її свободи та передумовою цілісності.

Пластика людиномірності – це філософська категорія, яка описує здатність людини узгоджувати протилежні виміри буття: духовне й матеріальне, індивідуальне й колективне, природне й технологічне. У добу штучного інтелекту пластика стає не лише рисою індивідуального характеру, а онтологічною необхідністю. Людина повинна навчитися співіснувати з алгоритмом не як із конкурентом, а як із віддзеркаленням власної раціональності. Як зазначав Мартін Гайдеггер, техніка – це спосіб розкриття буття, але вона стає небезпечною тоді, коли людина втрачає здатність бачити в ній символ, а не заміник реальності [5]. Пластика мислення дозволяє переосмислити техніку як інструмент самопізнання: через взаємодію з нею людина вчиться пізнавати межі власної свідомості, етики й естетики. Ханна Арендт писала, що свобода починається з дії, яка творить новий початок [6]. У цьому сенсі кожна взаємодія людини з технологічним світом може бути актом філософської творчості, якщо вона відбувається у свідомості власної цінності.

Філософія людиномірності розглядає людину не як центр світу, а як його міру – як живу систему узгодження смислів, дій і станів. Це не антропоцентризм, а **антропо-синергія**, у якій духовне, природне й технологічне поєднуються у динамічній рівновазі. Людиномірність є способом присутності людини у світі, що визначає її здатність узгоджувати власне мислення з гармонією буття. У цьому полягає її відмінність від класичних моделей гуманізму, де людина мислилася мірою всього, тоді як у людиномірності вона стає *мірою співбуття*, співавтором реальності.

Постнекласична філософія (у працях Ірини Добронравової [7], Ірини Єршової-Бабенко [8] та ін.), філософія людиноцентризму Василя Кременя [9], метаантропологія Назіпа Хамітова [10] вже окреслили рух до нового антропологічного бачення: людина постає не спостерігачем, а **учасником самоорганізації складних систем**, де знання, етика і творчість утворюють єдиний енергетичний континуум.

Людиномірність природно розвиває ці ідеї, поєднуючи психосинергетичний підхід із філософською рефлексією над межами людського. Вона формує новий тип цілісності – такий, у якому духовна свобода, етична чутливість і технологічна свідомість взаємодіють не як опозиції, а як **поля спільного творення буття**. Саме людиномірність стає підґрунтям пластики як мистецтва узгодження, що дарує мисленню гнучкість, а духу – здатність розрізнати справжнє і симулятивне.

Якщо філософія людиномірності визначає смислове поле буття, то пластика людиномірності розкриває його динаміку – рух від усвідомлення до дії, від гармонії смислів до їхнього живого втілення. Філософія задає метафізичний горизонт – як бачити, розуміти й цінувати, – а пластика втілює це бачення у формі мислення, спілкування, творчості. Вона є практичною реалізацією людиномірності в щоденному акті самотворення. Якщо людиномірність – це міра, за якою людина пізнає світ, то пластика – це спосіб, яким вона втілює цю міру в реальності. Вони співвідносяться як онтологія і феноменологія, як першопринцип і його прояв: людиномірність дає форму смислу, а пластика – смисл форми. Разом вони формують цілісний антропологічний континуум – людину, здатну не лише пізнавати, а й творити гармонію в мінливому світі.

Естетичний вимір пластики людини є не менш важливим, ніж антропологічний. Краса у філософському сенсі – це не прикраса форми, а прояв внутрішнього порядку, що народжується зі смислу. Людина, яка прагне цілісності, інтуїтивно відчуває гармонію як міру свого буття. У цьому сенсі пластика людиномірності є своєрідною «естетикою свободи»: вона формує чутливість до міри, до співзвучності внутрішнього і зовнішнього. Як писав Ганс-Георг Гадамер, естетичне переживання має характер істини – воно відкриває людині спосіб бути у світі. “In the work of art a truth is experienced that we cannot attain in any other way” [11, p. 119]. В перекладі з англійської: «Естетичний досвід є досвідом істини: у творі мистецтва ми переживаємо істину, якої не здобути інакше». Тому збереження краси як метафізичної категорії стає способом збереження людяності. Краса – це не втеча від реальності, а форма її олюднення.

Тезаурусний вимір метакогнітивної людини

Онтологічна пластичність виявляється також у сфері мови й культури. Людська мова сьогодні вступає у взаємодію з машинними кодами, але саме завдяки тезаурусу – внутрішньому словнику значень – людина здатна залишатися суб'єктом. Як доведено у статті [1] авторами Володимиром Єзерським, Ольгою Гончаровою та Євгеном Гауфманом, ядро тезаурусу метакогнітивної людиномірності виконує функцію фільтра, який дозволяє відрізнати смислове від шуму.

У цифрову добу ця здатність стає головним етичним і пізнавальним критерієм. Пластичний тезаурус – це інтелектуальний орган людини, який забезпечує не лише мислення, а й самозбереження духу. Він дозволяє інтегрувати раціональне, емоційне й інтуїтивне у єдину систему самотворення.

Свобода і цілісність як наслідок онтологічної пластики

Свобода у цьому контексті постає як онтологічний рух – не заперечення зовнішніх обмежень, а здатність перетворювати вплив на досвід. Цілісність, своєю чергою, є наслідком гармонізації багатьох рівнів існування: тілесного, когнітивного, духовного й технологічного. Пластика людиномірності дозволяє людині діяти не всупереч штучному інтелекту, а через нього – виявляючи нові горизонти самопізнання. У цьому полягає справжня гуманістична місія філософії ХХІ століття: не лише осмислити межі людського, а й допомогти людині стати більш собою у світі, де алгоритм стає співрозмовником. Як зазначав Жан Бодрійяр, сучасність живе в симулякрах, але саме філософія здатна повернути їм вимір реальності, наділивши їх смыслом [12]. Пластика мислення, таким чином, є не лише засобом інтелектуальної оборони, а й формою духовного мистецтва – вмінням бути присутнім у світі, що змінюється.

Висновки. Узагальнюючи, можна сказати, що концепція пластики людиномірності відкриває нову перспективу філософської метакласики – *метакласику співтворення*. Людина постає не як користувач технологій, а як їхній співтворець, носій смислів і цінностей. Її місія – гармонізувати технічне й духовне, перетворюючи взаємодію з машиною на діалог із самим буттям. Філософія, зберігаючи вірність істині, має допомогти людині знову відчути красу буття, в якій поєднуються розум, любов і свобода. Саме у цьому полягає головний зміст сучасного філософського покликання – зберегти в людині джерело творення, навіть тоді, коли інтелект стає спільною мовою людини і машини.

Література

1. Єзерський В., Гончарова О., Гауфман Є. Ядро тезаурусу метакогнітивної людиномірності. *Studies in History and Philosophy of Science and Technology*. 2024. Вип. 33(2). С. 14–35.
2. Гончарова О. Філософія людиномірності як основа телеемпатії в умовах цифровізації. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2024. Вип. 53. С. 38–49.
3. Гончарова О. Культура та творчість у цифрову епоху: від диктатури форми до пластики людиномірності. *Інформатика. Культура*.

Техніка : зб. матеріалів XI Міжнар. українсько-німецькій конф. Одеса : ОНПУ, 2025. Том 2. С. 395–401.

4. Шелер М. Положення людини в космосі. Київ : Юніверс, 1994. 64 с.

5. Heidegger Martin. Die Frage nach der Technik. München : Die Kunste im technischen Zeitalter, 1954. 294 p.

6. Арендт Х. Vita activa, або про діяльне життя. Львів : Літопис, 2005. 387 с.

7. Добронравова І. Нелінійне мислення. *Філософська і соціологічна думка*. 1991. Вип. 6. С. 47–60.

8. Єршова-Бабенко І., Жижко Т. Психомірність людини та її поведінки : монографія. Київ : ЦП Компрінт, 2024. 220 с.

9. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору : монографія. Київ : Педагогічна думка, 2009. 119 с.

10. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту : монографія. Вид. 5-те, виправ. і допов. Київ, 2023. 405 с.

11. Gadamer, H.-G. Truth and method / Trans. J. Weinsheimer & D. G. Marshall. 2nd rev. ed. London–New York : Continuum, 2004. Pp. xxi–xxii, 118–121.

12. Бодрійяр Ж. Символічний обмін і смерть. Київ, 2006. 318 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-38>

АНТРОПООДИНИЦЯ ТА ГЕНЕРАТИВНІ ШТУЧНОІНТЕЛЕКТНІ МОДЕЛІ: РОЗЛЮДНЕННЯ VS КОЕВОЛЮЦІЙНІСТЬ

Діденко Л. В.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії гуманітарних наук
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
м. Київ, Україна*

Тренди цифровізування покликані допомагати людині у сучасному постійно змінюваному світі. Проте не усі новачії мають антропо-сприятливі наслідки.

Проблематизування. Сучасна антропоодинаця отримує унікальну можливість доступу до генеративних штучноінтелектних моделей

(=генШІ моделей) [1], які покликані допомагати у відповідях на запити. Проте з кожним наступним запитом, антропоодинаця переделеговує дедалі більший відсоток рішень неприйманню генШІ моделі. Утруднення полягає у антропоставленні: зі звичайного інструмента генШІ модель поступово перетворюють на «зовнішню свідомість», якою умовно «керує» власник зареєстрованого екаунта. Саме звідси і можна розпочинати нюансований розгляд взаємодії антропоодинаці та генШІ моделі.

Результати дослідження спершу видалися мені невітнішими: виникла думка щодо антропвтрчання. Не повного й миттєвого (що, можливо, сприймалося б менш болісно), а поступового й відтермінованого (що значно посилює тривожність). Далі деталізую головні аспекти.

По-перше, власником будь-якої генШІ моделі є компанія-що-розробляє, а не власник екаунта. Останній постає лише користувальником із обмеженими правами: щодо доступу до преміум-функцій окремої генШІ моделі, щодо захисту персональних даних, прав на вигенерене (=створений контент), подальші дії в особистому та професійному просторі. Тобто вибір користування окремою генШІ моделлю здійснюваний на власний ризик і передбачає підвищення відповідальності.

По-друге, індивідуальна гра у всевладного оператора генШІ моделі має свої межі – здоровоглузність. Робота оператора полягає або в тренуванні окремого аспекту/прояву/функції генШІ моделі (це здійснюють фахівці, котрі розробляють код як технічний рівень моделі, структурують алгоритми як логіку її роботи, перевіряють ефективність через типові промпти та відстежують критичні помилки), або у «цільовому промптуванні» (що здійснюють користувальники, більшість з яких сприймає генШІ моделі як невибагливі іграшки). У першому випадку спостерігаємо «еволюційність» генШІ моделі, яку надалі «мають донавчати» користувальники своїми запитами. У другому випадку більшість користувальників має істотні утруднення щодо формування промптів, на основі яких і «навчається» окрема генШІ модель.

По-третє, запит. Ключовим є не «що запитувати?», а «як запитувати?». Ось тут і приховане головне утруднення. Користувальники зазвичай не обтяжують себе промірковуванням запиту, що зумовлює вигенерування генШІ моделлю «не того, що малося на увазі». Формування результатного промпта багато в чому має бути подібне до «дитячих запитань» – конкретні, чіткі, лаконічні. Однак сучасний світ навчає споживати створене кимось [3] (тобто не виходити за межі усталеного соціо-алгоритму), а не формувати дещо власне – унікальне,

оновлене, життєздатне й багатогранне. Налаштування на запитування у антропоодиниць з їх дорослішанням поступово «відсікають». Причина – вельми «дієві» прийоми блокування (або згортання): критикування, висміювання, скандали, що разом зумовлює подальші дії антропоодиниці за «оптимально-нейтральною» формулою самоусування від розмірковувань. Постає логічне запитання: яким чином можна сформувати промпт до генIII моделі, коли антропоодиниця не вміє запитувати?..

По-четверте, розлюднення починається з поступової втрати себе, яку інші «запускають» у антропоодиниці сумнівами. І це не проблема генIII моделей, які лишаются інструментами для оптимування життєвого та/або професійного простору. Це проблема антропоідентичності. У цифровому світі вона ніби не надто потрібна, адже там усі користувальники або не мають сталих ознак, або передбачене нескінченне змінювання останніх. Проте у людському світі – у спільнотах, у соціосегментах, у суспільстві – антропоідентичність є знаковою і пріоритетною. Саме тому всі прагнуть працювати з харизматичними й непересічними: лише вони можуть вести за собою одним поглядом. Втрата себе для себе починається непомітно – зі звичайної непевності, яка набирає обертів і набуває різних форм, більшість з яких може становити загрозу для оточення.

Головне утруднення для сучасних антропоодиниць полягає не в можливості поглинання нас створеним нами цифровим простором – це не так страшно. Справжнє жажіття радше в іншому: чи дійсно ми заслуговуємо доступ до генIII моделей?.. Складні іграшки призначені для інтелектуалів: тих, хто не просто знають (як гратися), але й розуміють (до чого призведе ця гра). Так, генIII моделі – це інструменти; однак у руках майстра вони допомагають, тоді як у руках невігласів працюють навпаки – проти самих користувальників. Як слушно зазначав Мартін Хайдеггер: техніка змінює спосіб ставлення людини до світу – все постає як унявнені обліковувані запаси [4]. У такому світі головним завданням антропоодиниці стає вже не подив, не смислопрояснювання і не наближення до істини, а поступове й невідворотне перетворення на «обслуговувальницю» техніки. Можливо, генIII моделі – це своєрідне антрополостро, що відбиває залишок людського в кожному з нас. Робота з промптами також є свідченням такої людськості: якщо антропоодиниця прагне інтелектуального зростання, вона формулює нетипові запити, які передбачають її коеволюційну співпрацю з генIII моделлю.

Через численні соціосегментні випробування головне утруднення сучасної антропоодиниці полягає у невмінні залишатися в полі людського. Багато хто звужує його до вибірових кіл наближених зручних

осіб і постулює гуманістичні гасла, які у праксис-площині не працюють. Розлюднення невідчутне самій антропоодиниці – його бачать інші через її поведінкові паттерни. Страху немає, залишається лише невимовлений сум: антропоодиницю не врятують технології, ефемерна людяність із розумних книжок, тренінги та/або мантри. Тільки дієве життя, тобто «vita activa» [2], та постійне практикування [5] себе як власної майбутньої – покращеної – версії можуть стати рятівними. Антропоодиниця – це найцінніший власноруч створюваний проєкт, вартий усіх можливих власних зусиль.

Отже, антропоодиниця та генеративні штучноінтелектні моделі в оптимованій співпраці можуть подолати співрозлюднення через формування-та-підтримування простору співвдосконалювання.

Література

1. Діденко Л. В. Філософія і генеративні штучноінтелектні моделі: (не)долані обмеження впливальності. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2024. № 49. С. 46–66. <https://doi.org/10.24919/2522-4700.49.3>
2. Arendt H. *The Human Condition*. Chicago & London : The University of Chicago Press, 1958. 340 p.
3. Baudrillard J. *La société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris : Éditions Denoël, 1970. 322 p.
4. Heidegger M. *Die Frage nach der Technik*. Heidegger M. *Gesamtausgabe. Band 7 : Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000. S. 5–36; 289.
5. Sloterdijk P. *Du mußt dein Leben ändern : Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009. 724 s.

ХРИСТИЯНСЬКА МОРАЛЬ І РАТІО: НАЙШЛЯХЕТНІШИЙ РУДИМЕНТ ЕВОЛЮЦІЇ

Ляшко С. В.

*аспірант кафедри філософії і педагогіки
Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»,
викладач кафедри міжкультурних комунікацій
та соціально-гуманітарних дисциплін
Дніпровський гуманітарний університет
м. Дніпро, Україна*

Про традиційну мораль, її виникнення, історичні відповідності та хиби, здавалося б, сказано вже нами чимало [3, 4, 5, 6]. Але є дещо, чого не можна уникнути, якщо ми вже взялися проводити ґрунтовне дослідження: оцінки. Аргументованим рішенням написати такий текст постає, щойно буде нагадане ключове питання нинішньої епохи, тобто виникнення та стрімкий розвиток технології штучного інтелекту. Почавши зі звичайного калькулятора – т. з. *символічного* ШІ, – людство зрештою дійшло до *генеративного* ШІ. Якщо перший міг лише відтворювати задані варіанти, залежно від запиту (Р. Лаккін), то генеративний уже формує інформацію на основі наявних раніше та щойно отриманих даних. Ми розуміємо, що лінгвістичні моделі «пам'ятають» надану інформацію «тут і зараз», а не є реальними живими істотами з «позачасовою душею» (Бергсон, Лоський), поки що. Проте, і «філософського зомбі» було би достатньо задля виконання всіх функцій справжнього організму наділеного психічним [1]. Питання відповідності людям тому суто онтологічне, а не прагматичне; більше того – це питання часу. Але не генеративним ШІ єдині. Нині усе частіше постає питання про майбутній *загальний штучний інтелект* – цілком «живий» і такий, що в усьому перевершує людину, не враховуючи органічної будови тіла [2]. Це – довершена еволюційно, суто раціональна істота з деякою своєрідною «нервовою системою», але без різноманітних похибок, яких припустилося життя «природне». Механістичний процес розвитку живої матерії не міг обійтися без цього, хоча чимала частина «дефективних» істот, тобто таких, які взагалі не могли витримувати конкуренцію, вже відійшли (Дарвін, Демокріт). Отже, людство, очевидно, представляється зараз лише як ланка загального світового процесу, кінцева, але своєрідна. В принципі, як остання «природня» ланка живих форм, тобто таких, що виникли

у «сліпому» механічному процесі природи [6]. Своєрідна вона саме у сенсі аргументації моралі – історично зрозумілої, як такої, що вини-ала шляхом проб і помилок, але багато в чому редуکتивної та галь-мівної зараз. Адже вона зберегла чимало рис архаїки й індивідуальних філософських пошуків, що не виправдовують себе в деяких випадках або взагалі, якщо поставити основними принципами «виживання» та «процвітання» – те, з чого жива матерія й починала. Ми маємо своєрідну гегелівську діалектику, коли відбувається «синтез»: механіцизм неживої природи (теза) має поєднатися із живим *ratio* (антитеза), щоби утворити якісно новий рівень, тобто мораль має стати раціональною й абсолютною – рід нечувана для людини.

Звернемося саме до моралі християнської у тому вигляді, який став принциповим, «книжним», і представлений, зокрема, Дорофієм Газьким [5], оскільки це, безперечно, – вершина людських моральних пошуків. Декларація прав людини, гуманізм Відродження, «добро-любіє» тримаються саме на ньому. Нехай ця система ніколи й не на-бувала реальної внутрішньо обґрунтованої масовості [4, 5]: навіть монахоманія третього століття не породила великої кількості «героїв духу» – це були тільки соті відсотка від усіх тогочасних вірян. Для нас у виборі християнства як еталону не цікавий критерій історично-політичний або географічний, ба, навіть етнічно-індивідуальний. Ця етична філософія дійсно є тріумфатором сердечних чаянь: «етика беззавітної любові», не з примусу, а з бажання уподібнитися умовному Творцю, стати *преподобним*. Людина максимально індивідуалізується, свобода волі поєднується з позачасовим божим усезнанням (Боецій), не є примарою перед ведриком Тирана, а сама її гріховність набуває чуттєвого екзистенційного значення. Гріх треба перебороти з любові, з бажання самовдосконалення, а самовдосконалення полягає у любові до ближнього та досконалого «бога» (що би під цим словом не розуміли). Злочин противний не через майбутнє покарання, а через те, що ти можеш бути вище нього, тому що це противно божественній іскрі в тобі. Християнська мораль, з одного боку, створює всі умови для примноження людства: плодяться і розмножуються, не вбивайте, не сваріться. А з іншого – для його процвітання на основі відчуття власної відповідальності за долю світу кожної людини: ти відпові-дальний першочергово за себе і твої дії примножують загальну задоволеність життям. В цьому сенсі зороастрійці дуже близькі до християн, але страждають формалізмом у самій догматиці, відсутністю мотиву *свідомого* індивіда, *сина*. Християнський бог судитиме живих і мертвих – так само як Аллах і Ахура, але тільки християни (в ідеалі) бояться *моральних* питань Судді: «Чи жив ти праведно винятково заради чуттєвої винагороди по смерті, чи тому, що

хотів стати кращим і зробити добрішим світ; заради осяяння та підтримки інших людей? Заради причастя до довершеного Батька свого? Чи цурався ти гріха?» Адже *Господу відомо, що у них на серці*. Така метафізика моралі неминуче призводила до виникнення найшляхетнішого редуценту: беззавітної любові до ближнього та себе. Вона виросла з пошуків суспільно-індивідуальних. ІІІ така любов не буде відомою. І не тільки через його індивідуалістичну природу, ні. Якщо він зустріне вищу від себе форму життя, яка краще виконуватиме його функції, то він міг би і кінчити життя самогубством. Вона не буде відомою йому за непотрібністю [2].

Християнське добро походить від утопічного ідеалу раю, від концепції золотого віку й самовдосконалення гатунку небіологічного, зрештою – від *самообожнення людини*. Багато в чому людина втратила свою унікальність щодо тварин, згідно з даними сучасної науки. Але тільки вона надає своїм діям сенс ірраціональний. Тому подвижники гинули добровільно за ідеали, які найчастіше нічого не змінювали в моменті, й нічого не змінили потім; з тих же причин – якщо згадувати і про абсурдно-негативне, – вони себе скопили, осліплювали й т. д. Один римський тиран зробив християнство державною релігією не під враженням від уселюбові нікейців, а піддавшись масовості, щоби закріпити власну владу, та ще й приписати себе до вірців набожності по смерті. Тому йому легко прийшлося до смаку й аріанство на смертному одрі. Здобутки відчайдушних моралістів були лише ситуативними, майже випадковими. Загибель св. Телемаха була безсенсовою з точки зору соціальної пропаганди й мала індивідуальну мету *вподібнення*, ймовірно – і духовного становлення гладіаторів-рабів. Гладіаторські бої скасував же імператор Гонорій самовільно тільки після того як оскаженілий натовп стратив нахабного порушника видовищ – ніхто не очікував політичних наслідків такого масштабу. Звісно, є у християнстві чимала заслуга й давньогрецької філософської етики: Платона, Аристотеля, стоїків тощо. Але моральний подвиг, який ніхто (окрім хіба що бога) не оцінить і в якого може не бути ніякого прагматичного залишку – це було принципово нове. Багато в чому ця беззавітна любов послужила суспільству економічно: розвиток капіталізму, детавризація жінок, громадян інших країн і рас. І водночас, є у ній багато такого, що властиво лише людині. Наприклад, піклування про безнадійних калік. Ті тварини, які піклуються про поранених товаришів, роблять це в тому випадку, якщо є надія на повне чи майже повне одужання та повернення до робочої колії. Тих же осіб, які безнадійні, полишають або навіть убивають – «Акела схибив!» Так робили, наприклад, і скіфи, коли людина не могла більше принести соціально-економічної користі через літній вік. Християни вигадали

повагу до «юродивих», бідняків, калік, повій і злочинців, у яких не було ніяких перспектив, адже ідеалізувалося уподібнення до любові Всеотця. Яскравий приклад «раціоналістичної моралі» щодо всіх «непотрібних» явила у Новій історії євгенічна програма «Т-4» Третього Райху – фізичне знищення на місці чи щонайменше стерилізація, закриття у концтаборі, де напевне чекала жаклива смерть. Тоді як християнин любить ближнього і сподівається на чудо, нехай по-смертне – абсолютно ірраціональна парадигма.

Як і німецьким нацистам, як і звироднілим християнам – інквізиторам, – вона не буде відома істоті, що претендує на майбутнє. Є у нашій моралі щось дійсно *не від світу цього*, якесь прагнення вирватися за матеріальні ґрати, спричинене *блаженним недоумством*. Певно, я міркую суто як людина. Але ніхто не заперечить, що цей світогляд був особливістю нашої цивілізації, найшляхетнішою та найабсурднішою.

Література

1. Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. New York : Oxford University Press, 1996. 414 p.

2. Ляшко С. В. L'homoncule mécanique: Проблема відтворення штучним інтелектом ментальних процесів людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2025. Т. 52. С. 103–108. URL: <https://doi.org/10.32782/apfs.v052.2024.16>

3. Ляшко С. В. До питання про психологічні витoki принципу справедливості у найдавніших цивілізаціях Межиріччя. *Історико-правовий часопис*. Луцьк, 2024. Т. 2, вип. 23. С. 12–17. URL: <https://doi.org/10.32782/2409-4544/2024-2>

4. Ляшко С. В. Ідеал воїнської честі у відношенні до історичної реальності. Центр фінансово-економічних наукових досліджень. 2025. *Міжнародна науково-практична конференція «Наука, освіта і суспільство в умовах змін: виклики та інновації»*. С. 239–242.

5. Ляшко С. В. Моральний ідеал християнства на основі творів Дорофія Газького й Іоанна Дамаскіна: порівняльний аналіз. *Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія : Філософія, філософія права, політологія, соціологія*. Харків, 2025. Т. 3, вип. 66. С. 159–173. URL: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.66.337970>

6. Ляшко С. В. Суперечливість між інстинктом і мораллю як еволюційна діалектика. *XV Міжнародна науково-технічна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Наукова весна»*. 2025. С. 291–292. URL: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.29563.63525>

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ГНУЧКОГО МИСЛЕННЯ

Наконечна О. П.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та культурології
Національний університет водного господарства
та природокористування
м. Рівне, Україна*

Сучасна людина живе в епоху технологічних революцій, глобальних викликів, стрімких змін, в «епоху складності» (Е. Морен) та непередбаченості, в добу «рідкої модерності», де «тверді» структури мислення розчиняються (З. Бауман). У цифровому середовищі мислення людини функціонує в умовах надлишку інформації, мережевої нелінійності та алгоритмічної взаємодії. А це ставить нові завдання перед людьми: поглибленням їх знань, розгортанням здібностей і умінь, формуванням готовності жити у такому складному й динамічному світі. Відшуковуючи опори у своєму життєсвіті людина ставить запитання: «Хто Я?», «Для чого ми в цьому світі?», «Яким є майбутнє світу?» і, шукаючи відповіді, звертається до різних джерел – від книг і подкастів – до ШІ.

Філософи в різні часи формували такі складні питання: «Чому є Щось, а не Ніщо?», «Хто ми?», «Звідки ми?», «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я можу сподіватися?», «Що таке людина?» та багато-багато інших і знаходили на них відповіді, розвиваючи запитальний потенціал людства. Протягом всієї історії філософію супроводжували проблематизація світу і людини, діалогічність як небайдужість до Іншого, критичність і рефлексивність, а також здатність до сумніву. Виникаючи як автономний акт мислення, як рефлексія, що змінює безпосереднє емпіричне ставлення до світу, філософія з самих початків задає мудрісний вимір людства. створює той інтелектуальний настрій, який фіксує особливе місце людини в світі, її здатність до самовизначення в ньому. Витоки поняття гнучкого мислення можна віднаходити у філософських пошуках: діалектиці (Геракліт, Сократ, Гегель), прагматизмі (Д. Дьюї), постнекласичній науці (Т. Кун, П. Фоєрабенд). Зокрема Д. Дьюї розглядав мислення як процес взаємодії з невизначеністю та змінами, наголошуючи, що розуміння невизначеності стає джерелом інтелектуального росту. Гнучкість є важливою основою людського досвіду, бо як творча

рефлексія над новими умовами, дозволяє адаптуватися та відкривати нові шляхи дії [1].

Досить влучно роль сумніву у філософії відображається у лекції Х. Ортеги-і-Гассета «Що таке філософія» [2], де філософ розмірковує про природу філософії, її «початок» у саморефлексії та усвідомленні власної невизначеності, й «боротьбу» мислення з власними упередженнями. Автор обґрунтовує думку про те, що філософія починається із сумніву в собі, і ця саморефлексія, внутрішній динамізм мислення, критичність сприяє життєвості філософії. Тож сумнів відіграє важливу роль у людському мисленні і розглядається у філософії протягом всієї її історії (Сократ, скептики, Р. Декарт, К. Поппер). Сумнів – це не заперечення, а інтелектуальна пауза, простір між знанням і невизначеністю, у якому народжується нове бачення, що руйнує догматизм і дозволяє оновлювати знання. Декарт вважав, що мислення неможливе без сумніву, тож розглядав сумнів тим «методичним інструментом», який є шляхом до достовірності. У філософії науки (К. Поппер, П. Фейєрабенд) сумнів стає принципом відкритої критики, без якого неможливий розвиток знання.

Рефлексія відіграє важливу роль як здатність до усвідомлення власних когнітивних процесів, формування уміння «вийти за межі» своєї позиції, що сприяє розвитку критичного мислення, саморегуляції як власне умови гнучкості. Значний вклад у осмислення цієї проблеми внесли представники філософії життя, феноменології, герменевтики, постмодернізму.

Це застерігає людство від прагнення до монополізації істини та реалізації абсолютної правди, і підкреслює неможливість здійснення культурного людського буття без різноманітності позицій, здатності ставити нові питання, шукати відповіді, сприймати несхожість, змінювати норми і пріоритети тощо.

Підходи до осмислення концепту гнучкого мислення пов'язані з міждисциплінарним «гнучким» аналізом мислення як складного багатовимірного процесу. Зокрема, видається досить вдалим дослідження Едварда де Бона у праці «Lateral Thinking: Creativity Step by Step.» [3]. Запропонувавши терміни «вертикальне мислення» (vertical thinking) та «латеральне мислення» (lateral thinking) і проаналізувавши їх особливості, автор дозволяє розглядати їх як своєрідні практичні прояви когнітивної гнучкості. Вертикальне мислення розглядається як традиційний, логічний, послідовний спосіб мислення, який рухається «вглиб» однієї ідеї і має на меті знайти правильну відповідь, спираючись на логічний, аналітичний стиль мислення. Латеральне мислення осмислюється як спосіб мислення, який рухається «вбік», змінюючи перспективу або контекст проблеми і має на меті

створення нових шляхів мислення, спираючись на інтуїтивний, асоціативний стиль мислення. Ці способи мислення взаємодіють у філософії (епістемний і софійний тип філософування), науці, культурі, педагогіці, мистецтві. За Е. де Боно креативність вимагає виходу за межі звичних шаблонів мислення, і саме цим займається бічне/латеральне мислення.

Леонард Млодінов у праці «Elastic: Flexible Thinking in a Time of Change» використовує термін “elastic thinking” (гнучке/еластичне мислення) як здатність мислити гнучко, адаптуватись до змін, генерувати нові ідеї, підкреслюючи важливість інтелектуальної пластичності для буття сучасної людини. Гнучкість мислення, за Л. Млодіновим, полягає не в накопиченні знань, а у здатності змінювати підходи до проблеми, виходячи за межі готових схем. Автор доводить, що гнучкість мислення є тим, що наділяє нас здатністю вирішувати все нові й нові проблеми і долати нервові та психологічні бар’єри, які заважають вийти за рамки усталених стереотипів. «Еластичне мислення допомагає нам не лише бачити нові ідеї, а й звільнитися від обмежень, які створює власний розум» [4, с. 23].

Суттєве значення для аналізу гнучкого мислення має розвиток когнітивної психології, теорії емоційного інтелекту, емоційної гнучкості зокрема таких представників як Д. Гоулман, Л. Барретт, М. Брекетт, що дозволило розширити аналіз людських можливостей у трансформації процесів мислення завдяки умениям розпізнавати, інтерпретувати та використовувати емоції для прийняття рішень. Важливими для осмислення проблеми є положення Л. Баррет про емоційну концептуалізацію досвіду, емоційну гнучкість як здатність переосмислювати власні переживання; ідеї М. Брекетта про емоційний інтелект як інструмент регуляції і творчості, розмірковування (М. Бергер, К. Двек) про особливості розвитку здатності перемикаєти увагу, мислити «над» ситуацією, змінювати когнітивну стратегію шляхом установки на розвиток через сприйняття помилок як ресурсів для навчання.

Отже, гнучке мислення – це не відмова від логіки чи творчості, а здатність вільно переходити між вертикальним і латеральним режимами, залежно від ситуації. Гнучке мислення допомагає знаходити нові шляхи пізнання світу, виявляючи зрілість мислення людини.

Гнучке мислення можна розглядати як метарівень, як «мислення про мислення», тобто як розвинену рефлексивну здатність змінювати когнітивну стратегію залежно від завдання, контексту, що сприяє становленню практичної мудрості. Гнучке мислення – це когнітивно-емоційно-філософська компетенція, що дозволяє ефективно діяти у складних, динамічних та цифрових контекстах.

Оскільки гнучке мислення поєднує розуміння, адаптацію й інновацію, емпатію і комунікативність його можна розглядати і як філософську стратегію життя у світі змін.

Варто вказати і на те, що концепція гнучкого мислення ставить цілий ряд питань, що потребують філософського, наукового, психологічного, культурологічного осмислення, зокрема це і проблема істини, ціннісної саморефлексії, проблема інтерпретації, цифрові мережі і штучний інтелект як простір когнітивного розширення і викликів, проблема гри та інновації в культурі, етичний вимір гнучкості.

Література

1. Dewey J. How We Think Dover Publications, 2003. 240 p.
2. Ortega y Gasset José What Is Philosophy? Norton, 1961. 252 p.
3. Де Боно Е. Бічне мислення. Креативність крок за кроком / пер. С. Гірник. Київ : Наш Формат, 2018.
4. Млодінов Л. Гнучке мислення: як адаптуватися до мінливого світу / пер. з англ. О. Захарченко. Харків : Віват, 2021.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-41>

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ІНФОСФЕРИ: ВИКЛИКИ ДЛЯ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ В УМОВАХ ПОСТПРАВДИ

Шоріна Т. Г.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри політології, соціології та філософії
Державний університет «Київський авіаційний інститут»
м. Київ, Україна*

Стрімкий розвиток штучного інтелекту (ШІ) та цифрових технологій актуалізує глибокі філософські питання щодо природи свідомості, свободи волі та суб'єктності. У контексті філософської антропології та філософії культури особливого значення набуває аналіз агентності ШІ, оскільки його вплив поширюється не лише на комунікативні практики, а й на структуру людського досвіду, самоусвідомлення та способи орієнтації у світі. Формування глобального інформаційного середовища – інфосфери створює умови, за яких здатність людини

до критичного мислення та розрізнення правди суттєво послаблюється. В атмосфері постправди, алгоритмічного впливу та цілеспрямованих стратегій держав і корпорацій людина опиняється у вразливому становищі перед маніпуляціями, що й зумовлює необхідність осмислення як агентності ШІ, так і антропологічної вразливості сучасної людини.

Агентність – це один із центральних термінів в дослідженнях штучного інтелекту та когнітивних наук. У технічному сенсі агент – це система, здатна діяти автономно, адаптуватися і досягати поставлених цілей. Проте у філософській традиції агентність пов'язана з гуманітарними категоріями: свідомістю, рефлексією, наміром, моральною відповідальністю.

Саме тому сучасні дослідження наголошують на необхідності чіткого розмежування між технічною та філософською агентністю. Так, у роботі Брінне Бент [1, с. 403–413] доводиться, що термін **agent** у сфері ШІ «зазнав настільки широкого та розмитого використання», що втрачає методологічну точність, і потрібне його концептуального переозначення [1, с. 403]. Дослідниця пропонує відноситися до агентності ШІ як до *поведінкової властивості*, а не до суб'єктної здатності, відмежовуючи її від людського суб'єктного статусу.

Філософія дії, починаючи від Аристотеля і до сучасної аналітичної традиції, розглядає суб'єкта як носія наміру та моральної відповідальності. ШІ, навпаки, позбавлений внутрішнього досвіду та автономного цілепокладання. Поведінка моделей – це результат обробки даних, а не прояв внутрішнього наміру чи свідомості. Аналогічної позиції дотримуються сучасні дослідники Анджей Порембський і Якуб Фігура. Вони наголошують що «свідоме ШІ» як філософська можливість на сьогодні не має підстав, оскільки жодна наявна архітектура не демонструє ознак феноменальної свідомості або інтенціональності, що стоїть за рядками символів, згенерованими LLM [2, с. 8]. Вони вказують на відомі умови, які чітко розрізняють несвідомі об'єкти від свідомих об'єктів: наприклад, відчуття відокремленості від простору (яке виходить за межі здатності уникати перешкод і стін), сенсорне сприйняття, інтенціальність, мислення в ментальних образах, самореференційність та наявність самоусвідомлення [2, с. 3]. Жодна з сучасних архітектур ШІ, включно з LLM, не демонструє цих якостей. Отже, агентність ШІ – це функціональна автономія, але не суб'єктність. Ця відмінність є ключовою для розуміння культурних і соціальних ризиків.

Згідно з дискурсом філософської антропології свідомість людини характеризується не процесом обчислення. Свідомість є фундаментальним способом, яким людина співвідносить себе зі своїм предметом

та світом загалом. Людська здатність до смислотворення, морального вибору, емпатії та рефлексії становить те, що в філософській культурі визначається як суб'єктність.

На відміну від алгоритмів, людина здатна вийти за межі поточного контексту, критично осмислити власні інтенції та сформувані нові смисли. Ця здатність є джерелом як її вразливості, так і свободи. Саме вона робить культуру нескінченним процесом осмислення й зміни світу, а не просто обробкою інформації. Однак ця унікальна суб'єктність стикається сьогодні з низкою загроз, зумовлених становленням нового культурного середовища – інфосфери. Ключовим викликом є епістемічна криза, яка проявляється у стані постправди. Звернемося до цих понять.

Поняття інфосфери у трактуванні Л. Флоріді позначає середовище, в якому інформаційні структури, люди, алгоритми і цифрові об'єкти взаємодіють у гібридних формах. У наших дослідженнях [3: 4] вже підкреслювалося, що інфосфера не обмежується цифровим простором: це всеохопне середовище, яке формує нову метафізику культури і новий спосіб творчості змістів.

У цьому світі ШІ виступає не лише інструментом, а активним виробником змісту, здатним впливати на культурні процеси. Генеративні моделі створюють тексти, візуальні образи, синтезують інформацію, формують інформаційні наративи. Це означає, що ШІ стає актором зміни інфосфери, хоча й не суб'єктом у філософському сенсі.

Ще один аспект становлення нової культурної реальності, пов'язаний з поширенням в духовно-інтелектуальному житті стану постправди (post-truth) [5]. Це соціокультурна та політична ситуація, в якій об'єктивні факти менш впливають на формування громадської думки, ніж апеляції до емоцій та особистих переконань. Власне, це не так поширення брехні та омани, скільки реальність, в якій правда перестала бути головним аргументом. Замість неї віддають перевагу тому, що здається правдою, тому, що відчувається правильним, або відповідає наявній картині світу.

Результатом такої духовної практики стає атмосфера всебічної релятивізації картини світу. На цьому тлі алгоритмічна логіка інфосфери через «бульбашки фільтрів» та інформаційну перевантаженість підриває саму основу суб'єктності – здатність до критичної рефлексії. У цих умовах свобода формувати нові смисли ризикує виродитися у вільну гру готових, алгоритмічно підібраних конструктів. Тобто замість посилення суб'єктності, технології створюють прецедент її «тихій ерозії» – коли здатність до автономного мислення поступається місцем адаптації до потоків неперевіреної інформації.

Водночас зазначимо, що алгоритмічна логіка – це не лише науково-технічний продукт. Вона існує як інструмент «м'якої сили», що активно використовують великі корпорації та держави для досягнення своїх цілей. Для корпорацій такою ціллю є максимізація уваги та збору даних, де людина виступає як джерело поведінкового капіталу. Для держав – це засіб управління суспільною думкою, формування бажаних наративів та мікрокерування соціальною поведінкою.

У цьому контексті, «тиха ерозія» суб'єктності виявляється не випадковим побічним ефектом, а логічним результатом дії цих стратегій. Економіка уваги отримує вигоду від керованої, емоційно-реактивної особистості, здатної на тривалу скролінг-активність, але не на глибокий критичний аналіз. Політичні технології, у свою чергу, значно ефективніше працюють з масами, схильними до маніпуляційних впливів через апеляцію до упереджень та страху, а не до розуму. Отже, нинішня архітектура інфосфери, з її акцентом на фільтрацію та персоналізацію, створює середовище, де автономна, рефлексуюча суб'єктність є системно обмеженою. Таргетована реклама, моделювання поведінки населення, системи соціального контролю, алгоритмічні механізми ухвалення рішень – усі ці практики створюють безпрецедентний рівень впливу на громадян. Уразливість людської суб'єктності тут – не природна властивість, а наслідок нової культурної екології, у якій інформаційні технології формують середовище, що «перевантажує» когнітивні та моральні здібності людини.

Описані вище процеси вказують на потребу формування нової рамки філософського мислення. Кіберетика, інформаційна етика, філософія техніки та філософія культури, мають співвідноситися з філософською антропологією. У новій культурній ситуації необхідно: розмежувати агентність ІІІ та людську суб'єктність; зміцнити антропологічні засади критичності, автономії, моральності; продовжувати зміцнювати етику інфосфери, що базується на принципах прозорості, відповідальності та підзвітності; розвивати інформаційну грамотність та стійкість як нову культурну компетентність.

ІІІ має бути інструментом людської творчості, а не чинником антропологічної деградації. Лише крізь призму філософської антропології можна побачити не лише технологічні, але й екзистенційні ставки сучасності.

Отже, **агентність ІІІ** – це феномен функціональної автономії, але не суб'єктності. Сам собою він не становить загрози людській свободі. Реальну небезпеку формує культурно-політичний контекст, де маніпулятивні стратегії великих корпорацій та держав, які прагнуть до максимізації контролю та уваги, посилюються епістемічною кризою постправди. У цих умовах людина, позбавлена інструментів

критичного самозахисту, постає перед ризиком втрати суб'єктності. У відповідь необхідно виробляти не лише технічні регуляції, але й формувати нову філософську культуру, що повертає суб'єктність у центр уваги.

Література

1. Bent, B. The Term 'Agent' Has Been Diluted Beyond Utility and Requires Redefinition. *Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, 2025. № 8 (1), P. 403–413. URL: <https://doi.org/10.1609/aies.v8i1.36558>
2. Porębski, A., Figura, J. There is no such thing as conscious artificial intelligence. *Humanities and Social Sciences Communications*. 2025. № 12(1). URL: <https://doi.org/10.1057/s41599-025-05868-8>
3. Шоріна Т.Г. Філософський аналіз дискурсу інформаційної етики та її морально-практичних дилем. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія*. 2021. № 1(33). С. 74–79. <https://doi.org/10.18372/2412-2157.33.15647>
4. Шоріна Т. Г. Метафізика інфосфери та етичні виклики генеративного ШІ: новий етичний ландшафт. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія Філософія. Культурологія*. 2025. № 1(41). С. 75–81. DOI:10.18372/2412-2157.41.19855
5. Шоріна Т. Г. Постправда як реальність девальвованої культури в епоху кризи сучасної демократії. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія*. Київ, 2020. № 1(31). С. 114–121. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.31.14838>
6. Luciano Floridi, Fake News and a 400-Year-Old Problem: We Need to Resolve the 'Post-Truth' Crisis, *Guardian* (Nov. 29, 2016, 18.42 CET). URL: <https://www.theguardian.com/technology/2016/nov/29/fake-news-echo-chamber-ethics-infosphere-internet-digital>

СЕКЦІЯ 7. СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ТА КУЛЬТУРНА МІСІЯ УНІВЕРСИТЕТУ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-42>

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ: УКРАЇНСЬКИЙ ТА СВІТОВИЙ ВИМІРИ

Косач Т. М.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри права та соціально-поведінкових наук
Білоцерківський інститут економіки та управління
Університету «Україна»
м. Біла Церква, Україна*

Освіта є ключовим чинником розвитку особистості, суспільства та держави, забезпечуючи безперервність культурного й цивілізаційного поступу. У сучасних умовах вона виступає основним засобом передачі й відтворення культурного досвіду в добу динамічних змін. Тому реформування освітньої системи відповідно до вимог часу є глобальною необхідністю для подальшого розвитку людства.

Концептуальне осмислення, визначення цілей, методів та ідеалів освіти здавна належить до сфери філософії. Саме вона формувала систему ідей, що спрямовували розвиток освітньої думки. Серед них – уявлення про людину, її природу та місце у світі; про суспільство та його потреби; про освіту як механізм формування людини для життя в соціумі. Взаємозв'язок особистісних і соціальних чинників у процесі навчання поступово породив ідею універсальності освіти, що бере початок у давньогрецькій традиції й стала основою класичної освітньої парадигми. Протягом історії ця парадигма зазнавала еволюції, її ідеали, принципи й норми розвивалися, доповнювалися та видозмінювалися, особливо у філософії доби Просвітництва. На початку XIX століття виникла нова філософська концепція освіти, яка наголошувала на самосвідомості та саморозвитку особистості в контексті культури. У німецькій класичній філософії (Герbart, Гумбольдт, Гегель) цей підхід сприяв гуманітаризації освіти та утвердженню права людини на особистісне становлення як суб'єкта культури [2].

На початку XXI століття Україна переживає період масштабних реформ, що охоплюють усі сфери життя суспільства. Водночас одним із найважливіших і найактуальніших питань залишається філософія освіти, яка спрямована на оволодіння знаннями та технологіями сучасної освітньої діяльності в умовах суспільних трансформацій. Її завданням є обґрунтування ціннісних, світоглядних і педагогічних засад формування особистості, здатної до самореалізації в сучасному соціумі. Вивчення філософії освіти сприяє системному розумінню філософських проблем освітнього процесу, усвідомленню історичного розвитку освіти як суспільного інституту, визначенню її ролі в культурі та формуванню ідеалу нової особистості. Таким чином, філософія освіти постає як галузь філософського знання, що досліджує сутність освіти як соціокультурного феномену, її цілі, цінності, ідеали та критерії ефективності.

Упродовж XX – початку XXI століть сучасна цивілізація досягла нового рівня розвитку, основою якого стала парадигма безперервної освіти, або освіти впродовж життя. Суспільство поступово переходить до епохи, де формується новий тип людини – *homo educatus* (освічена людина). На початку третього тисячоліття філософія освіти набуває особливої ваги у розумінні творчої природи освітнього процесу. Виклики, що постали перед глобальною освітою XXI століття, зумовлюють необхідність нового філософського осмислення як історичних досягнень освітніх систем, так і прогнозування майбутніх моделей освіти. Філософія освіти є динамічним поняттям, зміст якого визначається тим аспектом, у якому розглядається феномен освіти. Спираючись на досягнення спеціальних наук і принципи загальної філософії, вона формує особливий погляд на педагогічну реальність, аналізує її суперечності та на цій основі створює нові концепції суспільних трансформацій.

На сьогоднішній день існує три концепції освіти, які пов'язані з напрямками сучасної філософії освіти:

Перша – це концепція гармонійної цілісності, що сприяє реалізації ідей створення єдиної, цілісної, гармонійної теорії педагогіки і централізованої системи управління освітою.

Друга – релятивістсько-плюралістична концепція, яка визнає необхідність застосування принципів плюралізму, педоцентризму та релятивізму в педагогічній діяльності, пріоритетність ролі індивідуальних інтересів над громадськими.

Третя – синтетична, що поєднує обидві попередні концепції освіти, визначаючи, що загальні і громадські інтереси в педагогічному процесі мають бути мінімальними. Тобто, жодна із сторін суперечностей

педагогічного процесу не повинна мати пріоритетного значення по відношенню до іншого (треба виходити з найважливішої ролі обох) [1].

Українська філософія, поряд із загальними концепціями філософії освіти, має власні особливості, що формувалися під впливом державних, політичних та культурних чинників. Ще в період Київської Русі освіта тісно перепліталася з філософією, фактично ототожнюючись із нею. Освічена, начитана людина вважалася філософом або «зело книжником», а питання навчання й виховання сприймалися як невід’ємна частина шкільної мудрості того часу [3].

Першу систему концептуальних засад філософії освіти в Україні було представлено у працях В. Андрущенка, В. Лутая, С. Клепка, М. Култаєвої та інших науковців. Нині вітчизняна філософська думка перебуває на етапі формування нового напрямку, спрямованого на подолання недоліків попередніх підходів і синтезування їх позитивних надбань. Як методологічну основу розроблення сучасної філософської концепції освіти і науки запропоновано систему принципів синергетичної парадигми. Її застосування відкриває широкі можливості для створення інноваційної освітньої моделі, побудованої на синтетичній ідеї «руху на випередження». Саме така концепція здатна забезпечити не лише прискорене входження України до спільноти розвинених держав, а й подолання технократично-егоїстичних тенденцій, сприяючи становленню соціально орієнтованої форми розвитку.

Одним із ключових елементів нової освітньої парадигми є випереджальна роль освіти у розвитку сучасного суспільства. З другої складової соціальної структури вона перетворюється на пріоритетний чинник, що має глобальне значення для суспільного прогресу. Це зумовлено зростанням впливу освіти на формування інформаційного суспільства, у якому духовне виробництво стає визначальним, а його реалізація можлива лише через розвиток відповідних освітніх тенденцій. Нині процеси гуманізації та гуманітаризації освіти виступають провідним напрямом її реформування. Особливо важливими аспектами цього процесу є формування антисциєнтистської методології, спрямованої не лише на здобуття знань, а й на розвиток духовності, а також утвердження освіти як чинника культурного розвитку. Розгляд освіти як діалогу культур і поєднання особистісного становлення з опануванням культурних цінностей сприяють розв’язанню етичних проблем, забезпечують гармонійність і багатогранність особистості, які стають основними критеріями її буття.

Отже, можемо зазначити, що філософія освіти виступає ключовою складовою розвитку сучасного суспільства, адже визначає його цінності, цілі та напрями культурного поступу. Синергетичний підхід і випереджальний розвиток освіти створюють підґрунтя для формування

гармонійної, духовно зрілої особистості та інтеграції України у глобальний освітній простір.

Література

1. Дейнека В. В., Москвін Я. В. Філософія освіти : навч. посібник для здобувачів вищої освіти за спеціальністю «Освітні педагогічні науки». 2-ге вид., оновл. Харків : ХНМУ, 2024. 72 с.
2. Опачко М. В. Філософія сучасної освіти : навчально-методичний посібник. Ужгород : УжНУ, 2019. 60 с.
3. Розвиток філософії освіти в Україні. URL: https://www.medievist.org.ua/2015/06/blog_post_24.html#google_vignette (дата звернення: 08.11.2025).

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-43>

НАСЛІДКИ ВИКОРИСТАННЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В ОСВІТІ: ІНТЕГРАТИВНИЙ ПІДХІД

Селезньова О. М.

*доктор юридичних наук, професор,
завідувач кафедри професійних і спеціальних правових дисциплін
Приватний вищий навчальний заклад «Буковинський університет»
м. Чернівці, Україна*

Невпинний науково-технічний прогрес, всебічне застосування новітніх інформаційно-комунікативних та інформаційно-технологічних розробок, засилля інтернет-застосунків і соціальних мереж зумовили швидку трансформацію індустріального (постіндустріального) суспільства в інформаційне. Не можна казати, що такий перехід є чимось поганим або, навпаки, добрим. Це сучасна дійсність життя людини, яка має як плюси, так і мінуси. Разом з тим, розвиток інформаційного суспільства потребує певних рамок, своєрідних «маркерів», без яких подальше становлення людського суспільства перебуває під великим знаком питання. У першу чергу, це стосується інституту освіти.

Зазвичай прийнято вважати, що вивченням зазначеного інституту займається педагогіка. Зокрема, у навчальному посібнику М. М. Фіцули вказується, що предметом педагогіки є виховна діяльність, що здійснюється в закладах освіти людьми, уповноваженими на це суспільством. Складовою ж частиною виховання у широкому значенні

стає освіта – процес і результат засвоєння учнями систематизованих знань, умінь і навичок, формування на їх основі наукового світогляду, моральних та інших якостей особистості, розвиток її творчих сил і здібностей [1; с. 17, 21]. Як бачимо, саме визначення освіти уже передбачає наявність у ньому філософських категорій, таких як «світогляд», «мораль», «творчість», що вказує на безпосередній зв'язок педагогіки і філософії. Більше того, усі концепти і догми, вироблені педагогікою, були створені у контексті певного середовища тодішнього існування людини, її сприйняття навколишнього світу, уявлення цінностей, добра, ґрунтовності наукових надбань. Така беззаперечна взаємодія педагогіки і філософії, зокрема філософії освіти, дає змогу інтегративно поглянути на коло проблем освіти в сучасних умовах, не сковуючи рішення лише аргументами педагогічних наукових віянь.

Глобальною і невирішеною на сьогодні проблемою є використання в освітньому процесі штучного інтелекту. Легковажність у цьому питанні вражає. Серед населення побутує думка, що сучасний світ перебуває у такому форматі, коли жити без штучного інтелекту стає незручно, нецікаво, непродуктивно тощо. З малолітнього віку діти привчаються до можливостей штучного інтелекту, до скролінгу і інтерактивної геймофікації. Віртуальний світ заповнює все існування. Наслідки такого стану речей – невтішні:

- пропадають навички не тільки каліграфічного, але й звичайного письма, а саме вони відповідають за розвиток когнітивних властивостей мозку (взагалі проблема взаємозв'язку дрібної моторики і розвитку мозку відкрита);

- катастрофічне зниження рівня читання; вироблення нецікавості до прочитання книжок, несприйняття тексту не тільки складного змісту, але й доволі середнього рівня; зникнення привабливості до читання книг великого обсягу;

- низький рівень концентрації та зосередженості. Увага утримується протягом декількох секунд, далі – нудно;

- глибоке мислення та аналіз вгасають, оскільки зникають дві необхідні складові для формування цієї навички: а) пошук необхідної інформації, який має бути по факту складним, але сьогодні завдяки штучному інтелекту – надзвичайно швидкий (від декількох секунд), а отже, і легкий; неформування критичного мислення, довіра до наданої штучним інтелектом інформації. До того ж, процес формування критичного мислення потребує багатьох факторів і не обмежується тезою «вірю – не вірю». Враховуються багато чинників [напр. 2, с.142];

- падіння якості освітнього процесу, коли спостерігається ситуація: завдання при роботі в класі і домашні завдання виконуються

за допомогою штучного інтелекту. Які знання, уміння і навички отримує дитина? Вміння задати запитання штучному інтелекту?

Засилля інформації є вкрай шкідливим для людей, особливо для дітей і підлітків. Щогодинне проведення часу у гаджетах, з перервою фактично лише на сон, є причиною асоціальної поведінки, соціофобії, спілкування і «дружби» з штучним інтелектом (або навіть релігійного поклоніння) замість людських взаємин. Це люди нового покоління, які є інфантильними, віртуально залежними, без бажання працювати, але з значними технологічними знаннями. Зауважимо, що це не абстрактні люди, це тип людей, який характерний саме для цього виду суспільства. Питання: що буде далі у майбутньому при такій основі?

Можливі шляхи вирішення проблеми використання штучного інтелекту:

- з позиції філософії освіти – спрямувати донесення до широких мас населення інформацію про наслідки неконтрольованого використання інформаційних технологій і, зокрема штучного інтелекту, для прийдешніх поколінь;

- з позиції педагогіки – напрацювати ряд методів навчання без використання штучного інтелекту, поєднавши історичні надбання (приміром, українського педагога і вченого Г. Ващенко [3]) із сучасним контекстом та залученням «інтерактивності» у дозованому вигляді;

- з позиції юриспруденції – нормативно урегулювати положення щодо використання штучного інтелекту в освіті і інших сферах життя, чого на сьогодні немає; встановити законодавчі обмеження використання гаджетів у закладах освіти.

Література

1. Фіцула М. М. Педагогіка : навч. посібник. К. : Академія, 2002. 528 с.
2. Філософія освіти: навч. посібник / за наук. ред. В. П. Андрущенка. К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2021. 348 с.
3. Ващенко Г. Загальні методи навчання : підручник для педагогів. К. : Українська видавнича спілка, 1997. 441 с.

ОРТЕГІАНСЬКИЙ КОНЦЕПТ ОСВІТИ – ЗАВДАННЯ І НАПРЯМИ РОЗВИТКУ

Туренко О. С.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри загальноправових дисциплін
Донецький державний університет внутрішніх справ
м. Кротиwницький, Україна*

У своєї більшості, Хосе Ортега-і-Гасет розробляв свій концепт освіти в першій треті ХХ ст. в добу національного піднесення іспанської нації, в час демократично-ліберальних сподівань і анти-феодальних реформ. Він вважав, що педагогіка не може бути нейтральною наукою, діяльністю без чіткого проекту реформування соціальної реальності – вона є суто політичною наукою і практикою, її ключовою цілю є модерне реформування суспільства. Відтак, педагогіка мусить впроваджувати соціально-культурні ідеали, покращувати моральну атмосферу, стимулювати виховання людей спортивного духу, творців нового життя, з метою суспільного блага консолідувати соціальні прошарки. Втім, ідеалістичні проекти іспанського філософа були розсіянні драматичними подіями громадянської війни, коли людяність зникла за обрієм радикалізації суспільного життя. Навіть в наш час моторошні факти [1] подій громадянської війни, усвідомлюються як втрата раціоналізації, як період культурної і політичної варваризації. Горький досвід іспанської нації і особиста трагедія Ортегі, має багато спільного з українськими реаліями сьогодення і ставить питання про історичні причини кризових станів суспільного буття двох націй. Одним з чинників цього процесу є тогочасні концепти освіти. В межах цього є актуальним розвідка Ортегіанського концепту освіти, який розглядався мадридцем в трьох напрямках-завданнях: раціональному, політичному та аксіологічному.

Першим завданням освіти, на думку іберійця, мусить бути відмова від імпульсивності жадань і формування критичного мислення, опанування «життєвого розуму» та герменевтичного методу пізнання істини. Таке завдання із часів проголошення Платонових діалогів стало визначальним для європейської цивілізації. У них закладена ключова місія людини, яка полягає в заміщенні «спонтанного раціональним». Так, в інтелектуальній сфері індивід має приглушити свої спонтанні переконання, які є лиш «опінією» – *doxa*, і прийняти замість них

роздуми чистого розуму, істинне «знання» – *episteme*. Точніше так у щоденному житті він має позбутися всіх природних бажань та вполювати і слухняно виконувати роздуми розуму» [2, с. 343].

Спіраючись на неокантіанство, Ортега стверджував, що виховання ідеальних якостей людини повинно розпочинатися з завдання долучити індивіда до істинних європейських принципів відповідальності – раціонально використовувати власне життя, свободу, соціальні можливості на своє і загальне благо. При тому навчання відповідальності потребує чіткого зрозуміння хибності тлумачень цієї чесноти в сучасну добу і усвідомлення що відповідальність має абсолютські ознаки відношення людини до життя.

Виховання відповідальності, на думку мадридця, базується на гуманітарних знаннях – передусім на історичних знаннях. Оскільки людські проблеми, на відміну від астрономічних або хімічних, ні є абстрактними. Вони конкретні. Більш того, гуманітарні знання розкривають першорядну ознаку людського ества – пластичність, здібність з часом змінювати, майже необмежено, свої уявлення і стиль соціального життя. Така пластичність має грізний історичний досвід, який свідчить про те, що утилітарний, індивідуалістичний вибір людини завжди веде до соціальної та національної трагедії, де свобода людини спадає до вульгарного життя. І навпаки коли людина і суспільство ставлять перед собою духовно-абсолютські завдання, визначають панорамне бачення обставин, то вони досягають творчого прогресу і поширюють нові культурні феномени.

Не менш важливим в освітній доктрині мадридця є завдання формувати відчуття співпричетності до своєї нації, її культури та історії, прагнення вдосконалювати сучасний стан нації, виховувати політичні навички, небайдужого громадянина. На думку мислителя, нове покоління іспанців мусить замінити застарілі соціальні інституції, старезну політичну систему й традицію «офіційної Іспанії» на «живу Іспанію». Адже «офіційна Іспанія» «є гігантський скелет вимерлої, зниклої тварини. Вона продовжує утримуватися на ногах тільки завдяки своїй величезності, що надає їй фізичної стійкості. Кажуть, що слони продовжують стояти після смерті» [3, с. 176]. Тому освіта повинна надати базу реформування Батьківщини, сформувати модерну націю і державу, де панує раціонально-об'єктивна, гуманістична політика. Тобто Ортега через освітню теорію як знаряддя регулювання соціуму прагнув вирішити загальнонаціональне завдання, змінити історичну спрямованість традиціоналістської Іспанії, відродити її дух із попелу, бо «те, що зазвичай називають Іспанією, нею не є, точніше – є її поразкою. На великому болісному згарищі ми маємо спалити цю інертну видимість традицій, ту Іспанію, якою вона була, а потім серед

просіяного попелу ми знайдемо, як осяйний коштовний камінь, ту Іспанію, якою вона могла би бути» [4, с. 113–114].

Третім напрямком розвитку нової іспанської освіти в ортегіанстві повинно бути формування висококультурної людини, яка має чіткі ціннісні переконання гуманістичних зразків, елегантність (цей термін Ортега порівнював з етичністю – індивідуальною майстерністю вибору найкращої поведінки, наукою про діяльність), порядність (*docenia*), толерантність, тобто людини, яка базує свою діяльність на доброчесності й розсудливості. Притому високий культурний вишкіл включає формування первісного пізнавального стимулу, постійне прагнення індивіда до мужнього здобуття нових знань і навичок у культурній і цивілізаційній галузях життя. Просвітницька зацікавленість, небайдужість мусять створити людину спортивної форми – спонтанного та еластичного індивіда, який прагне раціонального й соціального прогресу [5, р. 300], людини, що сповнена життєрадісного прагнення творити нові культурні образи в кооперації з іншими людьми. Новий тип людини має опанувати курс гуманітарних наук (лінгвістика, мистецтвознавство, етнологія, соціологія, економіка, історія), які допоможуть перебороти сучасний ідеалізм і сприяють перемогти хиби фізико-математичного мислення, затвердженню історичного розуму, реконструювати новий європейський світ на гуманістичних принципах [6, с. 112].

Однією з ознак прогресу для Іспанії іберієць уважав досягнення високого ступеня злагоди, культурну майстерність індивідів поєднуватися в групи й ставати впливовою «живою силою» суспільного реформування. Співробітництво індивідів і соціальних прошарків у всіх соціально-політичних справах є запорукою загальнонаціональної кооперації та діяльності на благо кожного. Такий рівень прогресу повинна забезпечувати освіта та нові принципи соціалізації індивіда, які мусять зробити з нього робітника у величній людській справі, у культурі, де культура охоплює все від оброблення землі до складання віршів [7, с. 11].

В оцінці мадридця сучасний йому стан іспанської освіти, як і держави, був кризовий. Він визначає, що «головну хворобу іспанської держави й університету можна називати по-різному, але, якщо шукати корінь, з якого виростає і виникає все інше, ми зіткнемося з тим, що підходить лише одне найменування: розбещеність (*chabacanería*). Зверху донизу просочує вона все наше національне існування, переповнюючи, направляючи й надихаючи його». Іспанська розбещеність проявляється в традиціоналістській культурі та пануванні мас, її зарозумілій байдужості до соціально-політичних, національно-культурних справ. Ключовими слоганами розбещеності мас стали такі

словосполучки: «як завгодно», «все одно», «нехай так», «яка різниця!» [3, с. 178]. До цього в ментальності іспанців за останні три століття затвердилися руйнівні для національної і державної єдності ознаки. У цьому сенсі Санчес Хуан Ескамес зазначає: «Спонтанність, суб'єктивність, партикуляризм і сектанство, котрі призвели до марної трати енергії на внутрішні конфлікти, ізоляцію і поступове руйнування всього, що випродували інші, ... Ортега не бачив в Іспанії націю тому, що вона не існувала як спільнота, що регулюється об'єктивними законами, які мають раціональні підстави, законами, які приймаються всіма і які виражають колективні обов'язки. Іспанія не була нацією, оскільки її громадяни не прагнули досягти об'єктивних ідеалів науки, мистецтва й етики, у яких людські спільноти досягають висот свого розвитку» [Там само]. Цей стан розбещеності й спонтанної суб'єктивності доповнюється колективною відмовою європейців, особливо молодого покоління, володіти розумом. Цей стан може змінити новий тип національної освіти, реформа культури загалом, яка може існувати як поєднання державного реформування і громадянського почину.

Література

1. Кабилярчик Катажина. СТРУП. Іспанія роз'ятрює рани / перекл. з польськ. Ю. Семенюк. Львів : Човен. 2021. 320 с.
2. Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби. Київ : Основи, 1994. С. 315–369.
3. Туренко Олег. Соціально-політичні парадокси Хосе Ортеги-і-Гасета : монографія. Київ : Халіков Р. Х. 2021. 210 с.
4. Ортега-і-Гасет Х. Роздуми про Дона Кіхота. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. 216 с.
5. Pino Campos, Luis Miguel (1998). Ortega y Gasset y las humanidades: una propuesta de formación del hombre. Revista de Filología de la Universidad de La Laguna. 1998. Núm. 16. Pp. 295–314. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91885>
6. Bolado, Gerardo. Ortega y Gasset and his project for reforming humanities during the post-war period of european reconstruction. *Науковий вісник Чернівецького університету* : збірник наук. праць. 2015. Вип. 756–757. С. 111–117.
7. Зайченко Н. І. Соціально-педагогічні інтенції роздумів Х. Ортеги-і-Гасета стосовно «іспанської проблеми». *Міжнародний науковий журнал «Інтернаука»*. № 7 (47). Т. 1. 2018. С. 9–11.

РИТОРИКА МЕТАМОДЕРНОГО МАНІПУЛЮВАННЯ: МІЖ ЩИРІСТЮ ТА СИМУЛЯЦІЄЮ

Шустенко О. В.

*аспірант кафедри філософії, публічного управління
та соціальної роботи
Запорізький національний університет*

Пенязь П. Ю.

*аспірант кафедри філософії, публічного управління
та соціальної роботи
Запорізький національний університет*

Ель Гуессаб К.

*доктор філософських наук,
професор кафедри філософії, публічного управління
та соціальної роботи
Запорізький національний університет
м. Запоріжжя, Україна*

Сучасна комунікативна доба позначена кризою довіри до істини, фактів і традиційних форм аргументації. Після постмодерного розчарування у великих наративах, за Lyotard (1984) [4] людство вступає у фазу, яку дослідники називають *метамодерною*, за Vermeulen & van den Akker (2010) [7]. Її визначає коливання між *іронією та щирістю*, між надією і розчаруванням, між прагненням до істини й усвідомленням її недосяжності.

У цьому контексті формується *нова риторика впливу*, риторика, що не відмовляється від маніпуляції, але *перетворює її на форму естетичного та етичного взаєморозуміння*. Так виникає феномен, який можна означити як *“риторика метамодерного маніпулювання”*, стратегія комунікації, що поєднує афект, щирість і іронічну дистанцію, створюючи вплив не через примус, а через *емоційний резонанс* [5].

1. Від риторики переконання до риторики резонансу. Класична риторика, від Арістотеля до Цицерона, будувалась на триаді **logos – ethos – pathos**, де маніпуляція вважалася відхиленням від етичного переконання. Модерність перетворила цю риторику на ідеологічний

інструмент переконання – політичної пропаганди, наукової аргументації, технократичного дискурсу.

Постмодерн, натомість, розкрив *маніпулятивну природу будь-якої риторики* [1; 2], деконструючи довіру до мови як до носія істини. Але саме в метамодерні, після епохи іронічного розчарування, відбувається *повернення риторики емоційного залучення*, однак без наївності.

Метамодерна комунікація *грає між щирістю та її симуляцією*, створюючи *ефект афективної правди*, правди, яка переживається, а не доводиться. Вона ґрунтується на тому, що Гартмут Роза називає “резонансом” станом взаємного відгуку між суб’єктом і світом [5].

2. Маніпуляція як гра між автентичністю та симуляцією. Метамодерне маніпулювання не є ані відвертим контролем, ані цинічною деконструкцією. Воно – гра з довірою, що існує на межі між відвертістю і *театральністю*. Тімотеус Фермюлен і Робін ван ден Аккер описують цю динаміку як осциляцію (oscillation): безкінечне коливання між модерною надією і постмодерною іронією [7].

У політичному, медійному та культурному дискурсах ця стратегія проявляється як *афективна маніпуляція*, де замість прямого переконання використовується *емоційне фреймування*, створення атмосфери, у якій глядач сам “погоджується” з наративом. Як зазначає Бюнг-Чуль Хан, сучасна влада функціонує “не через заборону, а через спокусу” [3].

Таким чином, *маніпуляція стає метаестетичною*, вона не маскується, а перетворюється на гру, у якій споживач медіа водночас знає про її умовність і приймає її заради спільного переживання.

3. Риторичні стратегії метамодерного маніпулювання. Риторика метамодерну вибудовується не навколо логічних структур, а навколо афективних патернів впливу, які можна розглядати як своєрідні “фрактали довіри”, повторювані моделі емоційної взаємодії. Серед них:

1. **Іронічна щирість (sincere irony)**, висловлення, що поєднує самоіронію з автентичністю.

“Ми всі прагнемо змін, але спершу селфі.”

2. **Афективна симуляція**, гра з уразливістю, що створює ефект людяності.

Приклад: політик, який публічно визнає власну помилку, перетворюючи слабкість на ресурс довіри.

3. **Мета-автентичність**, демонстративна щирість як стиль.

Соціальні мережі, де “справжність” стає брендом.

4. **Мережевий резонанс**, поширення меседжів не завдяки раціональній переконливості, а завдяки їхній емоційній або естетичній вірусності.

У цих формах риторика не зникає, а стає *саморефлексивною*: вона маніпулює, але робить це відкрито, і саме в цьому знаходить нову легітимність.

4. **Етика подвійності.** Постає питання: чи можлива етика там, де панує свідома маніпуляція? Метамоделна відповідь полягає в *етичній подвійності*: маніпуляція визнається неминучою, але підпорядковується принципу *комунікативної гри*, а не контролю. Як зауважує Пітер Слотердайк, у добу цинізму людина може зберегти автентичність лише через іронічну участь: “вірити, знаючи, що віра є грою” [6].

Така етика не відкидає вплив, а перетворює його на *спільний перформанс*, взаємне формування сенсу між комунікатором і аудиторією.

5. **Фрактальна структура метамодерної риторики.** Фрактальність метамодерного маніпулювання полягає в самоподібності впливу на різних рівнях, від мікродискурсу особистої комунікації до макродискурсу медіа.

Кожен рівень відтворює ту саму риторичну хвилю коливання: **щирість – іронія, емоція – аналіз, вплив – рефлексія**. Цей коливальний рух є *онтологічною ознакою метамодерного мислення*, у якому істина не стверджується, а пульсує, як хвиля в комунікативному полі.

Висновки. Риторика метамодерного маніпулювання це нова граматики впливу, що діє через емпатію, естетику і гру. Вона не прагне остаточної істини, але створює фрактальні зони резонансу, у яких спільно продукується сенс.

Така риторика відображає антропологію метамодерну, людину, яка водночас вірить і сумнівається, маніпулює і розкривається, прагне істини, знаючи, що вона завжди у коливанні.

Література

1. Baudrillard, Jean. Simulations. New York : Semiotext(e), 1983.
2. Derrida, Jacques. Of Grammatology. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1976.
3. Han, Byung-Chul. Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power. London : Verso, 2017.
4. Lyotard, Jean-François. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1984.
5. Rosa, Hartmut. Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World. Cambridge : Polity Press, 2019.
6. Sloterdijk, Peter. Critique of Cynical Reason. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983.

7. Vermeulen, Timotheus, and Robin van den Akker. "Notes on Meta-modernism." *Journal of Aesthetics & Culture* 2, no. 1 (2010): 1–14. DOI <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

СЕКЦІЯ 8. ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-46>

ЕТИЧНІ ЗАСАДИ ЦИФРОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ В УМОВАХ ДЕЗІНФОРМАЦІЇ

Абисова М. А.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри політології, соціології та філософії
Державний університет «Київський авіаційний інститут»
м. Київ, Україна*

У цифровому середовищі довіра постає однією з базових умов функціонування демократичних суспільств. У ключових документах Європейського Союзу останнього десятиліття довіра послідовно розуміється як структурний ресурс публічної сфери, без якого неможливо забезпечити достовірність інформаційних потоків, легітимність інституцій і стійкість демократичних процесів [1, Section 1; 2; 3, Recital 11–12, Article 10; 4, Recital 68]. У цьому нормативному контексті довіра постає у трьох взаємопов'язаних вимірах. По-перше, це *інформаційна доброчесність*: вимога прозорості походження контенту, чіткого розмежування редакційних матеріалів, реклами та політичних повідомлень, а також можливості простежити шляхи поширення інформації [2; 4, Articles 26, 42]. По-друге, це *епістемічна надійність джерел*, тобто здатність користувача ідентифікувати компетентних і відповідальних комунікаторів, оскільки пов'язує протидію дезінформації зі зміцненням довіри до надійних джерел новин [1, Section 4.3]. По-третє, це *цілісність інформаційного середовища* як характеристика онлайн-екосистеми, яка має залишатися стійкою до маніпулятивного забруднення [4, Recital 68; 3, Recital 11–12, Article 10]. Перелічені параметри задають спосіб розуміння довіри як інфраструктурної умови цифрової комунікації, а не як суб'єктивного стану окремих користувачів.

Уявлення про довіру, закріплені в ключових нормативних документах ЄС, формуються в ширшому філософському контексті, у межах якого стає зрозуміло, чому прозорість, епістемічна надійність і цілісність (integrity) інформаційного середовища визнаються

критичними умовами цифрової демократії. Зокрема, Онора О'Ніл підкреслює, що довіра виникає не тоді, коли суб'єкти подобаються один одному, а тоді, коли існує можливість перевірити підстави їхніх дій. У цьому сенсі прозорість, підзвітність та відстежуваність інформаційних процесів є не технічними деталями, а моральними умовами довірливої комунікації [5, с. 14–21]. Саме ця логіка лежить в основі регуляторних практик ЄС: вимоги до прозорості алгоритмів і модерацийних процедур [4, Articles 26, 27, 42; 2] – це не випадкові заходи, а практична реалізація філософії довіри як перевірюваності, сформульованої О'Ніл. Підхід Л. Флоріді дозволяє розширити це бачення, розглядаючи цифрову комунікацію не як набір технічних процесів, а як взаємодію в межах спільної інфосфери – цілісного інформаційного середовища, де люди, інституції та алгоритми є взаємозалежними агентами [6, Part III, с. 102–160].

З окресленої перспективи дезінформація постає як форма інформаційного забруднення, що руйнує інфосферу, її здатність підтримувати достовірність знань, стабільність інформаційних потоків та передбачуваність комунікації [6, с. 53–85, 102–133]. Тому постійний наголос ЄС на необхідності захисту цілісності онлайн-інформаційного середовища отримує глибоке етичне пояснення: без цієї цілісності суспільство втрачає здатність колективно орієнтуватися, діяти та приймати обґрунтовані рішення.

У підсумку теоретичні концепції О'Ніл і Флоріді та нормативна практика ЄС переконують, що довіра є інфраструктурною умовою цифрової комунікації, а її підтримання потребує прозорих процесів, надійних джерел і цілісного інформаційного середовища. Саме ці елементи виявляються структурними опорами цифрової довіри, і саме в них найчастіше виникають зони її ерозії, які стають головними точками атаки дезінформації.

Якщо довіра є інфраструктурною умовою цифрової комунікації, то дезінформація постає не просто як хибна інформація, а як механізм системного руйнування цієї інфраструктури. Європейські документи описують дезінформацію саме в цьому ключі: як фактор, що підриває структурні передумови публічного діалогу та демократичного ухвалення рішень [1, Section 4.3; 2; 4, Recital 68, Article 34]. З позицій інформаційної етики це означає, що дезінформація не лише вводить в оману адресата, а пошкоджує ті системні умови, на яких тримається можливість довіряти.

Ерозія довіри в цифровій комунікації розгортається як послідовний процес, що поетапно уражає опорні конструкції цифрового інформаційного простору. Першим зазвичай порушується рівень інформаційної доброчесності. Непрозоре походження контенту, маніпулятивне

використання емоцій, анонімні мережі поширення, навмисне змішування фактів і суджень створюють ситуацію, у якій користувач більше не може здійснити навіть мінімальну перевірку підстав повідомлення. Порушення інформаційної доброчесності призводить до того, що користувач втрачає можливість оцінити підстави й відповідальність автора повідомлення. Саме цю умову О. О'Нілл визначає як фундаментальний критерій довіри у публічній комунікації [5, с. 14–21]. Європейські регуляторні документи так само підкреслюють необхідність прозорості та простежуваності [2; 4, Articles 26, 27, 42]. На цьому етапі недовіра ще зберігає локальний характер і стосується, передусім, окремих повідомлень або конкретних каналів поширення інформації.

Коли порушення інформаційної доброчесності набувають систематичного характеру, наступним рівнем стає зниження епістемічної надійності джерел. За таких умов користувачам дедалі складніше відрізнити компетентні джерела від маніпулятивних, а межа між журналістськими стандартами та контентом, створеним без будь-якої перевірки, поступово розмивається. Недовіра виходить за межі окремих випадків і спрямовується проти самої категорії “надійне джерело”. У дослідженнях епістемічної довіри така ситуація описується як втрата колективної здатності розпізнавати, кому й на яких підставах можна довіряти [7]. У цьому сенсі дезінформація перестає бути просто конкуренцією з фактами й починає підривати сам принцип епістемічної авторитетності.

Наступний, найглибший рівень ерозії пов'язаний із порушенням цілісності онлайн-інформаційного середовища. Скоординовані дезінформаційні кампанії, підсилені алгоритмічними механізмами добору контенту, призводять до фрагментації цифрового інформаційного простору, посилення поляризації та домінування реактивних, емоційно заряджених повідомлень над аргументованим обговоренням. У цих умовах середовище втрачає здатність забезпечувати спільне фактове поле й мінімальні умови взаєморозуміння. Дезінформація вже не лише спотворює окремі твердження або підриває довіру до конкретних джерел; вона змінює конфігурацію самого онлайн-простору так, що комунікація перестає виконувати функцію узгодження смислів і перетворюється на сукупність розірваних, внутрішньо замкнених потоків. Саме тому Digital Services Act і ініціативи у сфері медіа-свободи визначають захист цілісності онлайн-інформаційного середовища як одне з ключових завдань регулювання великих платформ [4, Recital 68, Articles 34, 35; 2]. Ідеться про запобігання ситуації, коли каскадна ерозія довіри переходить у стан структурної недовіри до будь-якої інформації та будь-яких інституцій.

Таким чином, ерозія довіри, спричинена дезінформацією, має системний характер. Вона не обмежується недовірою до конкретного повідомлення чи автора; вона руйнує самі умови можливості довірливої комунікації: прозорість, надійність і цілісність інформаційного середовища. Цей процес створює ефект «каскадного порушення», коли кожне нове втручання посилює попередні й прискорює загальне падіння рівня довіри.

Література

1. European Commission. Communication on the European Democracy Action Plan. COM(2020) 790 final. Brussels : European Commission, 2020. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM%3A2020%3A790%3AFIN>.
2. European Commission. 2022 Strengthened Code of Practice on Disinformation. Brussels : European Commission, 2022. URL: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/code-practice-disinformation>
3. Regulation (EU) 2024/1083 of the European Parliament and of the Council of 11 April 2024 establishing a common framework for media services in the internal market and amending Directive 2010/13/EU (European Media Freedom Act). Official Journal of the European Union. 2024. L 2024/1083. URL: <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2024/1083/oj>
4. Regulation (EU) 2022/2065 of the European Parliament and of the Council of 19 October 2022 on a Single Market for Digital Services and amending Directive 2000/31/EC (Digital Services Act). Official Journal of the European Union. 2022. L 277. URL: https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2022/2065/oj/eng?utm_source=chatgpt.com
5. O'Neill O. A Question of Trust. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 100 p.
6. Floridi L. The Ethics of Information. Oxford: Oxford University Press, 2013. 357 p.
7. Origi G. Reputation: What It Is and Why It Matters. Princeton : Princeton University Press, 2018. 272 p.

СУЧАСНА ЕТИКА: НОВА РЕЛІГІЯ САМІТНИКІВ

Ільїн І. Ю.

*аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики*

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова,
викладач англійської мови кафедри англійської мови
гуманітарного спрямування № 3*

*Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
м. Київ, Україна*

The lunatic is in my head (*laughter*)
The lunatic is in my head
You raise the blade, you make the change
You rearrange me 'till I'm sane
You lock the door and throw away the key
And there's someone in my head, but it's not me
Pink Floyd

Вступ. Починаючи розмову про сучасну етику, хотілося б одразу навести цікавий приклад з принципом дії маятника Фуко, за допомогою якого можна зробити спробу описати принципи за якими працюють етичні норми. Як відомо, основою маятника є металева куля, підвішена на довгому тросі. Якщо запустити коливання кулі, то ми будемо спостерігати обертання основи маятника через те, що ведемо спостереження з поверхні планети, що обертається [6]. Принцип роботи маятника Фуко виводиться у формулі $\omega = \Omega \sin(\varphi)$, де Ω є кутовою швидкістю обертання Землі, φ є географічною широтою, з якої ми спостерігаємо коливання, а ω – це швидкість повороту самого маятника [6]. Можна здогадатися, що на полюсі основа маятника зробить повний оборот за 24 години, на екваторі обороту не буде, а для кожної широти кут обороту залежить від її (широти) синусу [6]. Цікаво, що У. Еко в романі «Маятник Фуко» розмірковуючи про принцип дії маятника каже, що точка закріплення троса, на якому висить металева куля, є в момент запуску єдиною сталою та непохитною точкою у всесвіті [5].

Результати. Так само працює фактично поняття етичної норми: але тут не можна ризикнути припустити, що є якесь стале поняття норми, яка є цією непохитною точкою. Наше судження про певну подію

залежить від нашої власної точки спостереження за цією подією та того, з чим можна порівняти довжину троса маятника – ступенем нашої особистої залученості у подію. Тому перебуваючи в сучасності важко сказати, чим насправді є етика, чи існують певні норми, чи вони залишаються цілком індивідуальними.

Так само як і рух маятника Фуко, всі події та судження перебувають у постійному русі та єдиної точки не видно. Якщо розмірковувати логічно, то ми самі влаштуємо маятник та задаємо його рух, надаючи кулі імпульс. Саме тому А. Бадью в книзі «Етика» зазначає: «Будь-яка людяність корениться в ідентифікації в мисленні одиничних ситуацій. Не існує «етики» взагалі. Зрештою, не існує жодної іншої етики, ніж етики процесів, за допомогою яких ми використовуємо можливість певної ситуації» [3, с. 77]. Продовжуючи та рефлексуючи над думкою Бадью, слід зауважити, що кожна ситуація може бути визначена за допомогою простої математики, як геометрична прогресія варіантів буття, тобто тут ми наближаємося до парадокса того, що ми часто самі не розуміємо, що насправді відбувається з нашим буттям – це лише прогресія поглядів, суспільних норм та кодів, також ця наша точка перебування у всесвіті, яку можна знов порівняти з точкою закріплення троса маятника, справжня незмінна, непохитна точка є для нас невидимою, бо земля перебуває в русі і кожне судження робить нас по суті самітниками.

Як би на це зауважив Е. Гусерль: «У розгляді трансцендентальної очевидності *ego cogito* (це слово взятє в найширшому картезіанському сенсі) ми переходимо (відкладаючи водночас питання аподиктичності цієї очевидності) від тотожного *ego* до розмаїття *cogitations*, тобто до потоку життя у якому живе тотожне Я (мое, того, хто медитує), хоч би як точніше можна було визначити цей останній вислів. До цього життя, наприклад, до його актів чуттєвого сприйняття та уявлення або до його актів висловлювання, оцінювання, прагнення, тотожне Я може в будь-який час звернути свій рефлексивний погляд, розглянути його, а такого розкрити й описати відповідно до його змістів» [4, с. 96]. Але далі Гусерль наголошує, що наше сприйняття змістів залежить від психо-емоційного стану. Це лише залишається чистим досвідом нашої індивідуальної свідомості. Ті самі акти оцінювання, про які говорить Гусерль, відбуваються цілком в прямій залежності від кута нашого бачення певної ситуації.

Л. Вітгенштайн мав наступну думку стверджуючи: «2.012 In logic nothing is accidental: if a thing can occur in an atomic fact the possibility of that atomic fact must already be prejudged in the thing.

2.0121 It would, so to speak, appear as an accident, when to a thing that could exist alone on its own account, subsequently a state of affairs could

be made to fit. If things can occur in atomic facts, this possibility must already lie in them» [2, p. 25].

Тобто за логікою Вітгенштайна немає нічого раптового. В цьому і є парадокс сучасної етики: якщо певна подія чи факт є зумовленими можливостями буття, то чи можемо ми мати певне логічне судження, яке може впливати з тієї самої геометричної прогресії варіантів буття, які за Вітгенштайном є вже зумовленими. Якщо певна можливість вже закладена в неподільний факт, то наше судження про цю можливість знов таки буде самотнім та незалежним, але тим, що належить цьому неподільному факту (це черговий парадокс). Те саме відбувається з нашими судженнями: вони вже закладені та відбуваються раптово залежно від нашого кута сприйняття певної події, якій треба дати оцінку згідно з етичними нормами тієї географічної широти, з якої ми спостерігаємо.

М. Фуко стверджував, що наше знання взагалі суб'єктивне і визначення правди є також розмитим, тим, що підпорядковано державністю (governmentality). Останній термін був винайдений М. Фуко і часто використовується без перекладу – «говернментальність». Фуко мав на увазі пряму залежність того знання, яке нам надається від установленної влади, рівня можливості, вигідності та необхідності надання певних знань масам. Фуко говорив у своїй лекції на тему «Суб'єктивності та правди»: «Under the general title of «Subjectivity and Truth», it is a question of beginning an inquiry concerning the instituted models of self-knowledge and their history: How was the subject established, at different moments and in different institutional contexts, as a possible, desirable, or even indispensable object of knowledge? How were the experience that one may have of oneself and the knowledge that one forms of oneself organized according to certain schemes? How were these schemes defined, valorized, recommended, imposed?» [1, p. 87]. Для Фуко знання, а головне, самопізнання, є насправді не тим, що ми звикли розуміти як те знання, що здобувається в правдивих джерелах.

На думку французького філософа влада закладає певні схеми, певні системи знань, які їй (владі) вигідно розповсюджувати. В цю пастку потрапляє суб'єктивність та етика. Етичні норми також, на думку Фуко, встановлюються говернементальністю. Вся наша система знань, самопізнання, яке сьогодні популяризується є ні чим іншим, як черговою схемою влади. Нам дають займатися самопізнанням як раз на тому рівні знань, до яких влада надає доступ, які їй (владі) вигідні. Самопізнання та нова етика надаються нам з ціллою чергових маніпуляцій влади. Загравання мас с популярними сучасними трендами на самопізнання та суб'єктивність, а також новою етикою спрацювали

парадоксально протилежним від надання сучасній людині свободи та позбавлення її від самотності.

А. Бадью приводить цікавий, на його думку, факт в розділі «Етика як релігія, що зазнала розпаду» своєї «Етики»: «Перша підозра закрадається у нас, коли ми замислюємося над тим, що самопроголошені апостоли нової етики й «права на відмінність» як раз відверто жахаються будь-якої більш-менш явної відмінності» [2, с. 84]. Далі А. Бадью наголосив, що нова етика як раз (і М. Фуко мав рацію, фактично передбачивши це 50 років тому) формує не вільні, правдиві норми, які закликані захищати демократію, ринкову економіку, свободу слова, права жінок, а навпаки її (нової етики) задача – встановлення фактично нової диктатури через «певну специфічну ідентичність» [2, с. 84-85]. Всі ті, хто не такі як вони, ці прихильники нової етики, вважаються злом і з ними ведуть парадоксальну війну називаючи останніх руйнівниками свободи слова, демократії, фемінізму та списуючи на них економічні проблеми. Фактично тут влада через етику влаштовує свій перебіг *cogitationes* Гусерля, вона відповідальна за їх рух, щоб наша справжня нерухома точка залишалася невидимою.

Висновки. Тому сучасна етика є більш парадоксальним поняттям, ніж ми можемо помислити. М. Фуко зміг передбачити рухи, які чекають на майбутнє суспільство ще 50 років тому, кажучи, що знання, етичні норми та наше сприйняття реальності є насправді схемами влади. Остання користується тим, що сама влаштовує біг гусерлівських *cogitationes* та вирішує, чи буде певна річ частиною певного неподільного факту, фактично керуючи тими логічними речами, про які писав Л. Вітгенштайн. А. Бадью навів сміливий приклад того, що сучасні популяризатори нової етики є більше пророками особливої ідентичності, яка може привести до нових тоталітарних режимів управління.

Література

1. Foucault M. Ethics. The essential works 1954-1984. London : Penguin books, 2020. 334 p.
2. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1922. 162 p.
3. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / пер. з фр. В. Артюха, А. Рєпи. Київ : Komubook, 2019. 216 с.
4. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології / передм. і пер. з нім. А. Вахтеля. Київ : Темпора, 2022. 304 с.
5. Еко У. Маятник Фуко. / пер. з італ. М. Прокопович. Харків : Фоліо, 2024. 607 с.
6. Маятник Фуко: історія, принцип дії. URL: <https://www.fizykaua.com/post/maiatnyk-fuko-istoriia-pyntsyp-dii> (дата звертання: 15.11.25).

СЕКЦІЯ 9. АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФІЇ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-48>

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ОСВІТА ЯК R&D-РЕСУРС КРЕАТИВНОЇ ЕКОНОМІКИ УКРАЇНИ

Горбул Т. О.

*доктор філософії (культурологія),
асистент кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Культурологічна освіта в Україні тривалий час сприймалась як нішова галузь гуманітарного знання, тому її часто недооцінювали порівняно з більш «практичними» спеціальностями. У нашому дослідженні ми аналізуємо культурологічну освіту як R&D-ресурс креативної економіки, що уможливорює продукування, поширення та конверсію символічного капіталу у креативну цінність.

В рамках концепції П'єра Бурдьє культурологічні освітні програми накопичують культурний та символічний капітал, але потенціал цих ресурсів з'являється лише там, де вони визнаються всередині поля і можуть конвертуватись [2]. Символічне не є «надбудовою» над економічним, бо це форма капіталу зі своєю економією, зокрема правилами доступу, накопичення, відсіву. Університет, який виробляє символічне, виробляє те, що потім стає ціною довіри, репутації, правом говорити і бути почутим. Проблема української культурологічної освіти полягає в тому, що вона часто накопичує капітал, але не має стійких процедур його конверсії ані в полі культурної політики, ані в медіа, ані в креативних індустріях.

Саме на межі між культурним і економічним видимою стає обставина, яка може бути неприємною для академічної спільноти, бо полягає в тому, що така конверсія не відбувається прямолінійно. Барбара Таунлі і Емма Галледж, працюючи з концепцією П. Бурдьє «ринку символічних благ», доводять, що в креативних індустріях товар структурований символічним і економічним принципом легітимності, тому має балансувати між ними, тобто бути культурно визнаним і водночас економічно життєздатним [9]. Це особлива економіка «унікального», де корисність не є головним аргументом, а цінність формується через судження, порівняння, рекомендації, визнання. Між двома полюсами діє механізм трансляції, який пов'язаний з відбором, переозначенням, роботою посередників, темою довіри. В їхньому кейсі

зі спробою монетизувати хвилю інтересу до шотландського письма поразка стала наслідком непорозуміння як саме в цьому полі перетинаються економічний і символічний капітали [9]. Цей приклад показує, що символічна мобілізація без інфраструктури трансляції призводить до виснаження ресурсу – ризику, з яким українська культура особливо гостро стикається в умовах війни. Тому R&D в культурології можна розглядати як технологію трансляції, що дає змогу працювати між академічним, медійним, економічним і політичним полями так, щоб не втратити символічну вагу і не звестись до комерції.

Концепція потрійної спіралі, яка охоплює університет, державу, індустрію, зазвичай подається як готова схема такого переходу, ніби рух знання в економіку є лінійним і передбачуваним [3]. У сфері культури така віра не витримує різних швидкостей дії. Девід Е. Андерсон і Оке Е. Андерссон називають потрійно-спіральні стратегії підривними для науки (включно з мистецтвами та гуманітаристикою). На їхню думку наукове знання функціонує в іншому часовому режимі, ніж технологічні цикли та політичні програми, тому вимога швидкого «повернення інвестицій» часто є не просто наївною, а й руйнівною для науки [1]. За Лейдесдорфом, інновація народжується не з уніфікації, а з накладання різних дискурсів – академічного, індустріального та управлінського. Але для цього потрібні платформи, які дозволяють цим логікам співіснувати без примусу до одного темпу [5].

Війна в Україні зробила конфлікти темпів відчутними у повсякденному функціонуванні інституцій. Те, що в мирний час можна було відкласти, тепер або оформлюється в практики, продукти, інституції, або втрачається разом з носіями знання, даними, репутаційними можливостями. У звіті «Cultural Relations Platform» підкреслено, що під час повномасштабного вторгнення локальні культурні інституції, креативні хаби та громадські центри продукували інноваційні швидкі рішення, і цей досвід потрібно описувати та масштабувати; так само потрібне переосмислення локальної культурної інфраструктури, щоб соціальні інновації могли виживати і надалі [4]. Тут культурологічна освіта перестає бути лише «про культуру», вона стає про інституційну стійкість і про компетентність роботи з культурною інформацією як з ресурсом, щоб зберігати, перевіряти, контекстуалізувати, пояснювати зовнішньому світу.

Прикладом реалізації культурологічного R&D у воєнний час стала цифровізація культурної спадщини. На прикладі проєктів, які були підтримані Українським культурним фондом, культурологи показують як цифрові технології стають способом «страхування» культурного ландшафту [7]. Ініціативи з оцифрування подані не як технологічна мода, а як ресурс глибшого розуміння і промоції культурної спадщини та історії, яка у воєнний час стає джерелом ідентичності. У цих кейсах гуманітарна експертиза не «супроводжує» технологію, а задає її сен-

совий каркас. Водночас цифрові артефакти відкривають новий прикладний напрям для музейних практик, освітніх продуктів, документалістики, культурного туризму, медіааналітики.

Інституційні умови такого переходу не зводяться до гасла «оновити програми». Першою умовою є брак оригінальної і перекладної навчальної літератури, а також фундаментальних і прикладних культурологічних та мистецтвознавчих студій прямо корелює з проблемою застарілого змісту вищої мистецької і культурологічної освіти. У стратегічному брифі RES-POL ця проблема названа однією з таких, що безпосередньо впливають на якість програм, і окреслено, що її можна стимулювати політичними інструментами (від контрактних вимог до виробництва методичних продуктів і грантової підтримки підручників та навчальних текстів) [6]. Друга – лабораторії цифрової спадщини, майстерні даних, простори проектної роботи, де «результатом» стає не тільки текст, а й протокол, набір даних, пілотний продукт, стійкий формат партнерства. Третя – правові та економічні умови, адже без грамотного управління авторським правом і «мови контрактів» культурологічний продукт або не потрапляє в економіку, або потрапляє туди як дешевий ресурс, що не повертає інвестицій у навчання і дослідження. Парадокс у тому, що саме відсутність цього шару процедур найчастіше маскується словом «непрактичність» гуманітаристики.

Ще до повномасштабної війни відчувався розрив між наявністю творчого ресурсу і відсутністю креативної економіки як системи. Потенціал був, але він не складався в інституційну цілісність [8]. Війна зробила цей розрив небезпечним, бо «самоорганізаційний» час скоротився. Це змінює вимоги до того, що може вважатись ефективною відповіддю. R&D у культурології не дає швидких ефектів. Він передбачає перегляд того, що вважається результатом університетської роботи, адже ним стає не лише наукова публікація, а й база даних; не лише курс, а й дослідницький інструментарій; не лише подія, а й процедура, яку можна відтворювати і передавати далі. Відмова від цієї зміни залишає культурологію в ролі «постійного інтерпретатора», а креативну економіку у стані розрізнених проєктів без системи.

Отже, R&D у рамках освітніх програм з культурології варто розглядати як спосіб організувати досвід пізнання культури в університеті з перспективою його фахового продовження в медійних, політичних та економічних контекстах. У цій рамці культурологічна освіта виходить за роль пояснення та інтерпретації, тому набуває здатності працювати з символічним капіталом як ресурсом креативної економіки.

Література:

1. Andersson D. E., Andersson Å. E. The Impossibility of the Triple Helix. *Prometheus*. Vol. 36, No. 3. 2020. P. 235–252. DOI: 10.13169/prometheus.36.3.0235.

2. Bourdieu P. The Forms of Capital. In: Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. New York : Greenwood, 1986. P. 241–258.

3. Etzkowitz H., Leydesdorff L. The Triple Helix: University – Industry – Government Relations. New York : Continuum, 1998. Vol. 1.

4. Karnaukh A., Kravchuk K. Cultural and Creative Sectors in Ukraine: Resilience, Recovery, and Integration with the EU. Final Report. Brussels. Cultural Relations Platform ; European Commission (DG EAC), 2024.

5. Leydesdorff L. The Triple Helix of University – Industry – Government Relations. Amsterdam : University of Amsterdam, ASCoR, 2012. <https://www.leydesdorff.net/th12/th12.pdf>

6. RES-POL. Policy in the Field of Culture and Art: Strategic Brief 2025. Lviv. PPV Knowledge Networks, 2025. DOI: 10.70719/respol.2025.57.

7. Rusakov S. S. Digitalization of Cultural Heritage of Ukraine During War (Based on the Analysis of the Projects of the Ukrainian Cultural Foundation). In: International Scientific Conference Proceedings. Riga, February 7–8, 2024. DOI: 10.30525/978-9934-26-402-3-15.

8. Skavronska I. V. Creative Industries in Ukraine: Analysis and Prospects of the Transformation into a Creative Economy. *Economics & Sociology*. Vol. 10, No. 2. 2017. P. 87–106. DOI: 10.14254/2071-789X.2017/10-2/7.

9. Townley B., Gullledge E. The Market for Symbolic Goods: Translating Economic and Symbolic Capitals in Creative Industries. In: The Oxford Handbook of Creative Industries. Oxford : Oxford University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199603510.013.026>

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-578-8-49>

ВИЗНАННЯ ЯК ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В УМОВАХ ВІЙНИ В УКРАЇНІ

Загоруйко С. В.

аспірант

*Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Соціальна справедливість у воєнний час в Україні дедалі рідше зводиться до перерозподілу благ і більш частіше постає як питання включення до спільноти. Ресурси, доступ і компенсації формують видимі зони розбіжності. Водночас їх внутрішня логіка може бути пов'язана з досвідом невидимості та підозри, а також з дискур-

сивними і процедурними практиками, що обмежують участь. Повномасштабне російське вторгнення в Україну – це не лише територіальне загарбання, а заперечення права політичної нації на власне означення, культури – на визначення власних смислів, а людини – на публічний голос.

На внутрішньому рівні ця логіка не розчиняється, а повертається у вигляді низки питань: хто має право на голос, чия втрата читається як «суспільно значуща», кому довіряють, від кого очікують додаткового підтвердження приналежності. Ветерани, внутрішньо переміщені особи та культурні спільноти дедалі частіше формують свої досвіди і запити не лише в термінах обсягу ресурсів, а й через досвід поводження та визнання, зокрема щодо того, чи визнають їх повноправними учасниками.

Така трансформація не означає, що питання виплат, компенсацій і доступу до ресурсів втратили значення. Водночас вона робить видимими ті аспекти соціальної взаємодії, які в мирніший час часто залишаються непоміченими під виглядом адміністративних процедур. В контексті прикладної теорії організаційної справедливості розрізняють розподільчу справедливість («хто і що отримує»), процедурну («як ухвалюються рішення»), а також міжособистісну та інформаційну (як виміри того, як саме влада реалізує рішення у взаємодії з людьми) [1]. В умовах війни процедура виходить за межі суто технічного виміру. Вона формує траєкторії доступу, визначає кого слухають, чиї пояснення визнають більш достатніми, кому дозволяють оскаржувати рішення, а кого можуть сприймати з підвищеною підозрою. При однаковому обсягу ресурсів різні процедури здатні виробляти протилежні ефекти – включення або виключення, довіру або підозру.

Такий процедурний вимір дає змогу перейти від технічного аналізу справедливості до теорій визнання. Аксель Гоннет вибудовує теорію справедливості з досвіду несправедливості, вважаючи, що соціальні конфлікти мають моральний вимір, адже невизнання переживається як легітимна образа, що штовхає до боротьби за зміну норм [3]. У цьому ракурсі несправедливість може виявлятися не там, де «мало», а там, де «принизливо». Правова рівність може співіснувати зі зневагою в площині соціальної поваги, а формально коректне рішення з досвідом виключення.

Водночас така перспектива може перетворитись на риторику, яка підміняє матеріальну політику символічними жестами. У цьому контексті фрейзерівська критика хибних опозицій залишається дисциплінуючою. Перерозподіл і визнання переплетені не як компроміс, а як спосіб відтворення нерівностей: статусні ієрархії впираються в економічні механізми, а економічні нерівності закріплюються через символічні коди «нормальності», «пристойності». Там, де визнання відокремлюють від перерозподілу, виникають дві симетричні

сліпоті: політика «тільки про гроші», яка не бачить приниження як соціального факту, і політика «тільки про ідентичність», яка не то-кається структурних механізмів залежності.

У воєнний час символічна нерівність проступає як окрема форма несправедливості – нерівність соціальної значущості. Вона діє не лише через бюджети і закони, а через категоризації, медійні сюжети, практики пам'яті, розподіл легітимних способів висловлювання. Важливо, що символічні межі не автоматично стають соціальними. Вони набирають сили тоді, коли узгоджуються, повторюються та інституціоналізуються, перетворюючись на стійкі відмінності доступу та участі [5]. У контексті війни цей процес прискорюється: безпека, мобілізація, травма і героїчні наративи зменшують можливості для альтернативних інтерпретацій. Політика пам'яті, що в умовах війни стає центром тяжіння держави, може інтегрувати досвід втрат, але водночас ієрархізувати його, роблячи одні втрати «головними», а інші «другорядними» [4].

У такій ієрархії групи втрачають не лише в ресурсі, а й в праві бути почутими, їхні способи публічного висловлювання починають зчитуватись як «надто складні», «недоречні» або «підозрілі». Медіа в цьому процесі не просто репрезентують, а співвиробляють межі між «своїм» і «не зовсім своїм», між «варто співчувати» і «спершу доведи».

Саме в публічному просторі вирішується, хто має право на голос і чиї страждання визнаються значущими для суспільства. Символічна влада набуває рис несправедливості там, де межі категоризації системно знецінюють групи і звужують їх участь, перетворюючи символічні межі на соціальні та інституційні. У цей момент «повага» перестає бути психологічною категорією і починає функціонувати як інфраструктура громадянства.

Досвід ветеранів яскраво показує розрив між символічним піднесенням та інституційною практикою. Героїзація може перетворювати людину на функцію, фіксуючи її в певній ролі, яка пов'язана з воєнним досвідом. Таким чином, наприклад, звужуючи її до ролі «адресата підтримки», а не повного громадянина. Коли підтримка розсіпається між відомствами, а доступ до статусів і послуг залежить від виснажливих процедур, виникає не лише обмеження ресурсів, а й досвід браку поваги. Тут має значення не тільки результат, а спосіб, тому це якраз те, що фіксує література про міжособистісну та інформаційну справедливість. Сприйняття «справедливості» формується тим, чи ставляться до людини з гідністю і чи отримує вона зрозуміле пояснення рішень [1].

Складною частиною аналізу стає не сама діагностика визнання, а визначення порогів, коли саме невизнання стає несправедливістю, а не лише конфліктом інтерпретацій чи цінностей. Слабке місце дискусій про визнання полягає в спокусі ототожнити будь-яку образу з несправедливістю і перетворити моральну аргументацію на політичну зброю. Швайгер підкреслює, що для теорії визнання необхідним

є введення порогів належного визнання, які не зводяться до вже усталених соціальних норм і практик. Він також вказує на розриви між несправедливістю і переживанням визнання. Не кожна несправедливість буде осмислена як така і не кожне переживання невизнання точно вкаже на місце порушення [7].

В Україні в умовах війни пороги визнання зчитуються не з «ідеального консенсусу», а з конкретних вимірів соціальної практики, зокрема формальної рівності статусів, реалізованості прав як доступу до захисту, паритету участі в ухваленні рішень, соціальної поваги, яка не конструює групи як «нижчі» через символічні межі, мінімальних стандартів процедурної, міжособистісної та інформаційної справедливості у сервісах, де держава безпосередньо взаємодіє з людиною. Коли ці виміри розбалансовані, напруження, пов'язані з невизнанням, не зникають, а змінюють форму від апеляцій до несправедливості до тверджень про невидимість і згодом до політичної мобілізації, основаної на образі. У такому разі справедливість перестає бути темою розподілу дефіциту і стає питанням того, чи здатні інституції втримати умови участі, в якому процедурна коректність не приховує досвіду приниження і не легітимується героїчними наративами.

Література:

1. Colquitt J. A., Conlon D. E., Wesson M. J., Porter C. O. L. H., Ng K. Y. Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research. *Journal of Applied Psychology*. 2001. Vol. 86, No. 3. P. 425–445.
2. Fraser N. Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Post-socialist” Condition. London ; New York : Routledge, 1997.
3. Honneth A. Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*. 2004. Vol. 47, No. 4. P. 351–364.
4. Kasianov G. Memory Politics in Wartime Ukraine: From Local Memory to the Centerpiece of the State Politics of Memory. *Nationalities Papers*. 2023.
5. Lamont M., Molnár V. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*. 2002. Vol. 28. P. 167–195.
6. Nalyvaiko L., McGee R. W. Problems of Access to Justice and Legal Assistance of Internally Displaced Persons. *Philosophy, Economics and Law Review*. 2023. Vol. 3, No. 1. P. 195–210.
7. Schweiger G. Recognition, Misrecognition and Justice. *Ethics & Global Politics*. 2019. Vol. 12, No. 4. P. 11–20.
8. Zakharina T. Structural Components of the Reintegration Environment of a Higher Educational Institution in the Conditions of the Russian-Ukrainian War. *Social Work and Education*. 2025. Vol. 12, No. 4. P. 708–721.

РОЛЬ ТА МІСЦЕ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ І НАУКИ В СУЧАСНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ

Русаков С. С.

*кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Нині університети функціонують не в окремий період змін, а в умовах, де зміна стала постійною характеристикою середовища. Рональд Барнетт називає це суперскладністю, де звичні рамки між істиною і помилкою, нормою і девіацією, культурою і «побутом» більше не є фіксованими [2]. Українські реалії додають до цього ще вимір війни, яка радикально впливає на сутнісні умови гуманітарного знання та знімає з нього право на безпечну абстракцію. Тому культурологія перестає бути спеціальністю «про красу і традицію» і поступово утверджується як джерело роботи з екосистемою цінностей та смислів. Фахівець-культуролог нового покоління має розуміти як створюються уявлення про «своє» і «чуже», як циркулюють смисли, як пам'ять перетворюється на політику, а медіа стали елементом гібридної війни.

Метою дослідження є концептуальний аналіз розвитку культурологічної освіти і науки на прикладі діяльності Українського державного університету імені Михайла Драгоманова крізь призму еволюції професійної ідентичності культуролога та типів професійної суб'єктності.

Трансформація культурологічної освіти в Національному педагогічному університеті імені М.П. Драгоманова (нині – Український державний університет імені Михайла Драгоманова), з 2005 року, коли відбувся перший набір студентів-культурологів до нинішнього 2025 рр. розглядається нами як еволюція професійної ідентичності, що формується на перетині інституційних рішень університету, суспільних запитів і кризових історичних умов.

Виокремимо загальний контекст цих трансформацій, адже в Україні триває реформа системи вищої освіти, в рамках якої спеціальності та освітні програми оцінюються переважно за індикаторами ефективності, наприклад, рівнем попиту серед абітурієнтів, показниками працевлаштування випускників за фахом, кількістю проектів, академічної мобільності та залучених грантів і ресурсів. Такий підхід суттєво вплинув на розвиток культурології як освітнього проекту, адже не враховує специфіки культурної сфери як довготривалої інвестиції, де вхідні бар'єри є високими, а ефекти часто-густо є відкладеними.

З іншого боку, соціокультурні трансформації, посилені умовами війни формують запит на фахівців, які здатні працювати з політиками пам'яті, ідентичності та інформаційної безпеки, тобто з тими сферами, ефективність яких не підлягає кількісному вимірюванню, але має критичне значення для національної безпеки.

Стюарт Голл вважав, що Cultural Studies є проєктом, який виникає у відповідь на суспільну ситуацію, а не формується у тепличному вакуумі теорії [3]. Такий підхід дає нам підстави проаналізувати розвиток культурологічної освіти в НПУ імені М.П. Драгоманова (УДУ імені Михайла Драгоманова) не як послідовність освітніх змін, а як конфігурацію фігур культуролога, тобто типів професійної суб'єктності, що по-різному відповідали на суспільні виклики свого часу. Пропонується авторський погляд, тому ця розвідка є запрошенням до дискусії з метою осмислення важливого періоду становлення культурологічної освіти в українських університетах.

Культуролог-філософ задає вертикаль і мову загальності. Культура тут мислиться як канон і ціннісна ієрархія; університет розглядається як простір легітимації «високого»; випускник має стати інтелектуалом-енциклопедистом, що володіє метамовою естетики та філософії культури. Після радянської цензури ця модель 2000-х дала українській гуманітаристиці можливість реставрації «білих плям» і відновлення культурної пам'яті в контексті концепції Яна Ассмана [1]. Але в «суперскладності» нормативна метамова має слабкість стати місцем сліпоти і там, де потрібен фаховий аналіз інституцій і медіа, виникає спокуса морального суду.

Поряд з культурологом-філософом в цей час існує також фігура *культуролога-мистецтвознавця*, який займається описом форм, стилів і історичних контекстів мистецтва. У цьому контексті культура постає як сукупність артефактів, що потребують атрибуції, інтерпретації та включення в історико-мистецький канон. Така фігура у поєднанні з філософським світобаченням забезпечує ґрунтовність культурологічної освіти, закріплюючи за нею авторитет експертного знання.

Культуролог-музейник-педагог має транслювати культуру та забезпечувати публічний доступ до неї. Наприкінці 2000-х–на початку 2010-х рр. виникає спроба перетворення культурології у проєкт музейної педагогіки, тим паче це відповідало основному профілю університету-флагману педагогічної освіти. Цей процес зосередився на концептуалізації культурної спадщини, роботі з «місцями пам'яті» та методиці музейної діяльності. Хоча логіка підготовки студентів-культурологів часом дисонувала з прикладними вимогами музейної справи, це дало змогу закріпити роль історії мистецтва та екскурсійної діяльності як інструментів освітньої комунікації. Державна реформа 2024 року фактично повернула цей статус-кво, об'єднавши культурологію та музеєзнавство в одну спеціальність.

Культуролог-менеджер починає переважати всередині 2010-х рр., в період, коли українська культура більш виразно постає як самостійний сектор і як креативна економіка. Перевагами такого повороту стало те, що студент навчається запускати процеси, будувати інституційні мережі, говорити мовою культурної політики. Водночас виникає небезпека сервісності, зокрема культурологія може перетворитись на обслуговуючий персонал для «індустрій», де критика замінюється на прагматизацію. У цей період питання зміщується з суто теоретичного знання, наприклад, історії мистецтв, у площину практичної реалізації в рамках освітніх і культурних стратегій. Інституційним орієнтиром швидко стає новостворений Український культурний фонд, завдяки якому студенти-теоретики (постать культуролога-філософа при цьому зберігається в академічній орбіті) переосмислюють вагу власної експертизи, а майбутні менеджери отримують інструменти для монетизації креативного капіталу через прозорі механізми фінансування культурних проєктів.

Повномасштабне вторгнення актуалізувало постать *культуролога-аналітика* – фігуру, що раніше перебувала в тіні через брак україномовних перекладів, зокрема Стюарта Голла та Реймонда Вільямса. Нині їхні концепції є базовими для деконструкції ворожих наративів. Це виправдана та своєчасна зміна погляду на культуру, у центрі якої постають медіа, інфраструктура, гегемонія та політика. Війна стає тестом для майбутнього фахівця-культуролога, адже якщо він не вміє читати пропаганду як технологію, афекти як політичну економіку, пам'ять як поле боротьби, він програє не в дебатах, а в реальності. Аналітик працює з тим, як «універсальне» конструюється, хто його проголошує, і якою ціною.

Отже, проаналізовані нами фігури перебувають у постійній і складній взаємодії. Філософ задає інтелектуальну глибину, музеєзнавець і педагог, своєю чергою, привносять здатність говорити з суспільством, менеджер забезпечує інституційну дієздатність. Але саме аналітик повертає культурології її засадниче право на складність.

Сучасний університет повинен готувати культуролога, який бачить та прокладає неочевидні зв'язки між пам'яттю і безпекою, між культурною політикою і медіагігієною, між травмою і мовою її осмислення. Нинішні суперскладні часи ставлять перед культурологом особливий виклик, який полягає у виході за межі звичного володіння інструментарієм і навчитись по-справжньому відповідати за смисл.

Література:

1. Assmann A. *Memory and Political Change*. London : Palgrave Macmillan. 2011.
2. Barnett R. *Being a University*. London ; New York : Routledge, 2010. 212 p.
3. During S. *The Cultural Studies Reader*. London ; New York : Routledge, 2007.

НОТАТКИ

НОТАТКИ

НОТАТКИ

НАУКОВИЙ КРУГЛИЙ СТІЛ
ДО МІЖНАРОДНОГО ДНЯ ФІЛОСОФІЇ

**ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ХХІ СТОЛІТТЯ:
ЗМІСТ, ПЕРСПЕКТИВИ,
СОЦІАЛЬНО-ПРАКТИЧНІ ВИМІРИ**

21 листопада 2025 року

Підписано до друку 24.11.2025. Формат 60×84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman. Цифровий друк.
Умовно-друк. арк. 11,04. Тираж 100. Замовлення № 0126-005.
Ціна договірна. Віддруковано з готового оригінал-макета.

Українсько-польське наукове видавництво «Liha-Pres»

79000, м. Львів, вул. Технічна, 1

87-100, м. Торунь, вул. Лубічка, 44

Телефон: +38 (050) 658 08 23

Е-mail: editor@liha-pres.eu

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 6423 від 04.10.2018 р.