



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

Міжнародна науково-практична конференція

**VI АКАДЕМІЧНІ ЧИТАННЯ
ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА Г. І. ВОЛИНКИ:
ФІЛОСОФІЯ, НАУКА ТА ОСВІТА**

1 травня 2026 року



Львів – Торунь
Liha-Pres
2026

УДК 1+001+37(062.552)
Ш 79

Ш 79 **VI академічні читання пам'яті професора Г. І. Волинки: філософія, наука та освіта: міжнародна науково-практична конференція, 1 травня 2026 року.** – Львів – Торунь : Liha-Pres, 2026. – 168 с.

ISBN 978-966-397-623-5

У збірнику представлено матеріали міжнародної науково-практичної конференції (1 травня 2026 року).

УДК 1+001+37(062.552)

© Український державний університет
імені Михайла Драгоманова, 2026

© Центр українсько-європейського
наукового співробітництва, 2026

ISBN 978-966-397-623-5

© Українсько-польське наукове видавництво
«Liha-Pres», 2026

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;

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

Драпушко Ростислав Григорович – проректор із науково-педагогічної роботи (адміністративно-господарська діяльність) Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент;

Горінов Павло Валерійович – декан соціально-гуманітарного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, кандидат юридичних наук, доцент;

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

Матюшко Богдан Костянтинівич – доцент кафедри філософії соціально-гуманітарного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент;

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

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

Кот Тетяна Юрївна – завідувач відділення філософії та суспільствознавства КЗПО «Київська Мала академія наук учнівської молоді», відмінник столичної освіти;

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

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

Йосипенко Сергій Львович – заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, доктор філософських наук, старший науковий співробітник;

Кулик Андрій Олександрович – молодший науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, доктор філософії;

Маменко Тарас Васильович – молодший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, доктор філософії;

Волковський Володимир Павлович – асоційований дослідник Інституту філософії Академії наук Чеської Республіки, кандидат філософських наук, науковий співробітник;

Федунова Тетяна Миколаївна – директор ліцею № 85 міста Києва;

Ваксютенко Павло Сергійович – асистент кафедри філософії соціально-гуманітарного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова;

Складан Андрій Анатолійович – аспірант кафедри культурології, богослов'я та релігієзнавства соціально-гуманітарного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У СВІТОВІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

Поетичний та філософський виміри істини в епосі Гомера
Федорів І. С. 8

Від античного фатуму до християнського провидіння:
трансформація поняття долі
Харипончук О. В. 11

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Штучний інтелект – нова форма правосуддя чи конфлікт алгоритмів і
соціально-правових норм?
Мар'єнко В. Ю. 13

СЕКЦІЯ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ЛОГІКИ ТА МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Ідеї філософії науки Ювала Ноя Харарі
Матюшко Б. К. 18

СЕКЦІЯ 4. ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ТА ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ: АКТУАЛЬНІ ДОСЛІДНИЦЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ

Між хаосом і гармонією: роль часу і досвіду в осмисленні світу
Васільєва Д. М. 23

Цінність суб'єктності
Рубанець О. М. 26

СЕКЦІЯ 5. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СВІТУ

Право на таємницю в епоху «Big Data» та тотального спостереження:
філософсько-правовий вимір
Биков Н. А. 29

Економічні виміри справедливості у політичній філософії А. М. Янг:
структурна нерівність та політика відмінностей
Глушко Т. П. 34

Прекарність як норма існування: соціально-філософські виміри
нестабільності сучасного світу
Гончаренко К. С. 37

Міжцерковні протиріччя як соціальний феномен: державні та суспільні механізми їх подолання Корицький Я. Б.	41
Моральне виправдання порушення закону Мазур І. В.	45
Скорочення в корейській рекламі як один з проявів світоглядної парадигми сучасної людини Мартюшева П. О.	49
Феномен «самотності в натовпі» та трансформація близькості в мережевому суспільстві Медведь Ю. Г.	56
Філософське осмислення репродуктивних прав та евтаназії Мельник М. П.	59
Людина ХХІ століття і природа: зобов'язання перед безпритульними тваринами чи невтручання у долю іншої живої істоти Михайлова В. С.	64
Межі людського та машинного: кіборгізація як філософська проблема Омелянко Б. Г.	67
Межі зобов'язань сучасних українців перед майбутніми поколіннями Романюк О. В.	72
Цінності та наративи: чи зберігає православний медійний дискурс свою автентичність? Складан А. А.	74
Вплив соціальних мереж на прийняття рішень Тімчук А. Ф.	78
Етичні виміри справедливості у збройних конфліктах Яцишина В. С.	82
СЕКЦІЯ 6. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ВІЙНИ	
Аксіологічний релятивізм: постмодерністська критика універсальної моралі воєн Ваксютенко П. С.	87
Осмислення страждання: між дидактизмом та антидидактизмом (досвід Голокосту) Воронюк О. Л.	92
Метаморфози природи війни в історії філософії Гончаренко К. С., Холоша Т. О.	95

Міф війни: структуралістський аналіз воєнної пропаганди
Загребельна І. В. 99

Російська православна церква як інструмент культурно-ідеологічного впливу російської дипломатії: після 2022 року
Зрум О. С. 103

СЕКЦІЯ 7. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА ТА АКТУАЛЬНА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОСТІ

Шлях досягнення ідеалу людини у православній духовній традиції
Апаршин І. О. 107

Діджей-культура як перехід від твору до процесу:
трансформація когнітивної моделі сприйняття музики
Бабасв Р. Ф. 110

Феноменологічна антропологія Едіт Штайн
Лавринович О. А. 114

Митець між переживанням і зображенням:
проблема справжності та імітації
Облова Л. А. 118

Постлюдське мистецтво в контексті філософії Мартіна Гайдеггера:
онтологічний вимір
Решетняк С. С. 121

Засоби мистецтва у репрезентації наукових реалій:
історико-філософський профіль
Сковронський Б. В. 123

Екзистенційна концепція Ж.-П. Сартра в епоху TikTok:
проблема вибору людини
Сохан О. В. 126

Трансцендентальний суб'єкт у предметі філософської антропології
Шамша І. В. 129

СЕКЦІЯ 8. КУЛЬТУРА ГІДНОСТІ ТА МОРАЛЬНЕ ВІДРОДЖЕННЯ СУСПІЛЬСТВА

Культура гідності в умовах війни: філософсько-антропологічний вимір
Гончарова О. С., Брагіна Т. М., Брагін Ю. А. 134

СЕКЦІЯ 9. КУЛЬТУРНА ТА ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИКИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Чесько-український філософський діалог в міжвоєнній Чехословаччині: «невидима Масарикова релігія» Волковський В. П.	138
Концепт «Театр пам'яті» Діденко Л. В.	143
Історична пам'ять у музичній культурі України: механізми художньої репрезентації Москвічова Ю. О.	146
Сучасні обставини дослідження українського кінематографа як приклад популяризації української культури і мистецтва у світі. Тенденції і складності Наумова Л. М.	149
Батьківщина-Мати: сакральний вимір публічного дискурсу 2022–2023 Рощепа А. О.	153
Драма перетину тисячоліть: від «кінця історії» і «заблокованого майбутнього» до гіперісторизації та глобального катаклізму Степанян К. І.	157
Від травми до Healing Memory: нова парадигма української ідентичності Філіпович М. Б.	162

СЕКЦІЯ 1. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У СВІТОВІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-1>

ПОЕТИЧНИЙ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІРИ ІСТИНИ В ЕПОСІ ГОМЕРА

Федорів І. С.

аспірант кафедри філософії

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

Проблема істини в гомерівському епосі являє собою складний конструкт, в якому нерозривно переплітаються дорефлексивні філософські інтуїції та висока поетична традиція архаїчної Греції. Аналіз концепту істини крізь призму поем «Іліада» та «Одіссея» вимагає відмови від тих концепцій, що трактують істину виключно в кореспондентському руслі, встановлюючи на цій підставі й зв'язок між судженням та об'єктивною реальністю. Натомість гомерівський текст пропонує дивитися на істину як на подію з розкриття буття, опосередковану божественним натхненням та поетичним словом. У цьому контексті поетичний і філософський виміри не протиставляються, а функціонують як єдиний синкретичний чинник смислотворення, що закладає концептуальний фундамент для осягнення онтологічних підстав істини.

Для розуміння природи гомерівської істини критично важливим є етимологічний та феноменологічний аналіз давньогрецького слова *алетейя*. Згідно з класичною гайдеггеріанською герменевтикою, «алетейя» буквально означає «не-прихованість», виведення з темряви забуття у світло пам'яті. Так, в епосі Гомера істина ще не є логічною категорією, а швидше постає подією екзистенційного та онтологічного порядку. Те, що є істинним, є таким, що вирване із небуття і збережене у колективній пам'яті через поетичну традицію. Таким чином, поет виступає не просто творцем художньої вигадки, а стає медіатором / провідником між світом сакрального абсолютного знання та світом профанної людської обмеженості. Його функція є глибоко філософською й саме завдяки ній він забезпечує тривання буття через його артикуляцію.

Поетичний вимір істини у Гомера невіддільний і від фігури Музи. Традиційне епічне звернення до Муз (наприклад, у другій пісні «Іліади») є водночас і літературним топосом, і суворою епістемологічною настановою. Гомер чітко розмежовує божественне всевідання і людське незнання виголошуючи: «*Ви бо, о Музи, богині, скрізь суцї і знаєте все ви / Ми ж тільки чутки самї чуємо, не знаючи певне нічого*». Музи фактично є гарантами істинності поетичного слова. Вони володіють паноптичним баченням реальності як просторовим, так і темпоральним. Істина в поетичному вимірі реалізується через *mimesis* / *наслідування*, але це наслідування не емпіричної буденності, а ейдетичної, парадигмальної сутності подій.

Поетична складова істини має афективний характер, вона діє через ритм, формулу, гекзаметр, що вводять слухача у стан трансу, дозволяючи йому доторкнутися до вічності. У цьому сенсі поезія Гомера є формою ранньої феноменології, в якій ритмізоване слово виступає інструментом феноменалізації прихованих аспектів людського існування: страждання, гніву, доблесті чи фатуму. Хоча Гомер не оперує абстрактними філософськими категоріями, його епос містить потужний протофілософський заряд, який пізніше буде експлікований досократиками. Філософський вимір істини в гомерівських текстах розкривається й завдяки складній системі діалектичного взаємодії долі, свободи людини, справедливості та розуму.

В епісі спостерігається поступова еволюція від концепції істини як авторитарного, божественного вироку (характерного для «Іліади») до істини як результату людського пізнання, досвіду та інтелектуальної гнучкості (що домінує в «Одіссеї»). Одисей, як носій практичного розуму та життєвої мудрості уособлює новий тип суб'єктивності, здатної маніпулювати реальністю. Тут виникає фундаментальна філософська проблема співвідношення істини, що прирівнюється до правди та хибі / брехні. В «Одіссеї» брехня героя часто виступає інструментом істини, способом виживання в хаотичному світі, що вимагає розпізнавання прихованої суті речей за оманливими явищами. Більше того, Гомер закладає основи етичного виміру істини. Істинне слово завжди пов'язане з належним порядком речей, зі справедливістю. Порушення даного слова, брехня у радї вождів або спотворення фактів розглядаються як онтологічний злочин, що загрожують космічному порядку. Слово-міфос поступово готує ґрунт для появи слова-логосу в його раціонально-аргументативному вигляді та з відкритістю до обговорення.

Найвищим синтезом поетичного та філософського вимірів у визначенні істини у Гомера є концепт нетлінної слави. Слава є єдиною

формою безсмертя, що доступна смертній людині, а її субстанцією є саме поетичне слово. Герой здійснює подвиг (дію), але істиною цей подвиг стає лише тоді, коли він оспіваний поетом. Ця взаємозалежність дії та наративу вказує на глибоке розуміння того, що людське буття є історичним і дискурсивним за своєю природою. Істина людського життя розкривається в його завершеності і подальшій текстуалізації.

Таким чином, епос Гомера демонструє, що на світанку західної цивілізації істина не була ізольованою логічною абстракцією. Та навіть навпаки, була живою, пульсуючою енергією, що потребувала *поетичного генія для свого вираження і філософської інтуїції для свого осягнення*. Епічна «алетейя» це одночасно і естетичне торжество форми над хаосом, і суворий онтологічний постулат про те, що буття є лише тією мірою, якою воно вимовлене і збережене у пам'яті поколінь. Звернення до Гомера в контексті сучасних епістемологічних криз дозволяє переосмислити істину як динамічний процес розкриття смислу, що потребує як раціональної строгості, так і поетичної чутливості.

Література

1. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття. Київ: Дух і Літера, 2014. 480 с.
2. Кобів Й. Епічний світ Гомера. Гомер. Іліада. Одиссея. Харків: Фоліо, 2006. С. 5–24.
3. Кримський С. Запити філософських смислів. Київ: Видавець ПАРАПАН, 2003. 240 с.
4. Heidegger M. Parmenides. Bloomington: Indiana University Press, 1992. 169 p.

ВІД АНТИЧНОГО ФАТУМУ ДО ХРИСТІЯНСЬКОГО ПРОВИДІННЯ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ ДОЛІ

Харипончук О. В.

*студент IV курсу соціально-гуманітарного факультету
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Думка часів античності, щодо питання влаштування Всесвіту, та природи часу, мала циклічний характер. Переважна більшість філософів античності сходилися на думці, що Космос існував вічно. Відповідно початку творіння та його кінця не було, а отже і не було кінцевої мети існування. Всесвіт мав характер певного циклу, де нема початку і не передбачено кінця. Звичайно ж згадки про зовнішні сили в часи античності існують, але ці сили або носили абстрактний, безособовий характер у вигляді певного всесвітнього закону (Логос), або вони носять характер першодвигуна, який не втручається в справи людей, а лише споглядає самого себе, про що власне й стверджує Арістотель.

Тому і проблема людської долі базувалася на тому, що людина є лише частинкою вічного Всесвіту, і її доля підпорядкована тим же законам (Логос), яким підпорядкований Всесвіт. Тому типовим було пояснювати долю людини завдяки детермінізму, бо з рештою не було кінця віків де всіх людей оцінював би певний суддя. Наприклад, у Демокріта цей детермінізм носить раціоналістичний характер і розглядається як причинно-наслідковий ланцюг, за ланки причин та наслідків якого людина вимушена відповідати. Саме тому він висміював людей, які вважали долю випадковістю: «люди створили ідол Випадку, щоб виправдати власну нерозважливність. Адже Випадок рідко вступає в конфлікт із Розумом, і більшість речей у житті можна впорядкувати завдяки розумній проникливості» [4, с. 119]. Тобто ідея Демокріта полягала в тому, що людина, у Всесвіті де вже все визначено, може лиш грати за правилами цього світу, або ж спертися на випадок, якого на його думку насправді не існує.

Якщо в Демокріта Всесвіт розглядається як бездушний механізм де доля – це результат зіткнення атомів, то, наприклад, у стоїків доля вже набуває продуманого характеру завдяки Логосу, який вони розглядали вже не як бездушний закон причин і наслідків, а як живий розум який має щось на кшталт «програми», яка все визначає. Проявом такого світосприйняття є позиція Марка Аврелія, для якого доля не щось «холодне» та механістичне, а живе і продумане: «Всесвіте! Все, що до

тебе прилаштоване, і мене влаштовує... Все – від тебе, все – в тобі, все – задля тебе» [2, IV.23].

Проте з приходом християнства все набуває радикально іншого характеру. У християнстві Всесвіт не вічний, він мав початок і Творця, цим Творцем був Бог, який створив Всесвіт з нуля, що в свою чергу дуже контрастує з думкою античності, де матерія розглядалася вічною, і не могла бути створеною з нічого. Також Бог у християнстві не є байдужим до свого творіння, Він має власний план на нього, і керуючою силою є Його провидіння, а не безособові сили: Гал. 4:3-9 «Так і ми, поки були дітьми, були поневолені стихіями світу...».

Християнська модель світу підпорядковує історію лінійному сюжету, який має початок – творіння, та завершальну мету – спасіння. Тому оскільки в християнстві історія має початок та кінець, тим паче кінцем є день суду, то і людині, щоб справедливо постати на суді, потрібно мати свободу вибору. Тому провидіння Боже не є жорсткою силою, яка підпорядковує собі долю людей, тобто фатальність тут більше не працює, на заміну приходиться внутрішня відповідальність людини, бо інакше сенс Судного дня втратився б. Провидіння є таким собі загальним правилом, сценарієм, по якому рухається історія людства. Бог може втручатися в загальний сценарій історії: Дан. 2:21 «І саме Він міняє пори і часи, ставить царів і відставляє...», може також посилати людям своїх провідників у вигляді пророків. Або ж може подавати знаки, як це наприклад описав Блаженний Августин. Коли він у розпачі через невизначеність вибору почув неподалік голос дитини, яка співала «*Tolle, lege*», що означає «Бери, читай», взяв Святе письмо свого друга, відкрив на випадковій сторінці і прочитав, то остаточно залишив своє колишнє життя, і вибрав християнство. Цей епізод ілюструє втручання провидіння в особисту історію не за допомогою зовнішніх законів космосу, а через конкретний знак, який вимагає особистого вибору.

Література

1. Августин, Блаженний. *Сповідь*. Львів: Свічадо, 2021. 356 с.
2. Аврелій, Марк. *Наодинці з собою* / пер. з грец. Р. Паранька. Львів: Апріорі, 2018. 184 с.
3. *Острозька Біблія* / опрац. та підгот. до друку архім. Рафаїл (Роман Турконяк). Львів: Благодійний фонд «Книга»; Київ: Українське Біблійне Товариство, 2006. 1957 с.
4. Freeman K. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948. URL: https://www.demonax.info/doku.php?id=text%3Ademocritus_fragments (дата звернення: 01.04.2026).

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-3>

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ – НОВА ФОРМА ПРАВОСУДДЯ ЧИ КОНФЛІКТ АЛГОРИТМІВ І СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВИХ НОРМ?

Мар'єнко В. Ю.

PhD з філософії,

адвокат, керуючий партнер

Адвокатського об'єднання «Грейт Вікторі»

м. Запоріжжя, Україна

У сучасній правовій системі виникає суперечність між цифровими алгоритмами та традиційною судовою практикою. Штучний інтелект (ШІ) не лише змінює правила функціонування суспільства, але й поступово проникає у гуманітарні, юридичні та соціальні науки. Сьогодні важливо не лише вивчати технологічний потенціал ШІ, а й переосмислювати нормативні межі правової науки, адже ШІ дедалі більше виступає як помічник юриста. Якщо десять років тому здавалося дивним, що комп'ютери можуть виконувати навіть просту фізичну роботу, наприклад, збирати картоплю, то сьогодні ШІ досяг значно більших успіхів, здатний розпізнавати обличчя, керувати транспортними засобами та приймати складні аналітичні рішення. Зокрема, за повідомленнями ЗМІ, у 2019 році Естонія розглядала можливість запровадження «суддів-ШІ».

У контексті сучасної цифрової трансформації права, правове застосування ШІ охоплює численні аспекти: встановлення фактів, правову інтерпретацію та оцінку ціннісних норм. Як свідчить розвиток ШІ, перші його дві хвили були спрямовані на те, щоб навчити комп'ютери мислити подібно до людини, проте вони не досягли бажаних результатів. Сучасний бум ШІ, який розпочався з 2010 року, очолює концепція «машинного навчання», тобто технології, що дозволяє комп'ютерам аналізувати великі масиви даних, виявляти взаємозв'язки між подіями та ухвалювати рішення. У багатьох сферах точність прогнозування машин вже перевищує можливості людини. Отже, використання ШІ у судовій практиці перестало бути

футуристичною ідеєю та стало реальністю, що суттєво впливає на трансформацію правових процесів і структуру сучасного правосуддя.

На перетині цифрової етики та правових норм у сучасних правових системах поява штучного інтелекту (ШІ) у судочинстві відкриває нову еру взаємодії технології та права. Системи на кшталт COMPAS у США вже допомагають суддям оцінювати ризик рецидиву підсудних, використовуючи алгоритми машинного навчання для аналізу даних про минулі правопорушення, вік, соціальний контекст та поведінкові характеристики. Подібні розробки, як «Система прогнозування рішень із сімейного права за допомогою ШІ» в Університеті Цінхуа, демонструють потенціал ШІ у моделюванні судових рішень на основі прецедентів, прогнозуючи результати справ про опіку чи інші правові суперечки. Проте сучасний ШІ лишається допоміжним інструментом – остаточне рішення залишається за людиною.

У світлі дискусій про автономію машинного інтелекту для повної передачі судової влади державі через алгоритми потрібна не лише технологічна спроможність, а й правова основа, чітке законодавче регулювання, яке наразі відсутнє навіть у країнах, що першими обговорюють ідею автоматизованого правосуддя, як, наприклад, Естонія. Питання можливості ШІ як судді має два рівні.

Перший рівень – технологічний: чи здатний ШІ «вносити правильні рішення»? Сучасні системи, позбавлені свідомості та критичного мислення, не можуть по-справжньому оцінювати людські мотивації, брати участь у дебатах чи здійснювати моральні судження. Вони обробляють великі масиви даних, встановлюючи закономірності між відомим і невідомим, проте їхні висновки обмежені алгоритмічною логікою.

Другий рівень – філософський: майбутнє ШІ у правосудді ставить під сумнів саму сутність суддівського рішення. Якщо нинішня система присяжних часто лише оголошує вердикт «винний» чи «невинний» без обґрунтувань, алгоритм може забезпечити послідовну, об'єктивну логіку, позбавлену суб'єктивних упереджень. Раціональність та структурована логіка стають потенційною перевагою ШІ, здатного формулювати аргументацію більш прозоро, ніж це робить людина, під впливом емоцій чи соціального контексту.

Отже, в епоху алгоритмічного управління суспільством інтеграція ШІ у судову практику – це не просто технологічне нововведення, а філософський експеримент над природою правосуддя. Вона відкриває перспективу трансформації юридичного мислення: від інтуїтивно-емоційного судження до алгоритмічно обґрунтованого рішення, що ставить під сумнів традиційні уявлення про роль людини у судовому процесі та майбутнє державної влади.

У сучасному суспільстві штучний інтелект виступає не лише технологічним інструментом, а й каталізатором глибоких філософських роздумів про природу правосуддя. Дослідження демонструють, що алгоритми, такі як COMPAS, мають приховані упередження: підсудні з темним кольором шкіри частіше отримують високі оцінки ризику рецидивізму, а системи найму та кредитування, наприклад у Amazon чи Apple, виявляють гендерні перекоси. Ці приклади підкреслюють, що «об’єктивний» алгоритм у реальності відображає соціальні нерівності, закладені у вихідних даних. З технологічного погляду сучасний ШІ ще не досяг рівня справжнього «інтелекту», але стрімкий розвиток технологій створює перспективу його використання як потенційного судді. Адже й люди, які вершать правосуддя, не позбавлені помилок, упереджень та обмежень. ШІ може доповнювати людські слабкості та підсилювати аналітичні можливості, однак питання відкритості й довіри до таких систем є не менш важливим. Найбільш фундаментальним залишається нормативне питання: чи може штучний інтелект виступати в ролі судді?

Таким чином, у площині конфлікту технологічного детермінізму та людського судження уявлення про суддівство, яке поєднує алгоритмічну ефективність із традиційною людською етикою, створює нову дилему: технологічна перевага проти правових та моральних принципів. Історичний кейс Еріка Луміса у Вісконсіні ілюструє цю напругу: використання індексу ризику COMPAS призвело до засудження, а апеляція підняла питання прозорості та зрозумілості алгоритму.

Судова влада, яка інтегрує ШІ, стає майданчиком для філософського роздуму про баланс між точністю, справедливістю та етичною відповідальністю. Сучасне правосуддя стоїть на порозі трансформації, де технологія не просто інструмент, а партнер у прийнятті рішень в умовах алгоритмічної об’єктивності та людської суб’єктивності.

У цьому просторі народжуються нові питання: як гарантувати, що алгоритми служать справедливості, а не лише ефективності? Чи здатне суспільство переглянути власні цінності у взаємодії людини-судді і ШІ, не втративши людяності? І чи готова правова система стати ареною синергії людини та машини, де об’єктивність алгоритму поєднується з моральною інтуїцією людини? Цей випадок наочно демонструє конфлікт цінностей у суддів, які працюють із штучним інтелектом, та піднімає проблему алгоритмічного «чорного ящика». У демократичних суспільствах судді не просто окремі особи, вони втілюють державну владу.

Судочинство передбачає прозорість, підзвітність і відкритість процесів, адже лише так можна забезпечити довіру громадськості до верховенства права. Відкриті судові засідання та пояснення причин ухвалених рішень – це не формальність, а фундаментальна складова легітимності судової влади. Якщо штучний інтелект, «вбраний» у суддівську мантию, виявиться неспроможним ставити питання, вести діалог або аргументовано пояснювати свої рішення, він радше підірве, ніж підсилить систему правосуддя. Прозорість та підзвітність стануть ефемерними, а ми не зможемо зрозуміти причин прийнятих рішень, перевірити на помилки чи визначити, хто несе відповідальність за їх наслідки. Алгоритмічні прогнози, навіть якщо вони засновані на минулих даних, не гарантують індивідуальної справедливості: що підходить для багатьох, не обов'язково підходить для одного.

Крім того, постає питання «ціннісної спадщини» ШІ: соціальні переконання та культурні норми постійно еволюціонують, і саме завдяки судовим інноваціям ми здатні переосмислювати традиції та встановлювати нові цінності. Відтак виникає ризик, що судді, які покладаються на ШІ, можуть звузити або спростити глибокий сенс закону, забравши у нього моральний та соціальний контекст. На першому рівні ми можемо говорити про «реалізовані можливості» ШІ: порівняння людини та машини, компенсація людських слабкостей та потенційні переваги. Але другий рівень – це етична діалектика. Коли технології вступають у конфлікт із фундаментальними цінностями, постає дилема: чи відмовимося ми від принципів прозорості, гуманності та справедливості задля об'єктивності алгоритмів?

Чи готові ми дозволити системі, що мислить за нас, визначати провину, обмежувати свободу, а іноді навіть життя людини? Такі етичні суперечки неодмінно випробовують межі довіри між людьми та технологіями, змушуючи нас переосмислити саму природу правових інститутів у цифрову епоху. І все ж, штучний інтелект уже довів свою здатність інтегрувати та аналізувати величезні масиви даних. Співпраця людини та машини може полегшити навантаження на суди та наблизити громадськість до розуміння процесів. Проте навіть за умови розвитку ШІ до рівня, коли він стає «інтелектуальнішим», ми не можемо ігнорувати етичну діалектику: вона визначає, наскільки технологія здатна служити людським цінностям, а не просто точності чи ефективності.

У підсумку відзначимо, з позицій моральної та соціальної відповідальності ШІ у судочинстві – це не лише технологічний експеримент, а соціокультурний та філософський виклик. Він змушує суспільство вести продуманий діалог про цінності, переконання та співвідношення влади людини і машини. У цьому діалозі народжується

нова перспектива для гуманітарних наук: розуміння того, що правосуддя – це не лише алгоритми і норми, а й глибока взаємодія технології, етики та людської відповідальності.

Література

1. Мар'єнко В.Ю. Соціально-філософський аналіз цифрової трансформації права та юридичної практики. Вплив штучного інтелекту на розвиток людини, суспільства, освіти, культури, економіки в умовах війни і поствоєнного відновлення : збірник тез доповідей Міжнародної науково-практичної конференції 21–22 листопада 2025 року / ред.-упорядники: д. філософ. н., проф. В. Г. Воронкова, д. е. н., проф. Н. Г. Метеленко. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2025. С. 541-548. <http://catalog.liha-pres.eu/index.php/liha-pres/catalog/book/450>

СЕКЦІЯ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ЛОГІКИ ТА МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-4>

ІДЕЇ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ЮВАЛА НОЯ ХАРАРІ

Матюшко Б. К.

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Цього року відомий ізраїльський історик Ювал Ной Харарі, крім власного ювілею (народився 24 лютого 1976 року), може відзначити щонайменше ще дві круглі дати: 15 років тому ним була написана книга, що принесла йому світову славу – «Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього», а десять – вона вперше вийшла в українському перекладі. Її останнє українське видання відтворює третє, виправлене й доповнене автором 2013 року. А сам учений заслуговує на добру згадку ще й тому, що після 24 лютого 2022 року підтримав Україну в боротьбі з російським ворогом.

Сьогодні можна впевнено стверджувати, що «Людина розумна» відкрила справжню серію наступних книг Харарі, зосереджених на футурологічній проблематиці: «Номо Deus. За лаштунками майбутнього» та «21 урок для 21 століття». Однією з його останніх вагомих праць є ґрунтовна розвідка «Nexus. Коротка історія інформаційних мереж від кам'яного віку до ШІ», назва якої говорить сама за себе.

Очевидно, що в першому бестселері вченого в колі проблематики всесвітньої історії мають місце філософські узагальнення й звернення до проблематики окремих провідних розділів філософії. Поряд з філософією історії та соціальною філософією, а також філософською антропологією особливе місце у «Людині розумній» посідає низка проблем філософії та методології науки.

Свідченням цього є вже схема періодизації всесвітньої історії, яка відкриває книгу Харарі. Так, під рубрикою «2,5 млн. років тому» знаходимо запис «Виникнення людського роду в Африці. Перші кам'яні інструменти» [1, с. 8], а дещо нижче, про 70 тисяч років тому – «Когнітивна революція. Виникнення творчої мови. Початок історичних процесів. Розселення людей розумних з Африки» [1, с. 8]. Для мітки

«500 років тому» маємо наступне твердження: «Наукова революція. Визнання людством свого невігластва та початок набуття безпрецедентних можливостей. Початок європейського завоювання Америки та океанів. Перетворення планети на єдину історичну арену» [1, с. 9]. Про наш час Харарі пише: «Вихід людей за межі планети Земля. Ядерна зброя та загроза виживання людства. Прогресуюче формування живих організмів шляхом раціонального проектування¹, а не природного добору» [1, с. 9], а про майбутнє ставить два риторичні питання: «Раціональне проектування як базовий принцип життя? Витіснення людей розумних надлюдьми?» [1, с. 9]. Для повноти картини, варто зауважити, що між Когнітивною та Науковою революціями, 12 тисяч років тому, відбулася Сільськогосподарська, змістом якої є «одомашнення рослин і тварин. Заснування постійних поселень» [1, с. 9], а між Науковою революцією та нашим часом, 200 років тому – Індустріальна, зміст якої цілком відповідає головним ознакам глобалізації: «Витіснення родини та громади державою й ринком. Масове вимирання рослин і тварин» [1, с. 9].

Перша і найдавніша революція являє собою стрибкоподібне підвищення рівня абстрактного мислення та формування власне людської мови: «Поява нових способів мислення та спілкування 70–30 тисяч років тому – це справжня Когнітивна революція. Що її спричинило? Достеменно невідомо. Вважають, що випадкові генетичні мутації докорінно змінили внутрішню будову розумних, змінивши їх мислення та тип мови» [1, с. 34]. Ця, на думку Харарі, випадковість, призвела до створення нової, уявної, умоглядної реальності: «Проте дійсно унікальною рисою нашої мови є не її здатність передавати інформацію про людей і левів. Скоріше, це здатність передавати інформацію про речі, яких взагалі не існує. Наскільки відомо, лише розумні можуть говорити про низку речей, яких вони ніколи не бачили, не торкалися і навіть не нюхали» [1, с. 38].

Як відомо, перша революція дала початок того, що ми називаємо історією людства. Її здобутки простежуються і сьогодні: «Отже, після Когнітивної революції розумні почали жити в подвійній реальності. З одного боку, була об'єктивна реальність річок, дерев та левів, а з іншого – уявна реальність богів, націй та корпорацій. З часом уявна реальність набула потужності, причому настільки, що сьогодні виживання реальних річок, дерев та левів залежить від ласки уявних реальностей, таких як боги, нації та корпорації» [1, с. 48].

Серед багатьох наведених Харарі здобутків науки за останні пів тисячоліття можна навести два. Перший з них показує зростання можливостей людини: «У 1500 році життя людей обмежувалося поверхнею землі. Вони могли будувати вежі та підкорювати гори, але небо було зарезервоване за птахами, ангелами та божествами. 20 липня

¹ В оригіналі (видання 2020 року) – «проектування».

1969 року люди висадилися на Місяці. Це стало не просто історичним досягненням, але й еволюційним та навіть космічним подвигом. Адже протягом попередніх 4 мільярдів років еволюції жоден живий організм не зумів навіть вийти за межі земної атмосфери, не кажучи вже про те, щоб залишити відбиток своєї ступні чи вусика на поверхні Місяця» [1, с. 311]. Другий звучить як засторога, особливо важлива сьогодні: «Але один з найбільш видатних та визначальних моментів минулих 500 років настав о 05:29:45 16 липня 1945 року. Саме на цій секунді американські вчені підірвали першу атомну бомбу на полігоні Аламогордо, штат Нью-Мексико. З цього самого моменту людство отримало змогу не лише змінити хід історії, а й покласти їй кінець» [1, с. 311].

Обидва ці явища стали можливими завдяки пізнавальним особливостям саме того, що зветься сучасною наукою, яка, наголошує Харарі, відрізняється від міфологічних та релігійних традицій завдяки трьом важливим характеристикам.

Першою з них є готовність визнати своє невігластво: «Сучасна наука ґрунтується на латинському принципі (тут і далі – курсив в оригіналі. – Б. М.) *ignoramus* – “ми не знаємо”. Він передбачає, що ми просто не знаємо всього на світі. Найважливіше, що він припускає зовсім інше трактування начебто відомих нам фактів після отримання нових знань. Жодна концепція, ідея або теорія не є сакральною та може бути спростована» [1, с. 313–314].

Друга визначається «центральною роллю спостережень та математики»: «Визнаючи своє невігластво, сучасна наука ставить собі за мету отримання нових знань. Вона отримує їх, збираючи дані спостережень, а потім використовуючи математичні інструменти для зв'язку цих даних у всеосяжні теорії» [1, с. 314].

Третя характеристика сучасної науки полягає у здобутті нових можливостей: вона «не задовольняється висуненням просто теорій. Вона використовує ці теорії з метою здобуття нових можливостей, зокрема, для розробки нових технологій» [1, с. 314].

Коротко кажучи, «Наукова революція не стала революцією знань. Перш за все, вона стала революцією незнання. Її запустило велике відкриття того, що люди не знають відповіді на свої найважливіші запитання» [1, с. 314].

По суті справи, незнання стосується найважливіших, фундаментальних наукових ідей: «Дарвін ніколи не стверджував, що він є “печаткою біологів” та що він розгадав загадку життя раз і назавжди. Після століть напружених наукових досліджень біологи визнають, що вони досі не мають обґрунтованого пояснення, яким чином наш мозок продукує свідомість. Фізики визнають, що вони не знають причини Великого вибуху або як узгодити квантову механіку з теорією відносності» [1, с. 316]. Аналогічне становище має місце і в економіці: «Хоча окремі економісти й заявляють іноді, що найкращим є

їхній метод, загальноприйнята думка змінюється з кожною фінансовою кризою та гучною подією на фондовій біржі. Тому загалом вважається, що останнє слово в економіці поки ще не сказано» [1, с. 316].

При цьому, будучи однією зі складових вже відомої нам уявної реальності, створеною людиною, а також претендуючи на роль альтернативи міфів та релігій, «... сама наука мусить покладатися на релігійні та ідеологічні вірування з метою виправдання та фінансування своїх досліджень» [1, с. 317].

Своєю чергою, взаємодія науки з деякими іншими царинами життя суспільства Нового часу започаткувалася після переходу до ринкової економіки: «В одне ціле наука, промисловість та військові технології сплелися лише з появою капіталістичної системи та початком Індустріальної революції. Проте, щойно між ними встановилися міцні відносини, це швидко змінило світ» [1, с. 330].

Наукова революція фактично стала основою прогресу. Адже до неї більшість культур «вважали, що золота доба залишилася в минулому і що світ завмер у своєму розвитку, якщо взагалі не сходить на пси» [1, с. 330]. Після неї становище змінилося на протилежне: «Коли ж сучасна культура визнала існування багатьох важливих речей, про які вона поки не знає, та коли це визнання поєдналося з думкою, що наукові відкриття можуть надати нам нові можливості, люди почали підозрювати, що справжній прогрес, зрештою, можливий. Щойно наука почала вирішувати одну нерозв'язну проблему за іншою, багато людей переконалися, що шляхом отримання та застосування нових знань людство здатне подолати всі свої проблеми. Виявилось, що бідність, хвороби, війни, голод, старість та сама смерть не є неминучою долею людства. Вони є просто плодами нашого незнання» [1, с. 331–332].

Важливість міфів, точніше, духовної основи, менталітету різних суспільств проявляється на прикладі того, що за рівних умов технологічного розвитку західна цивілізація, до прикладу, в 19 та в середині 20 століть, стала передовою²: «Насправді китайцям та персам аж ніяк не бракувало технічних винаходів, на кшталт парових двигунів (які можна було вільно скопіювати або купити). Їм бракувало цінностей, міфів, судового апарату та соціополітичних структур, які століттями формувалися та дозрівали на Заході та які не можна було вільно скопіювати та швидко перейняти. Франція та Сполучені Штати Америки швидко пішли по слідах Британії тому, що французи та американці вже поділяли найважливіші британські міфи та соціальні структури. Натомість китайці та перси не змогли зреагувати так швидко, бо думали та організовували свої суспільства геть інакше» [1, с. 352–353]. Загалом, перевага Європи полягає в тому, що

² Щоб не перевантажувати текст статистичними подробицями, варто зазначити, що на С. 352 своєї книги Харарі порівнює зростання мережі залізниць у різних країнах Європи, Азії та Латинської Америки.

«європейці звикли мислити та поводитись у науковий та капіталістичний спосіб ще до того, як здобули хоч якісь суттєві технологічні переваги» [1, с. 353], зокрема, європейські імперіалісти, на відміну від інших, «вирушали до далеких берегів у надії здобути не лише нові території, але й нові знання» [1, с. 355].

Вражаючі здобутки науки 20 та початку 21 століть, особливо медицини, генної інженерії та біохімії, а також біоніки та інформаційних технологій, відкривають можливості глибоких змін самої людини: «Когнітивна революція, що перетворила людину розумну з малозначущої мавпи на володаря світу, не потребувала жодних помітних змін фізіології або навіть розміру та зовнішньої форми її мозку. Вочевидь, вистачило кількох невеликих змін внутрішньої будови мозку. Можливо, ще однієї невеличкої зміни було б достатньо для другої когнітивної революції, створення геть нового типу свідомості та перетворення *Homo sapiens* на щось узагалі небачене» [1, с. 505].

Таким чином, у книзі Ювала Ноя Харарі «Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього» можна простежити справжню теоретико-методологічну схему одного з неодарвінстських варіантів філософії та методології науки. Згідно з нею, випадкова мутація у мозку предків сучасних людей призвела до розвитку абстрактного мислення, відтак, до віднайдення нової реальності. Це дозволило кардинально змінити спосіб життя первісних людей, головною рушійною силою розвитку яких стало пізнання. Його оформлення у вигляді науки, що відбулося в Західній Європі Нового часу, дозволило не лише створити новий образ дійсності, але й переглянути наявні, представлені в основному міфологією та релігією. Усвідомлення незавершеності наукового знання та можливості його верифікації та фальсифікації утвердило ідею прогресу, яка, спираючись на удосконалення технічних засобів, поставила людство, з одного боку, на межу знищення, з іншого – на перетворення на постлюдство. Ідеї Харарі цілком заслуговують на подальші філософські дослідження.

Література

1. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. / пер. з англ. Я. Лебеденка. 3-є видання, виправлене. Харків: Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля». 2020. 544 с.

СЕКЦІЯ 4. ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ТА ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ: АКТУАЛЬНІ ДОСЛІДНИЦЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-5>

МІЖ ХАОСОМ І ГАРМОНІЄЮ: РОЛЬ ЧАСУ І ДОСВІДУ В ОСМИСЛЕННІ СВІТУ

Васільєва Д. М.

*студентка I курсу соціально-гуманітарного факультету
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

В умовах сучасних динамічних змін особливої ваги набуває розуміння суб'єктивного досвіду як інструменту впорядкування реальності. Зіткнення з невизначеними ситуаціями часто викликає відчуття хаосу або, навпаки, гармонії, що зумовлює актуальність вивчення механізмів інтерпретації дійсності. Метою роботи є теоретичний аналіз взаємозв'язку часу та досвіду в контексті формування суб'єктивної картини світу. Для її досягнення поставлено такі завдання: проаналізувати філософські підходи до часових вимірів; дослідити роль досвіду в організації світогляду; визначити характер взаємодії часу і досвіду у сприйнятті гармонії та хаосу; а також охарактеризувати чинники адаптації особистості в умовах невизначеності.

Час є складовою частиною людського середовища. У просторі ми можемо вільно рухатися – у ширину, довжину та висоту і маємо змогу повернутися у відправну точку – але у нашому повсякденному сприйнятті час є лінійним і незворотним. Ми не можемо повернутися в минуле, що робить кожен мить унікальною, але водночас створює обмеженість, що спонукало наукову думку до пошуку нових зв'язків, де час розглядається не лише як окрема величина, а й як частина просторово-часового континууму. Ще один аспект, який демонструє, як така лінійність може перетворюватися на хаос, полягає в тому, що емоційні спогади формують власну внутрішню реальність [2]. У цьому контексті час набуває циклічного характеру. Пам'ять не є лише механічним відтворенням минулого, а активно взаємодіє з ним. Кожного разу повертаючись до чогось знайомого, ми створюємо нову реальність під впливом актуального відчуття. Таким чином, людина існує в двох часових вимірах: в об'єктивному фізичному та суб'єктивному колі пам'яті.

У філософському вимірі час не обмежується фізичною величиною, а здатен відображати суб'єктивний аспект. Як стверджував Анрі Бергсон [2], існує *durée*, тобто чиста тривалість, яка походить з внутрішнього досвіду людини. Час дозволяє людині накопичувати досвід, де минуле впливає на теперішнє, а теперішнє згодом впливає на майбутнє. Таким чином, досвід стає вагомим способом орієнтації в світі. Тим часом досвід може функціонувати не лише як сукупність подій: він організовує реальність, оскільки пам'ять, постійно вбудовується в теперішнє і надає форму його змісту [2]. Отже, окрема людина є не просто виразником світу, а використовує досвід, який вона накопичила, щоб досягнути його.

З одного боку, досвід не просто додає до нашого знання фактів чи подій як пасивне накопичення, але також формує активний елемент світогляду людини. Саме через власне минуле, емоційні переживання та внутрішні налаштування людина сприймає події відповідно до їх розуміння, сприймає закономірності та знаходить зв'язки між ними. Таким чином, формується унікальне сприйняття світу – кожен наступний досвід відповідає і може викликати відчуття гармонії або, навпаки, відчуження від навколишнього світу. Такий процес показує, що гармонія і хаос не є нейтральними. Те, що одна людина може вважати впорядкованою системою з передбачуваними правилами, для іншої є ідеєю, часто насиченою невизначеністю, складністю або навіть внутрішнім дискомфортом. Ця різниця обумовлена специфікою особистого досвіду, який є способом, яким ми сприймаємо щось як знайоме, зрозуміле чи прийнятне. І емоційний аспект пам'яті також є тимчасовим ритмом прозріння, коли досвід повертається, не лише відбувається створення, але й переосмислюється у світлі теперішнього. Досвід часу стає нелінійним і багатограним, у якому минуле, теперішнє і майбутнє динамічно постійно взаємодіють. Тому досвід і внутрішнє відчуття часу будують процес гармонії і хаосу – щось, що виникає у відповідь на середовище, яке є зовнішнім і внутрішнім для суб'єкта. Чому одна й та сама ситуація сприймається по-різному окремими особами чи групами щодо змісту і структури подій, визначається тим, як їхній досвід формує ці події та переживання.

У цьому контексті гармонію і хаос можна розглядати як суб'єктивні явища, оскільки вони формуються у відповідь на оточення особи чи групи осіб. Гармонію доцільно описати як порядок, що відповідає відомим зразкам, які, в свою чергу, полегшують сприйняття, тоді як хаос може визначатися як непередбачуваність, щось нове і поза межами повсякденних норм. Але це не є об'єктивними атрибутами реальності. Реальність часто зводиться до когнітивних структур і досвіду окремого суб'єкта [1]. Людина, як правило, сприймає світ як упорядкований, коли досвід і діяльність перебувають в кореляції, що є близьким до концепції «поток» М. Чиксентмігаї [3]. Ця відповідність дозволяє інтерпретувати дійсне як цілісне і зрозуміле. Водночас, відсутність

цього співвідношення може сприйматися як непередбачуваність, що виходить за межі звичних норм і когнітивних структур суб'єкта [1].

Окремим аспектом цієї взаємодії є здатність особистості витримувати ситуації, за яких стабільна структура досвіду руйнується або зазнає суттєвих трансформацій. Сучасні дослідження толерантності до невизначеності вказують на те, що здатність людини функціонувати в умовах відсутності чітких правил або передбачуваності залежить від глибини попереднього життєвого досвіду та методів його інтерпретації. Індивіди з більш гнучкими когнітивними структурами і більшою відкритістю до нових значень демонструють вищий рівень адаптивності у таких умовах [4]. В умовах хаосу досвід виконує функцію когнітивного орієнтира, через який особистість здатна або відновлювати внутрішню стабільність за рахунок формування нових сенсів, або інтерпретувати реальність як потенційно загрозову.

Підсумовуючи: світ не є ні повністю хаотичним, ані повністю гармонійним – ці явища проявляються у взаємодії. Гармонія пов'язана з передбачуваністю та знайомістю досвіду, тоді як хаос виникає, коли досвід є недостатнім для осмислення ситуації. Отже, час, досвід, хаос і гармонія є частиною однієї системи інтерпретації світу. Час – як засіб упорядкування змін, досвід – як засіб їх інтерпретації, гармонія і хаос – як наслідки інтерпретації.

Література

1. Aberšek B. *Philosophy of Mind, Artificial Intelligence and Existentialism*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2024. 275 p. URL: <https://dokumen.pub/qdownload/philosophy-of-mind-artificial-intelligence-and-existentialism-1036416542-9781036416546.html> (дата звернення: 08.04.2026)
2. Bergson H. *The Classic Collection of Henri Bergson Nobel Prize 1927: Time and Free Will; Matter and Memory; Creative Evolution; Laughter; Dreams*. Strelbytskyy Multimedia Publishing, 2023. P. 5–609.
3. Csikszentmihalyi M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Collins, 1990. 303 p. URL: <https://share.google/yO7NOdzqS72jlbGvX> (дата звернення: 08.04.2026)
4. Chuyko H., Чаплук Я., Koltunovich T. Tolerance to uncertainty in the situation of war. *Psychological Journal*. 2024. Vol. 10, № 1. P. 18–30. URL: <https://apsijournal.com/index.php/psyjournal/article/view/1593> (дата звернення: 08.04.2026)

ЦІННІСТЬ СУБ'ЄКТНОСТІ

Рубанець О. М.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

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

Проблема суб'єктності є актуальною в сучасній теорії пізнання та в епістемології, що вивчає пізнавальну активність у знанневих середовищах організацій та корпорацій, а також у соціальному контексті освітніх практик, журналістських розслідувань і в дискурсах представницьких систем.

Суб'єктність характеризує широкий, навіть невизначений, набір компетентностей, які уможливають здатність суб'єкта відстоювати свою позицію та свій погляд при проведенні досліджень і розслідувань. Суб'єктність не є синонімом суб'єктивності. Наділення суб'єктністю не означає відмови від дотримання когнітивних цінностей, що забезпечують стандарти об'єктивності, точності та істинності при проведенні пізнавальних дій.

Перехід до постнекласичної наукової раціональності передбачає зростаючі вимоги до суб'єкта як пізнавача. Суб'єкт перестає бути пасивним спостерігачем і звичайним фіксатором об'єктивних процесів. Наділеність суб'єкта самосвідомістю та світоглядом відбивається на його пізнавальній діяльності. Суб'єкт не тільки керується суспільними цінностями, а й у сфері своєї пізнавальної та професійної діяльності сприяє формуванню нових цінностей. Це означає, що наука як когнітивна система перестає бути лише когнітивним формоутворенням, що протистоїть ціннісноорієнтованим формам, таким як політика, право і мораль. Сфера ціннісноорієнтованої свідомості тепер поширюється і на пізнавальні процеси.

Покладання цінностей може означати не тільки їх вибір з існуючих, запропонованих суспільством, а й їх генерацію. Когнітивні компетентності, які сьогодні поширюються на генерацію нового знання в наукових та освітніх процесах, стають дотичними до можливої генерації ціннісних засад пізнавальних процесів.

Соціальна епістемологія передбачає розвиток пізнавальних процесів з урахуванням особливостей соціального середовища – соціального

статусу знавців, комунікацій у корпоративних середовищах, правової регуляції різного доступу до конфіденційної та службової інформації.

Пізнавальні процеси нині стають основою прийняття рішень. Йдеться не тільки про наявність науково-аналітичного забезпечення прийняття управлінських рішень, що передбачає управління знаннями. Йдеться про формування знанневих середовищ на інституційному та корпоративному рівнях, в яких відбувається постійна генерація нового знання. Tacit Knowledge як активний напрям в американських організаціях, акцентуючи увагу на непрявленому знанні, фактично переносить акцент на джерело його генерування – на людину.

Суб'єктність при вивченні пізнавальних процесів у реальних соціальних умовах стає важливою характеристикою здатності суб'єкта проводити автономне дослідження, не піддаючись під вплив соціальних параметрів, які здатні професійно деградувати процес здійснення пізнавальної діяльності. Йдеться про різні впливи, бажання зацікавлених сил в отриманні потрібних результатів, зовнішній тиск та ін.

Нині в складних соціальних умовах науковці здійснюють контроль, тестування, експертизу та супровід. Суб'єкти знаходяться в потенційно вразливому соціальному середовищі, в умовах невизначеності. Це значно збільшує психоемоційне навантаження при виконанні пізнавальних дій та пов'язаних з ними експертних, аналітичних, консультативних та інших функцій. Рівень стресу значно зростає в умовах неможливості фактичної верифікації запропонованих результатів.

Сучасна концепція пізнавача, в тому числі експерта, тестувальника тощо, виходить з того, що пізнавач працює як автономний суб'єкт, який представляє у своїй діяльності колективну присутність наукової спільноти. Пізнавач стає не просто її окремою частиною. Він фактично втілює у своїх діях притаманні колективній спільноті норми, методи і стандарти наукової раціональності, які забезпечують досягнення об'єктивних результатів при наявності різних соціальних обставин.

Класична концепція суб'єкта, розвинута в емпіризмі та раціоналізмі, гарантує об'єктивність, перетворюючи суб'єкта на абстрактну форму активності. Класичний суб'єкт залежить лише від об'єкту та досвіду. Кожний суб'єкт репрезентує науку в цілому. В ньому і через нього відбувається науковий процес створення наукового знання. Трансцендентальний суб'єкт І. Канта стає фактично апіорною формою організації пізнавальних здатностей людини (чуттєвостей і тієї частини розуму, яка задіяна в науковому досвіді, на відміну від діалектичного розуму, який виходить за межі досвіду).

Всезагальний суб'єкт сучасної науки представлений в її проблемних областях у вигляді постановок проблем, які роблять окремі дослідники.

Сучасна наука – це наука колективних суб'єктів, а саме академій, університетів, транснаціональних корпорацій та ін. Саме це актуалізує питання цінності суб'єктності. Корпорації, з одного боку, цінують тих, хто йде вперед, створюючи нові напрями в сучасній науці, а з іншого – корпорація захищає корпоративні інтереси і права, що створює потенційні ризики для можливості реалізації суб'єктності суб'єктом.

Цінність суб'єктності зростає в суспільному та глобальному вимірах, особливо тоді, коли суб'єкт стає репрезентатором та уособленням істини певної країни, народу та суспільної спільноти. Сучасний глобальний вимір суб'єктності характеризується зростанням цінності суб'єктної позиції у крихкому й нестабільному світі.

СЕКЦІЯ 5. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СВІТУ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-7>

ПРАВО НА ТАЄМНИЦЮ В ЕПОХУ «BIG DATA» ТА ТОТАЛЬНОГО СПОСТЕРЕЖЕННЯ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ВИМІР

Биков Н. А.

студент II курсу соціально-гуманітарного факультету

*Науковий керівник: **Романюк О. В.***

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

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

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується стрімким переходом до цифрової парадигми існування, ключовим елементом якої є технології великих даних (Big Data). Право на таємницю та недоторканність приватного життя, що історично формувало фундамент людської свободи та автономії, нині опинилося під безпрецедентним тиском. Тотальне оцифрування соціальних процесів призводить до перетворення індивіда на масив інформації, внаслідок чого стираються межі між публічним, приватним та інтимним простором. Формування явища, яке в науковому дискурсі отримало назву «цифровий паноптикум», зумовлює необхідність негайного філософсько-правового переосмислення базових прав людини. Захист людської гідності потребує розробки новітніх механізмів гарантування інформаційного самовизначення особи в умовах функціонування предиктивних алгоритмів та систем масового алгоритмічного нагляду.

Проблематика трансформації систем нагляду та приватності є предметом пильної уваги як вітчизняних, так і зарубіжних науковців. Філософсько-правові аспекти інформаційного суспільства ґрунтовно досліджувалися в працях О. Г. Данільяна, О. П. Дзьобаня та В. С. Цимбалюка. Основи розуміння концепції дисциплінарної влади та нагляду закладені в класичних роботах М. Фуко. Особливості переходу до «суспільств контролю» проаналізовані Ж. Дельюзом. Сучасний етап комерціалізації персональних даних концептуалізовано Ш. Зубоффом у

теорії наглядного капіталізму. Специфіку «плинного спостереження» та цифрову ідентичність вивчали З. Бауман та Д. Лайон. Правові механізми захисту цифрової особистості детально розкрито у працях Д. Солове.

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-правового аналізу трансформації права на таємницю під впливом технологій Big Data та розробці концептуальних підходів до забезпечення інформаційного самовизначення особистості.

Для глибинного розуміння проблеми необхідно насамперед визначити онтологічну сутність феномену Big Data. У сучасному науковому дискурсі даний концепт становить собою не просто масив інформації надвеликого обсягу, а передусім новітню методологію безперервного алгоритмічного аналізу поведінки суб'єктів. Відбувається глобальний процес «датафікації» (datafication) буття, за якого будь-який прояв людської життєдіяльності – від фізіологічних показників та геолокації до емоційних реакцій та соціальних зв'язків – конвертується у машиночитний цифровий формат. Впровадження цієї методології радикально змінює правову природу взаємовідносин між особою та соціумом.

Традиційне право на приватність, яке історично тлумачилося в американській та європейській правових доктринах як пасивне «право бути залишеним у спокої» (the right to be let alone), сьогодні демонструє свою фундаментальну доктринальну недостатність. Класична юриспруденція розглядала порушення таємниці як просторове або фізичне втручання в особистий простір. Проте технології великих даних діють інакше: вони агрегують розрізнені, зовні нейтральні фрагменти відкритої інформації для генерації надточного психометричного профілю особи. У цифровому вимірі право на таємницю об'єктивно змушене трансформуватися у право на інформаційне самовизначення – юридично закріплену та технічно забезпечену здатність особи самостійно контролювати процеси збору, агрегації та використання власних цифрових слідів.

У філософському дискурсі загрози тотального спостереження найповніше розкриваються через концепцію цифрового паноптизму. Згідно з класичними дослідженнями М. Фуко, ефективність нагляду полягає не у фізичному примусі або прямому насильстві, а у формуванні в індивіда стійкого відчуття постійної видимості. Саме усвідомлення потенційного спостереження змушує суб'єкта інтерналізувати владу та вдаватися до самоцензури. В епоху Big Data механізм паноптикону досягає своєї абсолютної ефективності: алгоритми, що здійснюють нагляд, залишаються абсолютно

невидимими і незрозумілими для індивіда, натомість життя самого індивіда стає абсолютно прозорим для інформаційних систем.

Паралельно з паноптизмом формується явище «синоптикону» (synopticon), за якого завдяки соціальним мережам мільйони людей здійснюють добровільний взаємний нагляд. З. Бауман та Д. Лайон характеризують цей стан суспільства як «плинне спостереження» (liquid surveillance). На відміну від жорстких тоталітарних систем минулого, сучасне спостереження не викликає спротиву, оскільки воно проникає в усі сфери буття під виглядом надання сервісних зручностей, безпеки та персоналізованого контенту. Індивіди добровільно відмовляються від приватності в обмін на соціальне схвалення та технологічний комфорт, що призводить до алгоритмічної редукції живої особистості до фрагментованого набору статистичних закономірностей.

Згадану трансформацію передбачив Ж. Дельоз у своїй концепції переходу від дисциплінарних суспільств до «суспільств контролю». Якщо раніше влада оперувала фізичними бар'єрами (стіни, кордони), то нині вона функціонує через коди та паролі у відкритому просторі. Людина як цілісний неподільний індивід зникає; на її місце приходять «дивідуум» (dividual) – сукупність баз даних, ринкових маркерів та банківських виписок. Це створює серйозну правову колізію: правозастосовна практика спрямована на захист цілісної людської гідності, тоді як технологічні гіганти оперують лише алгоритмічними частинами нашого цифрового профілю, які де-юре не завжди визнаються конфіденційними.

Окремого ґрунтовного аналізу вимагає економічний аспект експлуатації таємниці. Як аргументовано доводить Ш. Зубофф, сучасна глобальна економічна модель, визначена як «наглядний капіталізм» (surveillance capitalism), базується на привласненні людського досвіду як безоплатної сировини. Агреговані поведінкові дані («поведінковий надлишок») використовуються не стільки для покращення сервісів, скільки для розробки потужних предиктивних моделей. Зазначені моделі здатні не лише з високою ймовірністю прогнозувати дії індивіда, а й непомітно модифікувати його поведінку в інтересах транснаціональних корпорацій або державного апарату шляхом мікротаргетингу.

Філософсько-правовий вимір даної проблеми зводиться до втрати індивідом свободи волі та права на власне майбутнє. Якщо алгоритм здатний математично вирахувати та спрямувати наступний крок людини (її електоральний вибір, споживчу перевагу чи соціальну реакцію), концепція вільної волі, на якій базується вся сучасна теорія

права та юридичної відповідальності, зазнає краху. Суспільство стикається з феноменом «алгоритмічного детермінізму».

На правовому рівні ситуація ускладнюється поширенням аргументу «мені нічого приховувати» (the "nothing to hide" argument), який часто використовується для виправдання систем тотального стеження заради національної безпеки. Проте, як зазначає американський правознавець Д. Солове, приватність стосується не приховування протиправних дій, а збереження людської гідності та захисту від дисбалансу влади. Відсутність приватності робить людину вразливою до дискримінації, хибних алгоритмічних рішень та соціального конформізму.

Загальноприйнята у цифровому середовищі практика отримання згоди на обробку даних (модель «notice and consent» або clickwrap-угоди) де-факто перетворилася на юридичну фікцію. Суб'єкт правовідносин, погоджуючись з багатосторінковими умовами конфіденційності, об'єктивно не здатен досягнути масштаби, тривалість та наслідки подальшого алгоритмічного аналізу власного цифрового профілю третіми сторонами. Ця асиметрія інформації та влади нівелює саму суть добровільної згоди як фундаментального правового інституту.

Реалізація загроз тотального спостереження на практиці, що була підтверджена викриттями систем масового алгоритмічного стеження (кейс Е. Сноудена), а також скандалами щодо маніпуляцій з даними виборців (кейс Cambridge Analytica), каталізувала часткове реформування міжнародного права у сфері захисту даних. Яскравим прикладом є імплементація Загального регламенту про захист даних (GDPR) в Європейському Союзі, який закріпив «право на забуття» та право не підлягати виключно автоматизованому прийняттю рішень.

Водночас юридичні механізми стабільно відстають від темпів еволюції систем штучного інтелекту та Big Data.

Вирішення окресленої проблеми на сучасному етапі розвитку правової системи потребує концептуального зсуву. Необхідний перехід від застарілої доктрини формального «захисту інформації» до парадигми захисту «цифрової людської гідності». На практиці це вимагає нормативної імплементації принципів «Privacy by Design» (приватність за замовчуванням на етапі архітектури систем) та алгоритмічної прозорості. Законодавство має гарантувати, що людина залишатиметься найвищою цінністю, а не об'єктом капіталізації чи інструментом у системі глобального цифрового спостереження.

Отже встановлено, що в епоху технологій Big Data традиційне розуміння права на таємницю остаточно втратило свою регулятивну та захисну функцію. Тотальне алгоритмічне спостереження (цифровий паноптизм) та безперервна експлуатація поведінкових даних у межах

наглядного капіталізму провокують безпрецедентну кризу автономії особистості, перетворюючи людину з суб'єкта права на об'єкт машинного прогнозування та загрожуючи самій свободі волі. Доведено, що подолання цих екзистенційних загроз вимагає концептуального оновлення сучасної юриспруденції: обов'язкового переходу від формального захисту інформації до комплексного гарантування «цифрової людської гідності» через нормативну імплементацію права на інформаційне самовизначення та принципів приватності за замовчуванням.

Література

1. Арістова І. В. Організаційно-правові засади управління інформаційними ресурсами в Україні : монографія. Харків : Вид-во НУВС, 2001. 385 с.

2. Данільян О. Г., Дзьобань О. П. Інформаційне суспільство та еволюція концепції приватності: філософсько-правовий вимір. *Право і безпека*. 2018. № 1. С. 12–18.

3. Цимбалюк В. С. Інформаційне право (основи теорії і практики) : навч. посіб. Київ : Освіта України, 2010. 388 с.

4. Bauman Z., Lyon D. *Liquid Surveillance: A Conversation*. Cambridge: Polity Press, 2013. 192 p.

5. Lyon D. Surveillance, Snowden, and Big Data: Capacities, consequences, critique. *Big Data & Society*. 2014. Vol. 1, No. 2. P. 1–13.

6. Solove D. J. *The Digital Person: Technology and Privacy in the Information Age*. New York: NYU Press, 2004. 283 p.

7. Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995. 333 p.

8. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019. 704 p.

**ЕКОНОМІЧНІ ВИМІРИ СПРАВЕДЛИВОСТІ
У ПОЛІТИЧНИЙ ФІЛОСОФІЇ А.М. ЯНГ:
СТРУКТУРНА НЕРІВНІСТЬ ТА ПОЛІТИКА ВІДМІННОСТЕЙ**

Глушко Т. П.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

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

Сучасна пост-ролзівська традиція аналізу соціальної справедливості включає в себе цілу плеяду мислителів, однією з представниць котрої є й відома американська дослідниця політичної філософії А.М. Янг. Останній належить суттєва роль у трансформації даної проблематики та виведенні її на принципово новий рівень. Адже дослідниця досить аргументовано доводить, що несправедливість розкриває себе не стільки в розподілі ресурсів, скільки в *інституційно закріплених структурах пригнічення та домінування*. Тому досягнення справедливості у сфері економічних процесів *потребує зміни саме структурних умов їхнього функціонування*, а не лише перерозподілу індивідуальних благ. Таким чином, мислителька виступає проти редукування економічної справедливості до прибутків, багатства та ресурсів, адже нерівність у доходах стає вже наслідком, а не першопрчиною несправедливої організації суспільного життя. Тому в дослідженнях авторки йдеться не про інструменти перерозподілу, *а про подолання умов, за яких формуються системні переваги одних соціальних акторів відносно інших*.

У такий спосіб А.М. Янг суттєво розширює поняття економічної справедливості, рухаючись від ідеї індивідуального перерозподілу до структурної перспективи, де *економічна експлуатація стає наслідком системних соціальних ролей та нерівності*. Дослідниця показує, що класична ліберальна модель ігнорує структурні нерівності, які продукуються через приналежність до окремих суспільних груп, наприклад, гендерних, етнічних, расових, культурних та ін. Мислителька наголошує, що сучасні демократії дійсно передбачають такі структурні нерівності у соціальній та економічній владі, доступі до знань, статусі тощо.

Як бачимо, критична теорія дослідниці передбачає, перш за все, аналітику соціально організованого виробництва структурної

економічної нерівності, в умовах якої влада деяких соціальних груп часто дозволяє їм визначати поняття загального блага в той спосіб, який відповідає саме їхньому досвіду, світогляду та пріоритетам. Ключовими аспектами соціальної несправедливості, в такому проблемному контексті, стають *норми та інститути*, які є ядром організації соціально-економічної реальності суспільства. Таким чином, навіть формально рівні системи можуть відтворювати глибоку несправедливість через інституціонально вкорінені соціальні практики, тоді як «структурні зміни могли б дати змогу більшій кількості людей розвивати та реалізовувати свої здібності» [1, с. 185].

Показово, що дослідниця виокремлює, у межах своїх аналітичних розвідок, п'ять форм структурної нерівності, таких як *експлуатація, маргіналізація, культурне домінування, насильство та відсутність участі в процесах прийняття рішень* [див. 2]. В економічному контексті важливі, перш за все, перші дві: *експлуатація*, як використання праці однієї групи для вигоди іншої, де прибуток не створюється внеском домінуючої групи, та *маргіналізація*, яка передбачає, що окремі суспільні групи отримують менше економічних можливостей як то низькооплачувана праця та слабке представництво у владних структурах. Також *маргіналізація* являє собою *економічне невизнання*, тобто виключення людей та суспільних груп з ринку праці, виробництва та споживання. Зокрема йдеться про безробітних, людей з інвалідністю, внутрішньо переміщених осіб тощо. Тоді економічна несправедливість проявляється не просто у бідності, яка стає вже наслідком, а саме у виключенні індивідів з економічної структури суспільного життя.

Відповідно, економічна експлуатація постає як частина такої структурної нерівності, де одні групи систематично отримують менше доступу до ресурсів, влади та можливостей. Важливо, що дослідниця задіює не тільки суто марксистський контекст поняття експлуатації, а й більш широкий спектр його тлумачення, ведучи мову про різні види неоплачуваної роботи, такі як турбота про дітей, догляд, гендерна праця в побуті, сервісні економіки, які обслуговують інтереси гегемонів в глобальній площині тощо. Відповідно, *ринки можуть виглядати «вільними», але бути структурно експлуативними*. Так економічна залежність жінок надає багатьом чоловікам нерівну владу в сім'ї, що є *«описом гендерної різниці як структурної різниці»* [1, с. 93]. Тому А.М. Янг підкреслює, що експлуатація виникає саме через взаємодію соціальних ролей та інституційних структур, а не тільки через свідомі дії окремих людей. При цьому «для кожної структурної несправедливості існує узгодженість серед впливових суб'єктів, чії інтереси обслуговуються цими структурами» [3, с. 148]. Йдеться в тому

числі й про міжнародні інституції та їхній зв'язок з великими корпораціями та заможними державами.

Мислителька звертає увагу, що при обговоренні економічної справедливості часто не приділяється належної уваги структурам прийняття рішень, тоді як саме останні відтворюють розподільчу нерівність та несправедливі обмеження у житті людей та створюють ситуації, коли «формально рівноправні процедури дозволяють групі, що має більшу чисельність та ресурси, домінувати над рештою» [2, с. 94-95]. Відповідно, *політика відмінностей* має враховувати потреби та можливості всіх суспільних груп, а не намагатися «універсалізувати» правила, приховуючи системні форми пригнічення та експлуатації.

Звідси у А.М. Янг з'являється й структурне пояснення бідності, аналіз якої вимагає врахування саме соціально-економічних структур, таких як ринки праці, моделі інвестування, закони тощо. Важливо також, що дослідниця доходить висновку про те, що усі учасники інституційних структур *несуть колективну відповідальність за несправедливість*. У такий спосіб в її спадщині формується *ідея розподіленої відповідальності* за участь у структурах, які породжують та відтворюють несправедливість.

Отже, за А.М. Янг, в економічній площині важливо реорганізувати саме структури, – як локальні, так й глобальні – які визначають хто включений в економічні процеси і як ця праця винагороджується. Дослідниця підкреслює необхідність *трансформації соціальних механізмів*, які систематично обмежують можливості окремих суспільних груп та наполягає на важливості інституційних реформ, які забезпечать усім соціальним акторам дійсний доступ до ресурсів та влади. Відповідно, умовами формування економічної справедливості мають бути, з точки зору дослідниці, не тільки *інклюзивна демократія*, а й *визнання групових відмінностей та системне усунення структур пригнічення*.

Література

1. Young I.M. Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press, 2002. 304 p.
2. Young I.M. Justice and the Politics of Difference. New Jersey: Princeton University Press, 1990. 286 p.
3. Young I.M. Responsibility for Justice. Oxford: Oxford University Press, 2011. 195 p.

**ПРЕКАРНІСТЬ ЯК НОРМА ІСНУВАННЯ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ВИМИРИ НЕСТАБІЛЬНОСТІ
СУЧАСНОГО СВІТУ**

Гончаренко К. С.

*кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії*

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

Поняття «прекарності» є досить розлогим та концептно-насиченим. Його не можна звести суто до банальності абстрактної «невизначеності», адже в ньому смислово зосереджено і «незахищеність», і «вразливість», і навіть «глобальну нерівність» etc. Так, розгортання концептуальної основи прекарності розпочинається в точці оприявлення «ненадійності». Так, Джудіт Батлер, як одна з теоретиків даного поняття в роботі «*Precarious life*» [2], зосереджує увагу на говорінні як на акті засвідчення власного оприявлення в світі в момент звернення до Іншого, який звертаючись у відповідь підтверджує факт нашого існування. Так впроваджується та підтримується «*моральний авторитет*» / «*moral authority*»...і щось у нашому існуванні виявляється *ненадійним* [precarious], коли це звернення (з будь-якої сторони) не спрацює» [2, с. 130].

Те, що найперше повертає до ненадійності самого життя є обличчя Іншого. Звертаючись до мислеформ Е. Левінаса, Дж. Батлер завважує, що «обличчя іншого в його *ненадійності* [precariousness] та *беззахисності* [defenselessness] є одночасно спокусою вбити та заклик до миру» [2, с. 134]. Це відбувається саме тому, що Інший, його обличчя діє саме таким чином, щоб навіть попри зовнішній спокій, постійно демонструвати власну нестабільність, яка розсосереджує палітру своїх значень довкола умовної спокуси вбивства, заборони діяти чи взагалі бажання говорити. «Обличчя одночасно вимовляє різні висловлювання: воно говорить про муки, про травматичність» [2, с. 135], воно привчає до нестабільності, а відтак всотування принципу ненадійності, що надалі екстраполюється на будь-які життєві процеси, тим більш, що останні лише підтверджують цю базову настанову існування. Одного разу зіткнувшись з тим, що одне й те ж «спокійне обличчя» здатне як возвеличити, так і принизити, вирозити моральність, так і крайню аморальність etc. в наше власне

існування входить уявлення про розхристатість, хиткість, а відтак крайню нестабільність Іншого. І власне саме в точці усвідомлення цього, закладається підмурок до подальшого виваженого ставлення до подібного, або ж постійне зіштовхування з відмінними реакціями, станами або ж діями, які щоразу будуть на кшталт інструментів шокової терапії, що пробуджують до «нестійкості життя Іншого» / «precariousness of the Other's life».

Розгортаючи тлумачення довкола левінасівської тези сама Дж. Батлер приходить висновку, що нестійкість вмикається через вимушене реагування на «вимогливу інакшість» / «*exacting alterity*». «Ми персоніфікуємо зло через обличчя [Іншого], яке мало б захоплювати, містити саму ідею, яку воно представляє» [2, с. 143]. Та будучи навіть знеособленим, це обличчя є важливим, адже воно здатне обурювати, зворушувати, не залишатися осторонь та не ігнорувати etc. Категорія «етичного обурення» / «*ethical outrage*» зі всією її палітрою проявів та яка поступово формується з колись усвідомленого, що Інший, то нестійкий конструкт масштабує відчуття прекарності в житті людини на рівні всього соціального буття. Головне розуміти, що це дано людині не для того аби вона доповнила «власну нелюдськість» / «*own inhumanity*» та керувалася цим принципом у ставленні до Іншого. Навпаки. Прекарність засвідчує наявність людського в людині, звідси її спротив, обурення etc., або ж подив від того, що людське проявилось там, де його геть не очікували. Будучи екстрапольованим на суспільне буття, відчуття нестійкості, а відтак і «крихкості», якому Дж. Батлер надає інше термінологічне визначення «*frailty*», здатне провокувати до активних дій. «Це може афективно спонукати нас до відродження інтелектуальних проектів критики, сумнівів, усвідомлення труднощів і вимог щодо інакомислення, а також створити відчуття громадськості, в якій опозиційні голоси не бояться, не принижують і не ігнорують, а цінують за підбурювання до чуттєвості, яку вони час від часу здійснюють» [2, с. 151]. Таким чином, в горизонті батлерівських міркувань, прекарність концептуалізується до рівня «вразливості». Виплекане відчуття нестійкості поступово трансформується та сягає рівня несприйняття: несприйняття несправедливості, недопущення того, аби страх і тривога Іншого, які вмотивовані будь-якими чинниками, не перетворилися на вбивчі дії, несприйняття односторонності власної життєвої траєкторії, що під тиском нестійкості, може призвести до формування деструктивної нелюдськості.

П'єр Бурд'є, який зважає на те, що прекарність є одним з базових принципів соціального буття, а її саму зводить до «нестабільності» та «незахищеності» агентів соціального поля, підкреслює те, що це явище стосується абсолютно кожного, а також те, що в соціальному вимірі

воно завжди штучно конструйоване. «До наслідків нестабільності для тих, кого вона безпосередньо торкається, додаються наслідки для всіх інших, яких вона, очевидно, оминає. Усвідомлення цього ніколи не зникає: воно присутнє в кожному мить у свідомості кожного» [1, с. 82]. Безробітні нагадують усім тим, хто працює, що їхні інтереси напряму пов'язані з інтересами безробітних; що безробітні є результатом політики; що ця ситуація існує в кожній країні, і що зв'язок між робітниками та безробітними не має кордонів, а також про те, що можна протидіяти цій політиці, що безробітні можуть змусити тих, хто має сумнівний «привілей» більш-менш стабільної зайнятості за недобросовісне виконання своїх обов'язків, позбутися цього «привілею» etc [1]. Однак, аби таке усвідомлення не було лише фактом пригнічення кожної окремо людини, необхідне *відновлення колективних форм дії*. П. Бурдьє виступає за солідарність між різними соціальними групами працівниками, інтелектуалами, безробітними, адже їх обособлення та атомізація робить кожного індивіда вразливим. Натомість колективне здатне артикулювати альтернативний соціальний проєкт і протистояти символічному домінуванню політики, ринку etc.

Величезним безглуздом є намагання нівелювання прекарності через адаптацію до нестабільності, адже її можна хіба політично й символічно заперечити, або ж не погодитися з нею. Оскільки прекарність, на думку П. Бурдьє, є історично сконструйованим станом, який може бути змінений через соціально-інституційну та інші трансформації, то відповідно потрібно мати свідоме небажання бути в «тіні безмовної більшості». Тож, виходячи з розмірковувань П. Бурдьє ми можемо побачити, що концептуально-сміслово *структура прекарності* вказує на *унормованість в соціальному бутті*, але з перспективою можливості спротиву.

Гай Стендінг у дослідженні «The Precariat: The New Dangerous Class» / «Прекаріат: новий небезпечний клас» [3] концептуалізує прекарність до рівня структурної характеристики сучасного капіталізму, в той час як «прекаріат» постає новим соціальним клас, що формується в умовах трансформації ринку праці. З огляду на даний підхід прекарність тлумачиться як «хронічна нестабільність життєвих умов» / «chronic instability of living conditions», яка охоплює весь спектр соціального існування: відсутність гарантій праці, обмежений доступ до соціального захисту, ерозія професійної ідентичності etc. «Нестабільність зайнятості стала визначальною рисою сучасних ринків праці» [3, с. 1], тобто нестабільність перетворюється на норму існування людини, оскільки її соціальне буття так чи інакше зайняте «робочим функціонуванням».

Прекаріат / «class-in-the-making» є класом у процесі становлення, який характеризується *спільним досвідом незахищеності*. Його ключовою рисою є відсутність форм трудової безпеки, зокрема гарантій зайнятості, а відтак доходу та професійного розвитку. Унаслідок цього формується специфічна ситуація в якій індивід позбавлений стабільної життєвої траєкторії та змушений постійно адаптуватися до змін.

Г. Стендінг також виводить головні характеристики прекарності такі як-от: тривожність, відчуженість, втрата довіри до інституцій, що може спричиняти радикалізацію та призводити до політичної нестабільності. Саме тому він вважає прекаріат «небезпечним класом», оскільки він несе потенціал соціального вибуху в умовах системної прекарності / незахищеності.

В огляду на це, в доповнення до концептуально-сислової схеми в розумінні прекарності, слід додати, що вона є внормованим станом нестабільності, в якому прекаріат, як нова соціальна формація, визначає нову конфігурацію соціальної нерівності у сучасному світі.

Узагальнюючи підходи, які виступили тлом для розкриття специфіки прекарності, можна стверджувати, що даний концепт є соціально (і навіть онтологічно) унормованим станом сучасного буття. Будучи станом фундаментальної вразливості та незахищеності людського існування, прекарність актуалізується через взаємодію з Іншим і формує етичний вимір відповідальності. Набуваючи соціально-структурного характеру та постаючи як штучно сконструйований механізм нестабільності прекарність охоплює все соціальне поле, але водночас містить потенціал до колективного спротиву. Інтегруючись в систему рис пізнього капіталізму, прекарність набуває якості інституційної хронічної нестабільності та породжує новий клас – прекаріат. Таким чином, прекарність постає як багатовимірний феномен, що поєднує вразливість екзистенційного рівня людини, соціальну незахищеність і економічну нестабільність, водночас залишаючи відкритим питання можливості її подолання через «етичну чутливість», солідарність і трансформацію інституційних умов.

Література

1. Bourdieu P. Acts of Resistance Against the New Myths of our Time. Polity Press, 2000. 106 p.
2. Butler Judith P. Precarious life: the powers of mourning and violence. London, VERSO, 2003. 163 p.
3. Standing G. The Precariat: The New Dangerous Class. London, Bloomsbury Academic, 2011. 160 p.

МІЖЦЕРКОВНІ ПРОТИРІЧЧЯ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН: ДЕРЖАВНІ ТА СУСПІЛЬНІ МЕХАНІЗМИ ЇХ ПОДОЛАННЯ

Корицький Я. Б.

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

Міжцерковні протиріччя в сучасному суспільстві слід розуміти не лише як наслідок догматичних або канонічних розходжень, а як соціальний феномен, що виникає на перетині релігійної ідентичності, історичної пам'яті, символічної влади, локальної солідарності та правового статусу релігійних громад. У цьому сенсі конфліктогенністю наділяються не тільки богословські питання, а й право на репрезентацію «справжньої» традиції, контроль над культовою будівлею, визначення юрисдикційної належності громади та її публічний авторитет [10].

Український випадок демонструє, що міжцерковні суперечності мають локалізований, але соціально значущий характер. За даними Центру Разумкова, у 2024 р. 54% громадян оцінили відносини між вірними різних церков і релігій у своїй місцевості як спокійні, ще 10% – як дружні; водночас 9% назвали їх напруженими, а 5% – конфліктними. Найчастіше напруження фіксується у взаєминах між ПЦУ та УПЦ, тоді як конфлікти між православними та греко-католиками згадуються епізодично [14]. Отже, міжцерковні протиріччя в Україні не є універсальним станом усього релігійного поля, але залишаються важливим індикатором соціальної чутливості релігійної сфери.

Базовим державним механізмом подолання таких протиріч є не втручання у врівнення, а створення справедливих процедур для реалізації свободи совісті. Конституція України встановлює, що кожен має право на свободу світогляду і віросповідання, а церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави; жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова [11]. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» конкретизує ці принципи, підкреслюючи рівність усіх релігій перед законом, невтручання держави у законну діяльність релігійних організацій та її обов'язок сприяти взаємній терпимості між віруючими різних віросповідань [12]. Саме тому ефективна державна політика у цій сфері повинна бути

процедурною, правовою та однаково дистанційованою від усіх конфесій.

Особливого значення набуває правовий механізм зміни канонічної підлеглості релігійної громади. Стаття 8 Закону № 987-ХІІ визнає право громади на підлеглисть будь-якому релігійному центру, дозволеному в Україні, а також на вільну зміну такої підлеглості. Рішення про це ухвалюється загальними зборами громади, не менш як двома третинами голосів від кількості членів, необхідної для кворуму; воно підлягає реєстрації, не змінює автоматично речових прав громади, а частина незгодних членів має право утворити нову громаду й укласти договір про користування культурною будівлею [12]. ДЕСС у своїх рекомендаціях додатково роз'яснює, що збори можуть ініціювати самі члени громади, рішення має бути належно підписане, оприлюднене й подане на реєстрацію разом із новою редакцією статуту [13]. Отже, держава вже має інструмент не силового, а процедурного врегулювання конфлікту юрисдикцій.

Водночас державні механізми будуть легітимними лише за умови дотримання принципів нейтральності, пропорційності та поваги до автономії релігійних спільнот. Європейський суд з прав людини у справі *Hasan and Chaush v. Bulgaria* наголосив, що автономне існування релігійних громад є необхідним для плюралізму в демократичному суспільстві, а державі не належить право визначати «правильність» релігійних переконань чи нав'язувати релігійним спільнотам єдине керівництво [1]. У справі *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova* Суд визнав порушення статті 9 Конвенції через відмову держави визнати релігійну структуру [2]. Актуально й те, що у справі щодо громади в Птичі ЄСПЛ констатував порушення статті 9 через недостатні дії органів влади для забезпечення мирного користування релігійними правами у конфлікті довкола храму [3]. Звідси випливає, що держава має не заміщати собою церковний арбітраж, а забезпечувати правопорядок, доступ до процедур, захист від насильства і виконання судових рішень.

Не менш важливими є суспільні механізми подолання міжцерковних протиріч. Українські дослідження показують, що міжконфесійний діалог не гарантує автоматичного розв'язання всіх суперечностей, однак створює умови для примирення та мінімізує напругу між суб'єктами конфесійних відносин [10]. У цьому контексті цінним інститутом є Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, яка об'єднує 15 церков і релігійних організацій та одну міжцерковну структуру, представляє понад 90% релігійних організацій України, має ротатійне головування кожні шість місяців і спеціальні комісії із соціального служіння, медіаспівпраці та реституції

релігійного майна [5]. Такий формат створює простір для координації позицій, попередження радикалізації та вироблення спільної мови суспільної відповідальності.

Подолання міжцерковних суперечностей потребує переходу від логіки взаємного виключення до логіки керованого плюралізму. Зарубіжні дослідження показують, що сучасне врядування релігійного різноманіття не зводиться до простої опозиції «світська держава – релігійна держава», а передбачає різні моделі організації релігійної багатоманітності [8]. Водночас міжрелігійний мир мислиться як відсутність фізичного насильства, ворожих установок і взаємно сприйнятної загрози, а також як наявність довіри й кооперації [6]. Тому практичними суспільними механізмами подолання протиріч мають стати місцеві міжконфесійні ради, медіація за участю авторитетних посередників, спільні гуманітарні й волонтерські проекти, угоди про почергове або договірне користування культовими спорудами, а також освітні програми з релігійної грамотності та культури толерантності [13; 7].

Окремо слід звернути увагу на роль медіа. Дослідження українського інформаційного поля показало, що міжконфесійні конфлікти в медіа часто подаються крізь рамки «боротьби за майно», «взаємвтручання держави та Церкви», «геополітичного впливу через Церкву» і «томосу», а регіональні й загальноукраїнські видання висвітлюють тему нерівномірно [9]. За таких умов медіа можуть або знижувати градус суспільної напруги, або, навпаки, продукувати символічне насильство. Тому до суспільних механізмів подолання міжцерковних протиріч слід віднести також запровадження професійних стандартів релігійної журналістики, недопущення мови ворожнечі та підтримку аналітичного, а не сенсаційного висвітлення релігійної тематики.

Отже, міжцерковні протиріччя є соціальним феноменом тому, що вони виникають і розгортаються не лише в релігійному, а й у правовому, політичному, комунікативному та локально-громадському просторі. Їх подолання можливе лише за поєднання двох груп механізмів: державних – через правову визначеність, нейтральність, належну реєстраційну процедуру, захист прав громади та запобігання насильству; і суспільних – через діалог, медіацію, спільне соціальне служіння, відповідальне медіависвітлення та виховання культури толерантності. Саме така комбінація дає змогу перетворювати конфлікт із чинника дезінтеграції на стимул до зрілого плюралізму та громадянської злагоди.

Література

1. Case of Hasan and Chaush v. Bulgaria, no. 30985/96, judgment of 26 October 2000. European Court of Human Rights. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-58921>
2. Case of Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova, no. 45701/99, judgment of 13 December 2001. European Court of Human Rights. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=002-5486>
3. Case of Religious Community of Svyato-Uspenskyy Parish of Rivne Eparchy of Ukrainian Orthodox Church in Ptycha Village of Dubensky District v. Ukraine, no. 8906/19, judgment of 9 October 2025. European Court of Human Rights. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-245120>
4. Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief. OSCE/ODIHR, Venice Commission, 2004. URL: <https://odihr.osce.org/odihr/13993>
5. Information about UCCRO. Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. 2025. URL: <https://vrciro.org.ua/en/council/info>
6. Köbrich J., Hoffmann L. What do we know about religion and interreligious peace? A review of the quantitative literature. *Politics and Religion*. 2023. Vol. 16. P. 708-732. DOI: 10.1017/S1755048323000238.
7. Lehmann K. Interreligious Dialogue in Context. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*. 2020. Vol. 6, Is. 2. P. 237-254.
8. Modood T., Sealy T. Developing a framework for a global comparative analysis of the governance of religious diversity. *Religion, State and Society*. 2022. Vol. 50, No. 4. P. 362-377. DOI: 10.1080/09637494.2022.2117526.
9. Гоцур О. Медіа і міжконфесійні конфлікти: проблематика, концепти і візії. *Humanities and Social Sciences*. 2020. Vol. 7, No. 1. P. 11-17. DOI: 10.23939/sjs2020.01.011.
10. Калач Д. М. Міжконфесійний діалог у сучасній Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2017. 212 с. URL: https://scc.knu.ua/upload/iblock/ed9/dis_Kalach%20D.%20M.pdf
11. Конституція України. Закон України від 28.06.1996 № 254к/96-ВР. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>
12. Про свободу совісті та релігійні організації. Закон України від 23.04.1991 № 987-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
13. Рекомендації та роз'яснення щодо порядку дій релігійної громади, Київської міської, обласної державної адміністрації у разі зміни релігійною громадою своєї підлеглості в канонічних та

організаційних питаннях. Київ : Державна служба України з етнополітики та свободи совісті, 2022. 33 с. URL: <https://dcss.gov.ua/wp-content/uploads/2022/09/2022.09.03-Rel-Communities-Changing-Affiliation.pdf>

14. Якименко Ю., Биченко А., Міщенко М. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024. Київ : Центр Разумкова, 2024. 116 с. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-11>

МОРАЛЬНЕ ВИПРАВДАННЯ ПОРУШЕННЯ ЗАКОНУ

Мазур І. В.

студентка II курсу соціально-гуманітарного факультету

*Науковий керівник: **Романюк О. В.***

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

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

Проблема співвідношення моралі та права є однією з фундаментальних у філософській думці та набуває особливої актуальності в сучасних умовах розвитку українського суспільства. У періоди соціальних трансформацій, політичної нестабільності та воєнних викликів дедалі частіше постає питання про те, чи може порушення закону бути морально виправданим. Закон традиційно розглядається як основа суспільного порядку, гарант стабільності та регулятор соціальних відносин. Водночас він не завжди є досконалим, оскільки створюється людьми і відображає конкретні історичні, політичні та соціальні умови. У зв'язку з цим правові норми іноді можуть суперечити моральним переконанням окремої людини або навіть значної частини суспільства.

Особливо гостро це питання постає у ситуаціях, коли закон втрачає свою легітимність в очах громадян або сприймається як несправедливий. У таких випадках люди можуть свідомо порушувати правові норми, керуючись внутрішнім відчуттям справедливості, обов'язку або солідарності. Прикладом цього є явище громадянської непокори, коли особа або група осіб відкрито порушують закон із метою привернення уваги до несправедливості або досягнення

суспільних змін. Такі дії ставлять під сумнів абсолютність закону та змушують переосмислювати його роль у житті суспільства. Саме тому дослідження морального виправдання порушення закону є важливим не лише для філософії, а й для права, політики та етики.

Проблема взаємодії моралі та права має глибоке теоретичне підґрунтя і була предметом дослідження багатьох українських та зарубіжних мислителів. Українські філософи, зокрема Мирослав Попович, Володимир Шинкарук і Сергій Кримський, розглядали мораль як фундамент людського буття та духовності. Вони підкреслювали, що моральні норми формуються в культурному та історичному контексті і є внутрішнім регулятором поведінки людини. Мирослав Попович наголошував на тому, що мораль не зводиться до формальних правил і має глибший зміст, пов'язаний із людською гідністю та відповідальністю. Сергій Кримський акцентував увагу на ролі морального вибору в житті людини, підкреслюючи, що справжня мораль проявляється саме в ситуаціях конфлікту, коли необхідно обирати між різними цінностями.

Серед зарубіжних філософів важливий внесок у розробку цієї проблеми зробили Іммануїл Кант, Джон Ролз і Генрі Девід Торо. Іммануїл Кант обґрунтував концепцію морального закону як універсального принципу, що не залежить від зовнішніх обставин. На його думку, людина повинна діяти відповідно до категоричного імперативу, який вимагає, щоб її вчинки могли стати загальним правилом для всіх. Такий підхід передбачає гармонію між мораллю і правом, однак у реальному житті ця гармонія не завжди досягається. Джон Ролз, розвиваючи теорію справедливості, запропонував концепцію громадянської непокори як форми політичного протесту, яка може бути виправданою в умовах порушення принципів справедливості. Генрі Девід Торо, у свою чергу, наголошував на моральному обов'язку особистості не підкорятися несправедливим законам, навіть якщо це передбачає покарання.

Для глибшого розуміння проблеми доцільно проаналізувати ключові поняття. Мораль можна визначити як систему норм, цінностей і принципів, що регулюють поведінку людини з точки зору добра і зла. Вона є внутрішнім орієнтиром, який формує совість і визначає моральний вибір. Закон, на відміну від моралі, є зовнішнім регулятором, що встановлюється державою і має обов'язковий характер для всіх членів суспільства. Його основною функцією є забезпечення порядку, стабільності та передбачуваності соціальних відносин. Порушення закону визначається як дія або бездіяльність, що суперечить встановленим правовим нормам і тягне за собою юридичну відповідальність. Проте у філософському контексті порушення закону може розглядатися не лише як негативне явище, а й як форма морального протесту або вияв громадянської позиції.

Як зазначав Мирослав Попович, мораль є більш глибоким і складним явищем, ніж право, оскільки вона охоплює внутрішній світ людини і її ціннісні орієнтації. Сергій Кримський підкреслював, що моральний вибір часто здійснюється в умовах невизначеності та конфлікту, коли людина змушена брати на себе відповідальність за свої дії. Іммануїл Кант наголошував на необхідності дотримання морального закону незалежно від обставин, однак його підхід не завжди враховує складність реальних життєвих ситуацій. Генрі Девід Торо, навпаки, вважав, що мораль має пріоритет над законом, і людина повинна керуватися власною совістю, навіть якщо це суперечить правовим нормам.

Аналіз сучасних суспільних процесів дозволяє зробити висновок, що моральне виправдання порушення закону можливе, але лише за певних умов. По-перше, це стосується випадків, коли закон є очевидно несправедливим або порушує базові права людини. У світовій історії прикладами можуть слугувати расові обмеження в період Апартеїд або дискримінаційні норми Нюрнберзькі закони. В українському контексті подібні ситуації проявлялися під час Революція Гідності, коли громадяни порушували чинні на той момент заборони на масові зібрання, оскільки вважали їх несправедливими та такими, що обмежують фундаментальні свободи. У цьому випадку порушення закону сприймалося як форма боротьби за демократичні цінності.

По-друге, порушення закону може бути виправданим, якщо воно спрямоване на захист людської гідності, свободи або життя. Під час Друга світова війна багато людей рятували інших, порушуючи закони окупаційних режимів. У сучасній Україні подібні приклади можна спостерігати в умовах Російське вторгнення в Україну, коли громадяни іноді вимушено порушують певні формальні норми (наприклад, бюрократичні процедури або обмеження), щоб швидше надати допомогу постраждалим, евакуювати людей або забезпечити оборону. У таких ситуаціях моральний імператив збереження життя переважає формальне дотримання правил.

По-третє, важливим є відсутність альтернативних, законних способів досягнення справедливості. Прикладом є рух за громадянські права у США під проводом Мартін Лютер Кінг молодший, учасники якого свідомо порушували закони сегрегації через мирні протести. В Україні подібні дії також спостерігалися під час мирних акцій протесту, коли громадяни вдавалися до громадянської непокорності через відсутність ефективних механізмів впливу на владу. Такі дії загалом узгоджуються з ідеями Генрі Девід Торо, який обґрунтовував моральне право людини не підкорятися несправедливим законам. У таких ситуаціях порушення закону може розглядатися як крайній захід, необхідний для відновлення морального порядку.

Метод спостереження за суспільним життям показує, що подібні ситуації виникають під час протестних рухів, революцій або кризових

періодів. Люди можуть свідомо порушувати закон, щоб привернути увагу до проблеми або змінити несправедливу систему. Метод порівняння різних філософських підходів демонструє, що існують як концепції, які заперечують можливість порушення закону (деонтологія), так і ті, що допускають його за певних умов (теорії громадянської непокори). Метод аналізу дозволяє узагальнити ці підходи та визначити критерії морального виправдання.

Водночас необхідно враховувати і потенційні ризики. Масове та безконтрольне порушення законів може призвести до дестабілізації суспільства, втрати довіри до правових інститутів і виникнення хаосу. Якщо кожна людина буде самостійно визначати, які закони виконувати, а які – ні, це може поставити під загрозу існування правової держави. Тому моральне виправдання порушення закону не повинно перетворюватися на виправдання свавілля або анархії. Воно має бути обґрунтованим, відповідальним і спрямованим на досягнення суспільного блага.

Отже, проблема морального виправдання порушення закону є складною, багатовимірною і не має однозначного розв'язання. З одного боку, закон є необхідною умовою існування організованого суспільства, гарантом порядку та стабільності. З іншого боку, він не завжди відповідає принципам справедливості та може вступати в конфлікт із моральними цінностями. У таких випадках порушення закону може бути виправданим, але лише за умови, що воно спрямоване на захист вищих моральних принципів і здійснюється відповідально. Гармонійне поєднання моралі та права є необхідною умовою побудови справедливого, демократичного суспільства, в якому закон не суперечить моральним засадам, а доповнює їх.

Література

1. Кант І. Критика практичного розуму / пер. за вид.: Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. Київ : Юніверс, 2004. 240 с.
2. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ, 1998. 727 с.
3. Стогова О. В. Теорія справедливості Джона Ролза : тези. 2014. URL: <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/59304> (дата звернення: 13.04.2026).
4. Попович М. Філософія свободи. Харків : Фоліо, 2018.
5. Торо Г. Д. Про громадянську непокору. Львів : Літопис, 2005.

СКОРОЧЕННЯ В КОРЕЙСЬКІЙ РЕКЛАМІ ЯК ОДИН З ПРОЯВІВ СВИТОГЛЯДНОЇ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Мартюшева П. О.

студентка II курсу факультету математики, інформатики і фізики

Науковий керівник: Романюк О. В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Сучасна людина живе в світі зі стрімким розвитком технологій і, як наслідок, змушена узгоджувати цінності, пристосовувати своє мислення, корелювати світогляд відповідно до нових реалій. Через постійний потік коротких відео, сторіз на популярних платформах у людини формується кліпове мислення, яке зумовлює швидке та фрагментарне сприйняття інформації. Тому, мова має також адаптуватися під ці зміни і, як результат, з'являються скорочення, які зменшують час сприйняття інформації.

За останні роки корейська культура стрімко розвивається в Україні і українці все частіше споживають корейський контент, а реклама у цьому процесі відіграє ключову роль.

На наш погляд, саме дослідження скорочень у рекламному дискурсі дозволяє глибше зрозуміти взаємозв'язок мови, мислення та світоглядних парадигм сучасної людини і є актуальним у контексті сучасних філософських і лінгвістичних досліджень.

В українському науковому дискурсі досліджуванню кліпового мислення присвячували час: М. Брюховецький, Н. Козаченко («кліповість»: до питання доречності термінології), С. Соболева (кліпове мислення як соціально-психологічний феномен та його роль у навчально-пізнавальній діяльності студентів), Г. Гич («кліпове мислення» дітей та підлітків як феномен сучасного навчального процесу), Т. Шеховцева, М. Долінна («кліпове» мислення як фактор формування підходу до інтерактивності освітнього процесу), О. Жукова, В. Павлов, А. Лукіячук, О. Яковліва (психолого-педагогічний аналіз кліпового мислення як феномена сучасності) та інші. Для нашого дослідження було корисно познайомитися з доробками щодо кліповості сучасних українських

філософів: О. Сіпко (вплив кліпової свідомості на сучасну людину в середовищі комунікативного простору), І. Шпачинський (філософія в «епоху кліпового мислення і штучного інтелекту»), М. Гальченко (потенціал творчого мислення у викликах глобального світу) та інші. Аналіз зазначених джерел дозволяє окреслити наступне: відсутність механізмів діагностики «кліпового» мислення не дозволяє з'ясувати його вплив на продуктивність опанування інформацією; зміни, до яких призводить «кліпове» мислення потребують глибокого філософського осмислення; «кліпове» мислення змінює і буде надалі змінювати не лише способи й методи оволодіння інформацією як такою, а й способи й методи її подачі.

Також у своєму дослідженні ми аналізували попередні доробки у площині реклами як такої, зокрема корейської: С. Глушкова (реклама та міф як масовокомунікативний феномен), Добридень О. (вплив реклами на формування здоров'язберігаючої культури), О. Добродум (до питання про методологію інтерпретації текстів), Л. Дядечко (реклама і мовні штампи), К. Гончаренко (специфіка літературного тексту в постмодерному дискурсі), І. Матюшко, І. Яровий (соціальне міфотворення засобами реклами), І. Мацишина (семіотика рекламного тексту), А. Согорін («реклама» і «рекламний вплив» як соціологічні концепти), Л. Стеценко (естетика реклами), В. Слюсар (осмислення реклами, як соціокультурного феномену у філософії Ж. Бодріяра), М. Слюсар (міфотворчість засобами реклами у філософії Р. Барта). Саме корейську рекламу досліджують Н. Яцина, М. Рошко, О. Лукіна та ін. Аналіз зазначених досліджень наводить на думку, що скорочення в рекламі, не лише засіб плуральності у методах подачі реклами споживачу, а й спосіб будувати діалог по новому.

У своєму дослідженні ми враховували такі визначення ключових понять, які окреслювали ключові характеристики термінів, а саме:

– світоглядна парадигма – це система фундаментальних принципів, цінностей, переконань та знань, через призму яких людина або суспільство сприймають та інтерпретують світ у певну історичну епоху (задає модель мислення та визначає, як людина самовизначається, діє та вирішує повсякденні проблеми) [1];

– «кліпове» мислення – здатність людини сприймати інформацію у вигляді швидких, фрагментарних образів, коротких відеороликів, заголовків та текстових повідомлень, що є відповіддю на надлишок інформації в цифровому середовищі [2];

– сучасне суспільство – це постіндустріальне (інформаційне) суспільство, яке характеризується високим рівнем технологічного розвитку, інформатизацією, глобалізацією, демократизацією соціальних відносин, переходом від матеріального виробництва до

сфери послуг та знань, а також високим ступенем особистої свободи та індивідуалізації [3];

- реклама в аудіовізуальних медіа, а саме зображення із звуком або без нього, яка створюється для прямого або опосередкованого просування особи, ідеї та/або товару та розповсюджується за грошову чи іншу винагороду або з метою самореклами [4];

- скорочення тексту в рекламі або компресія – це навмисне зменшення обсягу вербального повідомлення шляхом усунення надлишкових елементів при обов'язковому збереженні основного рекламного посилу (офферу), смислової цілісності та здатності впливати на цільову аудиторію [5].

Серед перших дослідників сучасного суспільства був Деніел Белл, який у своїй праці «Настання постіндустріального суспільства. Досвід соціального прогнозу», зазначив, що капіталізм під впливом нових технологій трансформується в нову соціальну систему вільну від соціальних антагонізмів, а головними діючими особами у майбутньому суспільстві будуть професіонали-технократи, які зможуть вільно продукувати та вільно використовувати інформацію [6]

Подальший розвиток теорії пов'язаний з М. Кастельсом. У фундаментальній тритомній праці «Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура» (1996–1998) він вводить поняття інформаціонального суспільства та мережевого суспільства. На відміну від попередників, Кастельс акцентує увагу на тому, що інформаційна революція призвела до зміни соціальної структури. За Кастельсом, «мережа є сукупністю пов'язаних між собою вузлів», а інформаційно-технологічна парадигма стає домінуючою. Тобто, інформація та її потоки стають фундаментальним джерелом продуктивності, а також визначає нову економіку, культуру та соціальні відносини сучасного світу [7]. Дану тезу опосередковано підтверджує О. Романюк у роботі «Мережевий нарцисизм як вагомий ресурс у сучасних політичних технологіях», яка звертає увагу на те, що навіть інформація з соціальних мереж, зокрема відображена блогерами, може бути використана, наприклад, як інструмент політичних технологій, не говорячи вже про використання як засобу реклами [8]. Отже, саме перехід до інформаційного суспільства кардинально змінює усі сфери життєдіяльності людини та взаємопов'язує їх за новими правилами взаємодії. У соціальній сфері стають більш популярними мережеві взаємодії, зростає мобільність і індивідуалізація праці. З'являються й нові виклики, наприклад, посилюються цифрова і соціальна нерівності, що зумовлено додаванням до традиційних ресурсів інформації та нових специфічних знань. Культура ж набуває фрагментарного, швидкоплинного характеру, а інформаційні технології змінюють спосіб

мислення людини, комунікації, ціннісних орієнтацій та світогляду в цілому.

Постійне використання контенту, який підлаштовують під споживача, та взаємодія засобом соціальних мереж змінюють смисли життя, цілі, пріоритети, людина переосмислює їх. Аналіз питання впливу інформаційних технологій на людину спонукав вчених виокремити три основні сфери – когнітивна, аксіологічна та етична.

В основі когнітивної сфери лежить механізм трансформації процесу мислення, уваги, пам'яті та сприйняття інформації. Наприклад, стимулюється здатність обробляти інформацію через різні сенсорні канали, такі як текст, звук, зображення та жести. З одного боку, відбувається розвиток навички швидкого аналізу тексту. З іншого боку, покращується швидкість надання інформації та ефективність роботи інтерактивних платформ. Наразі проблемним залишається аспект фрагментарності й, подекуди, поверхневості сприйняття інформації. Саме це і призводить до такого явища, як «інформаційна бульбашка», тобто людина отримує обмежений та алгоритмічно відфільтрований образ світу.

Аксіологічний механізм, у свою чергу, проявляється в переорієнтації системи цінностей та життєвих пріоритетів. Цифрове середовище, а саме соціальні мережі, висуває на перший план цінності швидкості, видимості, соціального визнання та індивідуального самовираження. Також, глобалізація цифрових комунікацій сприяє поширенню універсальних цінностей, таких як толерантність, відкритість та інклюзивність.

Оскільки етичний механізм пов'язаний з формуванням моральних норм і поведінкових стратегій, з'являються нові аспекти, такі як конфіденційність, відповідальність, онлайн-етикет та анонімність, змушуючи особистість поєднувати класичні моральні засади з новими цифровими стандартами поведінки.

Ці три механізми тісно пов'язані між собою і разом впливають на зміни людини в умовах цифрового середовища. У результаті формується нова мережева ідентичність, а також розвивається здатність швидко пристосовуватися і користуватися цифровими технологіями.

У сучасному світі з великою кількістю інформації людина потребує швидкого доступу до актуальної, перевіреної, різноманітної інформації. Але об'єми інформації вже давно перевищують здатність людини її засвоїти. Можна виділити основні чинники, що призвели до появи кліпового мислення. По-перше, це інформаційний бум, в якому сучасна людина має швидко знайти, відфільтрувати та сприйняти подану інформацію. По-друге, швидкий темп життя скорення, що пов'язане зі збільшенням цієї інформації. По-третє, збільшення кількості дій та

функцій, які людина виконує одночасно. Вважають, що такий тип мислення більше притаманний молоді, у якої, як наслідок, обмежений словниковий запас, їм важко зорієнтуватись в ситуаціях, виразити свою думку, низька емоційність та інше.

У філософській традиції мова розглядається як складний і багатофункціональний феномен, що тісно пов'язаний із мисленням, пізнанням і комунікацією. У класичному підході мова трактувалася як вторинний засіб вираження вже сформованих думок, тобто як інструмент передачі результатів пізнання. Однак згодом визначили, що мова бере активну участь у формуванні та організації мислення.

Таким чином, мова виступає не лише засобом передачі інформації, а й важливим чинником формування світогляду людини. Вона відображає особливості мислення певної епохи та водночас впливає на спосіб сприйняття реальності.

Тому, якщо поєднати визначення про «кліпове мислення» та концепції філософії мови, то можна зробити висновок, що мова теж має адаптуватись під сучасне суспільство. І щоб відповідати певним характеристикам, зокрема мисленевій фрагментарності та швидкості, з'являється таке поняття як «скорочення». Скорочення можна розглядати з різних сторін – мовна економія та тенденція до стислості й швидкості сприйняття інформації. Крім того, скорочення часто поєднують різні мовні елементи та мають візуальний характер, що відповідає особливостям цифрової комунікації.

Найбільш яскраво ці процеси проявляються у рекламному дискурсі, оскільки реклама орієнтується на швидке привернення уваги та ефективну передачу змісту. Особливо це помітно в корейській рекламі, де скорочення активно використовуються як засіб адаптації мовлення до нових когнітивних і комунікативних умов.

Для кращого розуміння, наведемо декілька прикладів скорочення у рекламі. На картинці взятого з джерела Instagram застосовано два скорочення «혼밥» та «배민».



Скорочення «혼밥» утворене від слів 혼자 (сам) та 밥 (їжа) і означає «їсти наодинці». Це слово активно використовується в сучасному корейському суспільстві та відображає поширене явище індивідуалізації способу життя. У контексті реклами воно апелює до споживача як до автономної особистості, яка самостійно приймає рішення і не залежить від соціального оточення.

Скорочення «배민» є абрєвіатурую від «배달의 민족», що в Корєї є назвою популярного сервісу доставки їжі. У даному випадку скорочення виконує не лише функцію спрощення мовлення, а й виступає елементом брендової ідентичності, що легко впізнається та швидко запам'ятовується.

З філософської точки зору використання таких скорочень у рекламі відображає глибші зміни у світогляді сучасної людини. По-перше, вони реалізують принцип стислості та швидкості, що відповідає кліповому мисленню, в якому інформація сприймається фрагментарно та миттєво. Скорочення дозволяють передати складні смисли у максимально запам'ятовуваній формі, зменшуючи когнітивне навантаження на споживача.

По-друге, скорочення мають символічний характер і виступають маркерами певного стилю життя. Наприклад, «혼밥» не лише описує дію, а й формує уявлення про сучасну людину як незалежну, зайняту та орієнтовану на власний комфорт. Таким чином, мова реклами не просто відображає реальність, а конструює її.

По-третє, використання скорочень створює ефект належності до певної соціальної групи, зокрема молодіжної аудиторії, яка активно використовує подібні мовні форми в цифровому середовищі. Це посилює емоційний зв'язок між брендом і споживачем [9].

Тобто, скорочення в корейській рекламі виступають не лише мовним засобом економії, а й інструментом впливу на свідомість, який відображає та водночас формує світогляд сучасної людини.

Отже, у ході виконаної роботи було визначено, що розвиток інформаційного суспільства та цифрових технологій суттєво впливає на спосіб мислення сучасної людини, формуючи явище кліпового мислення, яке характеризується швидкістю, фрагментарністю та поверхневістю сприйняття інформації. Ці зміни безпосередньо відображаються у мові, яка адаптується до нових умов комунікації.

У цьому контексті скорочення виступають не лише як засіб мовної економії, а й як результат трансформації процесів і світоглядних установок. Вони відображають прагнення до стислості, швидкості та ефективності передачі інформації, а також відповідають особливостям цифрового середовища.

Особливо виразно ця тенденція проявляється у рекламному дискурсі, де скорочення виконують не лише інформативну, а й символічну та прагматичну функції. На прикладі корейської реклами було показано, що такі скорочення, як «혼밥» і «배민», не лише передають зміст, а й формують певні уявлення про стиль життя сучасної людини, її цінності та соціальну ідентичність.

Таким чином, скорочення в корейській рекламі можна розглядати як прояв світоглядної парадигми сучасної людини, оскільки вони не тільки відображають зміни у мисленні, але й активно беруть участь у формуванні нової картини світу, що базується на швидкості, індивідуалізації та цифровій комунікації.

Література

1. Кундеревич О. В. Людиновимірність світоглядної парадигми метамодернізму: соціокультурні трансформації та практики. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2023. № 1. С. 53–58.

2. Соболева С. М. Кліпове мислення як соціально-психологічний феномен та його роль у навчально-пізнавальній діяльності студентів. *Теорія і практика сучасної психології*. 2019. № 3, ч. 2. С. 86–90. DOI: <https://doi.org/10.32840/2663-6026.2019.3-2>

3. Сучасне суспільство: філософсько-правове дослідження актуальних проблем : монографія / О. Г. Данильян, О. П. Дзьобань, С. Б. Жданенко та ін. ; за ред. О. Г. Данильяна. 2-ге вид., перероб. та допов. Харків : Право, 2017. 416 с.

4. Про рекламу : Закон України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/270/96-вр#Text> (дата звернення: 15.04.2026).

5. Прищепя В. Є., Макарчук Л. І. Компресія в мові реклами (на матеріалі німецьких масмедіа). URL: <https://studentam.net.ua/content/view/8328/97/> (дата звернення: 15.04.2026).

6. Кудлай В. Інформаційне суспільство: сучасні тенденції та особливості розвитку. *Галицький економічний вісник*. 2024. № 5 (90). С. 37–44. DOI: https://doi.org/10.33108/galicianvisnyk_tntu2024.05

7. Пічугіна Ю. О. Нова культура в концепції мережевого суспільства Мануеля Кастельса. *Молодий вчений*. 2019. № 1 (65). С. 17–19.

8. Романюк О. Мережевий нарцисизм як вагомий ресурс у сучасних політичних технологіях. *Вісник НАДУ*. 2015. Вип. 4. С. 100–106.

9. Mastering Korean Abbreviations: Speak Like a Native! *Sol's Korean*. URL: <https://solskorean.com/mastering-korean-abbreviations/> (дата звернення: 01.04.2026).

**ФЕНОМЕН «САМОТНОСТІ В НАТОВПІ»
ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ БЛИЗЬКОСТІ
В МЕРЕЖЕВОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Медведь Ю. Г.

*здобувач ступеня вищої освіти рівня PhD поза ад'юнктурою,
начальник науково-дослідної лабораторії
Військовий інститут телекомунікацій та інформатизації
імені Героїв Крут,
магістрант освітньої програми
«Теоретична та практична філософія»
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

«To the extent that one is responsible for one's life, one is alone»
Irvin D. Yalom

Сучасне суспільство переживає глибокі зміни у способах міжособистісної взаємодії. Розвиток цифрових технологій, засобів комунікацій і поширення мережових форм комунікації суттєво розширили можливості контакту між людьми. Водночас поряд із цим дедалі частіше фіксується інший, на перший погляд парадоксальний процес зростання відчуття самотності навіть за умов постійної комунікативної активності. Людина перебуває серед інших, взаємодіє, обмінюється повідомленнями, але не завжди переживає справжню близькість.

У цьому контексті особливої уваги набуває феномен «самотності в натовпі». Йдеться не про відсутність соціальних зв'язків, а про зміну їхнього характеру. Зовнішня насиченість комунікації не гарантує внутрішньої залученості. Навпаки, вона може супроводжуватися відчуттям дистанції, фрагментарності досвіду та труднощами у встановленні глибоких міжособистісних зв'язків. Така ситуація змушує переосмислити саму природу близькості, яка в умовах мережевого суспільства поступово втрачає свою традиційну форму.

Мережеве середовище змінює не лише способи спілкування, але й структуру соціального досвіду. Взаємодія дедалі частіше здійснюється через посередництво технологій, що впливає на інтенсивність, тривалість і зміст контактів. Близькість у таких умовах набуває нових рис. Вона може бути швидкою, доступною, але водночас поверхневою і

нестійкою. Це створює напруження між очікуванням емоційної присутності та реальним досвідом комунікації.

Проблема ускладнюється тим, що самотність у мережевому суспільстві не завжди усвідомлюється як дефіцит зв'язків. Вона часто проявляється як внутрішнє відчуття відокремленості, яке виникає на фоні постійної присутності інших. Саме ця суперечність між видимою залученістю і переживанням дистанції формує новий тип самотності, який потребує окремого соціально-філософського аналізу.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю осмислення трансформації близькості в умовах мережевого суспільства. А також необхідністю вивчення особливостей феномену «самотності в натовпі» як характерної риси сучасного соціального досвіду.

Проблема самотності вимагає аналізу не лише як соціального або психологічного стану, а як феномену, вкоріненого в структуру сучасного людського буття. У цьому сенсі йдеться не стільки про дефіцит контактів, скільки про міжособистісні межі. Людина може бути включеною у різні форми комунікації, однак її досвід ніколи не є повністю відповідним досвіду іншого. Ця невідповідність «Я» до «іншого» створює фундаментальну дистанцію, яка не усувається навіть у найбільш інтенсивних формах близькості. У екзистенційній традиції ця теза отримує чітке формулювання: відповідальність за власне життя пов'язана з досвідом нездоланної відокремленості, що супроводжує акт самотворення [6].

Якщо виходити з цього, самотність не може бути зведена до соціальної ізоляції. Вона є радше онтологічною умовою, яка лише порізно проявляється в історично змінних формах соціальності. Саме тому аналіз сучасного стану самотності потребує звернення до ширшого контексту до тих структур, у межах яких організовується соціальне буття сьогодні. Однією з таких структур є мережеве суспільство, у якому соціальні зв'язки дедалі більше набувають характеру гнучких, децентралізованих і тимчасових конфігурацій. Як показує М. Кастельс, мережа стає базовою формою організації сучасного світу, визначаючи способи взаємодії, комунікації та навіть формування ідентичності [1].

У цих умовах змінюється сама логіка близькості. Вона перестає бути тривалим і стабільним відношенням і дедалі більше постає як процес, що розгортається у множинних, часто короточасних актах комунікації. Цифрові технології лише підсилюють цю тенденцію, оскільки вони створюють можливість постійної взаємодії без необхідності глибокої присутності. Як зазначає Ш. Теркл, сучасна людина дедалі частіше опиняється в ситуації, коли комунікація

забезпечує відчуття зв'язку, але не гарантує справжньої близькості, підмінюючи її різними формами символічної взаємодії [4].

Вищесказане дає підстави говорити про трансформацію самої категорії близькості. Вона вже не обов'язково передбачає глибоку взаємну залученість і може існувати у формі швидких, фрагментарних контактів. Така близькість не є фіктивною, але її прояв істотно відрізняється від традиційних уявлень про зв'язок між суб'єктами. Вона радше функціонує як ефект комунікації, ніж як стійке відношення між суб'єктами.

На цьому тлі феномен «самотності в натовпі» постає як особлива форма сучасного досвіду. Його сутність полягає у розриві між інтенсивністю комунікації та глибиною міжсуб'єктної взаємодії. Людина може бути постійно включеною у мережу соціальних зв'язків, але це не усуває відчуття внутрішньої дистанції. Навпаки, вона інколи навіть підсилює його, оскільки створює ілюзію близькості там, де відсутня справжня взаємна присутність.

Емпіричні дослідження лише фіксують цю тенденцію. Зокрема, показано, що інтенсивніше використання соціальних мереж пов'язане з вищим рівнем переживання самотності, хоча характер цього зв'язку залишається складним і неоднозначним [3]. Подібні результати демонструють і дослідження цифрової поведінки, де зростання часу онлайн-присутності корелює з посиленням відчуття самотності [5]. Схожі висновки отримано і в дослідженні дорослого населення США, де встановлено, що частота звернення до соціальних мереж та час їх використання статистично пов'язані зі зростанням рівня самотності [2]. Водночас ці дані не мають самодостатнього пояснювального значення і радше виступають індикаторами глибших змін у структурі соціальності, ніж їх причиною.

У дослідженні показано, що «самотність у натовпі» не означає відсутність соціальних зв'язків. Вона пов'язана з тим, що в сучасному мережевому суспільстві змінюється сама природа близькості. Зростання інтенсивності комунікації не усуває самотності, оскільки вона пов'язана не з кількістю контактів, а з характером взаємодії між суб'єктами. Це явище не має однозначної оцінки і виступає як характеристика сучасної соціальності, пов'язана з мережевими формами взаємодії. За таких умов самотність уже не зводиться до втрати соціальних зв'язків, а дедалі більше означає втрату близькості.

Водночас встановлено, що навіть за умов інтенсивної соціальної комунікації людина зберігає відокремленість. У цьому сенсі еволюція взаємодії між суб'єктами не усуває самотності, а лише змінює форми її прояву, що узгоджується з екзистенційним розумінням суб'єкта, зокрема у працях [1; 4; 6].

Література

1. Castells M. The Rise of the Network Society. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. 597 p.
2. Gorman J. R., Kim H., Sakuma K.-L. K., Koneru G., Aslam M., Arredondo Abreu C., Primack B. A. Time and Frequency of Social Media Use and Loneliness Among U.S. Adults. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2025. Vol. 22. Art. 1510. DOI: 10.3390/ijerph22101510.
3. Nowland R., Necka E., Cacioppo J. T. Loneliness and Social Internet Use: Pathways to Reconnection in a Digital World? *Perspectives on Psychological Science*. 2017. Vol. 13, No. 1. P. 70–87. DOI: 10.1177/1745691617713052.
4. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York: Basic Books, 2011.
5. Wang X. et al. How Social Media Use Relates to Loneliness: A Longitudinal Study. *Frontiers in Psychology*. 2022. Vol. 13. Art. 973136. DOI: 10.3389/fpsyg.2022.973136.
6. Yalom I. D. Existential Psychotherapy. New York: Basic Books, 1980. 524 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-14>

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ РЕПРОДУКТИВНИХ ПРАВ ТА ЕВТАНАЗІЇ

Мельник М. П.

студентка II курсу соціально-гуманітарного факультету

*Науковий керівник: **Романюк О. В.***

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

У добу глобальних біоетичних викликів питання репродуктивних прав та евтаназії набувають екзистенційного значення для українського суспільства, яке переживає складний період ціннісної трансформації. Поглиблення конфлікту між традиційною релігійною мораллю та секулярним гуманізмом створює напруження у визначенні меж людської автономії щодо фундаментальних екзистенціалів – народження та смерті. В умовах воєнного стану філософська рефлексія

над гідністю людського життя та смерті набуває особливої гостроти, оскільки суспільство стикається з масовими втратами, травмами та необхідністю переосмислення цінності кожного людського буття. Інтеграція України до європейського правового простору актуалізує потребу філософського обґрунтування таких концептів, як "право на смерть з гідністю" та "репродуктивна автономія", які залишаються предметом гострих дискусій. Розвиток медичних технологій – від асистованої репродукції до паліативної допомоги – змушує переглянути класичні філософські категорії життя, особистості та свободи волі. Українська філософська думка опиняється перед необхідністю вироблення власної позиції щодо меж біомедичного втручання у природні процеси, що не може бути механічним запозиченням західних чи східних моделей. Актуальність дослідження зумовлена також відсутністю в Україні системного законодавчого врегулювання як паліативної допомоги, так і репродуктивних технологій, що створює правовий вакуум та етичну невизначеність. Філософське осмислення цих феноменів є необхідним для формування зрілої громадянської позиції щодо біоетичних дилем сучасності, де перетинаються інтереси індивіда, медичної спільноти, держави та релігійних інституцій.

Серед українських дослідників проблематика репродуктивних прав розглядалася Оленою Гомілко, яка аналізувала феміністську критику патріархального контролю над жіночим тілом та репродуктивною функцією [1]; Анатолієм Колодним, котрий досліджував релігійно-етичні аспекти початку життя у контексті різних конфесійних традицій; Ларисою Озадовською, що вивчала біоетичні проблеми асистованих репродуктивних технологій та сурогатного материнства. Питання евтаназії у філософсько-правовому вимірі досліджували Петро Рабінович, який аналізував право на життя як невід'ємне природне право та його можливі обмеження [2]; Анатолій Денисов, що розглядав паліативну допомогу як альтернативу евтаназії у контексті православної етики; Ольга Кисельова, яка систематизувала аргументи за і проти легалізації асистованого суїциду [3].

Зарубіжна філософська традиція представлена насамперед Пітером Сінгером, який з позицій утилітаризму обґрунтовує етичну допустимість як добровільної евтаназії, так і абортів через критерій зменшення страждань [4]; Рональдом Дворкіном, котрий розвиває концепцію "святості життя" та "якості життя", наголошуючи на пріоритеті індивідуальної автономії у прийнятті рішень про власне життя і смерть [5]; Юргеном Габермасом, який у праці "Майбутнє людської природи" критикує генетичне втручання та аналізує межі ліберальної еugenіки [6]; Джудіт Джарвіс Томсон, що запропонувала відомий мислительний експеримент про скрипалю для обґрунтування права на аборт; Томасом Бошампом та Джеймсом Чилдрессом, які

сформулювали чотири принципи біомедичної етики (автономія, недошкодження, благодійність, справедливість) [7].

Репродуктивні права у філософському дискурсі визначаються як сукупність прав людини, що гарантують свободу та відповідальність у прийнятті рішень щодо народження дітей, контролю над власним тілом та доступу до медичних послуг у сфері відтворення. Евтаназія (від грец. *εὐθανασία* – "добра смерть") трактується як навмисне припинення життя невиліковно хворої людини з метою позбавлення її від нестерпних страждань, що може здійснюватися як через активні дії (введення летальних препаратів), так і через пасивне припинення підтримуючої терапії. Автономія особистості розуміється як здатність індивіда до самовизначення та самоврядування, право приймати рішення щодо власного життя без зовнішнього примусу, що становить основу ліберальної біоетики [7]. Гідність людини (лат. *dignitas humana*) визначається як онтологічна цінність людської особистості, незалежна від її фізичного чи психічного стану, віку чи соціального статусу, що становить фундамент прав людини у європейській філософській традиції.

Українські дослідники демонструють переважно обережний підхід до радикальних біоетичних новацій. Петро Рабінович наголошує: «Право на життя є абсолютним природним правом людини, яке не може бути обмежене навіть за згодою носія цього права, оскільки життя становить онтологічну передумову реалізації всіх інших прав» [2, с. 29]. Анатолій Колодний підкреслює релігійно-етичний вимір: «У християнській традиції людина не є абсолютним власником свого життя, а лише його розпорядником перед Богом, що виключає можливість свавільного розпорядження моментом смерті». Олена Гомілко з феміністських позицій зазначає: «Репродуктивні права жінки є наріжним каменем її самовизначення як автономного суб'єкта, а не біологічного інструменту для відтворення роду» [1, с. 145].

Зарубіжна філософська думка пропонує більш диференційовані та ліберальні підходи. Пітер Сінгер стверджує: «Моральний статус людської істоти визначається не біологічною приналежністю до виду *Homo sapiens*, а наявністю таких характеристик, як самосвідомість, раціональність та здатність до страждання» [4, с. 75]. Рональд Дворкін розрізняє два виміри цінності життя: «Внутрішня цінність життя (*sanctity*) не суперечить праву особи визначати якість (*quality*) власного життя та приймати рішення про його завершення в ситуації нестерпних страждань» [5, с. 213]. Юрген Габермас застерігає: «Генетичне втручання та селекція ембріонів загрожують перетворити людину з суб'єкта на об'єкт проектування, що підриває основи моральної автономії та самоідентичності» [6, с. 68].

Філософський аналіз виявляє, що репродуктивні права та евтаназія перебувають у спільному проблемному полі – визначення меж людської автономії щодо базових екзистенційних вибірив. Класична

дилема полягає у зіткненні двох принципів: принципу святості життя (sanctity of life), який абсолютизує цінність біологічного існування незалежно від обставин, та принципу якості життя (quality of life), що визнає можливість відмови від простого біологічного виживання заради збереження гідності [5]. Ця опозиція відображає глибший конфлікт між есенціалістським розумінням людини (людина як носій незмінної сутності, дарованої Богом чи природою) та екзистенціалістським підходом (людина як проект, що сама визначає сенс свого буття).

Компаративний аналіз показує, що в Україні домінує етика обов'язку кантіанського типу, де життя розглядається як безумовна цінність та абсолютний обов'язок, тоді як у західній біоетиці превалює утилітаристська логіка зважування наслідків та прагматична оцінка страждань [4]. Це не випадково: західна філософія пройшла шлях від теоцентризму до антропоцентризму та біоцентризму, тоді як пострадянський простір зберігає сліди патерналістської моралі, де індивідуальна автономія підпорядковується колективним нормам. Показовим є те, що навіть у секулярному дискурсі українські філософи часто апелюють до "загальнолюдських цінностей" як універсальї, тоді як західна думка наголошує на плюралізмі моральних позицій та необхідності процедурної етики для вирішення конфліктів.

Систематизація філософських підходів до евтаназії дозволяє виділити три основні парадигми [3]: (1) Деонтологічна (кантіанська та релігійна етика), яка розглядає евтаназію як порушення категоричного імперативу щодо недопустимості інструменталізації людського життя; (2) Консеквенціалістська (утилітаристська етика Бентама-Мілля-Сінгера), що оцінює евтаназію через критерій максимізації блага та мінімізації страждань [4]; (3) Персоналістська (етика відповідальності, феноменологія), яка акцентує на унікальності кожної екзистенційної ситуації та неможливості універсальних рецептів. Відповідно до репродуктивних прав можна виокремити: природно-правовий підхід (репродукція як реалізація природного призначення людини), ліберально-феміністський (контроль над тілом як умова емансипації) [1] та комунітарний (репродукція як соціальна функція, обмежена інтересами спільноти).

Критичне осмислення виявляє внутрішню суперечність ліберального дискурсу автономії: проголошуючи абсолютну свободу вибору щодо репродукції та смерті, він неявно передбачає певну антропологічну модель раціонального автономного суб'єкта, яка сама є культурно обумовленою та далеко не універсальною. Постмодерна критика (Фуко, Агамбен) показує, як біополітична влада маніпулює поняттям автономії, перетворюючи його на інструмент контролю над "голим життям". У цьому сенсі легалізація евтаназії може відображати не стільки визнання автономії, скільки неоліберальну логіку раціоналізації витрат на утримання "непродуктивних" тіл.

Філософське осмислення репродуктивних прав та евтаназії розкриває фундаментальну напруженість між різними концепціями людської гідності, автономії та цінності життя у сучасному біоетичному дискурсі. Дослідження демонструє, що ці питання не можуть бути вирішені виключно юридичними засобами чи медичними протоколами, оскільки вони зачіпають основи антропологічного самовизначення суспільства – уявлення про те, ким є людина, звідки походить її цінність і хто має право визначати межі допустимого втручання у процеси народження та вмирання [6; 7]. Для українського філософського та правового дискурсу необхідним є вироблення синтетичної позиції, яка поєднувала б визнання індивідуальної автономії з розумінням соціальної вкоріненості людського існування, уникаючи як патерналістського диктату, так і ліберального волонтаризму, що абсолютизує свободу вибору. Подальший розвиток біоетичної рефлексії в Україні потребує поглибленого діалогу між секулярною філософією, релігійною етикою, медичною спільнотою та громадянським суспільством задля формування консенсусу щодо меж допустимого у сфері репродукції та завершення життя.

Література

1. Гомілко О. *Метаморфози тілесності: Філософські роздуми на межі тисячоліть*. К. : Знання України, 2002. 302 с.
2. Рабінович П. *Природні права людини: загальнотеоретичні питання*. *Право України*. 2010. № 2. С. 27–33.
3. Кисельова О. *Право на смерть: філософсько-правовий аналіз проблеми евтаназії*. *Філософські обрії*. 2018. Вип. 40. С. 67–78.
4. Сінгер П. *Практична етика*. 3-тє вид. Кембридж : Видавництво Кембриджського університету, 2011. 337 с.
5. Дворкін Р. *Панування життя: суперечка про аборти, евтаназію та індивідуальну свободу*. Нью-Йорк : Vintage Books, 1994. 304 с.
6. Габермас Ю. *Майбутнє людської природи: На шляху до ліберальної евгеніки?* / пер. з нім. К. : Ніка-Центр, 2010. 136 с.
7. Бошам Т., Чайлдресс Дж. *Принципи біомедичної етики*. 8-ме вид. Нью-Йорк : Видавництво Оксфордського університету, 2019. 512 с.

**ЛЮДИНА ХХІ СТОЛІТТЯ І ПРИРОДА:
ЗОБОВ'ЯЗАННЯ ПЕРЕД БЕЗПРИТУЛЬНИМИ ТВАРИНАМИ
ЧИ НЕВТРУЧАННЯ У ДОЛЮ ІНШОЇ ЖИВОЇ ІСТОТИ**

Михайлова В. С.

студентка II курсу соціально-гуманітарного факультету

Науковий керівник: Романюк О. В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Актуальність теми. російська агресія проти України спровокувала безпрецедентну кризу в урбоекосистемах, де тисячі домашніх тварин опинилися на вулиці через руйнування інфраструктури та масову евакуацію власників. Ця ситуація оголила системну неготовність суспільних інституцій до етичного виклику такого масштабу. Урбанізований простір ХХІ століття вимагає радикального перегляду статусу нелюдських суб'єктів, які стали невід'ємною частиною міської антропосфери. Традиційний антропоцентризм, де природа сприймається лише як фон або ресурс, більше не здатен пояснити складні соціально-біологічні зв'язки. Постає гостра потреба у виборі між двома світоглядними позиціями: прийняттям повної відповідальності за долю одомашнених істот або відстороненим невтручанням, яке часто маскується під повагу до свободи тварини. Вирішення цієї дилеми визначає не лише санітарний стан міст, а й моральний вектор розвитку українського соціуму в умовах повоєнного відновлення. Етичне ставлення до найслабших ланок екосистеми стає індикатором європейської ідентичності та цивілізаційної зрілості держави.

Аналіз попередніх досліджень. Вітчизняна наукова думка у сфері етичного ставлення до тварин наразі перебуває на стадії активного формування. О. Гнізділова зосереджується на виховному аспекті, досліджуючи, як сучасна література та культура можуть стати інструментами формування емпатії та відповідальності у молоді [1]. Правовий вимір проблеми ґрунтовно аналізує С. Поляруш, яка порівнює українські норми з міжнародним досвідом регулювання статусу тварин-компаньйонів [2]. Роботи цих авторок підтверджують

запит суспільства на перехід від сприйняття тварини як об'єкта власності до визнання її живою істотою з певним колом інтересів.

Зарубіжна філософська традиція пропонує значно радикальніші етичні концепції, що давно стали класичними. Пітер Сінгер у межах утилітаризму доводить, що здатність до страждання є єдиною об'єктивною підставою для включення істоти до кола моральної опіки [5]. Том Ріган розвиває деонтологічний підхід, стверджуючи, що тварини володіють суб'єктивними правами, які не можуть бути порушені заради людської вигоди [6]. Фундаментом для цих теорій залишається етика Альберта Швейцера про благоговіння перед життям [7].

Отримані результати. Проблема безпритульних тварин потребує жорсткої дефініції ключових понять. Термін «зобов'язання» у біоетиці – це асиметричний обов'язок людини, зумовлений її когнітивною перевагою та історичним актом доместикації. Поняття «невтручання» у контексті міста часто інтерпретується помилково. Для дикої природи невторчання є актом поваги до автономії виду, проте для синантропних істот (собак і котів) воно стає формою пасивної жорстокості. Ці види існують у штучній ніші, створеній людиною, і позбавлені природних механізмів виживання поза антропогенним контекстом.

Розвиток етичної відповідальності починається з культурної трансформації. Мистецькі наративи дозволяють людині емоційно залучитися до проблем іншого виду, долаючи бар'єр відчуження [1]. Проте лише культури недостатньо для системних змін. С. Поляруш наголошує на необхідності імплементації європейського досвіду в українське право, де власник несе повну відповідальність за тварину протягом усього її життя [2]. Законодавчі прогалини створюють вакуум відповідальності, де тварина юридично залишається об'єктом майна, що суперечить сучасним світовим нормам.

П. Сінгер вказує на логічну хибність видуїзму (специшизму) – дискримінації істот за ознакою приналежності до іншого біологічного виду [5]. Якщо ми визнаємо страждання людини морально значущим, ми не маємо об'єктивних підстав ігнорувати аналогічне страждання собаки. Т. Ріган додає, що людина, яка ініціювала процес одомашнення, уклала з твариною негласний договір про опіку [6]. Розірвання цього договору в односторонньому порядку через «невтручання» є моральною регресією.

Спостереження за сучасним станом міських екосистем в Україні виявляє конфлікт між гуманістичними деклараціями та реальністю. Офіційні інституції часто фокусуються на утилітарних аспектах: зменшенні чисельності особин через стерилізацію або ізоляцію [3]. Проте соціальна відповідальність полягає у зміні самої логіки

співіснування. Аналіз практик місцевого самоврядування свідчить, що безпритульність є не біологічною проблемою тварин, а наслідком соціальної дезорганізації людини [4]. Викидання тварини на вулицю – це прямий наслідок дефіциту відповідальності, який не може бути виправданий жодними теоріями про свободу істоти.

Аргумент про «право тварини на вільне життя» у місті є інтелектуальною пасткою. Урбаністичне середовище – це простір асфальту, швидкісного транспорту та токсичних відходів. Тварина, що пройшла тисячолітню селекцію на лояльність до людини, не шукає свободи; вона шукає безпеки та ресурсу поруч із людиною. Таким чином, «невтручання» фактично прирікає істоту на хвороби, голод та загибель під колесами автомобілів. У ХХІ столітті етична позиція має базуватися на принципі активного втручання через гуманні методи контролю популяції, чипування та створення безпечних притулків.

Стратегія невтручання часто використовується як риторичне виправдання для управлінської апатії. Коли громади відмовляються від програм адопції, посилаючись на «природний відбір», вони санкціонують поширення епідемій та ріст соціальної напруги. Етичне зобов'язання перед безпритульними тваринами – це не благодійність окремих волонтерів, а обов'язкова умова функціонування "розумного міста" (smart city), де кожен біологічний агент має своє легітимне та безпечне місце.

Втрата емпатії до тварин неминуче веде до зниження порогу чутливості до людських страждань. Тому питання відповідальності перед безпритульними істотами переходить із розряду особистих вподобань у розряд збереження психічного здоров'я нації та її етичної цілісності. Перехід до біоцентричного мислення означає визнання того, що людина не є власником планети, а є її відповідальним опікуном. В умовах війни ставлення до безпритульних тварин перетворюється на тест на людяність. Вибір на користь зобов'язання – це вибір на користь цивілізації, де цінність життя не вимірюється лише його корисністю для людини.

Висновки. Протиставлення зобов'язання перед тваринами та невтручання у їхню долю є штучним і небезпечним конструктом. Для видів, чия еволюція тисячоліттями була пов'язана з людською діяльністю, невтручання є актом агресії та байдужості. Моральним імперативом сучасної людини стає прийняття повної відповідальності за існування явища безпритульності. Еволюція від антропоцентризму до біоцентризму є єдиним шляхом збереження етичної ідентичності людства у ХХІ столітті.

Література

1. Гнізділова О. Сучасна українська література як засіб виховання дбайливого і відповідального ставлення до тварин. *Естетика і етика педагогічної дії*. 2025. Вип. 31. С. 117–127.
2. Поляруш С. І. Правове регулювання становища тварин-компаньйонів: міжнародний досвід і Україна. *Наукові записки. Серія: Право*. 2022. Вип. 13. С. 35–40.
3. Безпритульні тварини та суспільна відповідальність. *Головне управління Держпродспоживслужби у Львівській області* : вебсайт. URL: <https://lvivdpss.gov.ua/bezprytul-ni-tvaryny-ta-suspil-na-vidprovidal-nist/> (дата звернення: 13.04.2026).
4. Безпритульні тварини – спільна проблема. *Офіційний сайт міста Славути* : вебсайт. URL: <https://slavuta-mvk.gov.ua/archives/50074> (дата звернення: 13.04.2026).
5. Singer P. *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York : Harper Perennial, 2009. 368 p.
6. Regan T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley : University of California Press, 2004. 474 p.
7. Швейцер А. *Культура і етика*. К. : Основи, 1996. 302 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-16>

МЕЖІ ЛЮДСЬКОГО ТА МАШИННОГО: КІБОРГІЗАЦІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Омелянко Б. Г.

студент II курсу соціально-гуманітарного факультету

*Науковий керівник: **Романюк О. В.***

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Інтенсивний розвиток технологій, особливо в умовах війни та післявоєнної реабілітації, ставить питання про природу людської тілесності та її змінюваність. Людина дедалі частіше постає як істота, що може бути модифікована, доповнена або навіть перевершена технічними засобами. Це породжує сумнів у традиційних уявленнях про «людське» як щось незмінне і природне. Виникає необхідність

переосмислення ідентичності, свободи та меж втручання в людське тіло. Філософський аналіз дозволяє не лише описати ці процеси, а й оцінити їх у контексті гуманістичних цінностей. Особливо актуальним є питання, чи не призведе технологізація до втрати автентичності людини.

Серед українських учених проблему трансформації людської природи досліджувала Ольга Гомілко, яка аналізувала тілесність як відкриту та історично змінну категорію. Також Володимир Казмірчук та Олександр Потіха розглядали кіборгізацію як прояв техногенної трансформації людини. Їхні дослідження зосереджені на проблемі співвідношення природного і штучного, а також на зміні уявлень про суб'єкта.

Кіборгізацію можна розглядати як своєрідне продовження природної еволюції людини, але вже не біологічної, а культурно-технологічної. Людина завжди вдосконалювала себе через інструменти: від найпростіших знарядь праці до складних цифрових систем. У цьому сенсі інтеграція технологій у тіло і свідомість є логічним етапом розвитку здатності до самовдосконалення. Вона дозволяє долати фізичні обмеження, відновлювати втрачені функції, підсилити інтелект і розширювати межі досвіду.

Але при цьому штучне втручання у людську природу порушує природний хід еволюції і змінює саму сутність людини. На відміну від повільних і органічних змін, технологічна трансформація може бути різкою, неконтрольованою і такою, що виходить за межі біологічної цілісності. Це ставить під сумнів питання ідентичності: чи залишається людина людиною, якщо її тіло і свідомість значною мірою модифіковані штучними компонентами? Крім того, виникає ризик втрати автономії, коли технології не лише доповнюють, а й визначають спосіб існування.

Поняття «кіборг» у філософському контексті може розглядатися як метафора гібридності, що руйнує класичні опозиції між природним і штучним. У вузькому сенсі це біологічний організм, доповнений технічними компонентами. У ширшому – новий тип суб'єкта, ідентичність якого формується у взаємодії з технологіями. Поруч із цим використовуються поняття «постлюдина» та «трансгуманізм», які відображають ідею виходу людини за власні природні межі.

Людина, на відміну від інших живих істот, не лише пристосовується до середовища, а й активно його трансформує, створюючи інструменти, що розширюють її фізичні, когнітивні та навіть моральні можливості. Від медицини, яка продовжує життя, до цифрових технологій, що розширюють межі комунікації та пізнання, – усе це можна тлумачити як прояв прагнення до самоперевершення. У філософському вимірі

така тенденція співзвучна ідеям трансгуманізму, де технологія стає не зовнішнім засобом, а продовженням людської сутності, інструментом реалізації свободи та потенціалу.

Водночас надмірна технологізація несе в собі ризик втрати тієї самої сутнісної людяності, яку вона прагне підсилити. Коли технології починають визначати спосіб мислення, поведінки та навіть цінності, виникає небезпека редукції людини до функції в системі, де автономія поступається алгоритмам, а автентичний досвід – симуляціям. Філософи екзистенціалізму застерігали від втрати «справжнього Я» в умовах стандартизації та відчуження, і в сучасному технологічному світі ці застереження набувають нового змісту. Залежність від штучних систем може послабити критичне мислення, здатність до самостійного вибору та глибокого переживання реальності.

Питання кіборгізації торкається питань тілесності як основи ідентичності. З одного боку, тіло є первинною умовою людського існування: саме через нього людина сприймає світ, взаємодіє з іншими та формує власний досвід. У цьому сенсі тілесність не просто «оболонка», а фундамент ідентичності, адже спосіб буття у світі завжди тілесно опосередкований. Водночас сучасні підходи підважують цю очевидність: ідентичність дедалі частіше розглядається як щось, що може виходити за межі фізичної форми. Донна Гаравей у своїй концепції кіборга як «гібрида машини й організму» показує, що традиційні межі між тілом, технологією і свідомістю розмиваються, а отже, ідентичність стає гнучкою, множинною і нестабільною. Практичні експерименти Кевін Ворвік підтверджують це: інтеграція технологій у тіло змінює не лише функціональні можливості, а й сам досвід бути людиною, відкриваючи нові виміри самосприйняття.

У цьому контексті постає питання: чи може технологія стати частиною людського «я»? З одного боку, імпланти та інші технологічні розширення дедалі глибше інтегруються у тілесний досвід, стаючи не просто інструментами, а складовими щоденного існування. Вони можуть впливати на сприйняття, пам'ять, рухи і навіть емоції, що дає підстави говорити про їх включення в структуру ідентичності. З іншого боку, технологія зберігає статус штучного елемента, створеного поза людиною, і тому може розглядатися як зовнішнє доповнення, а не сутнісна частина «я». Це породжує напругу між інтеграцією і відчуженням: чим більше технологія стає «всередині» людини, тим гостріше постає питання про межі людської природи та автентичності. У підсумку, відповідь залишається відкритою: технологія може стати частиною ідентичності, але водночас вона ніколи повністю не втрачає свого походження як «іншого».

Кіборгізацію доцільно розглядати як процес деконструкції класичного уявлення про людину як цілісний і незмінний суб'єкт. Людина постає як відкрита система, здатна до постійного доповнення і трансформації.

Проблема меж людського та машинного тісно перегукується з класичним філософським парадоксом Корабель Тесея, який описаний ще у працях Плутарх. Його суть полягає в тому, що якщо в кораблі поступово замінювати всі дошки, постає питання: чи залишиться він тим самим кораблем. Як зазначає Плутарх, «корабель, у якому поступово замінювали всі частини, став предметом суперечки: чи є він тим самим чи вже іншим». Цей парадокс безпосередньо застосовується до кіборгізації: якщо людське тіло поступово замінюється штучними елементами, чи залишається людина тією ж самою особистістю. Таким чином, кіборгізація актуалізує проблему ідентичності не лише на фізичному, а й на онтологічному рівні, ставлячи під сумнів сталість «я» як незмінної сутності. Подібні ідеї розвивав Джон Локк, який пов'язував ідентичність із пам'яттю, а не з тілом. У контексті кіборгізації це означає, що навіть при зміні тіла особистість може зберігатися через свідомість.

Питання про збереження особистості при повній заміні тіла тісно пов'язане з розумінням того, що саме становить «я». З позиції Джона Локка, особистість не тотожна фізичному тілу, а ґрунтується на безперервності свідомості та пам'яті. Якщо людина здатна усвідомлювати себе як ту саму істоту через спогади про власний досвід, то вона залишається собою незалежно від змін тілесної оболонки. У цьому сенсі навіть повна заміна тіла не руйнує ідентичність, адже її ядром є психічна тяглість.

Натомість Дерек Парфіт піддає сумніву саму ідею сталої особистісної ідентичності. Він стверджує, що «я» не є незмінною сутністю, а радше сукупністю психологічних зв'язків і станів, які можуть змінюватися, розгалужуватися або навіть дублюватися. У такому випадку питання «чи зберігається та сама особистість» втрачає однозначний сенс, адже важливішим стає ступінь психологічної спадкоємності, а не факт тотожності. Якщо після заміни тіла зберігається достатній рівень зв'язку з попередніми станами свідомості, це може бути «достатньо близько» до збереження особистості, навіть якщо строге поняття ідентичності вже не застосовується. Таким чином, проблема переходить із площини «так або ні» у більш складний вимір градацій і умовностей.

Чи є тіло лише «носієм», постає у класичній філософії як проблема співвідношення душі й матерії. З позиції Рене Декарта тіло розглядається як своєрідний механізм, підпорядкований законам

природи, тоді як свідомість належить до іншої, нематеріальної субстанції. У такій дуалістичній моделі тіло виконує роль інструмента або «носія», через який душа взаємодіє зі світом, але не визначає її сутності. Це відкриває можливість мислити ідентичність як незалежну від фізичної оболонки, а отже – теоретично допустити її збереження навіть за радикальної зміни або заміни тіла.

Натомість феноменологічна традиція рішуче заперечує редукцію тіла до простого механізму. Для мислителів на кшталт Моріса Мерло-Понті тіло є не об'єктом, а живим центром досвіду – тим, через що світ взагалі відкривається людині. Ми не «маємо» тіло як річ, а «є» тілесними істотами, і саме тілесність формує наше сприйняття, емоції та спосіб буття. У цьому підході тіло не можна відокремити від свідомості без втрати самої людської суб'єктивності.

Отже, кіборгізація постає як фундаментальний виклик класичній філософії людини. Стає очевидним, що поступова заміна частин не гарантує збереження тотожності. Ідеї Джона Локка, Рене Декарта та Дерека Парфіта демонструють, що поняття особистості є багатовимірним і суперечливим. Кіборгізація не лише розширює можливості людини, а й руйнує сталі уявлення про її сутність. Вона змушує розглядати людину як процес, а не як незмінну сутність. Отже, межа між людиною і машиною є не об'єктивною, а концептуальною, і залежить від обраної філософської позиції.

Література

1. Гарравей Д. Маніфест кіборгів: наука, технології та соціалістичний фемінізм кінця ХХ століття. *Політична критика*. 2012. Вип. 3. С. 136–143.
2. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. Київ : Наукова думка, 2001. 340 с.
3. Clynes M. E., Kline N. S. Cyborgs and space. *Astronautics*. 1960. September. P. 26–27.
4. Абрамян О. В. Дж. Локк про соціальні та економічні основи громадянського суспільства. *Вісник Київського університету. Філософія. Політологія*. 1995. Вип. 23. С. 87–101.
5. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. Київ : Тандем, 2001. 104 с.
6. Gordon D. Reasons and Persons. *International Philosophical Quarterly*. 1985. Vol. 25, no. 3. P. 327–329. DOI: <https://doi.org/10.5840/ipq198525324>

МЕЖІ ЗОБОВ'ЯЗАНЬ СУЧАСНИХ УКРАЇНЦІВ ПЕРЕД МАЙБУТНІМИ ПОКОЛІННЯМИ

Романюк О. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії*

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

Складні умови існування сучасних українців зумовлені рядом обставин, які дозволяють розглядати питання осмислення меж зобов'язань і відповідальності під новим кутом зору.

Від Августина Аврелія філософська рефлексія щодо відповідальності пов'язана із можливостями вільного вибору, із моральним обов'язком (Е. Кант), індивідуальним вибором в кризових ситуаціях (К. Ясперс), відповідальність, відповідно до відчуття приналежності до народу, за дії держави, що вчинені від імені особистості (Г. Арндт), добросесність та справедливість, які приносяться в жертву результату (Джеремі Бентам, Джон Стюарт Мілль), кореляцією відповідальності із свободою (С. Братюшко).

Зрозуміло, що питання зобов'язань перед прийдешніми поколіннями не обмежується виключно філософськими дослідженнями. Конкретизувати напрямки відповідальності можна за наступними векторами: екологія (у своїй боротьбі за вільне волевиявлення жити за європейськими принципами і цінностями сучасні українці не мають права вичерпати усі ресурси, не залишивши нічого для життя своїм нащадкам), яку ми залишимо у спадок, безпековий вимір, демографічний та соціальний («насамперед соціальне інвестування потрібно розглядати в контексті економічної корпоративної соціальної відповідальності» [1]), економічний, політичний (переосмислення суспільної угоди, як партнерства та відповідальності перед тими, хто ще не народився, але житиме в поствоєнній Україні), культурний (національна пам'ять, як фундамент майбутньої ідентичності), особистісний (зобов'язання не унеможливають життя теперішнього покоління).

Якщо так багатогранно і глибоко досліджується питання зобов'язань і відповідальності протягом усієї історії розвитку людської цивілізації, то постає питання про контекст особливості сучасної української ситуації та зобов'язань українців перед нащадками.

Сьогодні в Україні консеквенціалізму не поступається моральність особистих вчинків, чи не вперше винищення нації відбувається при такому швидкому обміні інформацією (вже не має можливості сказати, що хтось у якомусь кінці світу про це не знає), виробляється новий інструментарій і нові стратегії для виживання, усвідомлюється рівень підтримки і можливостей світового співтовариства. Сьогодні українці запитують у молоді їх бачення майбутнього і їх прагнень і здійснень майбутнього без нав'язування теперішніх цінностей і сценаріїв – врахування необхідності автономії майбутніх поколінь.

Для українців стало нормою діяти так, щоб наслідки діяльності не руйнували майбутню можливість людського життя (етика відповідальності Ганса Йонаса в реальності).

«Все живе бореться за відтворення та збереження самих себе. Однак у мінливому світі це відтворення неможливе без постійного творення нового, видозмін самого себе. Це парадоксальним чином ув'язує протилежні тенденції єдиний цілісний процес: конструювання майбутнього» [2].

Яка ж межа може бути окреслена сучасними українцями у їх зобов'язаннях щодо нащадків? В ідеалі – ідеальна держава, що створюється в апокаліптичний період: сильна мілітарна й економічно незалежна держава, здатна до захисту; захищений суверенітет і цілісність без успадкування війни; збереження нації й інвестиції в освітню сферу; ще жива і плідна земля (зокрема, рекультивациі земель); наявні матеріальні блага й збережена інфраструктура, які автоматично переходять у спадок прийдешнім; стійкі демократичні інституції з верховенством права й унеможливленням повернення тоталітаризму; відбудова не лише енергоефективна, а й з врахуванням можливих майбутніх загроз тощо. Допомагають окреслити межу такі принципи, як: «Leave no one behind», Precautionary principle, Build Back Better.

Наприклад, ШІ пропонує межею зобов'язань вважати «екзистенційний кредит», який майбутні покоління мають повернути, живучи вільним і гідним життям.

Висновок: Межі зобов'язань сучасних українців – це відповідальність за створення умов (екологічних, правових, інституційних), в яких майбутні покоління матимуть свободу волі самостійно формувати свій шлях, не будучи обтяженими катастрофічними наслідками дій сьогодення.

Література

1. Вовк Є. О., Туролєв Г. О., Левченко К. М. Соціальне інвестування як нова філософія для України. *Економіка та*

суспільство. 2024. Вип. 66. DOI: <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2024-66-120>.

2. Деркач В. Л. Філософія майбутнього. Глобальні проблеми сучасності. 2019. URL: <https://ir.kneu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/fae0da43-41b7-4a50-8542-dcad36fcd3f0/content> (дата звернення: 13.04.2026).

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-18>

ЦІННОСТІ ТА НАРАТИВИ: ЧИ ЗБЕРІГАЄ ПРАВОСЛАВНИЙ МЕДІЙНИЙ ДИСКУРС СВОЮ АВТЕНТИЧНІСТЬ?

Складан А. А.

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

Сучасний медіапростір давно перестав бути лише технічним каналом поширення релігійних повідомлень. Медіа дедалі більше визначають форму присутності релігії у публічній сфері, впливають на способи самоопису церков, їхню символічну владу та суспільне сприйняття моральних оцінок [4]. У цьому сенсі православний дискурс у масмедіа не просто відтворює богословську традицію, а проходить крізь складний процес медіатизації, коли церковне слово підпорядковується логіці видимості, емоційної переконливості, швидкої реакції та боротьби за увагу аудиторії.

У цифровому середовищі додатково трансформується проблема релігійного авторитету. Як показує Г. Кемпбелл, Інтернет не просто послаблює інституційні форми авторитету, а створює множинні його рівні: ієрархічний, структурний, ідеологічний і текстуальний [2]. Водночас блогосфера і соціальні платформи дають змогу окремим акторам репрезентувати себе як носіїв «справжнього» церковного голосу, переозначаючи межі між офіційним ученням, приватним судженням і публічним впливом [1]. Тому питання автентичності православного медійного дискурсу сьогодні неможливо зводити лише до формальної відповідності догмату: йдеться також про те, чи зберігає церковна комунікація зв'язок між віровченням, моральним змістом і способом публічного висловлювання.

Важливо, що digital religion описує не відокремлення онлайн-простору від «реального» церковного життя, а їхнє взаємне переплетення [3]. Саме тому медійна репрезентація православ'я не є вторинною або декоративною: вона стає місцем, де конструюються смисли миру, справедливості, жертвовності, свободи, пам'яті та національної ідентичності. У медіапросторі цінності не просто називаються, а ієрархізуються, емоційно маркуються й упаковуються в наративи, здатні мобілізувати спільноту або, навпаки, розмивати моральну відповідальність.

Особливої актуальності проблема автентичності набуває в контексті цифрових технологій та штучного інтелекту, які не лише транслюють, а й конструюють публічний дискурс. Алгоритмічні системи дедалі частіше використовуються для створення «штучних» наративів, які здатні витіснити реальність і формувати альтернативні інформаційні картини світу, особливо в умовах війни та політичної напруги. Це супроводжується поширенням дезінформації, deepfake-технологій та маніпулятивних алгоритмів, що підривають довіру до істини як соціальної цінності та створюють передумови для «епістемічної кризи» [7]. У такій ситуації православний медійний дискурс опиняється між двома полюсами: з одного боку – необхідністю адаптації до нових форм комунікації, а з іншого – ризиком втрати аксіологічної цілісності через підпорядкування логіці медіа та технологічних наративів.

Український контекст особливо виразно показує цю проблему. Дослідники медійного протистояння ПЦУ та УПЦ (МП) слушно зауважують, що міжцерковний конфлікт давно перейшов у медійну площину, де релігійні організації намагаються захистити власні позиції, критикують опонентів і формують поділ на «своїх» та «чужих», що посилює соціальну напругу [8]. Отже, йдеться не просто про обмін заявами, а про зіткнення різних логік інтерпретації історії, влади, канонічності, свободи та суспільної ролі церкви.

Умови повномасштабної війни радикально загострили питання автентичності. У православному медійному просторі України особливо помітними стали принаймні два аксіологічні режими. Перший тяжіє до риторики миру, примирення, всепрощення і наднаціональної єдності вірних, але нерідко уникає чіткого називання агресора та осмислення справедливості як неодмінної умови миру. Другий вибудовує дискурс довкола правди, гідності, свободи, відповідальності і справедливої оборони, поєднуючи патріотизм із євангельською любов'ю до ближнього [6]. З соціально-філософського погляду тут маємо не просто конкуренцію конфесійних повідомлень, а боротьбу різних моделей моральної легітимації дії.

У цьому пункті й виявляється головний критерій автентичності. Автентичним можна вважати такий православний медійний дискурс, який не підмінює цінності наративами, а втілює їх у самій структурі висловлювання. Інакше кажучи, якщо церковна комунікація проголошує мир, але не говорить правди про зло; апелює до любові, але мовчить про гідність жертви; закликає до єдності, але ігнорує свободу та відповідальність, – тоді наратив починає витісняти цінність. У такому разі медійний дискурс утрачає богословську й моральну автентичність, перетворюючись на інструмент символічного самозбереження інституції або на форму ідеологічної адаптації.

Натомість збереження автентичності не означає відмову від сучасних медіа. Проблема не в самій цифровій формі, а в тому, чи залишається вона прозорою для змісту. Новітні методологічні підходи до аналізу аксіологічного дискурсу православних церков в Україні наголошують на необхідності розглядати церковні заяви як соціосимволічні дії в мережі публічної комунікації, де значення мають не лише тексти, а й платформи, алгоритми, візуальні образи, журналістські формати та способи циркуляції оцінок [5]. Отже, автентичність у медійному просторі потребує не ізоляції від медіа, а критичної рефлексії щодо форм їх використання.

Звідси можна виокремити три основні загрози автентичності православного медійного дискурсу. По-перше, це редукція богословського змісту до емоційно ефектного повідомлення, коли істина підмінюється впізнаваним медійним образом. По-друге, це підпорядкування церковного слова політичній або корпоративній доцільності, коли сакральна лексика використовується для легітимації наперед заданої позиції. По-третє, це фрагментація авторитету, за якої вірянин стикається не з цілісним церковним свідченням, а з конкуруючими голосами, кожен із яких претендує на виняткову «православність». Усі ці процеси роблять медійне поле не просто простором комунікації, а простором аксіологічного випробування церкви.

Отже, православний медійний дискурс може зберігати свою автентичність лише за умови, що він не розчиняється в медіалогії та не підмінює євангельські цінності стратегічними наративами. Для сучасного українського контексту це означає передусім здатність поєднати богословську традицію з моральною ясністю щодо правди, зла, свободи, гідності та справедливості. Саме там, де церковне слово не маскує реальність, а дає їй етичну й духовну оцінку, медійний дискурс залишається автентичним. Там же, де наратив починає функціонувати як риторичний заміник цінності, церковна комунікація втрачає не лише переконливість, а й власну духовну totoжність. А – а

Література

1. Campbell H. A. Religious Authority and the Blogosphere. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2010. Vol. 15, issue 2. P. 251–276. DOI: 10.1111/j.1083-6101.2010.01519.x.
2. Campbell H. A. Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2007. Vol. 12, issue 3. P. 1043–1062. DOI: 10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x.
3. Evolvi G. Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. 2022. Vol. 6. P. 9–25. DOI: 10.1007/s41682-021-00087-9.
4. Hjarvard S. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights*. 2008. Vol. 6. P. 9–26. DOI: 10.1386/nl.6.1.9_1.
5. Skladan A. Methodological approaches to the analysis of the axiological discourse of Orthodox churches in the media space of Ukraine. *Culturological Almanac*. 2025. Вип. 4 (16). С. 435–442. DOI: 10.31392/cult.alm.2025.4.48.
6. Skladan A. Orthodox media and the war in Ukraine: competing religious narratives of peace and justice. *Culturological Almanac*. 2025. Вип. 3 (15). С. 36–43. DOI: 10.31392/cult.alm.2025.3.5.
7. Tselkovskiy G., Skladan A. Artificial Intelligence in Political Communication: Philosophical and Theological Implications for Religious Values and European Integration Processes in Ukraine. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 2026. Vol. 25, issue 73. P. 3–18. URL: <https://thenewsjsri.ro/index.php/njsri/article/view/957/155>
8. Полумисна О. О., Синчак Б. А. Конфронтації в медіа між Православною церквою України (ПЦУ) і Українською православною церквою Московського патріархату (УПЦ МП). *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського*. Серія: Філологія. Журналістика. 2024. Т. 35 (74), № 5, ч. 2. С. 187–194. DOI: 10.32782/2710-4656/2024.5.2/29.

ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ НА ПРИЙНЯТТЯ РІШЕНЬ

Тімчук А. Ф.

студентка II курсу соціально-гуманітарного факультету

*Науковий керівник: **Романюк О. В.***

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

У сучасності соціальні мережі посідають провідне місце серед джерел інформації і комунікації: на кінець 2025 року в Україні, ними користуються понад 23 млн українців [1]. Такі технології формують нове інформаційне середовище, де користувачі постійно стежать за тим, як живуть інші, сприймаючи це через призму того образу, який ті люди транслюють, отримують повідомлення, оцінки й коментарі, що впливають на їхні погляди та вибір. Соціальні мережі стали невід'ємною частиною життя багатьох людей, особливо молоді, а значна частина соціальної та політичної активності відбувається онлайн. В умовах інформаційної війни та гібридних загроз, актуальним є дослідження, як саме фільтрування контенту, алгоритмічне формування стрічок та соціальний тиск через мережі впливають на автономію й раціональність ухвалення рішень громадянами. Рейтингові оцінки («лайки») здатні змінювати пріоритети і вибір особистостей, що робить цю тему вкрай важливою для розуміння сучасних соціальних процесів.

У сучасній українській науковій спільноті феномен соціальних мереж і їхній вплив вивчала значна кількість науковців із різних галузей: психології, соціології, економіки, філософії. О.В. Гречановська, О.М. Мегем, Л.М. Потапюк, досліджували вплив соцмереж на психологічний стан та самооцінку української молоді. Л.І. Слюсарчук та І.О. Діденко аналізували соціальні мережі як джерело фінансової інформації. О.Т. Тимошенко вивчала трансформацію медіа та інформаційного простору. М. Богачов розглядав соціальні мережі крізь призму свободи й моральної відповідальності.

Іноземні вчені також активно вивчають цю тему в різних наукових аспектах. Іспанський соціолог Мануель Кастельс у своїх працях, зокрема в книзі «Networks Outrage and Hope-Social Movements in the Internet» аналізує вплив цифрових мереж на формування соціальних

рухів та зміну суспільних цінностей. Шеннон Валлор, американська філософка приділяє увагу тому, як персоналізована реклама в соцмережах експлуатує вразливості користувачів. Різні філософи в медіа звертають увагу на нові етичні виклики – приватність, маніпуляції, інформаційні бульбашки.

У межах дослідження ключовим є уточнення змісту базових термінів, зокрема поняття «соціальні мережі», яке у широкому значенні визначається як цифрові платформи для створення та обміну контентом і комунікації між користувачами, тоді як у соціологічному підході – як специфічна форма соціальної структури, що відображає мережу взаємозв'язків і взаємодій індивідів. Як зазначає О. Романюк «Соціальні Інтернет мережі дають неабиякий простір для творчості, при цьому майже не вимагаючи матеріальних затрат. Навпаки, багато «жителів» віртуального світу в процесі реалізації свого творчого потенціалу заробляють великі кошти: реклама, інтернет-крамниці, блоги тощо.» [8]. Термін «прийняття рішень» також має кілька інтерпретацій: у класичній раціоналістичній моделі він розглядається як логічний процес вибору оптимальної альтернативи, тоді як у поведінкових теоріях – як результат впливу когнітивних упереджень, емоцій та зовнішнього середовища. Поняття «алгоритмічне формування контенту» трактується як автоматизований процес відбору інформації на основі даних про користувача, але водночас у критичній теорії воно розглядається як механізм прихованого впливу та контролю уваги. «Соціальний тиск» у психології визначається як вплив групи на індивіда з метою зміни його поведінки або поглядів, тоді як у філософському дискурсі – як форма нормативного впливу, що обмежує автономію суб'єкта. Важливим є також термін «інформаційна бульбашка», який у медіадослідженнях описується як середовище, де користувач отримує переважно узгоджену з його поглядами інформацію, а в епістемології – як обмеження доступу до альтернативних знань. Поняття «автономія» трактується, з одного боку, як здатність особи до самостійного раціонального вибору, а з іншого – як ідеал, що піддається ерозії під впливом технологічних і соціальних чинників.

Українські вчені виокремлюють і позитивні, і негативні наслідки соціальних мереж. Так, Гречановська відзначає, що «соціальні мережі стали невід'ємною частиною життя багатьох людей, особливо молоді», а молодь використовує їх для самовираження та обміну ідеями. Водночас вона констатує, що надмірне порівняння себе з іншими в мережах здатне негативно впливати на самооцінку (виробляючи почуття незадоволення своїм життям) [2]. Слюсарчук і Діденко показують, що соцмережі «зумовили трансформацію соціального

середовища» для інвесторів, дозволяючи їм «швидше та безпосередньо отримувати новини» та «приймати економічні рішення» на основі інформації з Twitter, Reddit тощо [3]. Богачов аналізує соцмережі як підвид «суспільної гіперреальності»: він звертає увагу, що соцмережі «розмивають кордон між приватною та публічною сферою», а приватне стає частиною публічного. Він також наголошує на прихованій владі технологій, порівнюючи мережеве панування із «паноптикумом» Фуко, де користувачі є прозорими для об'єктів владних технологій.

Іноземні автори акцентують увагу на інформаційній та етичній динаміці соцмереж. Наприклад, Borgmann підкреслював, що інтернет дає змогу «вільно пропонувати стилізовану версію себе», створюючи гіперреальність онлайн-присутності. Кастельс у своїх дослідженнях пояснює, що мережі сприяють формуванню соціальних рухів і нових цінностей: соціальні інтернет-рухи мають свою динаміку, «формування, динаміку, цінності та перспективи соціальної трансформації». Американські дослідники проблем автономії вказують на механізми маніпуляції: Валлор зазначає, що таргетована реклама «може контролювати користувачів такими способами, що ті не усвідомлюють», оскільки система «використовує детальне знання про користувача й алгоритми для систематичного впливу поза межами його свідомості». Інші науковці звертають увагу на явища ехо-камер і радикалізації: поширення спотвореної або поляризованої інформації призводить до того, що «рішення, цінності та ідентичність, які ґрунтуються на таких хибних переконаннях, не відображають автентичних намірів користувача». Це підкреслює, що алгоритмічний контроль уваги та змісту соціальних мереж може суттєво змінювати характер ухвалення рішень на індивідуальному рівні [6].

У нашому дослідженні ми зосередилися на механізмах впливу соціальних мереж на прийняття рішень індивідом та групами. По-перше, алгоритмічне формування стрічки новин обмежує користувача відсортованою інформацією, що суттєво підсилює упередження підтвердження. Результати спостережень свідчать: коли людина бачить дописи від знайомих або публікації з високим рівнем соціального схвалення (великою кількістю вподобань), це часто підвищує її впевненість у власному виборі – наприклад, щодо товару чи політичного кандидата – навіть за відсутності об'єктивних аргументів [4].

По-друге, виявлено, що циклічна взаємодія (коментарі та обговорення) у спільнотах соціальних мереж спонукає користувачів до імпульсивних рішень, покупок [7]. Групове схвалення посилює соціальний тиск і знижує схильність до критичного аналізу

альтернатив. Для порівняння: група, яка отримує інформацію з різних джерел, демонструє гнучкіші рішення, тоді як група, що комунікує виключно в соціальній мережі, схильється до консервативніших поглядів, зумовлених груповою конформністю.

По-третє, експериментально доведено, що цілеспрямована інтеграція контенту (реклама чи фонові сповіщення) у моменти емоційної вразливості користувача здатна схилити його до рішень, які він не ухвалив би в нейтральному емоційному стані [5]. Загалом, наше дослідження доводить: соціальні мережі створюють нові умови для процесу прийняття рішень. Вони скеровують увагу та формують ціннісні орієнтації через соціальний тиск і алгоритмічні фільтри, у такий спосіб модифікуючи традиційні уявлення про автономність вибору.

У сучасному суспільстві соціальні мережі мають неоднозначний вплив на процес ухвалення рішень. З одного боку, вони розширюють доступ до інформації, надають можливість швидко порівнювати альтернативи та узгоджувати дії з іншими людьми. З іншого боку, алгоритмічна селекція контенту й соціальний тиск модифікують сприйняття реальності та цінності користувача, що може послаблювати його автономію. Цей аналіз показує, що в умовах цифрового середовища свобода вибору частково зумовлена зовнішніми чинниками (нормами, алгоритмами, феноменом «соціального доказу») і потребує нових етичних орієнтирів. Отже, вивчення впливу соціальних мереж на ухвалення рішень допомагає краще зрозуміти виклики нашого часу: технологічну прозорість, культуру цифрових комунікацій та необхідність критичного мислення як умови збереження свободи вибору.

Література

1. Kemp S. Digital 2026: Ukraine. *DataReportal – Global Digital Insights*. URL: <https://datareportal.com/reports/digital-2026-ukraine> (дата звернення: 11.04.2026).
2. Hrechanovska O. V., Mehem O. M., Potapiuk L. M. The impact of social networks on the psychological state and self-esteem of Ukrainian youth. *Scientific notes of Taurida National V.I. Vernadsky University, series Psychology*. 2023. № 4. P. 60–66. DOI: <https://doi.org/10.32782/2709-3093/2023.4/11>
3. Slyusarchuk L., Didenko I. The role of social networks in spreading financial information and its impact on the stock market: on the example of shares of the American automobile company Tesla. *Economic scope*. 2025. № 196. P. 225–230. DOI: <https://doi.org/10.30838/ep.196.225-230>

4. Фактори, що впливають на рішення споживачів. *LibreTexts Ukrayinska*. URL: <https://goo.su/pB86> (дата звернення: 10.04.2026).

5. Калинець К. Вірити чи ні: як інформація в соціальних мережах впливає на ставлення користувачів. *Економіка та суспільство*. 2023. Вип. 49. DOI: <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2023-49-52>

6. Sahebi S., Formosa P. Social Media and its negative impacts on autonomy. *Philosophy & Technology*. 2022. Vol. 35, no. 3. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00567-7>

7. What is Impulsive Buying? Definition of Impulsive Buying, Impulsive Buying Meaning. *The Economic Times*. URL: <https://economictimes.indiatimes.com/definition/impulsive-buying> (дата звернення: 14.04.2026).

8. Романюк О. Людина XXI століття: мережевий нарцизм як міжкультурний діалог. *Міжнародні Челпанівські психолого-педагогічні читання*. Київ, 2016. Т. 20. С. 199–205.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-20>

ЕТИЧНІ ВИМІРИ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ЗБРОЙНИХ КОНФЛІКТАХ

Яцишина В. С.

студентка II курсу соціально-гуманітарного факультету

Науковий керівник: Романюк О. В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Сьогоднішня нашттовхує людей замислюватися на найрізноманітніші теми, при цьому умови повномасштабної війни спонукають до роздумів щодо питань етики та справедливості у збройних конфліктах. Це питання переслідує людство від початку його існування. Реальність бойових дій руйнує звичні моральні орієнтири, що призводить до знецінення людського життя та стирання меж допустимого насильства. У сучасному світі війна більше не сприймається виключно як політичний інструмент, а як явище, яке потребує глибокого етичного аналізу. Водночас зростає значення міжнародного гуманітарного права, яке прагне обмежити жорстокість війни, але не завжди встигає за

новими формами конфліктів. Особливої уваги потребує питання співвідношення справедливості та необхідної оборони держави. В сучасному світі формування моральної позиції суспільства щодо війни та миру часто порушується шляхом пропаганди – що призводить до виникнення нових питань, ідей та протиріч. В умовах інформаційної війни важливо зберігати чіткі етичні орієнтири. Дослідження етичних вимірів справедливості у збройних конфліктах є необхідним як для теоретичного осмислення, так і для практичного застосування.

Українське наукове середовище, як мученик обставин, цю тему розробляє досить предметно. Зокрема, Інна Возняк та Наталія Мироненко зосереджуються на конкретних моральних суперечностях, з якими щодня стикаються військові на полі бою. Л. О. Петрова пропонує дивитися на проблему через призму етики відповідальності, наполягаючи на необхідності абсолютно нової моральної парадигми через зростання глобальних загроз. Порушенням прав людини безпосередньо в умовах бойових дій присвячені праці Соломії Цебенко та Дмитра Суркеса, у той же час Н. Городиська і В. Гурська глибоко розбирають філософсько-психологічний вимір гібридної війни. Якщо подивитися на світову тенденцію, то її фундамент заклали ще Тома Аквінський та Августин Блаженний. Ці видатні особистості першими спробували обґрунтувати критерії, за якими війна може вважатися морально допустимим інструментом для відновлення справедливості – хоча на мою думку, це все ще спірне питання – як і більшість філософських тем. Із сучасних західних авторів привертає увагу Р. Аркін, який досліджує виклики, пов'язані з новітніми технологіями, як-от етичність використання автономних систем озброєння.

Головною питанням цієї теми є «справедливість у збройному конфлікті», що має багатовимірний характер і розглядається як поєднання правових, моральних і філософських критеріїв. При цьому у межах класичної теорії справедливої війни доволі часто виокремлюють *jus ad bellum* – право на початок війни, та *jus in bello* – право ведення війни, що регулює поведінку сторін у конфлікті. Перше визначає легітимність застосування сили, друге – межі допустимого насильства. Але людство розвивається, і разом з ним – етичні правила, що призводить до таких висновків сучасних досліджень – ці два світи дедалі більше взаємопов'язані, оскільки навіть справедлива мета не може виправдати будь-які засоби її досягнення. Українські дослідники, які опираються на реальний досвід, підкреслюють, що війна як екстремальний стан не скасовує мораль, а навпаки – загострює її значення. Людина у війні опиняється перед значущим вибором між необхідністю і гуманністю, що формує нову етичну реальність на цілі покоління. Зокрема, наголошується, що моральна відповідальність не

зникає навіть у ситуації виконання наказу, а тому проблема індивідуального вибору набуває особливої ваги. Зарубіжна філософська традиція, зокрема у працях Майкла Волцера, виходить із того, що війна є морально оцінюваною діяльністю, а не «зоною поза етикою» – і це особливо важливо. При цьому наголошується, що навіть у справедливій війні існують дії, які не можуть бути виправдані жодними обставинами, не рідким прикладом якого є свідоме знищення цивільного населення та руйнування інфраструктури, що призводить до смертельно-небезпечних умов життя. Сучасні ж дослідження вказують на те, що розвиток технологій, таких як штучний інтелект та наслідків таких розробок як кібер війна – феномен що розширює вплив війни на більшість сфер життя людства, розмиває межі відповідальності та ускладнює застосування етики. Філософські витoki цієї проблеми сягають ще античності. У давньогрецькій думці війна розглядалася як етичний виклик. Платон вбачав у війні необхідне зло, яке може бути виправдане лише тоді, коли воно спрямоване на відновлення гармонії та справедливого порядку. Аристотель, у свою чергу, зазначав, що війна є лише засобом досягнення миру, а тому вона втрачає моральне виправдання, якщо стає самоціллю. Ще в античності було закладено ідею про те, що справедливість війни визначається не лише її причинами, а й цілями та наслідками – що фактично призводило до ідей геноциду з найжорстокішими діями під гаслами «справедливості» або ж божественної ідеї. Люди з владою протягом усієї історії використовували це для збагачення, збільшення впливу або ж просто з незрозумілої ненависті. Ці феномени призводять до фундаментального філософського питання: чи може війна взагалі бути справедливою? З одного боку, існує аргумент, що захист від агресії є моральним обов'язком держави і суспільства, а відмова від опору може означати потурання несправедливості та насильству. У цьому сенсі війна може розглядатися як необхідний засіб відновлення справедливості. З іншого боку, будь-яка війна неминуче пов'язана з насильством, стражданнями та загибеллю невинних, що ставить під сумнів саму можливість її морального виправдання. Таким чином, виникає контраргумент: навіть «справедлива» війна містить у собі елемент несправедливості. А це вже призводить до інших філософських питань, де вирішується – а що ж тоді справедливість? Доволі часто в історії трапляються випадки, де за справедливую вважалась не правда – а просто думка людини з більшою владою. Так, усім відома цитата: «історію пишуть переможці» – сенсом якої є не тільки те, що в силі – правда, а і те, що абсолютно все-одно наскільки твоя ціль є справедливою – якщо ти переміг, ти одразу стаєш в позицію того, хто був правий. Подальший розвиток цієї дилеми пов'язаний із питанням про співвідношення мети і засобів. Аргумент на

користь допустимості війни часто ґрунтується на тому, що досягнення справедливої мети може виправдати застосування сили. Проте контраргумент полягає в тому, що засоби формують сам характер цієї мети: якщо вона досягається шляхом надмірного насильства, то втрачає свою моральну цінність і призводить до ще більшої несправедливості. Це підводить до висновку, що справедливість війни не може визначатися лише її причиною – вона повинна оцінюватися комплексно, включаючи способи ведення бойових дій. Окрему проблему становить питання відповідальності. У традиційній концепції війни відповідальність покладалася на державу або правителя, проте сучасні конфлікти демонструють розмитість цього підходу. З одного боку, солдат діє в межах наказу і не завжди має можливість оцінити його моральність. З іншого боку, саме індивідуальні дії формують реальну практику війни. Не влада натискає на кнопку запуску ракет що вибухне поряд з дитячою лікарнею, не влада тримає в руках автомат направлений на голову цивільної особи, не влада керує танком що перетинає кордон іншої держави. Крім того, не влада чиняє військові злочини..... Це породжує суперечність між колективною та індивідуальною відповідальністю, яка не має однозначного вирішення. Усе вище зазначене, приводить до підсумку, що етичні виміри справедливості у збройних конфліктах є не статичною системою норм, а динамічним процесом осмислення, що змінюється разом із розвитком суспільства, технологій і форм війни. Сучасні конфлікти, зокрема війна в Україні, актуалізують ці питання та вимагають їх переосмислення в нових історичних умовах уже зараз.

Війна в Україні не просто оголила ці проблеми, вона стала каталізатором для глобального перегляду того, як взагалі має працювати міжнародна безпека. Стало очевидним, що міжнародне гуманітарне право потребує не стільки нових теоретичних концепцій, скільки жорстких та невідворотних механізмів притягнення до відповідальності за воєнні злочини, наприклад, через створення спеціальних міжнародних трибуналів. Крім того, етика війни має вийти за межі академічних дискусій і стати невід'ємною складовою реальної бойової підготовки військовослужбовців усіх рівнів – від солдата до генерала. Лише тоді, коли моральні запобіжники будуть інтегровані в практичну військову культуру, суспільство матиме шанс зберегти людяність і захистити базові права навіть у найстрашніших умовах збройного конфлікту.

Література

1. Букіна Т., Ямпонець П. Філософія війни і миру у XXI столітті. *Вісник Львівського університету*. 2024. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/55_2024/4.pdf (дата звернення: 15.04.2026).
2. Городиська Н., Гурська В. Філософія та психологія гібридної війни. 2021. URL: https://elartu.tntu.edu.ua/bitstream/lib/35093/2/MCTD_2021_Horodyska_N-Philosophy_and_psychology_102-104.pdf (дата звернення: 14.04.2026).
3. Коханчук Р. Становлення концепції «справедливої війни» в католицизмі. URL: https://risu.ua/stanovlennya-konserciji-spravedlivoji-viyni-v-katolicizmi_n33486 (дата звернення: 17.04.2026).
4. Faculty Scholarship. *Boston University*. URL: https://scholarship.law.bu.edu/faculty_scholarship/492/ (дата звернення: 17.04.2026).
5. *OAPEN Library*. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/30128/649972.pdf> (дата звернення: 14.04.2026).

СЕКЦІЯ 6. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ВІЙНИ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-21>

АКСІОЛОГІЧНИЙ РЕЛЯТИВІЗМ: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА КРИТИКА УНІВЕРСАЛЬНОЇ МОРАЛІ ВОЄН

Ваксютенко П. С.

асистент кафедри філософії

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Традиційна філософія історії осмислює війну через універсальні моральні категорії: томістська доктрина «справедливої війни» виокремлює *jus ad bellum* (право на війну) та *jus in bello* (правила ведення війни) [1], кантіанський «вічний мир» постає телеологічним ідеалом людського прогресу. Ці підходи постулюють існування трансцендентних моральних універсалій, незалежних від історичного контексту. Постмодернізм радикально деконструє цю парадигму, пропонуючи аксіологічний релятивізм, де моральні категорії добро/зло конструюються локальними дискурсами влади, що легітимізують насильство.

Сучасні гібридні конфлікти, зокрема російсько-українська війна (2014–2026 рр.), оголюють етичну кризу універсалізму. Західні концепції гуманітарного права (Женевські конвенції, принцип «право на військову інтервенцію для захисту» – *Responsibility to Protect*) стикаються з російськими наративами «денацифікації» та «історичної справедливості русского мира», що апелюють до локальної аксіології. Кожна сторона конструє власну моральну правду: для Києва суверенітет – універсальна цінність Статуту ООН, для Москви – релятивне право «історичної росії» [2].

Ця колізія демонструє межі енклавічного універсалізму – псевдоуніверсалізму, де моральні норми декларуються як глобальні, але служать гегемонії конкретного культурно-історичного енклаву (Захід, Росія, Китай). На відміну від справжнього космополітизму (Кант, Ролз), енклавічний універсалізм узагальнює локальну аксіологію: західний лібералізм видає «демократичні цінності» за людські права, російський авторитаризм – «традиційні цінності» за

оборону цивілізації. Постмодерністський релятивізм розкриває ці дискурси як ілюзію трансцендентних універсалій. Проблема полягає у методологічному переході філософії історії від енклавічного універсалізму до плюралізму аксіологій для глибокого аналізу воєн після розпаду біполярного світу.

Метою нашого дослідження постає комплексний аналіз постмодерністської критики універсальної моралі воєн через категорію аксіологічного релятивізму.

Завдання дослідження: 1) Визначити онтологічні та методологічні засади постмодерністського релятивізму (Ліотар, Фуко); 2) Деконструювати доктрини універсальної етики воєн (Дерріда, Бодріяр) на історичних прикладах; 3) Встановити аксіологічні імплікації релятивізму для філософії історії гібридних конфліктів.

Постмодернізм знаменує епістемологічний розрив у філософії історії, проголошуючи кінець метанаративів. Ж.-Ф. Ліотар у «Стані постмодерну» визначає постмодернізм як «недовіру до метанаративів», де універсальна мораль втрачає легітимність. Метанаративи Просвітництва – прогрес, емансипація, універсальна етика – постають тоталітарними конструктами, що придушують локальні аксіології. У контексті воєн «справедлива війна» трансформується з трансцендентної цінності у локальний дискурс, що слугує владним інтересам: крейсер «Аврора» для більшовиків – символ емансипації, для білогвардійців – закат [6].

М. Фуко поглиблює аналіз через «режими правди» (*dispositifs de vérité*): мораль не суб'єктивна, а конструйована інституційними практиками влади/знання. На лекціях «Суспільство мусить захищатися» підтримується ідея Карла фон Клаузевіца: «політика – це війна продовжена іншими засобами», а біополітика замінює моральну універсалію расовими ієрархіями. Колоніальні війни XIX ст. ілюструють це: «цивілізаційна місія» Заходу маскувала експлуатацію тубільних популяцій як «расово меншовартих», легітимізуючи геноцид (наприклад у Конго – 10 млн жертв). Аналогічно, тоталітарні режими XX ст. конструювали мораль через класову («класовий ворог») чи расову («*Untermenschen*») біополітику [5].

Ця перспектива радикально змінює методологію філософії історії. Філософія відмовляється від гегелівської телеології, де війна – діалектичний рушій прогресу Абсолютного Духу, та марксистської детермінізму класової боротьби. Постмодернізм пропонує множинність локальних аксіологій: добро/зло визначається не сутнісними якостями, а гегемональними дискурсами, що домінують у конкретному полі влади. Таким чином, історичне насильство осмислюється не як патологія прогресу, а як константа дискурсивних практик [2].

Аналіз демонструє, що постмодерністський релятивізм заміщує телеологічні метанаративи філософії історії (Гегель, Маркс) на множинність локальних аксіологій, в результаті чого універсальна мораль воєн деконструюється як інструмент біополітичної влади, а не автономна етична інстанція. Методологічна імплікація – перехід від пошуку трансцендентних істин до генеалогічного аналізу моральних дискурсів.

Ж. Дерріда деконструює бінарні опозиції «наш/їхній», «цивілізація/варварство», «мир/війна», виявляючи їхню внутрішню суперечливість та ієрархічність. Універсальна етика (*jus ad bellum*) постає «автоімунітетним» механізмом права: держави, посилюючись на моральні абсолюти, легітимізують власне насильство проти «Іншого». Нюрнберзький трибунал (1945–1946) універсалізував «зло» нацизму як космополітичну загрозу людству, водночас ігноруючи колоніальні злочини союзників: дрезденське бомбардування (25 тис. жертв), Хіросіма-Нагасакі (210 тис.), радянські депортації (1,5 млн кримських татар). Ці акти виправдовувалися як «необхідне зло» перемоги, демонструючи селективність універсалізму [2].

Ж. Бодріяр у есе «Війна в Перській затоці не відбулася» (1991) вводить гіперреальність: сучасні війни – не матеріальні події, а медійні симулякри. Його робота – це не заперечення факту наявності 150 тис. жертв цього конфлікту, а констатація: «реальна війна» замінена телевізійним спектаклем (CNN 24/7), де моральні категорії (жертва/агресор, добро/зло) перетворюються на знакові конструкти. Симулякр витісняє реальність: іракська «геноцидність» – телеобраз Садама, а не статистика жертв [4].

Ця логіка застосовна до гібридної війни росії проти України. Російська так звана «денацифікація» (2022–2026) пародіює американську «війну з терором» (2001–2021). Обидва наративи апелюють до універсального «зла» (Аль-Каїда, «бандерівці»), маскуючи геополітичні інтереси. Телеграм-канали, TikTok, deepfakes створюють множинні паралельні реальності, де моральна оцінка конфлікту залежить від алгоритму рекомендацій, а не від фактичних злочинів.

Деконструкція виявляє подвійні стандарти універсальної етики: моральні абсолюти слугують селективній легітимації насильства. Гіперреальність Бодріяра пояснює етичну кризу гібридних воєн: медійні симулякри витісняють моральність, перетворюючи конфлікти на знакові спектаклі. Результат: мораль воєн – не етична, а комунікативна конструкція.

Постмодерністський релятивізм руйнує аксіологічну ієрархію кантіанської етики: «вище благо» миру замінює конфронтація

локальних етик. Російсько-українська війна – парадигматичний приклад: Київ апелює до універсального суверенітету (Статут ООН, ст. 2), Москва – до релятивної «історичної справедливості» «триєдиної руської нації». Ця дуальність відображає ширший цивілізаційний розлом: атлантизм (НАТО, ЄС) проти євразійства (Москва, Пекін) [1].

Філософія історії мусить перейти від телеологічних метанаративів («кінець історії» Френсіса Фукуями) до «малих наративів» (*petits récits*) Жана-Франсуа Ліотара. Телеологічні метанаративи передбачають єдиний напрямок історичного розвитку – лінійний прогрес до універсального ідеалу (гегелівський Абсолютний Дух, марксистська безкласовість, фукуямівський глобальний лібералізм), де моральні універсалії слугують критерієм оцінки конфліктів. «Малі наративи» ж легітимізують локальні, контекстуальні аксіології без претензії на тотальність [6].

Замість пошуку єдиної універсальної моралі філософія історії переходить до картографування локальних аксіологій – систематичного опису паралельних моральних систем, що співіснують у полівалентному світі. Для Європи це права людини як найвища цінність: позбавлення мандату російської делегації ПАРЄ (2022), санкції ЄС, визнання України кандидатом (2022) постають морально виправданими актами захисту універсального права. Для Росії – «суверенна демократія» як локальна аксіологія: анексія Криму (2014) легітимізується як «референдум волі народу» (96,77% «за»), а СВО – як захист «традиційних цінностей» від «сатанізму Заходу».

Релятивізм не веде до морального нігілізму, а пропонує «генеалогію» (Фуко): реконструкція походження моральних дискурсів деконструє їхню авторитетність [5, с. 11].

В українському контексті це означає: 1) російський наратив – постколоніальний реваншизм, що апелює до імперської аксіології XIX ст. («Третій Рим»); 2) українська відповідь – національно-визвольна етика XX ст. (дисидентський рух); 3) західна підтримка – не альтруїзм, а стримування росії як геополітичного конкурента. Генеалогія розкриває: всі три дискурси конструюють мораль для легітимації власних інтересів.

Релятивізм пропонує нову методологію філософії історії: замість універсальних суджень – плюралізм локальних аксіологій; замість телеології – генеалогія дискурсів. Російська агресія пояснюється не як «зло», а як зіткнення імперської та національної етики. В результаті філософія історії набуває інструментарію для деконструкції етичних маніпуляцій у гібридних війнах.

Постмодерністський аксіологічний релятивізм деконструє універсальну мораль воєн як гегемональний дискурс у філософії історії.

Етична криза гібридних конфліктів – не моральний провал, а зіткнення локальних аксіологій. Методологічний плюралізм «малих наративів» та фукоївська генеалогія забезпечують глибокий аналіз воєн після біполярної доби, розкриваючи приховані механізми легітимації насильства.

Література

1. Ганаба С.О. Філософія стоїцизму: шлях до внутрішньої стійкості та особистісного розвитку сучасної людини *Актуальні проблеми філософії та соціології*. НУ ОЮА. 2025. № 56. с. 21-26. URL: https://apfs.nuoua.od.ua/archive/56_2025/56_2025.pdf

2. Мусієнко О. Постмодернізм: методологічні стратегії. *Художня культура. Актуальні проблеми*. 2020. Вип. 16. Ч. 1. с. 31-38. URL: <https://hudkult.mari.kyiv.ua/article/download/205235/205811>

3. Лукасік Я. Постмодернізм – основні ідеї та їх суспільно-політичні імплікації. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 30–38. URL: <https://eprints.ou.edu.ua/id/eprint/8902/1/Postmodernism%20-%20the%20main%20ideas%20and%20their%20social%20and%20political%20implications.pdf>

4. Baudrillard J. *The Gulf War did not take place* / transl. by P. Patton. Bloomington : Indiana University Press, 1995. 120 p.

5. Foucault M. *Society must be defended: lectures at the Collège de France, 1975-76* / ed. by M. Bertani, A. Fontana ; transl. by D. Macey. New York : Picador, 2003. 384 p.

6. Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: a report on knowledge* / transl. by G. Bennington, B. Massumi. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1984. 110 p. URL: <https://xenotheka.delbeke.arch.ethz.ch/lyotard-the-postmodern-condition/>

ОСМИСЛЕННЯ СТРАЖДАННЯ: МІЖ ДИДАКТИЗМОМ ТА АНТИДИДАКТИЗМОМ (ДОСВІД ГОЛОКОСТУ)

Воронюк О. Л.

*науковий співробітник відділу воєнно-історичних досліджень
Інститут історії України Національної академії наук України
м. Київ, Україна
вчитель історії
Новопечерська школа
м. Ірпінь, Україна*

Російське вторгнення в Україну стало найбільшим збройним конфліктом в Європі з часів Другої світової війни. Окрім аналізу бойових дій, геополітичних розкладів, на увагу заслуговує те, що було в центрі війни та лишається як спадок після неї – страждання. Кожне суспільство, що переживає війну, стоїть перед викликом: як осмислювати страждання і які ризики супроводжуються це осмислення?

Друга світова війна, за висловом Тоні Джадта, принесла Європі сором власної безсуб'єктності. Не Європа визволялась від нацизму та фашизму, її визволяли: "...більшість європейців переживали війну пасивно – спочатку як завойовані та окуповані однією групою іноземців, а потім звільнені іншою" [2, с. 61]. На цей статус наклався досвід Голокосту, в якому європейці стали не лише жертвами та рятівниками, а й активними учасниками та сторонніми спостерігачами. Дискурс героїзму, який знаходився в центрі осмислення воєн з давніх часів, відійшов на другий план. Порожнечу, яка від цього утворилась, мало заповнити осмислення страждання у двох формах – дидактизму та антидидактизму (літератури свідчення).

В центрі антидидактизму стоїть проблема виживання. У текстах Прімо Леві та Елі Візеля виживання не позиціонується як героїчний вчинок гідної людини, часто відбувалося навпаки. Воно не вписується в телеологію героя, який приймав правильні рішення у надзвичайних обставинах. Виживання, вважав Леві, часто залежало не від свободи вибору, а від випадковості. Остання виступала головним онтологічним досвідом табору – від селекції на початку до дилеми сховатися чи відправитись маршем смерті наприкінці функціонування табору. Парадоксальна структура табору проявлялась у тому, що його організованість в деталях не відповідала фінальній раціональності –

навіщо, наприклад, транспортувати євреїв, навантажуючи залізничну інфраструктуру, коли сиплеться фронт? Те ж саме стосувалось і суті – геноциду євреїв. Їх вбивали просто тому, що євреї були євреями і тому, що це було можливим. Аристотелівська причиновість тут не працює: “І справді: страждаючи від спраги, я нагледів за вікном, у досяжності руки, гарну бурульку. Я відчинив вікно, відірвав бурульку, але відразу ж підскочив якийсь високий та огрядний тип, що крутився надворі, і грубо вирвав мені її з рук. “*Warum?*” – “Чому?” – спитав я його своєю убогою німецькою. “*Hier ist kein Warum*” (тут немає ніяких чому), – відповів він мені, брутально заштовхнувши мене назад всередину” [4, с. 31].

Тому й виправдати існування та виживання в таборі є вельми проблематичним – не випадково, одним з мотивів літератури свідчення є мотив краху теодицеї. “Владекові згадався воєнний жарт, який розповідали в гетто. Коли з костелу для євреїв-християн німці вигнали людей, усередині лишився лише один, останній єврей – той, що на хресті. Зійшов із хреста й кивнув до матері: “Моме”, кім. На івриті це означає: “Мамо, ходи”. І вона пішла на Умшлягплац” [3, с. 211].

Страждання у таборі смерті, на відміну від в'язниці, не має дидактичної перспективи. В'язниця може робити сильнішим, благороднішим (зрештою, в'язень може страждати за правду, благородну справу тощо). “Страждань за” у таборі смерті немає, це простір голої фактичності, яка доповнює голизна існування в'язнів, виведених за межі дихотомії життя і смерті. Елі Візель переосмислює дилему Гамлета “бути чи не бути?” “Бути чи не бути” – це не проблема. “Бути і не бути” – ось у чому проблема. Інколи трапляється, що людина водночас буває і живою, і мертвою. Ще живою вона показує смерть. І саме тут починається справжня трагедія” [1, с. 241]. Тому свідчення не ведуть до героїзму, адже герой – це не просто той, хто вижив, це той, хто переміг обставини та залишився людиною. В героя немає того, що є в тих, хто повернувся з Аушвіцу – провини вцілілого. Герой володіє аурою святості, свідчення ж розриває зв'язок між стражданням і святістю.

Героїчний дискурс уникає ситуації “після”, це казка, яка закінчується геппі-ендом. Але що лишається? Література свідчення починається там, де закінчується оповідь героїзму. Виявляється, що вцілілі нікому не потрібні – ані на фактичній батьківщині (наприклад, СРСР), ані на омріяній батьківщині (новоствореній державі Ізраїль). Вони стають чужими серед своїх, своїми серед чужих. Злочин геноциду доповнюється злочином забуття. Страждання євреїв, наприклад в СРСР, розчиняється в евфемізмі “мирні радянські громадяни”.

Паралельно з антидидактизмом сформувався тренд на дидактизацію страждання. Першість тут належить Вікторові Франклу – психіатру, психологу, який, як і Леві та Візель, вижив у Аушвіці. Для Франкла страждання у таборі не є безсенсовними, навпаки, навіть у таборі можна віднайти сенс і піднести страждання на рівень облагородження людської природи. Звідси Франкл вважає, що виживання робить людину морально досконалішою. Ця теза лишає багато питань і проблем. Як бути з провинною вцілілого? Про неї в своєму бестселері “Людина у пошуках справжнього сенсу” Франкл нічого не пише. Він накладає структуру героїчного дискурсу на досвід виживання. Якщо ті, що вижили, зробили правильний вибір, то як бути з тими, хто загинув – у газових камерах чи під час спроби втечі? Чи означає їх смерть, що вони були нижчими по відношенню до тих, хто досягнув сенс навіть у Аушвіці? Втім, тут Франкл суперечить сам собі, адже на початку книги стверджує протилежне: “Ми, що вижили, завдяки збігу маленьких випадковостей або дива, – як би це хтось не назвав – знаємо: найкращі з нас не повернулися” [5, с. 23].

Антидидактизм наголошує на радикальному розлюдненні людини в таборі, проте Франкл займає іншу позицію – так, у в’язня забирають все, проте водночас табір розкриває істинну сутність людини. Неважко помітити небезпеку такого підходу, адже тоді лишається один крок до виправдання таборів як місця, де страждання загартовують.

Кейс Франкла – це історія про інструменталізацію страждань, про те, як страждання можна використати для накопичення культурного капіталу. Для цього потрібно генералізувати страждання, уникнути його градації. У його книзі ви не знайдете згадки про те, що страждання, які він описує, були стражданнями в першу чергу євреїв. Така генералізація загрожує урівнянням як інтенсивності страждання, так і суб’єктів страждань. Останнє ми добре бачимо протягом російського вторгнення в Україні, де так звані “хороші росіяни” поширюють думку про те, що вони перші жертви Путіна (перші, а, отже справжні), і їх страждання з приводу неможливості придбати певні товари чи отримати візу в певні країни такого ж порядку, що й страждання українців.

Таким чином, осмислення страждання розгортається в опозиції дидактизму та антидидактизму. Дидактизм намагається інструменталізувати страждання, подаючи його як простір для зростання та виведення уроків. Антидидактизм постає як засіб деконструкції будь-якого дискурсу, який намагається маніпулювати стражданням шляхом відчуження його у жертв. Небезпека в тому, що за цим відчуженням може йти відчуження правди і тоді історії про війну розповідають не жертви, а агресор та ті, хто стояв осторонь.

Література

1. Візель Е. Ніч. Світанок. День / пер. з фр. В. Каденка, Є. Кононенко. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. 288 с.
2. Джадт Т. Після війни. Історія Європи від 1945 року / пер. з англ. К. Зарембо. Київ : Наш Формат, 2020. 928 с.
3. Кралль Г. Раніше за Господа Бога / пер. з пол. О. Сливинський. Київ : Темпора, 2017. 568 с.
4. Леві П. Чи це людина / пер. з іт. М. Прокопович. Львів : Видавництво Старого Лева, 2017. 272 с.
5. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / пер. з англ. О. Замойської. Харків : КСД, 2016. 160 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-23>

МЕТАМОРФОЗИ ПРИРОДИ ВІЙНИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Гончаренко К. С.

*кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії*

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

Холоша Т. О.

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

Існування людства завжди супроводжувалося війнами, котрі ставали не лише випробуванням сили, але й дзеркалом людської природи. Незважаючи на зміну епох, технологій чи політичних систем, сутність війни завжди залишалася незмінною – це глибокий конфлікт, що оголює найгірші та найкращі людські якості. Саме тому розуміння феномену війни може стати ключем до осмислення історичного поступу людства та пошуку шляхів до мирного майбутнього. У сучасному світі війною часто називають збройні конфлікти, однак ця крайня форма розв'язання різноманітних суперечностей будь-то соціально-політичних, економічних, територіальних чи етнічних, які виникають між державами або народами, шляхом організованої

збройної боротьби, є складним соціально-політичним явищем, для якого характерні насилля, хаос та руйнації, що приносять численні людські втрати.

Історико-філософський аналіз війни бере початок з часів Геракліта, який називав її *батьком і царем всього* [4, с. 89]. Вирізняти внутрішні й зовнішні війни почав Демокрит, а Платон розкрив їх економічні чинники та в «Законах» визначив правила ведення війни. Та якщо в Античні часи до війни ставилися позитивно, то в епоху Середньовіччя й Нового часу війна та її наслідки зрештою отримали моральний осуд, і відтоді людство почало шукати шляхів «вічного миру». Е. Роттердамський та Б. Спіноза розглядали війну поза людською натурою в якості стихійного лиха, що виникає внаслідок невігластва, пристрастей та втрати розумного контролю. Подібно до природних катастроф, війна несе із собою хаос, руйнування і страждання, зносячи на своєму шляху абсолютно все, не вирізняючи ні винних, ні невинних. Власне тому мислителі підкреслювали, що війна суперечить самій сутності розумної людини, адже справжнє покликання людства полягає у співіснуванні, взаєморозумінні та мирному вирішенні конфліктів. Отже, *порівняння війни зі стихійним лихом не тільки підкреслює її руйнівний образ, а й закликає до відповідальності за її осмислення, недопущення нормалізації насильства та активного пошуку етичних і соціальних засад для відновлення зруйнованого світу.*

Технологічний процес сприяв швидшому розвитку війни, аніж миру, тому вона знайшла й власних теоретиків. Таким, зокрема, був пруський генерал і військовий теоретик Карл фон Кляузевіц, який досліджував зв'язки війни та політики. У книзі «Про війну», що була надрукована вже по його смерті, він аналізував досвід наполеонівських війн. Генерал визначав *війну як продовження політики іншими, насильницькими, засобами, а політику – розумом уособленої держави.* Думки про «вічний мир» Кляузевіц вважав утопічними [4, с. 89].

Сьогодні існує велика кількість різноманітних теорій, які намагаються пояснити причини виникнення війн у світі, у більшості суперечачи одна одній. Однією з найвідоміших є теорія реалізму в міжнародних відносинах (Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Г. Моргентау, К. Волтц), за якою війни – це наслідок боротьби держав за владу й безпеку в умовах відсутності «вищої» світової влади. Цьому протистоїть теорія лібералізму в міжнародних відносинах (І. Кант, В. Вілсон, Р. Кеогейн, Дж. Найн), яка підкреслює роль співпраці, демократії та міжнародних інституцій у запобіганні війнам. Марксистська теорія пояснювала війни економічними причинами: боротьбою за ресурси, ринки, класовою нерівністю etc. Також існують психологічні та соціальні теорії, в яких війна пов'язується з людською

природою, ідеологіями або масовими настроями. Значне місце з-поміж причин війни відведено ксенофобії, що легко розпалює національні, релігійні й соціальні ворожнечі. Окремо виділяють *теорію справедливої війни*, яка не пояснює причин, а оцінює, коли війна є морально виправданою. Проблема справедливості для українців є назвичайно актуальною в умовах нинішньої війни, адже *справедливість* «сьогодні розуміється не просто як примха чи побажання, а як засаднича, фундаментальна умова суспільного життя» [1, с. 6]. Українська філософія М. Альчук переконана, що треба не просто надіятись на справедливість, її потрібно вимагати: «Про солідарність, доброзичливість, співчуття можна говорити лише тоді, коли люди дотримуються справедливості, відчують доконечну потребу в ній» [1, с. 6].

Попри велику кількість теорій війни, жодна з них не дає повної відповіді щодо причин її виникнення та засобів запобігання цьому, війни зазвичай виникають через поєднання політичних, економічних та людських факторів. Однак мир є політичною альтернативою війні, він завжди включає можливість вибору шляхів мирного розв'язання конфліктів [4, с. 90].

Вивчаючи війну, мислителі дійшли висновку, що вона наскрізь суперечлива: Ж.-Ж. Руссо підсумовував, що війна хоч і дає здобич, прибуток, рабів та коштовності, але й переможців доводить до знищення; Арістотель говорив про суперечливе бажання народів жити в мирі, але в той же час і бажання будь-який суспільний конфлікт вирішувати за допомогою сили; Е. Роттердамський звернув увагу на одночасну появу у війні героїв і боягузів; Г. Гегель та І. Кант спостерігали з одного боку «оздоровлення» народного духу, але з іншого – підняття нищих інстинктів і бажань [4, с. 90].

Українські вчені також досліджували феномен війни: М. Драгоманов – як соціально-політичне явище, критикуючи мілітаризм та імперські конфлікти; В. Липинський – як чинник державотворення, особливо в контексті боротьби за незалежність; традицію війни як частину двосторонніх міжнародних відносин визнавав С. Петлюра; Д. Донцов підкреслював роль війни як інструменту національного утвердження. Сучасні автори досліджують війну в контексті російсько-української війни: Я. Грицак аналізує її крізь призму національної історії та ідентичності; С. Плохій вважає війну частиною геополітичних процесів; О. Забужко осмислює війну як культурну й цивілізаційну травму тощо.

У художньому вимірі феномен війни знайшов своє відображення як в українській фольклорній традиції, так і в письменницьких творах. Починаючи з прадавніх легенд, як от про скіфське подружжя

Перепетів, «Слова о полку Ігоревім», козацьких та історичних пісень і дум, творів красного письменства – в першу чергу війна осмислювалась через возвеличення надзвичайного народного героїзму та крізь призму особистої людської трагедії та втрати. Зокрема, О. Довженко в «Щоденнику» та кіноповідях розмірковував над людськими вчинками й моральними вимірами війни; Гр. Тютюнник розкривав психологічні наслідки війни через долю окремої людини (саме дитини) та ін. Надзвичайно важливу нішу в «проживанні трагедії війни» заповнюють сучасні автори, які пишуть (або, на жаль, писали) про війну і на війні – С. Жадан, М. Кривцов, Ю. Руф, О. Герасим'юк, В. Амеліна, А. Любка, О. Сливинський та ін.

В умовах сучасної російсько-української війни, вже традиційно для українського суспільства у стані кризової ситуації, на перший план постає образ Кобзаря. До того ж, акцентується увага не лише на актуальності творів Тараса Шевченка, але й постать поета постала в оновленому, дещо незвичайному ракурсі – у різноманітних межах і на плакатах ми бачимо Тараса в камуфляжі, зі зброєю в руках, із закликами до боротьби. Очевидно, цей феномен пояснюється тим, що «народ здійснює поставлені завдання і також творить власну культуру за посередництвом конкретних живих людей, які підпорядковані «духові спільноти» та мають всезагальну пошану» [2, с. 68]. Серед творів, які по-новому зазвучали сьогодні, неодноразово згадуються комедія «Сон», поема «Кавказ», «Заповіт», «Великий льох», поема «Гайдамаки» etc, де поет, відтворюючи історичні події минулого, змальовує героїзм українських воїнів, які стали до боротьби за волю і справедливість. Але водночас і таврує тих, хто підігравав ворогам України, запобігав перед загарбникам, допомагаючи їм поневолювати народ і колонізувати українські землі. Такою є поезія «Бували війни і військовії свари», написана Шевченком майже перед смертю. Це – гостра сатирична інвектива на українське панство, яке зраджувало власний народ і плазувало перед самодержавством [3, с. 388]. Дискредитацію поет здійснює у формі медитації про долю України в її минулому, сучасному і майбутньому та різко негативно оцінює роль козацької верхівки в українській історії, продовжуючи почату ним переоцінку минулого ще в посланні «І мертвим, і живим...». Згадуючи старшинські роди Галаганів, Киселів і Кочубеїв та називаючи їх «шашелями», що підточили «старий дуб», тобто Україну, поет таврує всіх національних зрадників, угодовців та пристосованців, які допомагають ворогам. Цікавим для нашої теми є і 8-рядковий вірш Т. Шевченка «Мій Боже милий, знову лихо!..», остаточної дати написання якого не визначено, через це триває дискусія, щодо якої війни була ця рефлексія. Ю. Івакін підтримує версію австро-італо-

французької війни 1859 р., оскільки її події збіглися з часом приготування в російській імперії до визволення селян із кріпацтва. Для Шевченка це питання було болючим, і він побоювався, що імперія може втягнутися у війну, і селянська реформа стане не на часі. «*Ми розходились розкувать / Своім невольникам кайдани. / Аж гульк!.. Изнову потекла / Мужицька кров! Кати вінчані, / Мов пси голодні за маслак, / Гризуться знову*» [5, с. 238]. Будь-яка війна зупиняє суспільний поступ, відкидає реформи, приносить хаос і руйнації, причинами яких часто є не тільки політичні мотиви. Тому пошуки «вічного миру», якими б утопічними вони не виглядали, мабуть, будуть завжди актуальними.

Література

1. Альчук М. Справедливість як сучасний виклик глобалізації. *Соціогуманітарні проблеми людини*, 2021. № 10. С. 5–10.
2. Альчук М. Філософські засади творчості Тараса Шевченка: гуманізм і духовність. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. Острог, 2024. № 26. С. 66–71.
3. Івакін Ю. Коментар до «Кобзаря» Шевченка. *Поезії 1847-1861 рр.* Київ: Наукова думка, 1968. 408 с.
4. Цюрюпа М. Війна. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редколегії) та ін. – Київ: Абрис, 2002. С. 89–90.
5. Шевченко Т. Усі твори в одному томі. Київ, Ірпінь: Перун, 2009. 822 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-24>

МІФ ВІЙНИ: СТРУКТУРАЛІСТСЬКИЙ АНАЛІЗ ВОЄННОЇ ПРОПАГАДИ

Загребельна І. В.

*студентка III курсу соціально-гуманітарного факультету
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Актуальність дослідження: сучасна війна існує не лише у вимірі фізичного насильства, але й у просторі мови, символів та наративів. Особливо це помітно у війнах 20-21 століть, де інформаційний вимір стає не допоміжним, а визначальним чинником формування

суспільного сприйняття реальності. Російсько-українська війна є прикладом конфлікту, в якому боротьба за смисли, інтерпретації та символічний контроль має фундаментальне значення. У цьому контексті філософія структуралізму, зокрема семіотичний підхід Ролана Барта, дозволяє розглядати війну не лише як сукупність подій, а як міфологізовану структуру, що функціонує через систему знаків.

Метою роботи є аналіз війни як міфу, сформованого воєнною пропагандою, з опорою на структуралістське розуміння міфу як вторинної семіотичної системи.

Структуралізм як методологічний напрям виходить з припущення, що смисли не є безпосереднім відображенням реальності, а виникають у межах структур – стабільних систем відношень між знаками. Починаючи з лінгвістики Фердинанда де Соссюра, структуралістська традиція наголошує на умовності знака та пріоритеті відмінностей над сутностями. Значення не існує саме по собі, а визначається місцем елемента у структурі [2, с. 86-89]. Цей підхід був поширений у різних сферах гуманітарного знання, зокрема у культурі, міфології та масовій комунікації. Для структуралізму характерним є зміщення фокусу з індивідуального суб'єкта на систему, в межах якої суб'єкт функціонує. Саме ця антигуманістична установка дозволяє аналізувати ідеологічні механізми без апеляції до намірів чи психологічних мотивів окремих осіб.

Центральною для нашого аналізу є концепція міфу, розроблена Роланом Бартом у праці “Міфології”. Для Барта міф – це не архаїчне оповідання, а спосіб означення, характерний для сучасної культури. Як писав Барт: «...але міф являє собою особливу систему в тому відношенні, що він створюється на основі семіологічного ланцюжка, що вже раніше існував: це вторинна семіологічна система» [4, с. 113].

Головною функцією міфу є натуралізація історії, тобто подання соціально сконструйованого як очевидного, природного та позаісторичного. Міф не приховує значення, а спрощує його, позбавляючи критичного виміру. Саме тому міф є ефективним інструментом ідеологічного впливу.

Воєнна пропаганда може бути проаналізована як міфологічна система у бартівському сенсі. Вона не зводиться до поширення неправдивої інформації, а функціонує як замкнена структура значень, у межах якої кожен знак підкріплює загальний наратив.

Російська Федерація протягом тривалого часу розглядає інформаційний простір як повноцінний театр воєнних дій. Починаючи з 2014 року, агресор веде проти України інтенсивну інформаційну війну, яка передувала фізичному вторгненню та супроводжувала його на кожному етапі. Ця стратегія базується не просто на дезінформації, а на

створенні альтернативної смислової реальності, де мова стає інструментом маніпуляції та легітимізації насильства [1]. Ключові поняття у російському воєнному дискурсі – “визволення”, “історична справедливість”, “нацизм”, “єдність народу” – виконують роль міфологічних означників. Їхнє справжнє значення (первинна семіотична система) відокремлюється від реального історичного контексту і наповнюється ідеологічним змістом(вторинна семіотична система). Таким чином, війна постає не як акт агресії, а як нібито необхідний і морально виправданий процес.

Розглянемо концепт “Z” як міфологічний знак. Якщо розглядати як первинну семіотичну систему (мова) – це просто літера латинського алфавіту. Проте пропаганда здійснює “викрадення” цього знака. Він стає означником для цілого комплексу міфологічних означуваних: “сила”, “неминучість перемоги”, “єдність”. Барт зазначав, що міф – це “надлишок значення”, а саме він писав: «...одне означуване може мати кілька означників; так буває, зокрема, у лінгвістиці та психоаналізі. Так відбувається і з поняттям у міфі, яке має у своєму розпорядженні необмежену кількість означників» [4, с. 118]. У випадку з “Z”, символ починає домінувати над реальністю: він з’являється на дитячих садках, великодніх пасках, автівках. Це і є натуралізація: політика стає повсякденним ландшафтом, вона перестає помічатися як насильство і починає сприйматися як елемент дизайну реальності.

Якщо ми говоримо про російсько-українську війну, то слід також звернути увагу на використання терміну “нацизм” у російській пропаганді щодо України. Тут відбувається семіотичний поворот: слово “нацизм” відривається від історичного контексту 1930-40-х років і стає порожньою формою, куди вкладається будь-який прояв української суб’єктності. Це дозволяє пропаганді легітимізувати насильство, оскільки боротьба ведеться не з державою, а з “історичним злом”. Таким чином, міф знімає етичне питання вбивства, перетворюючи його на героїчну дію [4, с. 111-117].

Важливий елемент, який допомагає створювати воєнні міфи, – бінарні опозиції. Структура будь-якої системи тримається на протиставленнях, які виступають фундаментальним інструментом і у творенні воєнних "міфів". Цей підхід бере свій початок у лінгвістиці Фердинанда де Соссюра, який стверджував, що в мові немає позитивних значень, які існували б самі по собі, існують лише смислові розрізнення [2, с. 145-149]. Подальший розвиток ця ідея дістала в працях Клода Леві-Строса, який довів, що бінарні опозиції є універсальними структурами людського розуму, за допомогою яких ми впорядковуємо світ. Для Леві-Строса міф є інструментом медіації, що

намагається розв'язати фундаментальні суперечності людського буття [3].

Пропаганда війни конструює жорстку бінарну опозицію "Свій – Чужий". Згадуючи знову "Міфології" Барта, міф має бути позбавлений амбівалентності. Ворог не може бути просто супротивником – він має стати "абсолютним Іншим" [4, с. 109-121]. Якщо говорити про російсько-українську війну та російську пропаганду у цьому контексті, то яскравим прикладом бінарної опозиції є протиставлення "Росія-Захід". Як первинна семіологічна система – це просто географічні та геополітичні назви. Але російська пропаганда змінює значення і робить їх означниками для таких міфологічних означуваних: "Захід" – "духовний занепад", "хаос", "криза", а "Росія", як протиставлення, – "чесність", "високі цінності", "благородство". Така проста маніпуляція у вигляді протиставлення дозволяє пропаганді легітимізувати воєнні злочини.

Отже, війна у сучасному інформаційному суспільстві функціонує не лише як фізичне зіткнення, а як вторина семіотична система. Після опрацювання праць Ролана Барта та Фердинанда де Соссюра, ми змогли застосувати структуралістську методологію та виявили механізми, за допомогою яких працює воєнна пропаганда. Було доведено, що війна як мій небезпечна, адже конструює паралельну реальність, де насильство втрачає свій травматичний зміст і стає частиною природного порядку речей. Тому філософська рефлексія над семіотикою війни є необхідною умовою для відновлення критичного мислення та повернення подій із площини міфу у площину історичної та моральної відповідальності.

Література

1. Горбань Ю.О. Інформаційна війна проти України та засоби її ведення. *Вісник НАДУ при Президентові України №1*. Київ, 2015. С. 136–141.
2. Ф. де Сосюр. Курс загальної лінгвістики. Київ: ОСНОВИ, 1998. 311 с.
3. Claude Lévi-Strauss. *The Raw and the Cooked: Mythologiques*, Volume 1. New York: Harper & Row, 1969. 422 с.
4. Roland Barthes. *Mythologies*. London: Vintage, 1993. 160 с.

РОСІЙСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ЯК ІНСТРУМЕНТ КУЛЬТУРНО-ІДЕОЛОГІЧНОГО ВПЛИВУ РОСІЙСЬКОЇ ДИПЛОМАТІЇ: ПІСЛЯ 2022 РОКУ

Зрум О. С.

*військовослужбовець Збройних сил України
м. Київ, Україна*

Релігія у сучасних міжнародних відносинах дедалі частіше виступає не лише духовним феноменом, але й інструментом політичного впливу. У науковій традиції це пояснюється через її здатність легітимізувати соціальний порядок і формувати колективну ідентичність, що обґрунтовано у працях починаючи від Е. Дюркгайма і М. Вебера, Г. Зіммеля, завершуючи П. Бергером і Р. Беллою. Починаючи з Дюркгайма, Г. Зіммеля і М. Вебера, доведена теза, що релігія у її соціальному вимірі є важливою зв'язуючою силою суспільства, яка об'єднує суспільство довкола сакральних речей, створює потойбічний горизонт цінностей та орієнтацій, що дегітимує соціальний порядок. Більш докладно цю тему розвинуто у класичних текстах Толкота Парсонса, а також його учнів Пітера Л. Бергера, Нікласа Лумана і Роберта Н. Беллі. Саме останній розвинув поняття «громадянської релігії», як інституційованої системи уявлень та цінностей, що легітимують певні суспільні уявлення про те, що є сакральним для суспільства і зрештою сакралізує саме суспільство (тобто націю-державу) як вищу форму сакрального. У випадку Російської Федерації ці функції виміри існування релігії були інституціоналізовані через тісну інтеграцію держави та Російської православної церкви, яка фактично виконує роль носія державної ідеології [3].

Ключовим елементом цієї ідеології є концепція «русского мира», яка виходить за межі релігійного дискурсу і набуває ознак геополітичної доктрини. Вона передбачає існування наднаціонального простору, об'єданого православ'ям, російською мовою та спільною історією, і використовується для обґрунтування претензій Росії на вплив у пострадянських державах. Українські дослідники наголошують, що ця концепція є інструментом культурної експансії та політичного контролю [2].

Після початку повномасштабного вторгнення у 2022 році роль РПЦ зазнала принципової трансформації. Якщо раніше вона функціонувала переважно як інструмент «м'якої сили», то нині її діяльність набула

ознак прямої участі у гібридній війні. Зокрема, риторика керівництва РПЦ набула виразно мілітаризованого характеру, а війна проти України була представлена як сакральна місія. Така інтерпретація відповідає тенденціям радикалізації православного дискурсу в сучасній Росії [5].

Важливим аспектом діяльності РПЦ є її участь у зовнішньополітичних процесах. Через мережу міжнародних релігійних контактів вона формує альтернативні інтерпретації подій, пов'язаних із російсько-українською війною. У сучасних дослідженнях підкреслюється, що релігійні інституції можуть виступати ефективним каналом впливу на міжнародну громадську думку. Таким чином, РПЦ виконує функцію неформальної дипломатії [6; 7].

Окрему увагу слід приділити інформаційному виміру діяльності РПЦ. Вона активно залучена до формування дискурсу, який виправдовує агресію та делегітимізує Україну як суб'єкта міжнародних відносин. Використання релігійної риторики дозволяє надавати політичним меседжам морально-ціннісного характеру. у публічних виступах і проповідях керівництва РПЦ війна проти України подається як «захист істинної віри» та боротьба з нібито «західною деградацією», що формує у вірян уявлення про її виправданість. Крім того, поширюються наративи про «штучність української державності» та «єдність історичної Русі», які підкріплюються релігійною символікою та апеляціями до спільної духовної спадщини. У міжнародному інформаційному просторі представники РПЦ також намагаються представити Україну як державу, що нібито порушує свободу віросповідання, використовуючи окремі випадки як аргумент для дискредитації її політики. Такі приклади свідчать про системне використання релігійного дискурсу як інструменту інформаційно-психологічного впливу, спрямованого на зміну сприйняття війни як всередині Росії, так і за її межами.

Ще одним важливим аспектом є використання релігійних структур у розвідувальних цілях. У матеріалах кваліфікаційного дослідження зазначається, що окремі представники РПЦ можуть здійснювати збір інформації про суспільні настрої, військову інфраструктуру та інші чутливі дані [1].

У контексті України особливу роль відіграє Українська православна церква (Московського патріархату), яка історично фактично є частиною структури РПЦ. Попри формальні заяви про незалежність після 2022 року, її інституційна залежність зберігається від РПЦ. У публічних виступах і проповідях керівництва РПЦ війна проти України подається як «захист істинної віри» та боротьба з нібито «західною деградацією», що формує у вірян уявлення про її виправданість. Крім того, поширюються наративи про «штучність української державності»

та «єдність історичної Русі», які підкріплюються релігійною символікою та апеляціями до спільної духовної спадщини. У міжнародному інформаційному просторі представники РПЦ також намагаються представити Україну як державу, що нібито порушує свободу віросповідання, використовуючи окремі випадки як аргумент для дискредитації її політики. Такі приклади свідчать про системне використання релігійного дискурсу як інструменту інформаційно-психологічного впливу, спрямованого на зміну сприйняття війни як всередині Росії, так і за її межами [1].

Декларована «самостійність» УПЦ (МП) не супроводжується отриманням автокефалії, що в канонічному праві є єдиною формою реальної незалежності. Це дозволяє розглядати такі заяви як інструмент адаптації до зміненої політичної ситуації.

Реакцією України на ці виклики стало формування нормативно-правової бази, зокрема прийняття Закону України від 20.08.2024 №3894-IX, спрямованого на обмеження діяльності релігійних організацій, пов'язаних із державою-агресором.

Таким чином, РПЦ після 2022 року трансформувалася у комплексний інструмент культурно-ідеологічного впливу, який поєднує функції легітимації агресії, інформаційного впливу, неформальної дипломатії та потенційної розвідувальної діяльності. Це визначає необхідність системної протидії на рівні державної політики та міжнародної взаємодії.

Література

1. Зрум О. С. Російське православ'я: загрози і виклики для національної безпеки України: кваліфікаційна робота на здобуття освітнього ступеня магістра за спеціальністю 256 «Національна безпека (за окремими сферами забезпечення і видами діяльності)»; Нац. ун-т «Острозька академія». Острог, 2025. 98 с.

2. Якубова Л. Д., Верменич Я. В., Віднянський С. В. Україна та українці в світоглядній матриці «русского мира»: аналітична записка / за ред. В. А. Смолія. НАН України, Ін-т історії України. Київ: Інститут історії України НАН України, 2023. 72 с.

3. Bellah R. N. Civil religion in America. *Daedalus Fall*. 2005. Vol. 134, № 4. P. 40–55. URL: <https://direct.mit.edu/daed/article/134/4/40/27373/Civil-religion-in-America> (Last accessed: 17.04.2026).

4. Berger P. L. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967. 230 p.

5. Koellner T. Fundamentalism and rigorism in Orthodox Christianity: the case of contemporary Russia. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*. 2023. Vol. 7, № 1. P. 81–96. DOI: 10.1007/s41682-022-00128-x.

6. Manoli P. Greece's Response to Russia's War on Ukraine. Mihr and C. Pierobon, Polarization, Shifting Borders and Liquid Governance. *Hellenic Foundation for European and Foreign Policy, Athens, Greece*. 2024. P. 349-365. DOI: 10.1007/978-3-031-44584-2_21.

7. Perga I. The international implications of the Russo-Ukrainian War. *The Impacts of the Russo-Ukrainian War Theoretical and Practical Explorations of Policy Agendas for Peace in Ukraine*. Springer. Singapore. 2025. P. 27-42. DOI:10.1007/978-981-96-2295-5_4.

**СЕКЦІЯ 7. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА
ТА АКТУАЛЬНА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА
ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОСТІ**

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-26>

**ШЛЯХ ДОСЯГНЕННЯ ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ
У ПРАВОСЛАВНІЙ ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ**

Апаршин І. О.

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

У сучасному філософському та богословському дискурсі проблема ідеалу людини набуває особливої актуальності у зв'язку з антропологічною кризою пізньої модерності. Секуляризація, технократичне мислення та редукція людини до функціональних або біополітичних параметрів призводять до втрати цілісного розуміння людської природи. Зокрема, розвиток цифрових технологій і штучного інтелекту створює ризики маніпуляції свідомістю, підриву довіри до істини та формування викривлених інформаційних реальностей. Алгоритмічні системи здатні формувати «штучні» дискурси та сприяти виникненню епістемічної кризи, в якій істина втрачає свою нормативну силу [9].

У цьому контексті православний ідеал людини, заснований на цінностях істини, свободи та гідності, виступає не лише духовною, але й соціально-філософською альтернативою сучасним антропологічним викликам. Православна духовна традиція пропонує альтернативну антропологічну модель, у центрі якої перебуває людина як образ Божий, покликана до духовного зростання та обоження.

Одним із ключових шляхів реалізації цього ідеалу є аскетична традиція Православної Церкви. Вона постає не як заперечення людської природи, а як шлях її зцілення і відновлення. Аскеза спрямована на визволення людини від пристрастей, відновлення внутрішньої цілісності та набуття духовної свободи. У цьому сенсі вона має виразно антропологічний характер і пов'язана з терапевтичним розумінням спасіння: людина не лише звільняється від гріха, але й відновлюється у своїй природній спрямованості до Бога [1].

Центральним елементом аскетичної практики є духовна боротьба, яка розгортається на рівні внутрішнього життя людини. У патристичній традиції, зокрема у вченні Євагрія Понтійського, ця боротьба описується як процес розпізнавання і подолання помислів, що спотворюють духовну свідомість людини [3]. Важливо, що пристрасті не розглядаються як сутність людської природи, а як її викривлення, що відкриває можливість її відновлення.

Особливе місце в православній аскетичній практиці посідає очищення серця, яке розуміється як центр людської особистості. Саме серце є місцем зустрічі людини з Богом, тому його очищення означає відновлення здатності до богоспілкування [5]. У цьому контексті молитва серця виступає не лише духовною практикою, а способом інтеграції всіх сил людини в єдиному спрямуванні до Бога.

Другим фундаментальним виміром досягнення ідеалу людини є літургійне життя Церкви. У православній традиції літургія розглядається не як символічне відтворення подій спасіння, а як реальна участь у Божественній дійсності. Саме в літургії відкривається есхатологічний вимір церковного буття, де людина долучається до нового способу існування [8].

Центральне місце в літургійному житті займає Євхаристія, яка є джерелом і вершиною церковного існування. Участь у євхаристійному сопричасті означає реальне єднання людини з Христом і включення її в життя церковної спільноти [6]. Таким чином, духовне перетворення людини відбувається не індивідуалістично, а в межах церковного тіла.

Кінцевою метою православного духовного життя є обоження (теозис), яке становить реалізацію первісного Божого задуму про людину. Обоження означає участь людини в Божественному житті через благодать, не заперечуючи при цьому її створеної природи [7]. У патристичній традиції цей процес розуміється як онтологічне преображення людини, яке охоплює всі аспекти її буття.

Важливо підкреслити, що обоження має як теперішній, так і есхатологічний вимір. Воно розпочинається вже в земному житті через участь у таїнствах Церкви та духовну практику, але досягає своєї повноти в майбутньому віці [2]. Таким чином, православний ідеал людини має динамічний характер і передбачає постійний процес духовного зростання.

У сучасному контексті цей ідеал набуває особливого значення як відповідь на виклики секуляризації та технократичного редукціонізму. Православна антропологія наголошує на гідності людини як образу Божого, її свободі як відповідальності та її покликанні до любові й сопричастя [4]. Вона пропонує цілісну модель людини, яка поєднує духовний, соціальний і есхатологічний виміри.

Отже, шлях досягнення ідеалу людини у православній духовній традиції має комплексний характер і включає аскетичну практику, літургійне життя та обоження як кінцеву мету. Цей шлях не є втечею від світу, а способом його преображення через внутрішнє оновлення людини. Саме тому православний ідеал людини залишається актуальним і в сучасному світі, відкриваючи перспективу цілісного духовного розвитку особистості.

Література

1. Bathrellos D. Passions, asceticism, and the virtues. *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*. Oxford. Oxford University Press, 2015. P. 287-306. URL: https://www.academia.edu/35539334/Passions_Asceticism_and_the_Virtues_Chapter_in_The_Oxford_Handbook_of_Maximus_the_Confessor
2. Constan M. Maximus the Confessor and the doctrine of deification. *The Oxford handbook of deification*. Oxford. Oxford University Press, 2024. URL: https://www.academia.edu/92635830/Maximos_the_Confessor_and_the_Doctrine_of_Deification
3. Gudaitytė B. "Dykumos" patirtis. Evagrijaus Pontiečio sielogydos principai. *SOTER*. 2019. Vol. 70 (98), P. 23-43. DOI: 10.7220/2335-8785.69(97).2
4. Hierotheos of Nafpaktos. Christian bioethics: Challenges in a secularized Europe. *Christian Bioethics*. 2008. Vol. 14(1). P. 29-41 <https://doi.org/10.1093/cb/cbn004>
5. Huian G. Embodied mystery, spiritual deepness: Paradoxes of the heart. *Religions*. 2025. Vol. 16(4). <https://doi.org/10.3390/rel16040410>
6. McPartlan P. John Zizioulas. *The Oxford handbook of ecclesiology*. Oxford, Oxford University Press, 2018. P. 467-486 <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199645831.013.5>
7. Russell N. *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2006. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199205974.001.0001
8. Schmemmann A. *Introduction to liturgical theology*. Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1966. URL: <https://www.scribd.com/document/487069918/Alexander-Schmemmann-Introduction-to-Liturgical-Theology-pdf>
9. Tselkovskiy G., Skladan A. Artificial Intelligence in Political Communication: Philosophical and Theological Implications for Religious Values. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 2026. Vol. 25, № 73. P. 3-18. URL: <https://thenewjsri.ro/index.php/njsri/article/view/957>

ДІДЖЕЙ-КУЛЬТУРА ЯК ПЕРЕХІД ВІД ТВОРУ ДО ПРОЦЕСУ: ТРАНСФОРМАЦІЯ КОГНІТИВНОЇ МОДЕЛІ СПРИЙНЯТТЯ МУЗИКИ

Бабасв Р. Ф.

аспірант кафедри філософії

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

Ідея циклу в музиці виникає не один раз і не в одному місці. Вона повертається в різні епохи, змінюючи функцію, але зберігаючи принцип. У Еріка Саті повтор постає як концептуальний жест, що, за визначенням М. Наймана, руйнує традиційну логіку музичного розвитку та перетворює слухання на процес споглядання статичного об'єкта [1, р. 36]

У мінімалізмі повтор стає композиційним методом, який висуває на передній план не подію, а процес, тривалість і мікроміни. З появою секвенсорів відбувається зсув, який важко переоцінити. Повтор перестає бути лише естетичним рішенням автора і стає властивістю самої машини, її звичним режимом. Коли повтор закладений в інструмент, музикант починає мислити інакше. Він уже не тільки вигадує форму, а й налаштовує умови, за яких форма може безперервно відтворюватися, змінюватися і розгортатися в часі.

У класичній музиці емоційний рух зазвичай розгортається через гармонійну драматургію. Напруга, розвиток, кульмінація, фінал, усе це прив'язане до логіки гармонійного руху, де твір прагне завершеності і відчутного кінця. На противагу цьому, танцювальна логіка апелює до бергсонівської "тривалості" (*durée*), де час не розбивається на окремі акценти, а сприймається як безперервна інтенсивність [2, с. 81]. У танцювальній музиці працює інший механізм. Енергія виникає не через гармонійні повороти, а через ритмічну стабільність і поступову зміну текстури. Гармонія в цьому випадку виконує роль стабільного середовища, емоційного фону, який підтримує стан і не відволікає від головного, від руху. Саме тому так багато танцювальних треків тримаються на мінорних тональних центрах. Вони створюють темний, нейтральний шар, у якому ритм може залишатися головним носієм енергії.

Ключовим словом для цієї логіки стає groove. Це не просто ритм, а спосіб організації часу, який безпосередньо адресований тілу. Groove

не потребує пояснення, він працює без перекладу. Свінг і тілесність, мікросуви пульсації, те, що в джазі відчувається як живий час, формують особливий тип слухання, де реакція тіла не вторинна, а визначальна. У модальному джазі, у досвіді тривалості, який асоціюється з Майлзом Девісом і його середовищем, повтор і статичні гармонійні поля стають способом будувати напругу без традиційної драматургії. Це важливий крок до того, щоб повтор сприймався не як брак розвитку, а як умова занурення. Так groove переходить у loop (повторюваний фрагмент). Повтор стає не фоном, а формою мислення.

Електронну музику можна уявити як зустріч двох ліній, які довго існували поруч, але не були повністю сумісні. Перша лінія це академічний авангард. Вона проходить через Руссоло, Кейджа, Шеффера, Штокгаузена. Тут звук перестає бути лише висотою і гармонією. Він стає шумом, записом, об'єктом, лабораторією. Музика починає мислитися як робота з матеріалом, який можна фіксувати, розрізати, переставляти, трансформувати. Друга лінія це тілесна музика. Джаз, соул, фанк, даб, диско. Тут може домінувати пульсація, гіпнотична сталість, тривалість, колективна синхронізація. Це музика для руху, для ритуалу, для спільного часу.

Електронна танцювальна музика народжується не тільки з технологій. Вона виникає як поєднання цих двох традицій. Авангард приносить ідею звуку як матеріалу і практику роботи з ним. Ритмічна культура джазу, фанку і диско приносить розуміння того, що ритм може бути центром музики. Там, де ці лінії перетинаються, виникає новий тип естетики, у якій повтор і тривалість легітимізуються як музика, а текстура і простір стають не менш важливими, ніж мелодія. Такий повтор є прикладом "синтезу часу" за Ж. Дельозом, де циклічність не відтворює однакове, а породжує різницю через кожен нову ітерацію [3, p. 70].

Саме в цій точці стає зрозуміло, чому діджейська практика є не просто способом "програвання" музики. Діджей працює з двома програвачами і створює безперервний потік. Він продовжує ритм, вирівнює темпи, утримує енергію. Це фактично живий монтаж. Те, що Шеффер робив зі стрічкою, діджей робить на танцмайданчику. Важливо, що цей монтаж відбувається всередині події, у реальному часі. Діджей не завершує твір, а відкриває.

Танцмайданчик радикально змінює структуру музики, адже змінює режим часу і уваги. На концерті слухач сидить. У клубі люди танцюють годинами до ранку. Це не просто довше, це інакше. Нічна клубна культура формувалася разом із новими соціальними практиками, включаючи експерименти зі зміненими станами свідомості музика почала адаптуватися під танцпол. Музика для танцполу має бути

циклічною, стабільною, ритмічною. Вона повинна тримати не сюжет, а стан. Вона не зобов'язана вести до фіналу, вона зобов'язана утримувати енергію і давати можливість їй змінюватися поступово. Звідси виникає loor-мислення, коли музика мислиться не як завершений об'єкт, а як модуль, який може продовжуватися, скорочуватися, змішуватися з іншим, повторюватися довше. У такій логіці звукова доріджка існує як матеріал для монтажу. Нічний клуб у цьому розрізі постає як "гетеротопія" – особливе місце, що функціонує за межами повсякденного соціального часу, створюючи "інший" простір для тілесного досвіду [4, р. 24].

У певний момент технологія стає доступною, і ця доступність робить естетику повтору масовою. Електронна танцювальна музика виникає тоді, коли збігаються три речі. Технологія дає синтезатори і драм-машини. Культура дає діджея і клуб. Естетика дає повтор і ритмічну канву. Джаз давно показав, що ритмічна канва може бути важливішою за гармонію і що повтор може бути музикою. Але саме клуб як простір робить ритм головним елементом колективного досвіду і змушує музику підлаштовуватися під танцпол.

Цей процес можна описати як редукцію музики до функції танцюлу, але редукція тут не означає збіднення. Зникає зайва мелодія, зникає надлишкова драматургія. Залишаються ритмічна структура, текстура звуку, проторові ефекти. Танцювальна музика поступово звільняється від гармонійної телеології (визначеності) і наближається до ритмічної медитації. Якщо подивитися ширше, електронна музика ніби повертає нас до дуже давньої логіки музики. У багатьох традиційних культурах музика для танцю або трансу також будується на повторі, обмеженій гармонії і ритмічній стабільності. Електронна танцювальна музика в певному сенсі повертається до цих принципів, але вже через технології і через міську нічну культуру.

Відмінність стає особливо помітною, якщо порівняти ставлення до форми. У більшості музики до ХХ століття форма закрита. Сонатна структура, симфонічні частини, куплет і приспів, оперна драматургія, кожен тип мислить твір як завершений об'єкт з початком, розвитком і кінцем. У танцювальній електронній музиці трек існує інакше. Він створюється з урахуванням того, що його будуть міксувати (змішувати з іншими), накладати, продовжувати. Тому структура часто нагадує архітектуру для монтажу. Intro (експозиція, вступ), groove (ритмічна пульсація, що формує тілесний досвід слухача), break (структурна пауза), groove, outro (фінальна фаза). Це не драматургія, це конструкція, яка полегшує зшивання в потік. У клубній культурі музика перестає бути лише окремим твором. Вона стає частиною безперервного потоку. Трек є фрагментом, а сет є системою. Сам музичний трек в електронній

культури перестає бути завершеним твором і набуває модульної структури, орієнтованої на включення в безперервний потік DJ-сету.

Діджейський сет працює як система зворотного зв'язку. Діджей постійно читає реакцію танцюлю, енергію залу, інтенсивність руху і корегує музичний потік. Музика впливає на танцпол, танцпол впливає на діджея, діджей може корегувати свій наступний крок залежно від відкритості і чутливості аудиторії. Це циклічна модель, у якій форма і сенс виникають у взаємодії, а не як одностороння передача готової форми. Але взаємодія з танцполом будується не за принципом негайного задоволення запиту, а як поступове формування довіри до вибору та логіки розвитку сету. Реакція аудиторії стає не інструкцією до дії, а зворотним зв'язком, який враховується, але не визначає зміст автоматично. У цьому сенсі діджейська культура є прикладом постмодерної культурної моделі, де один автор перестає бути головним, твір перестає бути остаточною формою, а сенс виникає в контексті і в процесі колективної участі. Монтаж і цитування стають нормою, а чутливість до ситуації не менш важлива, ніж первинне створення матеріалу. Діджейська практика радикалізує концепцію "смерті автора"[5, с. 142]: твір позбавляється фіксованої форми, а його остаточний сенс виникає лише в момент взаємодії з аудиторією і простором.

Якщо композитор модерної епохи мислив звук як матеріал для створення твору, то діджей мислить звук як матеріал для організації часу, простору і колективного досвіду. Композитор працює з композицією, діджей працює з контекстом. Композитор формує твір, діджей формує ситуацію. У цьому сенсі діджейський сет є не ланцюгом готових творів, а безперервним конструюванням контексту, у якому музика втрачає статус замкненого об'єкта і знову стає процесом.

Варто зауважити, що наведені тези стосуються передусім андеграундної культури. Саме там діджей зберігає роль експериментатора, а музика залишається відкритим процесом. У мейнстрім-індустрії ці механізми часто поступаються місцем комерційним форматам та задалегідь підготованим шоу.

Література

1. Nyman M. *Experimental Music: Cage and Beyond*. 2nd ed. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. 210 с.
2. Бергсон А. Спроба про безпосередні дані свідомості / пер. з фр. К. Тищенко. Київ : Дух і Літера, 2010. 192 с.
3. Deleuze G. *Difference and Repetition* / transl. by P. Patton. New York : Columbia University Press, 1994. 350 с.

4. Foucault M. Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias / transl. by J. Miskowiec. *Diacritics*. 1986. Vol. 16, no. 1. P. 22–27.

5. Barthes R. The Death of the Author. Image-Music-Text / transl. by S. Heath. New York : Hill and Wang, 1977. P. 142–148.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-28>

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЕДІТ ШТАЙН

Лавринович О. А.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та педагогіки
Національний транспортний університет
м. Київ, Україна*

Едіт Штайн (1891–1942) посідає особливе місце в європейській філософській думці ХХ століття як мислителька, у працях якої феноменологія набуває нового, екзистенційного розгортання. Попри відносну короткість її наукового шляху, створений нею доробок зберігає значущість і сьогодні, адже розкриває нові підходи до розуміння людської особистості, свободи та релігійного досвіду. Наукові розвідки Едіт Штайн охоплюють широкий спектр філософських проблем – від феноменології до філософії релігії, антропології й онтології, формуючи складний теоретичний синтез, у межах якого феноменологічний метод поєднується з елементами метафізичного мислення.

Проте, попри вагомий внесок Едіт Штайн у становлення та розвиток феноменології, в українському академічному просторі її інтелектуальна спадщина тривалий час залишалася на периферії дослідницької уваги через обмеження джерельної бази. Сучасні дослідження демонструють перехід від фрагментарного прочитання її текстів до системного аналізу, що дозволяє переосмислити її спадщину в ширшому контексті європейської феноменологічної традиції. У цьому зв'язку постає потреба уточнення інтерпретаційних підходів до її доробку та виявлення його концептуального потенціалу для сучасної філософської антропології. Особливого значення це набуває в контексті пошуку антропологічних орієнтирів, здатних поєднувати аналітичну раціональність із ціннісно-екзистенційним виміром людського буття.

В історико-філософському дискурсі Едіт Штайн традиційно розглядається як одна з найближчих і водночас найбільш самобутніх учениць Едмунда Гуссерля. Вона проходить студентський шлях від навчання у Бреслау до Геттінгена, що завершується блискучим захистом дисертації під керівництвом засновника феноменологічної школи. Цьому успіху передував період активної участі у житті «Геттінгенського гуртка», який сформувався навколо філософа і де феноменологія утверджувалася як новий метод дослідження свідомості. Спираючись на власні спогади мислительки («Aus dem Leben einer jüdischen Familie» [3]), варто зауважити, що їхні взаємини базувалися на глибокій інтелектуальній довірі. Працюючи з Майстром (як студенти шанобливо називала Едмунда Гуссерля) вона не лише засвоїла методологічний інструментарій феноменології, а й творчо його переосмислила. Уже в дисертації «До проблеми вчування» («Zum Problem der Einfühlung») [5] почав окреслюватися її самобутній підхід до феноменології. Хоча Едіт Штайн захистила цю працю у 1916 році, однак дискусія навколо поняття *Einfühlung* (вчування) почалася раніше. У науковий обіг його запровадив німецький теоретик мистецтва та філософ Роберт Вішер (Robert Vischer) у своїй праці («Про оптичне почуття форми: внесок в естетику» («Ueber das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Aesthetik») (1873)). Він використовував цей термін, щоб описати процес «перенесення» людиною своїх емоцій на неживі предмети, «естетичне вчування» у витвір мистецтва, при якому людина символічно наділяє неживу форму (приміром, архітектурну споруду) власними почуттями та тілесними відчуттями [6, с. 21]. Згодом ця проблематика була розвинута у працях психологів, зокрема Теодора Ліппса і Моріца Гайгера, а також у феноменології Едмунда Гуссерля. В англомовній традиції німецький термін *Einfühlung* перекладається як *Empathy* (емпатія), що закріпилося в сучасній науковій літературі, хоча ці поняття не є повністю тотожними [1, с. 21].

За спогадами Едіт Штайн, вона швидко усвідомила, що гуссерлівське потрактування вчування не збігається ані з поглядами Теодора Ліппса, ані з її власним баченням. Вона прагнула «осягнути щось єдине й стале, щоб відштовхуючись від цього мати змогу зрозуміти й розвинути всі його варіації...книги були мені ні до чого, доки я не проясню для себе це питання у власному дослідженні» [3, с.197]. Штайн виходить за межі суто психологічного потрактування вчування як здатності до співчуття і визначає його як специфічний вид пізнання, через який ми осягаємо «Іншого» як цілісну особистість. Вона доводить, що ми можемо пізнати себе лише через досвід зустрічі з Іншим. Саме цей досвід є фундаментом для розуміння структури людської особистості, в якій нерозривно взаємопов'язані тіло, душа і

дух. Обґрунтовуючи онтологічну самобутність людини, Штайн розмежує світ природи та світ духу, який «не менш реальний і не менш пізнаваний, ніж природний світ» [5, с. 126], що функціонує за власними законами розуму. У світі природи панує каузальність, у світі духу – мотивація, де «сприйняття цінності мотивує акт волі, який за наявності умов втілюється в дію» [5, с. 127]. У нормативному вимірі цей закон розуму звучить як імператив: «якщо ви відчуваєте цінність і можете її реалізувати, то робіть це» [5, с. 127]. Отже, вчування і є спосіб пізнання цих мотиваційних зв'язків: ми бачимо не просто дію Іншого, а те, яка цінність цю дію «запустила». Розглядаючи питання про межі розуміння Іншого, Штайн зазначає, що вчування не обмежене лише нашою власною індивідуальністю. Вона вибудовує ієрархію типів, де найвищим є тип «духовної особи» як «суб'єкта, що сприймає цінності взагалі» [5, с. 128]. На її думку, повнота наочного досягнення чужого досвіду залежить від багатства власної структури особистості, ми здатні розуміти навіть тих, чий життєвий світ суттєво відрізняється від нашого, завдяки їхній причетності до загальних духовних структур. У такому розумінні вчування дозволяє досліднику вийти за межі «в'язниці власної своєрідності» та досягнути аксіологічне ядро Іншого як «зрозуміле смислове ціле» [5, с. 129]. Інший фактично постає як «дзеркало», в якому дослідник може пізнати себе. Воно не лише відображає його зовнішність, а й дає можливість подивитися на себе й на світ очима Іншого. Наприклад, якщо я бачу, що Інший відчуває біль від мого слова, це «дзеркало» відкриває мені мою власну здатність бути жорстким або необережним, тобто ті грані, які для мене залишаються непомітними в потоці власних переживань. Вчування сприяє саморефлексії, актуалізує приховані пласти власного Я та стимулює зростання особистості [5, с. 130]. Фінальним етапом цієї побудови стає обґрунтування «сутнісної можливості автономії духовного буття» [5, с. 131], що відкриває особистість до безпосереднього зв'язку з трансцендентним.

Попри блискучий захист дисертації, наявність видатних праць та визнання професійною спільнотою, Едіт Штайн не змогла побудувати академічну кар'єру значною мірою через тогочасні гендерні та інституційні обмеження. Деякий час вона працювала асистенткою Едмунда Гуссерля, однак ця роль, хоч і була почесною, поступово почала сприйматися нею як етап, що себе вичерпав [3, с. 290]. У цей період розпочинається її самовизначення, яке згодом призвело до теоретичного дистанціювання від вчителя. Його Едіт Штайн пояснив передусім розходженням філософських векторів. Якщо для Штайн та кола геттінгенців [3, с. 172] феноменологія була цінною саме як «поворот до об'єктів» [3, с.174], то пізній «трансцендентальний

ідеалізм» Майстра дедалі більше орієнтував дослідження на сферу чистої свідомості.

Як зазначає в своїй дисертації Йоахім Фельдес (Feldes J.), на її переконання, «крок від свідомості до буття є невід'ємним, тому феноменологія не повинна вичерпуватися в трансцендентальному, а обов'язково має бути онтологічною» [2, с. 57]. Едіт Штайн «відкидає першість суб'єкта та шукає зв'язок між досліджуваним суб'єктом та досліджуваною реальністю, яка, хоча й протистоїть суб'єкту, проте включає його» [2, с. 57]. Вона прямо протиставляла «чисте роз'яснення свідомості» Гуссерля власному інтересу до «конкретного світу та реальної особи» [2, с. 58]. Загалом, у своїй критиці ідеалізму Штайн формує компроміс, який можна описати як «третю феноменологічну» позицію, що передбачає баланс між мінімізацією ідеалістичних передумов, необхідних для закріплення знання в суб'єкті, та посилення реалістичного виміру, який забезпечує змістовну широту і глибину пізнання [2, с. 61].

Логічним завершенням антропологічної концепції Едіт Штайн постає перехід від феноменології вчування до практичної філософії виховання, де людина розглядається як «мікрокосмос» [4, с. 28], тобто як відкрита система, що поєднує в собі рівні матеріального тіла, живого організму та духовної персональності. На її думку, мета людського буття полягає у свідомій самооцінці та самобудуванні, оскільки «люди можуть і повинні формувати себе» [4, с. 75], де індивідуальне «Я» постає вільним центром, здатним формувати власну природу відповідно до вищих цінностей. Філософська антропологія Едіт Штайн вказує на людину як істоту, що шукає сенс, і лише через гармонійну єдність душі та духу вона здатна долати власну скінченність та реалізувати свій унікальний потенціал у соціальній та духовній спільноті [4, с. 30; 108].

Екзистенційний шлях мислительки завершився трагічно – загибеллю в концентраційному таборі Аушвіц у 1942 році. Проте її інтелектуальний та духовний пошук, втілений у текстах, є свідченням переваги духу над нещадними історичними обставинами. Праці Едіт Штайн відкривають сучасній людині можливість вийти за власні межі та спонукають до пошуку справжньої онтологічної зустрічі з Іншим.

Література

1. Савинська І. Едіт Штайн в Геттінгенському колі феноменологів. Δόξα / Докса. 2017. Вип. 1 (27). С. 253–263.
2. Feldes J. Das Phänomenologienheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung: Dissertation. Prag: Karls-Universität Prag, 2013. 269 p. URL:

<https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/59961/140024927.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

3. Stein E. Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1965. 292 p. URL: https://de.wikisource.org/w/index.php?title=Seite:Edith_Stein_-_Aus_dem_Leben_einer_j%C3%BCdischen_Familie.pdf/311&oldid=-

4. Stein E. Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie (Münster 1932/33). Freiburg: Herder, 2004. 133 p. URL: <https://www.edith-stein.eu/wp-content/uploads/2024/04/ESGA-14-Text.pdf>

5. Stein E. Zum Problem der Einfühlung. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917. 133 p. URL: <https://historyofwomenphilosophers.org/wp-content/uploads/2017/06/Stein.-1917.-Zum-Problem-der-Einfu%CC%88hlung.pdf>

6. Vischer R. Ueber das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Aesthetik. Leipzig: Credner, 1873. 56 p. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=dNgCm0A3Ik4C>

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-29>

МИТЕЦЬ МІЖ ПЕРЕЖИВАННЯМ І ЗОБРАЖЕННЯМ: ПРОБЛЕМА СПРАВЖНОСТІ ТА ІМІТАЦІЇ

Облова Л. А.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії*

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

Митець – людина, яка займається закарбуванням образів і відтворенням навколишнього світу. Він, передусім, цікавий тим, що надає значення тому, що справді відбулося, пропускаючи подію крізь уяву. Творча сутність, приходячи до прекрасного без надії викликати його явне, помітне відчуття, чинить чесно. Вона намагається відбутися через переживання дійсного без сценарію.

Водночас митець не може не акторствувати. А отже, мусить діяти напоказ і бачити, що його зображення має вагу. Момент зображення і значущість незворотного – ключові точки для митця. І тут часто трапляються «художества», які відводять убік від справжнього

виконання вищої місії митця. Коли людина, замість закарбування образу, наприклад, звеличує (або замовчує) жорстокість, вона завмирає на точці цінності неминучого. Їй не важливі «ікони», а лише момент «тут і тепер». І її глядач зазнає мук, але не стає більшим за самого себе. Навпаки – зморщується, «стискається».

Коли ж передається зображена жорстокість, інший може розчулитися або обуритися. Та ані той, хто розчулився, ані сам автор при цьому не «відбуваються» по-справжньому, як ті, кого вони зображають. Вони не здатні прожити, витримати страждання ціною власного болю.

Пригадуючи зображення художньої жорстокості в літературі (Франц Кафка, Альбер Камю, Джордж Оруелл, Вільям Голдінг, Кормак Маккарті), важко не скривитися і не заплакати. Але це не означає, що, читаючи текст про жорстокість, за реакцією співчуття можна по-справжньому зрозуміти катівство і пережити час тортур.

Пережита і зображена смуга на тілі (долі) – не одне й те саме. Щоб пізнати жорстокість, треба вмістити себе в неї і дозволити тиранові бути. При цьому зрозуміло, що людина, яка витончено катує живе, ніби й митець – однак ні. Хоч вона й не байдужа до закарбування безвиході, все ж не належить до творця. Від її дій нудить, відвертає – і тільки.

Коли людина застрягає на зображенні – вона стає живописною, приковує погляд. Тоді їй не доведеться розтинати світ, натомість – чекати на вшанування і тріумф. Без похвали й оплесків «видимий» нічого не зробить, але, отримавши порцію осанни, здійснив акт – той, що свідчить про приховування справжнього. Так зрадник приховує в собі зрадника, а мачуха прикидається матір'ю. Адже зрадник приховує зраду лише тому, що за це не хвалять. От і мучиться зображенням вірності. А хто вшановуватиме мачуху?

Актор, граючи когось, ніколи не грає власну роль – нібито стоїть осторонь від того, що насправді відбувається. Тому йому по суті байдуже те справжнє, що є поза ним. Усі його зображення сповнені чого завгодно, крім самої «повноти структурування світу». Вони – фрагменти, разові вистави. І глядач тут приречений – імітує переживання «невидимого». Не дивно, що в театрах ті глядачі, які імітують інтерес до переживання, часто засинають.

Катування і сцена – час і місце виконання «художеств» і відчуження від вищої місії митця. Тут відбуваються імітації. І проблема в тому, що катування і сцена – єдині місця реалізації цієї місії.

Митець – людина долі, а не «художеств». Він не завмирає на точці цінності неминучого. Він не живописний. Своєю дією (не обов'язково шедевром), актом закарбування світу, самим викиданням образу в яв, він показує те, що вже не може бути вилучене зі створеного. Те, що,

власне, ніколи не «викидається», а зберігається. Митець вміщує себе у світ, щоб світ підтвердив його як митця. Без занурення в те, що відбувається, митець не зникне, але залишиться нереалізованим – в тіні, тим, хто не бачить важливості моменту.

Так, наприклад, Антонен Арто пропонував кінцевій істоті жити поза представленими «художествами», але бачити живописний момент – «жах» присутності. Розуміючи, що від симуляцій сучасникові нікуди не подітися, Арто пропонував покладатися не на шедеври (картинки реального), а на особисте проживання істинного – без демонстрації, без надії стати тим, що вкладається в експозицію. І так виходити з примарності буття, з «роблення вигляду».

Мати – наче мачуха, як би не виглядала зовні, завжди дещо відчужена від дитини. Але варто матері почати прикидатися матір'ю – її притворство зникає. Отже, справжня мати завжди ніби грає матір. І мачуха завжди грає матір. Та справжнє, попри гру, відбувається лише з матір'ю.

Арто показує, що мати – митець. Тому вона неминуче пов'язана з ефектом жорстокості, наприклад, покаранням. Її «тиски» – відплатні. Вона материнством у момент виховання охоплює надміром – напругою «полотна матері». А мачуха передає лише образи, накладаючи стереотипи на готовий моральний ґрунт. І хоч вона створює напругу шоку, але не насичує силою власного.

Отже, сценою для митця є особистість. Вона ж і місце випробування. Не маючи іншого простору для реалізації власної присутності, людина, що закарбовує образи, показує те, що справді з нею відбувається. І так виражає те, до чого залучений кожний.

Виходячи з цього, можна сказати, що метафізики, які невтомно зображували правильне відношення людини до Абсолюту, або були нерозривно пов'язані з безумовним, або не могли до нього дійти. Тому висока метафізична нота їхніх творів у момент читання повідомляє про ту драму, про яку мовчить Бог, але «кричить» людина.

Митці, які описують світ крізь вічність, власною долею і актами переживання винесли нестерпне – і залишили після себе непізнаване.

Література

1. Арто А. Театр і його двійник. / пер. з фр. Р. Осадчука. Видавництво Жупанського. 2021. 280 с.

ПОСТЛЮДСЬКЕ МИСТЕЦТВО В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ МАРТІНА ГАЙДЕГЕРА: ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Решетняк С. С.

студент магістратури

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

Постлюдське мистецтво – один із найактуальніших феноменів сучасної культури, що виникає на перетині цифрових технологій, постгуманістичної філософії та радикально переосмислених мистецьких практик. Біоарт, генеративне мистецтво, нейроарт та мистецтво штучного інтелекту принципово трансформують традиційні категорії авторства, матеріальності та естетичного досвіду [6, с. 3; 7, с. 8]. Філософська концептуалізація цього феномену потребує теоретичного апарату, здатного вийти за межі традиційних антропоцентричних естетичних категорій. Ми пропонуємо звернутися до філософської спадщини Мартіна Гайдегера як продуктивного теоретичного ресурсу для осмислення цих трансформацій.

Центральним для нашого аналізу є гайдегєрівська концепція *Gestell* (постав) – способу відкриття буття, характерного для сучасної техніки, що ставить усе суще, включно з людиною, у режим наявного ресурсу (*Bestand*) [1, с. 17]. Постлюдське мистецтво, що активно використовує технологічні медіуми, функціонує в цьому горизонті технічного розкриття світу. Проте воно здатне виявляти суперечності самого *Gestell*, роблячи видимими його обмеження та небезпеки. Мистецтво штучного інтелекту не просто відтворює техніку, а ставить принципові питання про межі людської та нелюдської творчості – питання, що є онтологічним за своєю природою [5, с. 44].

Ключовою для нашого підходу є гайдегєрівська концепція мистецтва як «події істини» (*Ereignis*). У «Джерелі мистецького твору» філософ доводить, що витвір мистецтва є не відображенням дійсності, а місцем, де істина буття «встановлюється» та «зберігається» [2, с. 16–17]. Це розуміння дозволяє тлумачити постлюдські мистецькі практики не як технічні симулякри людської творчості, а як особливий простір «просвіту буття» (*Lichtung*), де на поверхню виходять приховані виміри технологічного існування людини. Біоарт та генеративне мистецтво відкривають нові горизонти буттєвої відкритості, недоступні традиційним мистецьким формам.

Третій концептуальний ресурс гайдегерівської думки – концепція *Gelassenheit* («відпущення»), яка позначає нетехнічне ставлення до техніки: не відмову від неї, а принципово іншу модальність взаємодії, що не підпорядкована логіці панування [3, с. 163–164]. Постлюдські митці, які працюють з технологіями як із «партнерами» у творчому процесі, а не лише як з інструментами, практично реалізують цю гайдегерівську ідею. Відношення «поетичного мешкання» в технологічному середовищі відкриває можливість для нового естетичного досвіду, що долає суб'єкт-об'єктну дихотомію класичної естетики.

Таким чином, філософія Мартіна Гайдегера пропонує продуктивну теоретичну оптику для аналізу постлюдського мистецтва. Концепції *Gestell*, *Ereignis* та *Gelassenheit* дозволяють вийти за межі бінарних опозицій «людське/нелюдське», «органічне/технологічне», що часто домінують у сучасних дискусіях [4, с. 201; 5, с. 98]. Гайдегерівська оптика дозволяє концептуалізувати постлюдське мистецтво не як відмову від гуманістичних цінностей, а як пошук нових форм «поетичного мешкання» в умовах технологічних трансформацій та відкриття нових горизонтів буттєвої відкритості, необхідних для розуміння культури ХХІ ст.

Література

1. Heidegger M. *The Question Concerning Technology and Other Essays* / W. Lovitt, Trans. Garland Publishing, 1977. 348 с.
2. Heidegger M. *Off the Beaten Track* / Edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 291 с.
3. Гайдегер М. Дорогою до мови / пер. з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. 232 с.
4. Thomson I. D. *Heidegger, Art, and Postmodernity*. Cambridge University Press, 2011. 245 p.
5. Gunkel D. J., Taylor P. A. *Heidegger and the Media*. Oxford : Polity Press, 2014. 115 p.
6. Волинець В. Вплив штучного інтелекту на сучасне мистецтво: можливості та виклики. *Цифрова платформа КНУКіМ: інформаційні технології в соціокультурній сфері*. 2023. Т. 6. 11 с.
7. Рожнев О. Трансгуманізм і сучасне мистецтво: об'єднання технологій та творчості. *Вісник Львівського університету*. 2024. С. 8.

ЗАСОБИ МИСТЕЦТВА У РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ НАУКОВИХ РЕАЛІЙ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОФІЛЬ

Сковронський Б. В.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри дизайну та образотворчого мистецтва
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Історія європейської культури демонструє, що мистецтво і наука тривалий час не існували як чітко відокремлені сфери діяльності. Їхнє сучасне розмежування є результатом тривалого історичного розвитку, тоді як у попередні епохи вони часто становили єдиний простір пізнання, об'єднаний спільною метою – осмисленням і представленням світу. Саме тому дослідження співвідношення мистецтва і науки доцільно розглядати не лише як історію дисциплін, а передусім як історію форм репрезентації досвіду. У цьому контексті особливо показовим є шлях від античного синкретизму через середньовічний символізм до ренесансної візуалізації та ранньомодерної таксономії.

В античній культурі мистецтво і наука не мали принципового поділу, оскільки обидві сфери осмислювалися як різновиди знання і водночас як форми майстерності. Грецькі поняття «**техне**» і «**епістеме**» відображали не опозицію між мистецтвом і наукою, а різні способи засвоєння та передавання досвіду. У філософії платонізму головним був не сам предмет пізнання, а спосіб мислення, завдяки якому він осягається. Пізнання розвивалося як поступовий рух від чуттєвої думки – **докси**, через дискурсивне мислення – **діаною**, до істинного знання – **епістеме**, що пов'язувалося з чистим інтелектуальним спогляданням сутності речей. Отже, античне мислення оцінювало знання не за способом його зовнішнього вираження, а за глибиною й ступенем очищеності пізнавального акту [1].

У такій системі одна й та сама діяльність могла трактуватися і як наука, і як мистецтво – залежно від її мети, способу застосування та форми набуття. Якщо **епістеме** передбачала теоретичне навчання та передавання знання через поняття, то **техне** реалізовувалася через практику, вправність і безпосереднє набуття досвіду. Звідси випливає важливий висновок: уже в античності знання розумілося не лише як сукупність істин, а як певна практика формування людини та її здатності пізнавати. У цьому сенсі мистецтво й наука мали спільне

антропологічне підґрунтя, оскільки були способами упорядкування досвіду й внутрішнього вдосконалення [2].

У ранньому Середньовіччі ця система загалом зберігається, проте змінюється її світоглядна основа: на місце античного платонізму приходять християнський спосіб бачення світу. Саме тоді остаточно утверджується система **семи вільних мистецтв**, яка охоплювала тривіум і квадрівіум. Попри це, дисципліни й надалі не поділялися жорстко на «мистецькі» та «наукові», а мислилися як різні форми впорядкованого знання. Водночас християнська культура внесла новий елемент у розвиток репрезентації – **символізм**. Символ став універсальним посередником між чуттєвим і надчуттєвим, між видимим образом і духовним змістом. Завдяки цьому візуальна форма набула особливого значення як засіб передавання складних смислів у доступному вигляді [2].

Паралельно з цим у середньовічній культурі посилюється роль **математики** як універсальної мови моделювання. Поширення арабської науки, десяткової системи обчислення та арабських цифр сприяло формуванню нового типу наукової мови, де символ уже не лише означав, а й давав можливість перевірки, точності та впорядкування знання. Однак математичне представлення не могло охопити всі сфери досвіду. Саме тому поступово визріває потреба в іншій формі достовірної репрезентації – у зображенні, здатному передавати не абстрактні відношення, а видимі властивості предметів.

Ренесанс став епохою, у якій ця потреба отримала принципово нове вирішення. Саме в добу Відродження візуальне зображення перетворюється з умовного або символічного знака на **верифіковану модель реальності**. Винайдення лінійної перспективи, розвиток анатомічних студій, удосконалення техніки світлотіні та просторового моделювання дали художникам змогу не просто відтворювати зовнішню схожість, а передавати просторову структуру, пропорції та фізичні властивості об'єкта з високим ступенем точності. Унаслідок цього зображення починає виконувати нову пізнавальну функцію: воно стає не лише прикрасою чи ілюстрацією, а засобом спостереження, аналізу й доказу [10].

Особливо важливим є те, що саме в цей період зображення входить до структури наукового пізнання нарівні зі словом і математичною формулою. Це мало вирішальне значення для анатомії, ботаніки, зоології, медицини, геології, інженерії та інших дисциплін, де предмет дослідження потребував точного візуального відтворення. Наукові атласи й ілюстрації дали змогу не лише описувати об'єкти, а фактично створювати їхні моделі, доступні для колективного спостереження і перевірки. У такому розумінні візуалізація знання стала формою

«винесення назовні» самого процесу бачення: людина отримала можливість сприймати світ через спеціально організоване наукове зображення [3; 8, с. 268].

У XVII–XVIII століттях ця тенденція не зникає, а набуває нової форми. Якщо для Ренесансу головною була схожість між річчю та її зображенням, то в епоху класичної раціональності на перший план виходить **порядок речей**. Пізнання починає розумітися як впорядкування світу через знаки, класифікації та системи позначень. У цьому контексті великого значення набувають мова, спостереження і таксономія. Річ уже недостатньо просто побачити або зобразити – її потрібно ввести в систему відмінностей, імен, класів і співвідношень. Саме так формуються природнича історія, граматики, теорія багатства, а згодом інші науки, для яких пізнати означає упорядкувати й класифікувати [5].

Проте і в цій новій епістемі візуальність не втрачає своєї ролі. Навпаки, саме зображення стає основою точного іменування та наукового опису. Щоб річ отримала місце в системі знання, вона має бути спершу побачена, зафіксована і представлена в наочній формі. Через це візуальне зображення перетворюється на одну з центральних умов наукової достовірності [3; 6]. Художник у такому процесі вже не просто виконавець, а співучасник наукового пізнання, адже саме він забезпечує точність представлення, на якій ґрунтується подальша класифікація, інтерпретація й передавання знання.

Отже, інтеграція мистецтва і науки в XVII–XVIII століттях була не випадковим культурним явищем, а закономірним результатом тривалої історичної еволюції форм репрезентації. Від античного уявлення про знання як поєднання вправності та мислення, через середньовічний символізм і математизацію, до ренесансної візуалізації та ранньомодерної таксономії – в усіх цих змінах простежується спільна логіка: знання існує настільки, наскільки воно може бути представлене, передане й зроблене доступним для сприйняття. Саме тому мистецтво виявляється не периферійним додатком до науки, а одним із фундаментальних механізмів її історичного розвитку.

Література

1. Сковронський Б.В. Інтеграція науки та мистецтва в античному суспільстві : пошук підходу до розуміння феномену. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. Вип. 46. С. 91-96. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v048.2024.16>

2. Сковронський Б.В. Формування циклу «семи вільних мистецтв» в античній культурі: знання як інтенційний предмет. *Культурологічний*

альманах. Київ: Видавничий дім «Гельветика», 2024. Вип. 2(10). С. 299-350. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.35>

3. Daston Lorraine, Galison Peter. Objectivity. New Jersey : Princeton University Press, 2010. 504 p.

4. Dewey John. Art as an experience. New York : Perigee Book, 1934. 360 p.

5. Foucault Michel. The Order of Things. An archaeology of the human sciences. London and New York : Routledge Classics, 2002. 430 p.

6. Gombrich E. H. Art and illusion; a study in the psychology of pictorial representation. New York : Pantheon Books, 1960. 466 p.

7. Goodman Nelson. Languages of art : an approach to a theory of symbols. Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1976. 278 p.

8. McLuhan Marshall. The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man. Toronto: University of Toronto Press, 1962. 432 p.

9. Sheyko V., Kushnarenko N., Maksymovska N., Kysliuk K., Rybalko S., Myslavskyi V., Kosachova O., Fievralova S., Khvorostenko V. Culture and art in modern scientific discourse : monograph. Kharkiv: PC Technology Center, 2023. 218 p. DOI: <https://doi.org/10.15587/978-617-7319-95-4>

10. Wootton David. The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution. New York, NY : Harper Collins Publishers, 2015. 656 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-32>

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КОНЦЕПЦІЯ Ж.-П. САРТРА В ЕПОХУ ТІКТОК: ПРОБЛЕМА ВИБОРУ ЛЮДИНИ

Сохан О. В.

аспірант кафедри філософії

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

Сучасний етап розвитку цифрового суспільства зумовлює глибокі трансформації у визначенні сутності людини, а відтак і її екзистенції. Система функціонування соціальних платформ, апогеєм яких є ТікТок з його стрічкою коротких відео здебільшого розважального характеру, стають ключовими агентами, що впливають на когнітивні, емоційні, а відтак і поведінкові моделі наслідування / патерни поведінки індивіда. У цьому контексті класична екзистенційна філософія, фундаментом

якої є концепція абсолютної свободи, неминучості вибору та відповідальності, стикається з безпрецедентним викликом. Насамперед з'являється вимога щодо підважування автентичності буття і можливості реалізації свободи волі в жорстко детермінованому програмою та маркетинговими стратегіями просторі.

Звернення до феноменологічної онтології Ж.-П. Сартра надає потужний концептуальний інструментар для деконструкції ілюзії свободи в цифровому середовищі та аналізу новітніх, технологічно опосередкованих форм «нещирості» / *«mauvaise foi»*. Фундаментальне положення Ж.-П. Сартра, що утверджує людину як незавершений проект, який не має наперед заданої природи і створює себе виключно через власні вчинки та щокроковий вибір, зазнає краху. Адже конструкт соціальної мережі TikTok концептуально інвертує цю максимум. Рекомендаційна стрічка, що базується на предиктивній аналітиці навченого машинним кодом, формує цифрову «сутність» користувача ще до того, як він здійснює свідомий акт екзистенційного вибору контенту. Код визначає суб'єкта за належністю до сприйняття певного контенту, збирання даних про який, конструює його цифрового двійника, який відображає підсвідомі потяги частіше, ніж свідомі інтенції. У цьому вимірі людина ризикує редукуватися до статусу «буття-в-собі» або статичної, завершеної об'єктності, поведінку якої можна не лише передбачити, але й спрямувати. Вибір суб'єкта стає ілюзорним, він обирає лише з того масиву варіантів, який нейромережа вже визначила як релевантний для його задалегідь згенерованої та закодованої «сутності». Таким чином, код бере на себе функцію Творця, задаючи суб'єкту горизонт його преференцій та можливостей.

Сартрівський концепт «нещирості» розкривається як самообман, екзистенційна втеча від тривоги, яка неминуче супроводжує усвідомлення власної свободи та тотальної відповідальності за своє життя. Нескінченний скролінг стрічки TikTok є досконалим технологічним втіленням механізму такої втечі. Занурення в безперервний потік фрагментованого відеоконтенту створює стан темпоральної дезорієнтації та гіперстимуляції, «анестезуючи» суб'єкта від необхідності приймати життєві рішення, рефлексувати чи стикатися з порожнечою власного буття. Користувач добровільно делегує свою агентність програмі. Людина переконує себе у власній детермінованості, аргументуючи це втомою, потребою в розвазі чи «залипанням» задля розвантаження, відмовляючись від свого статусу «буття-для-себе», що за своєю онтологічною природою приречене бути вільним. Суб'єкт вдає з себе пасивний об'єкт, щоб уникнути тягара свободи. Дофамінові петлі зворотного зв'язку, закладені в дизайн

платформи, роблять цю втечу фізіологічно приємною, маскуючи екзистенційний відчай під маскою розваги.

Не менш евристичним для розкриття проблеми є й сартрівський концепт «погляду Іншого», який об'єктивує суб'єкта, відчужує його свободу і формує вимір «буття-для-іншого». В епоху TikTok Інший набуває гіпертрофованих, паноптичних масштабів. Інший – це знеособлений, невидимий, проте всевидючий код програми. Творці контенту, перебуваючи під тиском необхідності здобуття популярності, підлаштовують свою поведінку, тілесність, емоції та наративи під очікування цього невидимого погляду, матеріалізованого в кількість переглядів, лайків, коефіцієнт утримання аудиторії. Відбувається добровільна самооб'єктивация. Суб'єкт перетворює своє життя на гру в постійне конструювання ідентичності, яка є далекою від автентичного «Я», а радше виступає продуктом, оптимізованим під функціональність платформи. За Ж.-П. Сартром, під поглядом Іншого людина здатна пережити той же сором, оскільки усвідомлює себе як об'єкт. У TikTok же цей сором трансформується у постійну тривогу щодо своєї соціальної значущості та видимості.

Незважаючи на потужний апарат цифрового детермінізму, з позиції екзистенціалізму ситуація є не вкрай безнадійною. Віртуальне середовище стає новою складовою «фактичності» людини, об'єктивною умовою її існування, в яку вона «закинута». Проте, як наголошував Ж.-П. Сартр, людина завжди є чимось більшим, ніж її фактичність, вона здатна до трансценденції, тобто виходу за межі даності через акт заперечення. Проблема вибору в епоху TikTok полягає не в тому, який саме ролик переглянути (це вибір хибний, зрежисований платформою), а в мета-виборі: виборі свого модусу існування у ставленні до платформи. Автентичність сьогодні вимагає від суб'єкта здійснити «екзистенційний розрив», радикалізувати усвідомлення чинників маніпуляції та повернення собі права на свідому увагу. Свобода волі може проявлятися у вольовому дистанціюванні, цифровій аскезі, або ж у використанні платформи як інструменту для субверсивного, свідомого висловлювання, що руйнує очікування алгоритму.

Крім того, варто згадати сартрівську тезу про те, що обираючи себе, людина обирає все людство. У цифровому вимірі ця етична максима набуває буквального значення, адже кожна реакція, кожен перегляд формують масив даних, який навчає алгоритм і, відповідно, впливає на те, який контент буде показано мільйонам інших. Потраплення в полон «нещирості» робить функціонал платформи більш примітивним і маніпулятивним для всього соціуму.

Таким чином, епоха цифрових медіа не скасовує базових екзистенціалів людського буття, а радше кардинально модифікує

контекст їхнього розгортання. Концепція Ж.-П. Сартра є потужним інструментом для діагностики криз сучасної цифрової суб'єктивності. ТікТок, як квінтесенція сучасної споживацької культури, конструює ідеально комфортний простір для «неширості», в якому відповідальність за вибір делегується машинному інтелекту, а екзистенційна тривога розчиняється в потоці перманентної мікро-стимуляції. Збереження онтологічного статусу людини як вільного «проєкту» вимагає демістифікації цієї цифрової гетерономії, повернення до усвідомлення власної абсолютної свободи та прийняття етичної відповідальності за своє буття і буття Іншого.

Література

1. Борінштейн Є., Городнюк Л. Філософсько-антропологічний феномен Homo Digitalis як онтологічної системи «людина-гаджет». *Studies in History and Philosophy of Science and Technology*. 2024. Вип. 33. С. 15–21.

2. Горохова І. В. Екзистенціали людського буття в умовах віртуалізації соціального простору. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2021. Вип. 64. С. 45–53.

3. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-33>

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ СУБ'ЄКТ У ПРЕДМЕТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Шамша І. В.

*кандидат філософських наук, доцент,
виконувач обов'язків завідувача кафедри філософії
Національний університет «Одеська юридична академія»
м. Одеса, Україна*

Питання про предмет філософської антропології постає актуальним й по сьогодні. Традиційний філософський дискурс був орієнтований на трансцендентальний суб'єкт, проте може скластися враження, що філософська антропологія, хоча вона й називається «філософською», орієнтована, якщо можна так висловитися, на не-трансцендентальний

суб'єкт. Трансцендентальний суб'єкт, таким чином, постає, свого роду, «наріжним каменем», який дозволяє відрізнити філософське від нефілософського. Спробуємо розібратися в цьому.

Дослівно – трансцендентальний, це «такий, що переступає», «крокує». Трансцендентальний суб'єкт «переступив» через себе психофізіологічного і опинився в сфері символічного. У.Джемс називав трансцендентальний суб'єкт «всезагальним суб'єктом». Це дуже влучно сказано, бо із звичайної цієї-ось людини, людина, начебто, «перетворюється» на людину взагалі, людину як таку. Трансцендентальний суб'єкт пов'язаний із сутністю людини, зі сходженням до цієї сутності, а отже – із людським буттям, бо буття (за думкою Платона) – це існування із сутністю. Співвідношення між цими суб'єктами прекрасно розкривається завдяки латинським поняттям, які за середніх віків утворювали онтологічний словник: буття – *esse*, сутність – *essentia*, існування – *existentia*. Цей, так сказати, «трикутник» онтологічних понять дає можливість зрозуміти і онтологічні побудови, і співвідношення, так би мовити, «суб'єктів» в людині. Є просте існування, яке пов'язане з життям тіла, в якому живе душа, а є – існування із сутністю, коли життя душі і тіла спрямовується свідомістю (зокрема – рефлексивною свідомістю). Така логічна конструкція в розумінні людини притаманна традиційному філософському дискурсу.

Також, трансцендентальний суб'єкт є елементом ще однієї трійці понять, які народжуються у онтології: є світ земний (подейбичний), а є небесний (потойбічний); трансцендентальний суб'єкт «пов'язує» ці світи, він посередник між ними. В єдності та логіці цих понять трансцендентальний суб'єкт, це той суб'єкт, який здійснюється над фізичним світом, щоб сягнути світу трансцендентного. Ця онтологічна конструкція властива об'єктивному ідеалізму Платона, Августина Блаженного, ідеалізму І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля. Строго кажучи, використання поняття трансцендентального суб'єкта з логічною необхідністю передбачає визнання трансцендентної реальності – буде це бог, або філософські еквіваленти бога (нус Анаксагора, абсолютна ідея Г.В.Ф. Гегеля, річ у собі І. Канта тощо). Але, й атеїстичний світогляд не заперечує трансцендентного – трансцендентним тут постає світ людської культури.

Оскільки трансцендентальний суб'єкт постає ознакою традиційного філософського дискурсу, виникає запитання: а чи може антропологія бути філософською? «Антропос» в перекладі означає «людина». Проте, весь філософський дискурс тисячоліттями був орієнтований на пізнання людини. Значить, антропологію повинна цікавити «інша» людина, ніж філософію, інші аспекти людського. Популяризація антропології в другій половині XIX століття, як відомо, пов'язана з

виникненням і розвитком тієї галузі знання, яка в британській традиції називається «соціальною антропологією». Це знання про біологічну еволюцію людини та прото-соціальні колективи. Розвиток цієї галузі знання пов'язаний з тим, що європейські дослідники почали виїжджати в племена, яких не торкнулася людська цивілізація, спостерігати за ними, та робити висновки щодо розвитку людської культури та цивілізації. Першим таким дослідником був Л. Леві-Брюль, а пізніше його справу продовжили К. Леві-Стросс, К.Г. Юнг, та інші. К.Леві-Стросс значний час свого життя провів в племенах, результатом чого постала велика кількість праць, в яких зафіксовано його спостереження. Він заснував напрям в антропології, який отримав назву «структурної антропології» – це французький варіант соціальної антропології.

Отже, популяризація та розвиток антропології в другій половині ХІХ століття здійснювалися як розвиток не-філософського знання, так сказати, не-філософської антропології, яка займалася дослідженнями зовнішніх аспектів людського світу та людини.

Але найважливіше зрозуміти саму тенденцію – шукати в людині щось, що буде альтернативним традиційному предмету зацікавленості дослідників. Такою альтернативою в філософському дискурсі, який традиційно був раціоналістичним дискурсом, орієнтованим на дослідження розуму, постала душа людини – та реальність, яка до цього, майже ігнорувалася філософією.

Традиційний філософський дискурс був орієнтований на дослідження буття людини, яке розумілося як *існування із сутністю*. Не дослідженим залишилося *існування без сутності*. В латинській мові існування – це *existentia*, ось на її дослідженні і зосередились дослідники на початку та в першій половині ХХ століття. І ця зосередженість навіть виразилася у виникненні та оформленні великого та впливового напрямку у філософії – екзистенціалізму (дослівно – філософії існування). На думку екзистенціалістів, існування, набагато важливіше ніж буття, проте, питання яке ми поставили, все одно залишається без відповіді: чи може бути антропологія філософською? Адже існування – це існування психофізіологічного суб'єкта, який, на відміну від трансцендентального, не може бути всезагальним. Це значить, що в такому знанні не може бути нічого філософського.

Як відомо, філософський дискурс з давніх давен був орієнтований на розділення реальності на справжню і несправжню. Можна сказати, що у цій розбіжності він і виник, оскільки передбачає розуміння того, що світ не такий, яким здається. Це розуміння ознаменувалося появою категорії буття, яка постала інструментом мислення, що уможливило відмежування справжнього від несправжнього.

Це означає, що якщо в існуванні, або в душі людини відокремити справжнє від несправжнього, то з'явиться і філософський ракурс дослідження цього предмету. Саме тому, на наш погляд, і виникає концепція *автентичного існування* завдяки фундаментальній онтології М. Гайдегера. У філософському світі і по сьогодні точаться дискусії – чи можна М. Гайдегера відносити до екзистенціалістів? Адже головне поняття, центр фундаментальної онтології – *dasein* постає трансцендентальним, а не психофізіологічним суб'єктом. Хоча німецьке слово «*dasein*» дослівно перекладається як «тут-і-зараз-буття» (тобто, існування), М. Гайдегер має на увазі трансцендентальний суб'єкт, а не психофізіологічний. Керуючись наведеною вище логікою, можливість віднести М. Гайдегера до екзистенціалістів, все ж таки, є. Тим більше, що він наполягав на заміні категорій екзистенціалами (способами людини бути). Проте, фундаментальна онтологія М. Гайдегера раціоналістична, вона спирається на свідомість (предметну та рефлексивну). Якщо ж справжнє і несправжнє існування виокремлювати стосовно душі людини, то отримуємо якраз філософську антропологію, і тут більше в нагоді стануться дослідження і думки К.Г. Юнга, ніж М. Гайдегера. Тобто, якщо в центр дослідження поставити не людину як свідому істоту, а як живу істоту, отримуємо предмет філософської антропології. Живу – це не означає несвідому. Що ж стосується існування, то воно наступним чином пов'язане з душею – воно і є процес її життя.

Автентичне існування дозволяє зрозуміти, що саме цікавить філософську антропологію в людині, бо існування може бути й неавтентичним – коли людина не живе, а через неї щось «проживається»: ідеологічні, господарські металні проекти тощо.

В навчальному посібнику «Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи» (2009), Г.І. Волинка в тих розділах, в яких він брав участь, разом з іншими співавторами, дуже високо оцінює спроможність людини трансцендуватися, трансцендентальну природу людини (див. наприклад [1, с. 208, 209, 212, 213, 216, 222–225]). В розділі «Походження філософії, її функції і розділи» висловлюється думка, що живопис первісних людей – це спроба «здійнятися» над буденністю, «торкнутися» чогось позаприродного [1, с. 11].

На можливості душі трансцендуватися неодноразово наголошується: «Душа імпульсивна і водночас пульсація душі народжує бажання пізнати себе і світ, виділяє людину із загалу і залучає її до належного» [1, с. 220]. Тобто, в єдності суцього та належного, душа людини не обмежується одним лише суцям. А це й створює методологічну можливість розділити існування на автентичне

та неавтентичне. Трансцендентним для душі постає світ людської культури, мистецтво, наука тощо.

Г.І. Волинка доклав значний та вагомий внесок у розвиток української філософської думки, в розуміння усієї суперечливості та багатоманітності проявів людини. Його тексти просякнуті невідбутною екзистенційною тугою та світлом розуму – є на що орієнтуватися новим поколінням філософів.

В цілому, можна зазначити, що душа людини, як предмет філософської антропології, спроможна створювати трансцендентальний суб'єкт, не гірше, а то й краще за розум. Саме ця спроможність уможливорює предмет філософської антропології як галузі філософського знання.

Література

1. Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи : Навч. посібник / В.П. Андрущенко, та ін. ; за ред. Г.І. Волинка. Київ : Каравела, 2023. 368 с.

СЕКЦІЯ 8. КУЛЬТУРА ГІДНОСТІ ТА МОРАЛЬНЕ ВІДРОДЖЕННЯ СУСПІЛЬСТВА

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-34>

КУЛЬТУРА ГІДНОСТІ В УМОВАХ ВІЙНИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Гончарова О. С.

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри історії України
Харківський національний педагогічний університет
імені Г. С. Сковороди
м. Харків, Україна*

Брагіна Т. М.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри народної хореографії та теорії танцю
Харківська державна академія культури
м. Харків, Україна*

Брагін Ю. А.

*кандидат культурології, доцент,
доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування»
та соціально-гуманітарних дисциплін
Державний біотехнологічний університет
м. Харків, Україна*

Сучасний світ характеризується зростанням кількості збройних конфліктів, що супроводжуються не лише фізичним насильством, а й глибокими антропологічними трансформаціями. У цих умовах особливого значення набуває поняття людської гідності як фундаментальної категорії моральної, політичної та культурної реальності. Війна ставить під загрозу саму основу людського існування, але водночас актуалізує гідність як форму опору дегуманізації.

У філософсько-антропологічному вимірі гідність виступає як невід'ємна властивість людини, що визначає її статус як морального суб'єкта. Вона не зводиться до соціального визнання або правового

статусу, а має онтологічний характер, будучи внутрішньою характеристикою людського буття. Ще у класичній етичній традиції гідність осмислювалася як те, що робить людину самоцінною істотою, здатною до автономного морального вибору. У модерній філософії, зокрема в етиці І. Канта, гідність пов'язується з раціональністю та здатністю діяти відповідно до морального закону, що підносить людину над світом речей і засобів [2, р. 561]. Сучасні філософсько-антропологічні підходи розширюють це розуміння, наголошуючи на універсальності гідності як базового принципу людського співіснування. Вона притаманна кожній людині незалежно від її соціального статусу, культурної належності, політичних переконань чи життєвих обставин. Гідність постає як фундамент прав людини, але водночас виходить за межі юридичних формулювань, оскільки пов'язана з внутрішнім відчуттям власної цінності та здатністю до самовизначення. Важливо підкреслити, що гідність має не лише індивідуальний, а й міжсуб'єктний вимір. Вона формується і підтримується в процесі взаємного визнання, про що свідчать сучасні соціально-філософські теорії. У цьому сенсі гідність не є ізольованою властивістю індивіда, а існує в просторі соціальних відносин, де вона може як утверджуватися, так і заперечуватися.

В умовах війни ця універсальність зазнає серйозного випробування, оскільки насильство спрямоване не лише на фізичне знищення, а й на символічне приниження та дегуманізацію. Людина в ситуації війни часто редукується до функції – «ворога», «жертви», «ресурсу», що підриває її суб'єктність. Практики насильства, пропаганди, мови ворожнечі спрямовані на знецінення людського життя, руйнування моральних орієнтирів і розмивання межі між допустимим і недопустимим [4]. Водночас саме в таких граничних умовах гідність виявляється як внутрішній ресурс спротиву. Вона дозволяє людині зберігати відчуття власної цінності навіть у ситуації крайньої вразливості, протистояти дегуманізації та утверджувати свою суб'єктність. Таким чином, гідність постає не лише як онтологічна даність, але й як екзистенційне завдання, постійне підтвердження людяності в умовах, що її заперечують.

Війна створює ситуацію граничного досвіду, в якій людина стикається з насильством, страхом і втратою. Це досвід, що виходить за межі повсякденності й порушує звичні моральні, соціальні та екзистенційні орієнтири. У таких умовах гідність набуває нового змісту – як здатність зберігати людяність навіть у ситуації крайнього зла, коли сама можливість морального вибору здається звуженою або підваженою. Війна руйнує інституційні та культурні механізми, що зазвичай підтримують гідність: правові системи, соціальні гарантії, норми співжиття. Людина опиняється в ситуації, де базові права можуть ігноруватися, а життя знецінюватися. Насильство в умовах війни часто має не лише фізичний, а й символічний характер: воно спрямоване на приниження, позбавлення голосу, зведення людини до об'єкта [1, р. 413]. Саме тому війна є простором системної

дегуманізації, де гідність стає вразливою та піддається руйнуванню. Водночас війна відкриває інший, парадоксальний вимір гідності як внутрішнього ресурсу спротиву. У ситуаціях граничного випробування людина може актуалізувати здатність до морального самоствердження, навіть тоді, коли зовнішні обставини цьому суперечать. Історичний досвід показує, що навіть у найжорстокіших умовах – у полоні, під окупацією, в умовах насильства – люди здатні зберегти почуття власної гідності через солідарність, взаємодопомогу, моральний вибір і відповідальність.

Феномен «політики гідності» демонструє, що порушення гідності може ставати чинником мобілізації та опору. Досвід приниження, несправедливості та насильства часто трансформується у прагнення до відновлення справедливості, свободи та визнання. У цьому сенсі гідність перестає бути лише індивідуальною характеристикою і набуває колективного виміру, стаючи основою суспільної солідарності та політичної дії. Саме через усвідомлення порушеної гідності формуються рухи опору, громадянська активність і готовність до самопожертви заради спільного блага. Особливого значення набуває символічний аспект відновлення гідності [4]. Йдеться про повернення голосу, права на власний наратив, можливості свідчити про пережитий досвід. У цьому процесі важливу роль відіграють культура, мистецтво, публічна історія, які дозволяють трансформувати травматичний досвід у змістовні форми пам'яті та ідентичності. Таким чином, війна є амбівалентним простором, у якому одночасно відбуваються процеси руйнування і відновлення гідності. Вона оголює вразливість людського існування, але водночас актуалізує гідність як центральну цінність, без якої неможливе ані індивідуальне виживання, ані відновлення соціального порядку. У цьому полягає її глибокий філософсько-антропологічний парадокс.

У сучасних умовах формується особливий тип культури – культура гідності, яка ґрунтується на визнанні безумовної цінності кожної людини та її права на свободу, самореалізацію і участь у суспільному житті. Вона постає як відповідь на досвід війни, насильства та дегуманізації, трансформуючи індивідуальне переживання гідності у колективну практику опору. У цьому сенсі культура гідності є не лише етичним ідеалом, а й реальною формою соціальної дії, що забезпечує збереження людяності в умовах руйнування звичних норм та інституцій. Передусім культура гідності проявляється у практиках солідарності та взаємодопомоги, які стають фундаментом суспільної стійкості. В ситуації військового конфлікту, коли офіційні інститути часто виявляються ослабленими або перевантаженими, саме горизонтальні зв'язки між людьми, довіра, підтримка, готовність діяти разом формують альтернативну моральну спільноту [3]. Ця спільнота ґрунтується не на формальних правилах, а на етичному визнанні іншого як рівного і цінного. На цій основі розгортаються волонтерські практики як одна з найвиразніших форм культури гідності. Волонтерство виходить за межі обов'язку чи інституційної

відповідальності й постає як акт свідомого морального вибору. Воно засвідчує здатність людини брати відповідальність за іншого, діяти в інтересах спільного блага та підтримувати тих, хто опинився у вразливому стані. Таким чином, волонтерський рух стає не лише соціальним феноменом, а й важливим антропологічним свідченням збереження гідності в екстремальних умовах. Важливим виміром культури гідності є також формування публічних наративів пам'яті. Через них суспільство осмислює досвід війни, надає значення стражданню і втратам, зберігає імена та історії тих, хто постраждав або загинув. Ці наративи протистоять знеособленню та забуттю, відновлюючи гідність жертв, інтегруючи травматичний досвід у колективну ідентичність. Пам'ять у цьому контексті стає не лише формою збереження минулого, а й етичним актом визнання. Загалом культура гідності виконує функцію морального відновлення суспільства. Вона сприяє відновленню довіри, формуванню нових форм солідарності та переосмисленню цінностей у посттравматичних умовах. Пережитий досвід насильства не зникає, але в межах цієї культури він трансформується у джерело смислу, що дозволяє суспільству рухатися від стану руйнування до стану творення.

Отже, в умовах війни гідність постає як ключова антропологічна та соціокультурна категорія, що визначає не лише внутрішню цінність людини, а й можливість збереження людяності в ситуаціях граничного випробування. Попри руйнівний характер війни та її дегуманізуючі практики, гідність виявляється як потужний ресурс індивідуального й колективного опору. Вона трансформується з внутрішньої характеристики особистості у фундамент солідарності, громадянської активності та культури пам'яті. Саме через утвердження культури гідності суспільство здатне не лише протистояти насильству, а й відновлювати моральні орієнтири, формуючи підґрунтя для подальшого розвитку в поствоєнний період.

Література

1. Galvin K., Todres L. Dignity as Honour-Wound: An Experiential and Relational View. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2015. Vol. 18. P. 410–418.
2. Hasenclever A. Human Dignity and War. *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 559–571.
3. Lebech M. On the Human in Human Dignity. *Philosophies*. 2023. Vol. 9, No. 5. Article 157. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies9050157>
4. Sulmasy D. P. Dignity as a Relational and Ontological Concept. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2026. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13010-025-00207-w>

СЕКЦІЯ 9. КУЛЬТУРНА ТА ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИКИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-35>

ЧЕСЬКО-УКРАЇНСЬКИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДІАЛОГ В МІЖВОЄННІЙ ЧЕХОСЛОВАЧЧИНІ: «НЕВИДИМА МАСАРИКОВА РЕЛІГІЯ»

Волковський В. П.

*кандидат філософських наук,
науковий співробітник*

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди
Національної академії наук України*

м. Київ, Україна,

науковий співробітник

*Інститут філософії Академії наук Чеської Республіки
м. Прага, Чеська Республіка*

Для конструювання української філософської традиції як частини європейського культурного простору дуже важливо відтворити реальні мережі інтелектуальних зв'язків, впливів, обмінів, що творять живу тканину мислення. Чесько-українські зв'язки такого роду належать до маловідомих, але тим не менш, досить важливих. У зв'язку з цим, спробуємо розвинути цю тему, показати основні постаті та ідеї, що фігурують в такому діалозі у такому важливому періоді, як міжвоєнна доба 1921-1939 рр. Трагічна поразка Визвольних змагань, які завершилися перемогою більшовиків на «Радянській Україні» і Польщі на Західній Україні, результувалася у формі масової еміграції. В її історії ключову роль відіграла Чехословаччина – аж до того, що Прага стала столицею незалежної української культури і науки, що проявилось у діяльності Українського вільного університету (УВУ), Українського громадського комітету, Української господарської академії (УГА) в м. Подебради, Українського вищого педагогічного інституту імені М.П. Драгоманова в Празі (УВП), Українського історико-філологічного товариства тощо [1; 2].

Це «свято свободи» стало можливим внаслідок тісної співпраці лідерів української спільноти (насамперед еліт півдавстрійської України, що активно працювали у австро-угорських органах влади і мали

тривалий політичний та академічний досвід) із лідерами чеського руху¹. Саме Т.Г. Масарик став ініціатором «руської допомогової акції» (Ruská pomosná akce), яка мала на меті забезпечити для біженців з теренів Російської імперії не лише збереження їхньої культури і науки, але і підготовку професійних кадрів, які могли б ефективно керувати країною (або країнами), що постануть на руїнах Радянської Росії.

В УВУ викладали, окрім вже згаданих О. Колесси та І. Горбачевського, не менш шановані в тогочасному «поставстрійському» світі, С. Дністряняський, Д. Дорошенко, В. Старосольський, С. Смаль-Стоцький, І. Мірчук, С. Шелухін, О. Шульгін, Д. Антонович, С. Рудницький, пізніше долучились Д. Чижевський А. Яковлів, Л. Білецький (також ректор УВП). Викладачі УВУ викладали в УГА та УВПІ: наприклад, Д. Чижевський та В. Сімович та багато інших. Вочевидь, я обмежуюсь насамперед гуманітаріями – істориками, правниками, філософами, соціологами, але не бракувало також економістів (В. Тимошенко та ін.), статистиків (Ф. Щербина), агрономів (В. Доманицький та ін.), хіміків, геодезистів, фізиків та ін. точних наук. До важливих текстуальних джерел належать звіти УВУ, видання збірників УВУ (1927, 1931, 1942), ювілейні збірники (до ювілею С. Дністряняського чи ювілеїв Т.Г. Масарика), праці Історично-філологічного товариств [12], книги С. Наріжного [10] та І. Мирного [9], а також більш сучасні публікації [6; 7; 8]. Варто згадати також діяльність «празької школи» української літератури, у межах якої можна назвати Ю. Липу, Ю. Клена, О. Олеся, О. Ольжича, О. Телігу, Л. Мосендза та Є. Маланюка. З ЧСР була пов'язана і доля таких українських політичних активістів та ідеологів як О.-І. Бочковський, О. Вассиян, М. Сціборський, діяльність такої організації українських націоналістів як «Легія українських націоналістів».

В контексті філософського діалогу, варто розмежувати такі виміри: формування історії української філософії як науки і дисципліни; включення українських авторів в контекст європейських і зокрема чеських дискусій; відгук чеських авторів на ідеї українських авторів або на дискусії, що тривали в українському середовищі; рецепція українськими авторами певних чеських ідей.

Кожен з цих аспектів заслуговує на окремий аналіз. Відома діяльність Д. Чижевського на ниві історії української філософії («філософії на Україні»), втім, варто згадати доробок І. Мірчука, який

¹ Перший президент Чехословацької Республіки (ЧСР) Томаш Г. Масарик був другом О. Колесси, проф. хімік І. Горбачевський був ректором Карлового університету у 1901 р., високою репутацією тішилися інші перші викладачі УВУ.

набагато довше працював в УВУ і зокрема над розвиток теми української (в контексті слов'янської філософії). Менш відомо, що той же Чижевський був одним з активних учасників Празького лінгвістичного гуртку, першовідкривачем головного твору Яна Амоса Коменського «Пансофія», що вважався втраченим, активно комунікував з чеськими провідними науковцями [5]. Варто відзначити діалог Є. Маланюка з чеським письменником Йозефом Сватоплуком Махаром [3].

Ситуацію чесько-українського діалогу можна описати як асиметричний інтерес: тоді як українців цікавили чеський досвід та ідеї, реакція чеської сторони на ці рефлексії та рецепції була дуже обмеженою. Варто згадати перекладацьку та дослідницьку діяльність Зденека Неєдлого, Франтішка Тішого, Яна Махала, статті В. Харвата та Й. Рихліка, візити до Української РСР низки чеських лівих письменників, низку перекладів – від П. Тичини до Б. Антоненка-Давидовича та В. Підмогильного, ознайомлення з творчістю О. Довженка, у чому брала участь кінокритика, представлена передусім Л. Лінггартом, інтерес до Закарпаття, де виділяються Антонін Гартл та Іван Ольбрахт. Окремою темою є ставлення до української літератури в межах чеської славистики, що помітно у працях Франка Волльмана та Їржі Горака, які, з одного боку, із захопленням характеризували успіхи української культури, але з іншого боку, це нівелювалося браком репрезентативної кількості перекладів. У 30-х роках стосунки з радянською Україною були фактично перервані, а переклади творів української діаспори не були достатньо репрезентативними. Це свідчить про те, що чесько-український діалог не обмежувався лише діаспорними колами [6, с. 5–66].

Якщо ж говорити про ідейну рецепцію, то можна підкреслити зв'язок української інтелектуальної діаспори із ідеями Т.Г. Масарика. Непересічну роль «батька чеської демократії», «tatíčka», як його звали чехи, легко помітити вже з того, що саме його портрет прикрашає збірники УВУ. У своїй статті професор філософії в УВУ І. Мірчук, описуючи важливий «слов'янський» характер філософії Т.Г. Масарика, проголошує його ледве не «філософом на троні», відзначає його «глибоко обґрунтований філософський синтез», даний «тим ідеальним стремлінням, до яких повинна іти ціла людськість», його «проповідь етичності в політичних і соціальних відносин», «науковий реалізм», «ідеї національного визволення народів і перебудови сучасної держави на основах політичної свободи і соціальної справедливості», «провідника "ідеалів гуманності"» [11, с. 3]. Масарикова філософія, за Мірчуком, спирається на свою антропологію, розуміння людини, яка є істотою не лише раціональною, а і навіть більше ірраціональною,

вольовою, емоційною. Мірчук довго описує Масарикову релігію, яка синтезує в собі наукову раціональність, людську мораль і доповнює пробіли в науковому знанні, створює цілісний світогляд [4]. Він критикує позитивізм та історизм, теоретичну спекулятивність, макіавелізм у філософії і політиці. Правдива філософія – життєво-практична, спрямована на розвиток людини і народу, опора на моральну силу, гуманізму, рівність, свободу і правду – є основою властиво «слов'янської» філософії.

Не тільки І.Мірчук підносить концепцію «Нової Європи» Масарика – подібне ставлення поділяють також інші професори УВУ, наприклад, С. Дністрянський, М. Лозинський чи Ф. Щербина. Всі вони в тій чи іншій формі виступають за трансформацію східноєвропейського і слов'янського світу під проводом морального, духовного, стратегічного лідерства Чехословаччини, як найбільш культурного і політичного розвиненої слов'янської держави. Наприклад, Ф. Щербина, активний учасник боротьби кубанських українців, професор УВУ, виступав за створення такої всеслов'янської федерації, плекаючи ідею «Зеленого Інтернаціоналу», в якій протиставляв «слов'янський» («зелений» або екологічний) тип прогресу «західним», «капіталістичному» і «пролетарському», які обидва є технократичними, мілітаристськими та експансіоністськими.

Відтак, українська ідея та ідентичність артикулювалися в рамках всеслов'янської, на основі базових цінностей, таких як: гуманізм, свобода (точніше – лібералізм), демократія, федералізм (точніше – конфедералізм), що об'єднані під гаслом «демократично-республіканського федералізму», свобода самовизначення народів (не тільки «історичних», як зауважував С. Дністрянський та М. Лозинський, але всіх), «зелений інтернаціонал». Варто відзначити, що в нашому випадку йдеться мова насамперед про академічний осередок (викладачі і спільноти УВУ, УГА, УВП), оскільки позаакадемічний простір міг вмщати і «Легію українських націоналістів», і соціалістичні групи, і діяльність О.-І. Бочковського, і вплив В. Липинського. Мислителі «академічного осередку» критикували фашизм і більшовизм (О. Мицок). Можна сказати, що в значній мірі саме в ЧСР зберігся «довоєнний» автентичний українофільський дискурс, що пройшов процес націоналізації і, як «демократично-республіканський федералізм» стрімко набирив характеру українського лібералізму. Хоча він занепав вже наприкінці 1930-х – почасти внаслідок припинення державного фінансування, почасти внаслідок ідеологічних трендів тоталітаризації – а остаточно був знищений у 1945, ця історія показує нам природний розвиток

власне української філософії XIX ст., як вона могла б розвиватися, якби не ворожі зовнішні обставини.

Література

1. Podaný V. et al. Русская и украинская эмиграция в Чехословацкой республике. 1918–1938. Путеводитель по архивным фондам и собраниям в Чешской республике. Прага : Studia historiae Academiae Scientiarum Bohemicae, 1995.

2. Rachůnková Z. et al. Práce ruské, ukrajinské a běloruské emigrace vydané v Československu (Bibliografie s biografickými údaji o autorech) 1918–1945. V 3 dílech. Praha : Národní knihovna, 1996.

3. Sevruk A. Jevhen Malaňuk – korespondence adresovaná Josefu Svatopluku Macharovi z let 1930–1937. *Literární archiv*. 2024. № 56. S. 266–291. DOI: <https://doi.org/10.63013/la.2024.09>

4. Sytar H., Doloh O. (eds.). *Ukrajinská věda žije! Studie ukrajinských vědců, které vznikly v Akademii věd České republiky v rámci podpory Researchers at Risk Fellowship. Humanitní obory*. Прага : Академія (Academia) ; Слов'янський інститут АН ЧР (Slovanský ústav AV ČR, v. v. i.), 2025. 400 s.

5. Škarpová M. Příhodnější spojení není možné: Vzájemná korespondence Antonína Škárky a Dmytra Čyževského (1939–1972). Прага : Філософія (Filosofia), 2025. 414 s.

6. Zilynskyj O. (ed.). *Sto padesát let česko-ukrajinských literárních styků: 1814-1964 : vědecko-bibliografický sborník*. Прага : Свет советів (Svět sovětů), 1968. 506 s.

7. Віднянський С. В. Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехословаччині: Український вільний університет (1921-1945 pp.). Київ : Інститут історії України НАН України, 1994.

8. Історико-культурний феномен Української господарської академії в Подєбрадах / за ред. Н. Аксонової, Т. Хланьової, Г. Величко. 1-ше вид. Прага : Кароліnum, 2025. DOI: <https://doi.org/10.14712/9788024660172>

9. Мірний І. І. Український Високий Педагогічний Інститут ім. М. Драгоманова. 1923-1933 : (історія ін-ту). Прага : Вид. Укр. Висок. Пед. Ін-ту, 1934.

10. Наріжний С. Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Прага : Студії Музею Визвольної Боротьби України, 1942.

11. Науковий ювілейний збірник Українського університету в Празі, присвячений панові президентові Чеськословенської республіки проф. др. Т. Г. Масарикові для вшанування 80-х роковин його народження. Ч. 2. Прага : Український Вільний Університет, 1930.

12. Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі. Т. 5. Прага : Українське Історично-Філологічне Товариство в Празі, 1944.

13. Український Вільний Університет в Празі, в роках 1931-1941.
Прага : Друкарня Протекторату Чех і Морави, 1942.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-36>

КОНЦЕПТ «ТЕАТР ПАМ'ЯТІ»

Діденко Л. В.

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

Засновки. Минуле не зведене до переліку зафіксованого фактичного щодо дечого. Воно постає складним переплетенням антропопереживань і антропопрагнень задля поліпшення умов існування.

Проблематизування полягає у деталізуванні концепту «театр пам'яті», який, з одного боку, натякає на видовищність, а з іншого – охоплює можливості осмислення варіантів миттефіксування минулого та прийнятних способів його пам'ятання.

Огляд. {1} Минуле зазвичай сприймається нефахівцями як моноліт, у якому все остаточно зафіксоване. Натомість у фаховому дискурсі його інтерпретують інакше: історики акцентують домінування подієвості; філософи історії розглядають його як уроки для майбутніх поколінь; міждисциплінарні дослідники описують минуле як складну мережу лідерства, подієвості, звільнення та нестабільності, що в сукупності формує траєкторії розвитку людства. Зазначені підходи є узагальненими й передбачають деталізування у межах окремих напрямів, традицій та шкіл.

{2} Робота з минулим здійснювана й індивідуально, й спільно. Індивідуальний досвід пережитого актуалізує минуле відповідно до когнітивних налаштувань антропоодиниці. Йдеться не лише про усвідомлене й послідовне опрацювання фактів, подій, ситуацій, сценаріїв та виокремлювання ролей долучених; але й про фіксування інтерпретацій-на-момент, які постають «маркерами минулого» – тобто своєрідними зрізами індивідуально пережитого. Прискіпливість до деталей уможливує проявлення «тіньових сторін» минулого через дії людей та їхні поведінкові паттерни.

Натомість спільнота формує «середнє рішення» щодо способів роботи з минулим, що узгоджується з розумінням пам'яті як соціально зумовленого явища [2]. Тут визначальними постають не стільки якісні параметри відтворення подій, скільки їх кількісно-превентивне узагальнення задля умовного балансування суспільного життя. Водночас таке «превентивування» посилює напруження для безпосередніх учасників подій минулого та/або їхніх нащадків.

У цьому контексті увиразнюється розрив між індивідуальним і спільнотним вимірами пам'яті: інституційно опосередкована робота з минулим фактично окреслює прийнятні способи індивідуального пам'ятання, що може бути інтерпретовано як редагування пам'яті. З одного боку, це спрямовано на убезпечення молодших поколінь від травматичного досвіду, якого вони не переживали; з іншого – таке послаблення травми для одних може супроводжуватися її загостренням для інших. Міжпоколіннєве передавання травматичного досвіду традиційно відбувається в межах родів та сімей: має переважно індивідуальний характер. Водночас досвід ХХ ст. засвідчує відсутність наскрізних – у межах країнового та міжкраїнового просторів – прийнятних способів роботи з колективною пам'яттю.

{3} З минулим неможливо працювати як із монолітом: індивідуальна свідомість потребує емоційного компонента, завдяки якому формований і підтримуваний мій зв'язок із подією та/або її учасниками, уможливлене реконструювання ситуацій і виокремлення уроків для оптимізування подальшого успішного існування. Минуле постає радше сукупністю пластів, відтинків, частин і сегментів, які потребують переосмислення та перезбирання тими, хто прагне пам'ятати реальне. Індивідуальне пам'ятання є гострим і часто болісним, однак воно посилює мій зв'язок з Іншим (-и) через співналаштованість упродовж окремих життєвідтинків.

Водночас спільнота та її інституційні представники не можуть визначати способи мого індивідуального пам'ятання. Схильність до «канонізованого пам'ятання», особливо сформованого ідеологічно та тенденційно, спрощує складність минулого і може розглядатися як втручання у приватний простір пам'яті, що супроводжуване ризиком нівелювання як пережитого, так само й втраченого досвіду.

{4} Змушене змирення з рішенням спільноти для самовидців часто постає простішим: спільнота в більшості випадків спрощує миттефіксований біль минулого, закарбований конкретною антропоодиноцею та/або окремою сім'єю чи родом. У цьому сенсі «театр пам'яті» може постати у своєму первинному – редукованому – значенні: з одного боку, пам'ятання набуває показового характеру як соціально прийнятна практика; з іншого – воно супроводжуване

прагматичними настановами. В результаті трагедійність минулого нерідко перетворюється на видовище або ще одну фіксовану календарну дату.

Водночас спільнотна пам'ять може набувати інструментальної функції – формування колективної ідентичності як переплетення території, поколінь і знакових подій минулого. У цьому контексті йдеться про культурну пам'ять, безперервно трансльовану через традиції, звичаї, обряди, ритуали, образи і перформативні практики. У межах концепції культурної пам'яті [1], минуле постає не лише як пережите, але і як символічно організована система відтворення значущих подій, що забезпечує тяглість ідентичності (країнової, локальної, індивідуальної).

Саме тому концепт «театр пам'яті» постає значно глибшим при деталізуванні. Його пов'язують із національною ідентичністю як формою сенсорного (переважно візуального та дотикового) відтворення значущих подій–і–ситуацій минулого. «Театр пам'яті» можна розглядати як перформанс-реконструювання, у межах якого ключові моменти минулого означеннєвлюють для сучасності. Це є наслідком поколіннєвого виплекування нерозривності колективної пам'яті через культуровкорінення – звичаї родів, трансльовані через представників сімей і вбудовані в індивідуальний досвід.

Національна ідентичність не зводиться до завченого й періодично відтворюваного переліку подій минулого; вона постає основою самототожності. Така ідентичність не формується як концентрований результат навчання, а розгортається як паралельні й співвпливальні процеси: становлення особистості, з одного боку, та усвідомлення й реалізування нею власного призначення, з іншого. Глобальні тренди й досі зазнають критики: вони сприяють стиранню ідентичності через уніфікування способів мислення та підсилення типових паттернів поведінки. Водночас повторювані стратегії та алгоритми можуть супроводжуватися і зворотними процесами – глибинними зрушеннями, у межах яких антропоодиноці поступово повертаються до власного культурного коріння. Ми зберігаємо здатність пам'ятати те, що є для нас значущим, і саме це окреслює нашу антропосутність.

Отже, концепт «театр пам'яті» передбачає не лише усвідомлене миттефіксування минулого та індивідуальний спосіб пам'ятання, але й сукупність дієвих прийомів відтворення–й–нагадування коду власного культуровкорінення.

Література

1. Assmann J. Cultural memory and early civilization : Writing, remembrance, and political imagination. New York: Cambridge University Press, 2011. 332 p.
2. Halbwachs M. La Mémoire collective. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. 226 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-37>

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ У МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ: МЕХАНІЗМИ ХУДОЖНЬОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

Москвічова Ю. О.

*кандидат мистецтвознавства, доцент,
доцент кафедри музичного та перформативного мистецтва
Вінницький державний педагогічний університет
імені Михайла Коцюбинського
м. Вінниця, Україна*

У сучасному гуманітарному дискурсі проблема історичної пам'яті набуває особливої актуальності, оскільки вона безпосередньо пов'язана з процесами самоідентифікації суспільства та збереженням культурної спадщини. В умовах глобалізаційних викликів і соціокультурних трансформацій питання репрезентації національного історичного досвіду постає як один із ключових чинників формування національної ідентичності. Вагомий внесок у дослідження теоретичних аспектів ідентичності зробили українські науковці, серед яких Є. Бистрицький, Б. Гаврилишин, В. Вітковський, Г. Касьянов, М. Рябчук, М. Степико та ін. Ідентичність як соціальний феномен досліджували О. Белінська, С. Макєєв, В. Павленко, Н. Черниш, Н. Шульга та ін. Проблематика культурної та історичної пам'яті знайшла відображення у працях українських і зарубіжних науковців, де вона розглядається як складний соціокультурний феномен. У музикознавчому контексті значну увагу приділено питанням взаємозв'язку музичного мистецтва та національної ідентичності, ролі фольклору як носія колективної пам'яті, а також особливостям художньої інтерпретації історичного матеріалу.

Музична культура, як особлива форма художнього осмислення дійсності, відіграє важливу роль у збереженні й трансляції історичної

пам'яті. Вона здатна не лише фіксувати історичні події, але й інтерпретувати їх через систему образів, символів, емоційно-ціннісних смислів, що забезпечує глибинний вплив на свідомість особистості. Як слушно зазначає, М. Степико, всі успішні нації володіють набором стрижневих символічних елементів, що є для їх громадян своєрідними «критеріями істини» [4, с. 172].

Історична пам'ять у музичній культурі України функціонує як багатомірне явище, що реалізується через низку художніх механізмів. Традиційна пісенна та інструментальна культура активно інтегрується у професійну композиторську та виконавську практику, набуваючи нових форм існування – від академічних обробок народних мелодій до проєктів у стилі world music, фольк-року чи етно-джазу [2].

Одним із ключових механізмів постає *фольклорна традиція*, яка виступає своєрідним «архівом» історичного досвіду народу. Українська народна пісня акумулює в собі відомості про історичні події, соціальні явища, світоглядні уявлення, транслюючи їх через покоління. У ній закодовано колективну пам'ять, що зберігає національні архетипи, символи та цінності. Архетипи постають універсальними смисловими структурами української культури, що визначають світоглядні засади народу. На думку більшості дослідників, їх витoki сягають ранніх етапів етногенезу. Архетипи як праобрази культури акумулюють у собі ідеї, емоційні переживання та уявлення, притаманні як окремій людині, так і колективній свідомості. Вони закодовуються у культурному просторі та передаються від покоління до покоління, зазнаючи певних трансформацій. Водночас зберігається відносно стабільна ментальна основа, що виявляється у спільності мовних, культурних та етико-емоційних орієнтирів. Саме ця основа забезпечує тяглість етнічної самосвідомості й ідентичності народу в умовах історичних змін. У підсумку, йдеться про стрижневу характеристику національного характеру, сформовану на рівні архетипних моделей світосприйняття і поведінки, яку можна окреслити як «дух нації» [3, с. 172].

Іншим важливим механізмом є *стилізація та переосмислення* фольклорних джерел у професійній музичній творчості. Композитори, звертаючись до народної інтонаційності, ритміки, гармонії, ладових структур, не лише відтворюють традицію, але й трансформують її відповідно до сучасних культурно-мистецьких потреб. Такий підхід сприяє актуалізації історичної пам'яті в нових культурних контекстах. Сучасні музиканти дедалі частіше звертаються до автентичних наспівів, тембрів народних інструментів, поєднуючи їх із електронними засобами звукотворення. У такий спосіб формується новий тип мистецького продукту, що зберігає зв'язок із традицією та водночас є сучасним і відповідає вимогам світового мистецького ринку [2].

Окремої уваги заслуговує *інтонаційно-символічний* рівень музики, який є одним із найтонших механізмів репрезентації історичної пам'яті. Певні інтонації, ладові звороти, ритмічні формули виступають маркерами національної ідентичності, викликаючи асоціації, іноді на підсвідомому рівні, з історичним досвідом і культурною традицією. Через такі «звукові коди» формується емоційна пам'ять, що забезпечує глибоке переживання культурної приналежності.

У сучасних умовах особливого значення набуває освітній вимір функціонування історичної пам'яті. Музичні дисципліни у закладах вищої освіти виступають важливим інструментом формування у здобувачів національної свідомості, здатності до осмислення культурної спадщини та її актуалізації у своїй професійній діяльності. Через аналіз музичних творів, слухання, виконання та інтерпретацію формується цілісне уявлення про історичний розвиток української культури.

Таким чином, в умовах сучасних соціокультурних викликів музичне мистецтво відіграє важливу роль у переосмисленні історичної пам'яті, сприяючи консолідації суспільства та утвердженню національної ідентичності. Історична пам'ять у музичній культурі України постає як динамічний процес, що реалізується через систему художніх механізмів, серед яких провідними є фольклорна традиція, стилізація, інтонаційно-символічні структури. Музичне мистецтво не лише зберігає історичний досвід, але й активно трансформує та інтерпретує його, забезпечуючи передачу культурних смислів між поколіннями. Через музичні, сценічні практики фольклорна спадщина інтегрується в сучасний культурний простір, що сприяє зміцненню національної свідомості та розвитку міжкультурної комунікації. Важливим є освітній аспект, оскільки через музичну освіту відбувається формування національної ідентичності молоді та усвідомлення значення культурної спадщини. Отже, музична культура виступає потужним чинником збереження історичної пам'яті та утвердження національної самосвідомості в сучасному українському суспільстві.

Література

1. Глобалізація і культурна ідентичність: український вимір / [О.В. Білий, О.Є. Гомілко, С.А. Лозниця та ін.]. Київ : Наукова думка, 2018. 276 с.

2. Москвічова Ю.О. Культурна пам'ять і мистецтво: трансформації фольклорної спадщини в добу глобалізації. Культура і мистецтво як засоби формування національної ідентичності : Міжнародна наукова конференція (4–5 березня 2026 р.) Рига, 2026.

3. Поліщук Р.М. Культурна ідентичність як субстанційний чинник формування світогляду українського народу в епоху глобалізації : дис.... канд. філософських наук : 09.00.05 / Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2017. 215 с.

4. Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія. К.: НІСД, 2011. 336 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-38>

СУЧАСНІ ОБСТАВИНИ ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО КІНЕМАТОГРАФА ЯК ПРИКЛАД ПОПУЛЯРИЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВА У СВІТІ. ТЕНДЕНЦІЇ І СКЛАДНОСТІ

Наумова Л. М.

*кандидат філософських наук, доцент,
науковий співробітник*

*Інститут Історії мистецтва Чеської Академії наук
м. Прага, Чеська Республіка*

Історія українського кіно не так багато досліджувалася. Щодо його раннього та радянського періоду існування, то західні «Історії радянського кінематографа, як правило, оминають радянські республіки й у випадку лише України ігнорують майже 20% населення Радянського Союзу та, подекуди, близько 25% його кінематографічного виробництва» [9, с. 160]. Хоч актуальність теми українського національного кіно була переконливо доведена канадським теоретиком кіно українського походження Богданом Небесью [8, с. 475–476], ця тема досі залишається маловивченою і фактично невідомою на Заході. Виключення становлять не так багато англومовних видань, присвячених українському кіно. Наприклад, книга про українське поетичне кіно [2], кілька праць про різні аспекти життя і творчості Олександра Довженка [5], [6] і т.д. Якщо зробити докладний огляд західних книг, журнальних публікацій та спеціальних випусків наукових періодичних видань, присвячених темі українського кіно, то цей опис разом із детальним аналізом займе буквально пару сторінок, як, наприклад, у Джеремі Гікса та Леоніда Мачуліна [3, с. 256–258] у редактованому ними також спеціальному випуску паралельних журналів «Studies in Russian and Soviet Cinema» [10] і «Культура України» [11].

Після 2022 року зявилося зацікавлення темою України і, зокрема, українською культурою і мистецтвом. В різних країнах світу вийшли у світ спеціальні випуски фахових наукових журналів, присвячені українському кіно: у Великобританії [10] та паралельно в Україні [11], в Польщі [4], в Іспанії [1]. Імовірно, що цей перелік далеко не повний. Ці випуски дали можливість привернути увагу західних науковців і західного суспільства до теми українського кіно і висвітлити окремі аспекти його існування та функціонування. Вони також відкрили західним читачам окремі аспекти української культури та мистецтва, які раніше часто були мало- або і зовсім невідомими і, ймовірно, не викликали такого зацікавлення, як це сталося після 2022 року. Проте праця, подібна до висвітлення історії і особливостей українського національного кіно, за великим рахунком, вимагає системності і регулярності, чітко сформованої методології і понятійного апарату.

Показово, що тема українського національного кінематографа є ніби і зрозумілою, проте досі чітко термінологічно не визначено навіть в самій Україні. Досі в професійних кінознавчих та кінематографічних колах точаться теоретичні суперечки щодо приналежності чи неприналежності окремих постатей та фільмів до українського національного кінематографа. Невизначеність деяких базових понять, недостатнє дослідження багатьох тем із сучасною їх оцінкою, з урахуванням і переосмисленням усього попереднього комплексу досліджень, породжують також численні дискусії, які виходять і за межі України. Подібні дискусії у репутаційному аспекті часто не є сприятливими ані для розуміння культурної ситуації в Україні (як історичної, так і сучасної), ані для готовності звернення західними науковцями до української культури і мистецтва з метою її глибшого вивчення, а тим більше з метою переосмислення історичного минулого. Найяскравішим прикладом інерції щодо переосмислення історичного минулого можна назвати помітне небажання західними дослідниками переосмислення і нової оцінки радянської історичної спадщини.

Проте саме українське національне кіно, як і інші національні кінематографії колишнього СРСР, життєво потребує нової оцінки і переосмислення в першу чергу в межах радянського періоду. Формування національних кінематографій в усьому світі відбувалося приблизно в 1920 роках. Цей час якраз припадає на формування СРСР і перші радянські роки. Тому кардинально важливим питанням щодо кіно є питання відмінності шляху і формування національної кінематографічної школи, визначення її особливостей у ранній період, а також характерних ознак подальшого розвитку, що були невідворотно закладені саме у цей ранній період. Радикально важливим є розуміння важливості точного визначення «українського кіно радянського періоду» замість широко уживаного терміну «українське радянське кіно». Розрізнення і чітке протиставлення цих понять має стати

завданням української культурологічної та кінознавчої науки найближчого періоду.

Зрозуміло, що у цьому напрямку існує багато складностей. По-перше, більшість українських фільмів 1920 років, в тому числі фільмів, які вважаються класикою українського і світового кіно (наприклад, фільми Олександра Довженка, Івана Кавалерідзе та інших відомих режисерів) усталено, з періоду існування СРСР і за традицією радянського кінознавства, вважаються в усьому світі радянськими пропагандистськими фільмами. З цих позицій завжди оцінюються як самі фільми, так і їх режисери. Проте, і біографії режисерів, і їх світоглядні позиції, які вони обстоювали за життя, свідчать про глибші і складніші процеси мистецької оцінки їхньої сучасності. Весь комплекс опублікованих нових досліджень і раніше невідомих фактів вимагає уважний перегляд усталеної радянської оцінки. Перші кроки на цьому шляху уже робляться [7], проте необхідно більше зусиль у цьому напрямку, в тому числі і зусиль, спрямованих на популяризацію цих проблем.

По-друге, радянські обставини розвитку кінопромисловості передбачали централізацію з максимальною уніфікацією. З цією метою була сформована жорстка цензура. Крім того, відбувалася значна міграція творчих сил в СРСР: російські режисери часто працювали на національних студіях, українські режисери працювали на центральних студіях тощо. Проте всі ці аспекти все ж потребують глибокого дослідження і чіткого означення. При першому ж погляді, тим не менш, є зрозумілим, що кожна національна студія все ж зберігала традиції певної національної школи, і всі ці школи, не дивлячись на їх розміщення «в межах СРСР» мали свій неповторний мистецький стиль. Незаперечним є факт індивідуального стилю, наприклад, грузинської, вірменської, або білоруської школи навіть у радянський період. Так само має свої індивідуальні ознаки і традиції й українська кінематографічна школа, яка так само значно вирізнялася з-поміж інших шкіл на території СРСР. Існують і інші проблеми на цьому шляху.

Відтак дослідження українського кіно у даному випадку можна розглядати як один з численних прикладів тієї складної ситуації, яка має місце у гуманітарному і мистецькому дослідному полях не тільки в Україні, а й за її межами. Невизначеність у найважливіших аспектах історії і теорії українського кіно отримує резонанс і за межами України, провокуючи часом непотрібні, а в деяких випадках навіть шкідливі спекуляції як для українського кінознавства, так і загалом для української гуманітарної науки.

Дослідження під новим кутом зору історичних тем, формування сучасних оцінок, точність термінологічного визначення відповідно до нової культурної ситуації і вимог сьогодення відіграють на сьогоднішній день ключову роль у формуванні українського

культурного дискурсу у світовій гуманітарній науці. Без чітко сформованої рішучої позиції цей дискурс залишатиметься в межах славістики, де домінуючу роль досі продовжує посідати російська культура із її власною оцінкою радянського і пострадянського культурного і мистецького минулого, із уже десятиліттями сформованою традицією дослідної роботи.

Імовірно, для подолання цієї кризи необхідно було б сформувати чітку стратегію просування українських гуманітарних досліджень у світ. Ключову роль у такому стратегічному плануванні має посісти не історія, яка набуває безпрецедентної популярності за останні роки, а філософія і суміжні дисципліни: філософія культури, філософська антропологія, етика і естетика тощо. Саме ці дисципліни мають ключове значення у формуванні чіткої методологічної бази подальшого поступу з огляду на як на традиційні, з одного боку, так і на демократичні ціннісні орієнтири.

Література

1. Cinema: journal of philosophy and the moving image. “Thinking Ukrainian Cinema”, 2023, 15, 129 p.

2. First Joshua. Ukrainian Cinema: Belonging and Identity During the Soviet Thaw. I. B. Tauris, 2014, 264 p.

3. Hicks Jeremy, Machulin Leonid. Special joint issue of Studies in Russian and Soviet Cinema and Culture of Ukraine (Kul'tura Ukrainy). *Studies in Russian and Soviet Cinema*, 2024, 18(3), pp. 251–262. <https://doi.org/10.1080/17503132.2024.2405346>

4. Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication, 2023, 34(43), 366 p.

5. Kepley Vance. In the Service of the State. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1986, 190 p.

6. Liber George O. Alexander Dovzhenko: A Life in Soviet Film. London: British Film Institute, 2002, 320 p.

7. Naumova Larysa. Oleksandr Dovzhenko, Ivan Kavaleridze, Leonid Skrypnyk: The avant-garde and philosophical explorations of Ukrainian filmmakers of the 1920s. *Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication*, 2023, 34(43), pp. 195–208. <https://doi.org/10.14746/i.2023.34.43.12>

8. Nebesio Bohdan Y. Are we there yet?: Studies of national cinema in Ukraine. *Canadian Slavonic Papers/Revue Canadienne des Slavistes*, 2011, 53 (2–4), pp. 475–484.

9. Nebesio Bohdan Y. Competition from Ukraine: VUFKU and the Soviet Film Industry in the 1920s. *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 2009, 29 (2), pp. 159–180. <https://doi.org/10.1080/01439680902890654>

10. *Studies in Russian and Soviet Cinema*, Volume 18, Issue 3, 2024.

11. Культура України: зб. наук. пр. / М-во культури та стратегічних комунікацій України, Харків. держ. акад. культури ; за заг. ред. В. Шейка. Харків: ХДАК, 2025. Вип. 87 (спецвип.), 98 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-39>

БАТЬКІВЩИНА-МАТИ: САКРАЛЬНИЙ ВИМІР ПУБЛІЧНОГО ДИСКУРСУ 2022–2023

Рощепа А. О.

*аспірант філософського факультету
Київський національний університет імені Шевченка
м. Київ, Україна*

Постановка проблеми. Переозначення монумента «Батьківщина-Мати» стало одним із найпомітніших прикладів трансформації публічної пам'яті в Україні в умовах російсько-української війни. Цей процес став предметом гострої суспільної дискусії на тлі чергових хвиль масового демонтажу радянських пам'ятників. Попри те що обговорення велося ще з 2015 року, саме повномасштабне вторгнення РФ у 2022 році стало ключовим його каталізатором. Полярність і резонансність висловлених позицій спонукали уряд України ініціювати голосування у застосунку «Дія», аби спиратися на позицію ширшої громадськості. У цьому контексті тодішній міністр культури та інформаційної політики України Олександр Ткаченко почав називати статую Орантою, проводячи паралелі із Софією Київською та образом Непорушної Стіни [9].

Постає необхідність дослідити, яким чином світський монумент набув сакральних конотацій, яку роль у цьому відіграв образ Софіївської Оранти, та як трансформація суспільного сприйняття «Батьківщини-Матері» інтегрувалася у ширший процес формування сучасної української ідентичності.

Спроби українізації монумента 2014-2021 роках. До повномасштабного вторгнення зусилля щодо зміни суспільного сприйняття Батьківщини-Матері мали переважно символічний характер і не передбачали структурних змін. Монумент оформлювали з нагоди публічних дат і подій: у 2014 році його підсвітили синьо-жовтими кольорами, у 2015 році голову статуї прикрасили вінком із червоних маків, а у 2017 році під час світлового шоу до «Євробачення» на щиті монумента вперше з'явився тризуб [11].

Тим не менше, у суспільній свідомості образ Батьківщини-Матері залишався неоднозначним: монумент сприймався як радянський пам'ятник з яким не зрозуміло було що робити, хоча поступово – зокрема і завдяки переліченим вище крокам, формувалася тенденція до його українського присвоєння [5, с. 67]. Таким чином, період 2014-2021 років слід розглядати як підготовчу фазу, яка не змінювали онтологічного статусу монумента, але поступово заклали підґрунтя для його нового прочитання.

Злам сприйняття монумента у 2022 році. В умовах повномасштабного вторгнення та екзистенціальної загрози постала потреба в символі, здатному виразити колективні почуття. Монумент, як домінанта міського ландшафту в непохитній позі з піднесенням щитом, почав сприйматися як образ стійкості та незламності українського народу. Мережею стали ширитися народні “меми”, наприклад зображення монумента з парасолькою, що захищає місто від ракетних ударів та безліч інших, подекуди більш гротескних та саркастичних варіантів [5, с. 67]. “Батьківщина-Мати” набула функції колективної емблеми, що уособлює уявлення спільноти про себе. Еміль Дюркгайм наголошував, що «без символів соціальні почуття мали б нестійке існування, тоді як емблема надає їм видимої форми і допомагає зберегти їх у часі» (12, с. 231–233).

На цьому тлі розпочалася активна кампанія з переозначення монумента, ключовими акторами якої стали Міністерство культури, Український інститут національної пам'яті та Музей історії України у Другій світовій війні. Хоча виразний суспільний запит на трансформацію монумента ще не сформувався, в публічному просторі дедалі частіше траплялося приязне ставлення до «Батьківщини-Матері» [5, с. 64]. Музей Війни організував виставку «Батьківщина-мати. Переозначення», де, зокрема, було представлено народні меми як свідчення зміни образу монумента в суспільній свідомості [4] (Музей). Паралельно тривали експертні обговорення, у межах яких лунали різні пропозиції – від демонтажу до збереження монумента в поточному вигляді. [5, с. 68]. У ході експертних обговорень з'ясувалося, що заміна радянського герба, яка раніше вважалася технічно нереалістичною, стала можливою завдяки західним технологіям. З метою спиратися на думку ширшої громадськості щодо заміни герба 8 липня 2022 року було запущено опитування в застосунку «Дія» [6]. А вже 21 липня були оприлюднені результати голосування – в опитуванні взяли участь близько 780 тис. людей, а за зміну герба СРСР на тризуб проголосувало 85% респондентів [6; 5, с. 68]. Цифрове опитування в застосунку «Дія» виконало функцію публічної легітимації рішення про демонтаж радянського герба та встановлення тризуба [2]. Таким чином, підхід «лагідної українізації» замінила активна стратегія переозначення. За словами тодішнього міністра культури О. Ткаченка, повномасштабна війна різко пришвидшила цей процес [9].

Пік полеміки у 2023 році. Напруження довкола значення монумента не зникли, а на тлі початку робіт із заміни радянського герба у 2023 році, навпаки, досягли свого піку. Критики, серед яких були історики та народні депутати, наголошували, що «Батьківщина-Мати» є типовим радянським пам'ятником, який не відрізняється від інших об'єктів, що підлягають знесенню [10]. Для них заміна герба виглядала не як справжнє переосмислення, а як символічне перевдягання радянського монумента – заміна знака без зміни радянської ідеологічної основи [1; 3]. Натомість на захист монумента висувалися аргументи про його технічну унікальність та культурну цінність [11], статус візитівки Києва [6] та найвищого монумента Європи, заввишки 102 метри з п'єдесталом [5, с. 65].

Полеміка торкалася також доцільності витрат на заміну герба під час війни та проведеного опитування в «Дії». В ефірі телеканалу «Еспreso» Володимир В'ятрович назвав опитування щодо заміни радянського герба маніпулятивним, вказуючи на наявність варіанта «залишити як є», що фактично суперечило закону про декомунізацію, а також підкреслював відсутність опції повного демонтажу монумента, яку, за його переконанням, підтримала б значна частина громадськості [1]. У відповідь наголошувалося, що демонтаж монумента був би дорожчим, ніж заміна герба [11]. Міністерство культури також оприлюднило бюджет і джерела фінансування: 28 мільйонів гривень, необхідних для заміни радянського герба на тризуб, було залучено виключно за рахунок внесків великого бізнесу, а не з державного бюджету [7; 9]. О. Ткаченко, своєю чергою, зазначав, що опитування стосувалося не долі статуї загалом, де могло бути безліч варіантів, а лише можливих рішень щодо герба, і саме в цих межах більшість підтримала його заміну на тризуб [6].

Сакральний вимір дискурсу. Одним із ключових способів переозначення монумента у публічному дискурсі стала його сакралізація. У 2022 році Олександр Ткаченко назвав монумент «оберегом», що дивиться на Схід [6], а в 2023 році провів паралель із легендою про Непорушну Стіну Софійського собору, називаючи його новою Орантою – Богородицею, що захищає Київ [9]. Такі аналогії поставали через схожість жесту – здійснятих до неба рук, а також через набуту роль захисниці Києва [5, с. 67-68]. Отже, йшлося не лише про зміну герба, а про нове прочитання монумента: перехід від уособлення радянського культу перемоги до сакрального символу незламності українського народу, національного оберерега. Образ Софійської Оранти («Непорушної стіни») став ефективним містком між світським монументом і сакральною традицією Києва, надаючи новому тлумаченню історичну глибину, культурну легітимність і зрозумілу захисну метафору. У цьому сенсі «Батьківщина-Мати» може розглядатися як матеріальний осередок колективної ідентифікації, у якому в умовах війни закріплюються солідарність, спротив і уявлення

про політичне «ми». Інакше кажучи, монумент як сакралізоване місце пам'яті постає одним із чинників формування української ідентичності.

Висновки. Переозначення монумента «Батьківщина-Мати» у 2022–2023 роках виявилось показовим прикладом трансформації публічної пам'яті в умовах війни. Якщо у 2014–2021 роках зміни мали переважно символічний і підготовчий характер, то після повномасштабного вторгнення монумент почав набувати нових значень у колективній свідомості. У публічному дискурсі простежується виразне підсилення риторики: «Батьківщина-Мати» спершу означувалася як культурна цінність і візитівка Києва, згодом, після 2022 року, – як символ спротиву та незламності українського народу, а в процесі сакралізації – як оберіг, нова Оранта, ще одна Непорушна Стіна, що захищає Київ. У процесі цього переозначення виникало напруження між двома рамками інтерпретації: радянським об'єктом, який слід усунути, і символом, який можна переозначити. Саме тому йшлося не лише про заміну радянського герба на тризуб, а про зміну самого способу прочитання монумента. У цьому процесі особливо важливим виявився образ Софійської Оранти, який поєднав світський об'єкт із сакральною традицією Києва та надав новому тлумаченню історичної глибини, культурної легітимності й захисного змісту. Отже, «Батьківщина-Мати» постала не просто як архітектурний об'єкт чи політичний символ, а як сакралізоване місце пам'яті, у якому кристалізуються солідарність і спротив. Таким чином, монумент став одним із чинників формування сучасної української ідентичності.

Література

1. В'ятрович В. Не потрібно наносити герб України на Батьківщину-мати. YouTube телеканалу «Espreso». 2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YJkgRvvBMek> (дата звернення: 12.12.2025).

2. Горlach П. У «Дії» запустили опитування про герб СРСР на щиті монумента «Батьківщина-Мати». Суспільне. Культура. 2022. URL: <https://suspilne.media/culture/258056-u-dii-zapustili-opituvanna-pro-gerb-srsr-na-siti-monumenta-batkivsina-mati/> (дата звернення: 10.04.2026).

3. Кучерук О. Уся ця «Мать» наскрізь радянська – історик Кучерук про «Батьківщину-мати». Радіопередача «Це класика» з Наталією Попудрібко. Радіо Культура. 2023. URL: <https://ukr.radio/news.html?newsID=101979> (дата звернення: 18.12.2025).

4. Міністерство культури України. Музей війни презентував нову креативну виставку «Батьківщина-мати. Переозначення». 2023. URL: <https://mesc.gov.ua/news/muzey-viyny-presentuvav-novu-kreatyvnu-vystavku-batkivshchyna-maty-pereoznachennia/> (дата звернення: 29.03.2026).

5. Полякова М. «Батьківщина-Мати», «Сталева Оранта», «Україна-мати»: «Переозначення» монумента під час російсько-української

війни. Художня культура. *Актуальні проблеми*. 2023. Вип. 19, ч. 2. С. 64–72. DOI: 10.31500/1992-5514.19(2).2023.294624.

6. Ткаченко О. «Батьківщину-мати» не знесуть. Чому? Радіо Свобода Україна. 2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=T2zdVcShI4w> (дата звернення: 11.03.2026).

7. Ткаченко О. «Триzub Батьківщини». Переозначення. Українська правда. Життя. 2023. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2023/07/19/255467/> (дата звернення: 06.03.2026).

8. Ткаченко О. Триzub Батьківщини-мати: чому важливе переозначення монумента. Факти. Думки. 2023. URL: <https://fakty.com.ua/ua/opinion/tryzub-batkivshhyny-maty-chomu-vazhlyve-pereoznachennya-monumenta/> (дата звернення: 23.03.2026).

9. Ткаченко О. Триzub на щиті монумента «Батьківщина-мати» з'явиться до Дня Незалежності: Ткаченко розповів деталі. Подробиці. 2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YVbciEg2ib0> (дата звернення: 17.03.2026).

10. Чорна М. Батьківщина-мати з триzubом на щиті. Розповідаємо про автора, прототип та інші міфи. Українська правда. Життя. 2023. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2023/08/25/256142> (дата звернення: 28.02.2026).

11. Чорна М. Переозначення «Батьківщини-матері»: ціна vs цінність. Українська правда. Життя. 2023. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2023/08/23/256122/> (дата звернення: 21.02.2026).

12. Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life* / translated from the French by J. W. Swain. London : George Allen & Unwin Ltd, 1964. 456 p.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-623-5-40>

ДРАМА ПЕРЕТИНУ ТИСЯЧОЛІТЬ: ВІД «КІНЦЯ ІСТОРІЇ» І «ЗАБЛОКОВАНОГО МАЙБУТНЬОГО» ДО ГІПЕРІСТОРІЗАЦІЇ ТА ГЛОБАЛЬНОГО КАТАКЛІЗМУ

Степанян К. І.

незалежний дослідник

Після відвернення українством перекидання глобального балансу на користь авторитарій-тоталітарій, лихоманкову західноцентричну парадигму включно з нами деформують внутрішні хиби, проте резистентне антиавторитарне ядро лише підживлюється досвідом постіндустріальних шпарин свободи. Шокує ж те, як лицемірна

пропаганда СРСР про «загнивання Заходу» отримала втілення так швидко одразу після поразки самого СРСР в першій Холодній війні (довго було удавано, що друга не розпочалась 2007-го року), в основу чого лягла пиха гегемонії. Які ж процеси корелюють з цим в царині культури, попереджаючи, рефлектуючи, підживлюючи та обігруючи парадигматичні зрушення? Після ядерної кризи 1983, «не-орвеллового» 1984 та переламних 1985/1989-1991 років ми бачимо цілий мікроперіод, що вкладається рівно в декаду між 1991-2001. Хоча події в Іраку та Кувейті 1990-1991 років є шлюзом парадигматичних мілітарних інновацій на фоні нового парадигми ресувернізацій: характерно, що першу редакцію свого концепту Фукуяма публікує ще 1989 року [1], а 1992 ствердно підкріплює і дорозвиває. Критично важливо не обійти стороною пов'язаний феномен: наприкінці 1990-х років загалом спостерігається черговий сплеск і прояв есхатологічних очікувань, пов'язаних з так званою проблемою Y2K (тиражований страх катастрофічних за наслідками збоїв техніки). Хоча це мало також карнавальний вимір, параноїя та паніка були вкраплені так само, як це було навколо 2012 року (міфологізуючі спекуляції навколо «закінчення» календаря майя). Зазначимо ще цікаві деталі: святкування міленіуму та феномен Y2K орієнтовані саме на 2000 AD, а не 2001, що вказує на природний процес: сприйняття 2000-х років як декади, що припадає на роки, які містять, відповідно, два нулі (замість відрізка 2001-2010; рахунок за подібним патерном існує паралельно). Безсумнівно, що «кінець історії» був насамперед автосугестивною ілюзією і гегемоністським гюбрисом (провал в Сомалі 1993 року по суті не вплинув на кондицію самого гюбрису), сприяючи цим неминуче травматичному краху блобів пізніше. Такі явища як нові африканські, (за)кавказькі, балканські трагедії та катастрофи 1990-х років ретушувались «тріумфом» як периферійні аберації, допоки події 9/11 не стали травматичним зіткненням метрополії з терором та спричинили кризу й гіперісторизацію (інтенсифікація і радикалізація подій) навколо ядра гегемонії протягом наступних трьох декад. Було запущено катастрофічний процес «переорієнтування на Індो-Пасифік», коли цілі регіони кидались напризволяще; ігнорувався не лише базовий етичний та риторично-декларативний ціннісний вимір, а навіть цинічний утилітарний розрахунок, якби той був далекоглядний, а не відтворював натомість найгірші хиби досвіду заохочення агресорів та мегаломаніяків Інтербеллumu. Закономірно, що ці деформації та засліпленість привели до полярно радикальної реакції, яка всередині гетерогенної (іноді переплетені, а коли несумісні мотиви) хвилі природного опору змогла увійти в несучу структуру; вже здійснені хиби реакція додатково загострила подекуди через все той же

граничний цинізм, а де – некомпетентність. На початку 2010-х найбільш тонко граничний комплексний прорахунок і наслідки reset/pivot-курсу оцінив Ден Сіммонс у знаковому романі з символічною назвою «Flashback» (2011; на основі більш ранньої оповіді). 2012 з'являється політичний коментар-алегорія в форматі неонуару «Killing Them Softly».

Повернемось, однак, до витоків: феномен Y2K, що передував травматичній фіналізації ілюзії «кінця історії», важить для розуміння: культура осмислює себе в категоріях декад (і міленіумів), в яких існує триадична структура мікроперіодизації: рання половина декади (early..X0s), екватор («золотий перетин»), пізні роки (late..X0s). Це демонструє, як поза академічною історією, поп– і гік-культура, витворює (підкоряючись власній логіці) виразний циклічно-стадіальний фреймворк, у впливовій парадигмі якого мислять себе через призму конвенційного вимірювання декад. В циклі, що спонукає як до новизни, так і до осмислення пройдених відрізків та віянь, відбуваються такі фази: 1). «Реліктове випромінювання», перетравлення і осмислення акумульованого потенціалу другої половини попередньої декади; 2). Незалежний символічний меридіан, що порівно поляризує (на рівні сприйняття вимірюваного часоплину) засвоєний та ще освоюваний спадок і майбутні потенціали, що вже перебувають в активній розробці (плануються), передбачаються (очікувані), передчуваються; 3). Свідоме і напівсвідоме осягання, оформлення новопроявлених тенденцій (джокер-факторів, вони ж «дикі карти» чи «чорні лебеді»), їхньої акумуляції; комплексне підбиття підсумків, артикулювання візії змісту і спаду актуальної декади в контексті попередніх перед настанням нової, символічного 0-го рубежа. Виявивши це, ми увиразнимо: історичні зсуви, як менш залежні від статичних циклів (тоді як зазначене самосприйняття культури має безперечний вплив на мислення та самоусвідомлення себе в історії), припадають на констелят низки паралельних подій і процесів («нуклеацій», «сліпстріму» та «поворотів гвинта») в різних локусах та кайротичних розривах окремих років, акумульована сила яких лише увиразнюється окремим «перехідним» роком; відбувається постійний «тенсегріті»-шифт, що не вкладається (апорія датувань) в прокрустове ложе регулярних календарних рамок. За фрактальним принципом процесуальні закономірності відтворюються всередині календарного року, над яким тяжіють попередній («сполії») та наступний (ентелехічні амбівалентні потенціали).

Як можна попередньо кластеризувати парадигматичні зсуви та їхню культурну рецепцію? **Аксіологічно-етичний вимір:** перехід від гіпергероїзації до деконструкції героїки (лінія Алана Мура); зіткнення

героїзму 2022 року (з призмою, відсилаючою до Арди, нетривалою «орочою» стигмою як реакцією на граничне зло і терор; відсилка є феноменальною на тлі знаковості Вестеросу для усталеної парадигми нормативізації «сірої моралі») з «постгероїчним» світом та його фруструючими аспектами, зовнішніми і внутрішніми; напруга між «постправдою», «постіронією» та метамодерністською «ною ширістю». **Політико-ідеологічний:** «кінець історії» vs «зіткнення цивілізацій». **Соціодинамічний та соціокультурно-антропологічний:** «глобальне селище» та глокалізація, «заблоковане майбутнє», «футуризм, який відмінили» (або: «*varor future /-ism*», цікаво пор. семантично з «*liquid modernity*» [2] та, що цікаво, з концепцією домодерного «пористого Я»), дромологія [3]; ретроностальгія та псевдоностальгія; «ретроактивна утопія», хаос-магіка та *hyperstition* (свідомо спрямований аналог «самозбутнього пророцтва»). **Естетико-темпоритмічний:** нелінійні зв'язки аналогової та цифрової естетики до / після 1991-2001; ретрохвиля та кодифікація 1980s-естетики з заходом на прилеглі краї декад (цикл: нині доведено A24 до рубежу «Y2K»); поєднання *uncanny valley* (*Unheimlichkeit*) футурушоку (може набувати рис фетишу) з комфортно-атмосферними «вайбами»; інтенсивне примноження формальних 'панк-деривативів та ривайвл канонічного кіберпанку; пролонгація нео-нуару в *tech-noir*; хвиля знакових сімейно-кримінальних TV-cag (Сопрано, Вайти, Бьорди, Андервуди); «*The Wire*» та хвиля навколокартельної тематики; хвиля тематики ментгантіну і сурвівалізму (від «*Battle Royale*» до «*Squid Game*», включно з YA-сегментом та франшизою «*The Purge*»); шістьа *grimdark*'у (заземленого, обскурованого, бруталного *downer / grey / low-fantasy: high magic, low life / low magic, low life*; включно з батетичною – від «бафос» – гіпертрофією в стилі «WH40K») та на контрасті з цим – *elevated horror*'у. Серед **рушіїв ностальгії:** ескапізм vs *grok*; циклізм моди, глокалізація (помітимо, що і кіберпанк-канон, і актуальна парадигма з різних засновків експлуатують варіації образу «*yellow peril*» на фоні спочатку динаміки дзайбацу та японського технологічного і культурного впливу, а тепер – реального експансіонізму та реваншизму КНР); комерціалізація трендів; міфологізація «монад» стабільності чи романтизація «еонів» нестабільності; імпринти та психічне компенсаторне анкерування vs міра здорового абстрагування водночас з естетичним переживанням (супрараціональний невербалізований *mysticum tremendum* від доторку до культурних феноменів) та інтелектуальним аналізом універсальних патернів (позачасовий спільник, дивергентне і конвергентне) та очуднених похідних в умовно-безпечних умовах. В контексті естетики варто зазначити: слід відрізнити маніпулятивні / поверхнево-

паразитарні симулякри від симуляцій, які мають на меті реконструювати чи синтезувати з нереалізованих візій майбутнього (проекція потенцій, ентелехії) нове самоцінне кваліа, квінтесенцію, ідентитет, фактуру, текстуру та тинктуру. Реакція ж цинічного відторгнення та спроби знецінення артефактів культури знайшла вираз у явищі стигми «uncslap».

Висновкуючи, можна припустити, що запит насамперед на 1980s-ген естетику дотичний відчуттю «заблокованого майбутнього» [4], яке виступає своєрідним реверсом нездорово-гіпероптимістичного «кінця історії», а ретрохвиля (на позір парадоксально) водночас виступає естетичним прихистком від реальної гіперінтесифікації подій, які деформують метропольне ядро та не сприймаються як естетичні феномени (хоча так само можуть естетизуватись зараз і потім): культивоване інакше заміщає менш виразне актуальне, межі розмиваються. Не реліктовий «білий шум», а занурююча в свою в'язучу атмосферу чесна віртуальна симуляція дає прихисток невітленим мріям та ентелехіям спільнот, груп, ірреальним вже тоді потенціалам. І навіть пересічні твори можуть вловлювати корпускули цих вібрацій, резонуючи з цілісним тлом естетики. Але в підсумку все це підсвічує химерний стан розірваності та поєднання недооформленості візії майбутнього з надзвичайною інтенсифікацією шифтів в несучому ядрі кризової домінуючої парадигми.

Література

1. Fukuyama F. *The End of History? The National Interest*. 1989. No. 16. 15 p.
2. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 232 P.
3. Virilio P. *Vitesse et politique. Essai de dromologie*. Paris: Éditions Galilée, 1977. 140 p.
4. Глосарій Past/Future/Art. Заблоковане майбутнє, нім. Blockierten Zukunft, англ. Blocked Future. URL: <https://pastfutureart.org/glossary/> (дата звернення: 29.04.2026).

ВІД ТРАВМИ ДО HEALING MEMORY: НОВА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Філіпович М. Б.

кандидат історичних наук, доцент,

Почесний професор

Балтійський науково-дослідний інститут

проблем трансформації економічної сфери

м. Рига, Латвійська Республіка,

доцент кафедри документознавства та інформаційної діяльності

Академія рекреаційних технологій і права

м. Луцьк, Україна

З початком повномасштабного вторгнення пам'ять про війну та колективні травми стала одним із найпотужніших механізмів формування національної ідентичності. Як зазначає Я. Ассманн, пам'ять є «медіумом ідентичності», що дозволяє спільнотам відтворювати власну історію та цінності [2]. В екстремальних умовах, культурна пам'ять для українців не лише зберігає досвід минулого, але й конструє сучасні наративи, які визначають ким є нація. Як зазначала А. Ассманн, «пам'ять травми є колективною практикою, що формує політичні та культурні спільноти» [1]. Пам'ять війни та колективної травми при формуванні національної ідентичності виконують взаємопов'язані функції:

консолідаційну: спільний досвід війни створює основу для солідарності та єдності суспільства, формує нові символи та ритуали;

морально-ціннісну: травматичний досвід трансформується у культурні коди, які визначають базові цінності нації – свободу, гідність, справедливість;

комунікативну: пам'ять війни поширюється через мистецтво, літературу, кіно, цифрові архіви та соціальні мережі;

глобалізаційну: новітні технології роблять пам'ять доступною у світовому масштабі, але ставлять виклики автентичності та ризик політичних маніпуляцій.

Синтез можливостей цифрових технологій, кількість інформації призвело до появи нової парадигми культурної пам'яті у ХХІ ст. – конектованої пам'яті. Поняття конектована пам'ять (connected memory), запропоноване Ендрю Госкінсом, описує нову парадигму

пам'яті у цифрову добу, коли індивідуальні та колективні спогади циркулюють у соціальних мережах і медіа [4].

Українці діляться фото, відео та текстами у соцмережах, створюючи мережеву пам'ять, яка одночасно є особистою і колективною. Дослідження показують, що «цифрові воєнні щоденники» стали новою формою свідчення війни [6]. Російсько-українська війна є «глобальною подією пам'яті», яка змінила міжнародні дискурси [3]. Війна трансформувала також нарративні практики пам'яті і в українській літературі та мистецтві. О. Романенко відмічає, що традиційні форми (мемуари, архіви) поєднуються з інсталяціями, new media art та онлайн-проектами, що сприяє створенню багатоголосого простору пам'яті, де індивідуальні історії стають частиною національного нарративу [12].

Ще однією наріжною стороною у формуванні колективної пам'яті сучасних українців стали місця пам'яті. «Місця пам'яті» (*lieux de mémoire*) – це концепт, який увів французький історик П. Нора. Він означає не лише фізичні простори (меморіали, музеї, архіви), але й символічні, культурні та ритуальні форми, де суспільство зберігає й відтворює свою історичну пам'ять [7].

В останнє десятиріччя в Україні сформувався новий пласт «місць пам'яті», пов'язаний із Революцією Гідності, війною на Донбасі та повномасштабним вторгненням 2022 р. «Вузлами» пам'яті довкола Революції Гідності (2013-2014) стали Майдан Незалежності у Києві, центральне місце, де відбулися ключові події протесту; Меморіал Небесної Сотні, простір вшанування загиблих учасників революції; Музей Майдану (Музей Революції Гідності) – інституційне місце пам'яті, що документує події та артефакти протесту.

Як пошанування захисників України та втрат пов'язаних з війною на Донбасі 2014-2021 Указом Президента України від 23 серпня 2019 р. № 621 в Україні 29 серпня відзначається День пам'яті захисників України, які загинули в боротьбі за незалежність, суверенітет і територіальну цілісність України [9]. Місцями пам'яті стали пам'ятні дошки, стели та сквери, присвячені воїнам АТО/ООС та героям Небесної Сотні.

В українському мистецтві після 2014 р. активно з'являються інсталяції, перформанси та цифрові виставки, які працюють із темами війни, травмами та пам'ятю. Тимчасові арт-об'єкти у **Києві та Львові**, створені на місцях загибелі цивільних перетворюють простір на «місця пам'яті». Мистецька інтервенція у зруйнованих районах міста «In memory of us all» Віталія Кохана (Харків, 2024) поєднує матеріальні залишки війни з художніми образами пам'яті [5]. Перформанси (хореографічні акції у Північній Салтівці (Харків)) [11] та цифрові виставки (Український павільйон на Мальтійській бієнале (2024));

цифрове мистецтво О. Голуб) стали альтернативними формами меморіалізації, які поєднують традиційні символи з новітніми технологіями [10].

Український досвід пам'яті війни дедалі інтегруючи у світовий дискурс підкреслює його універсальність. ЄС підтримує численні культурні та меморіальні проєкти, спрямовані на документування воєнних злочинів та збереження спадщини, зокрема через програми Creative Europe та гранти Європейської комісії. ООН включає український кейс у свої звіти з прав людини та культурної спадщини, наголошуючи на важливості пам'яті як інструменту примирення. Міжнародні музеї – наприклад, Музей Голокосту у Вашингтоні чи Європейський центр пам'яті у Берліні – організують виставки та дискусії, де українська війна постає як частина глобальної історії травми та спротиву. Цифрові архіви, такі як проєкт «Місяця пам'яті: дивись, пам'ятай, розповідай», стають доступними для міжнародної аудиторії, дозволяючи інтегрувати локальні свідчення у світову пам'ять. Його місія у збереженні правди про війну за незалежність України, вшанування людського життя та героїзму і створенні єдиного національного простору пам'ятання [8].

Після 2014 р. українська національна ідентичність зазнала глибокої трансформації. Травма перестала бути лише індивідуальною, вона набула статусу культурного коду, що визначає цінності нації. У той же час подвиги військових, волонтерів і громадянського суспільства формують нові символи ідентичності. Героїзм компенсує травму, перетворюючи досвід втраг на ресурс для єдності та мобілізації. Трансформація української національної ідентичності через травму та героїзм сприяли появі та розвитку нового концепту – зцілююча пам'ять (Healing Memory). *Healing Memory* – підхід, що поєднує дослідження колективної пам'яті, *trauma studies* з метою не лише описати, а й сприяти процесам «оздоровлення» суспільної пам'яті після конфліктів або травм. Він фокусується на тому, як наративи про минуле формують і трансформують соціальні відносини, і як інтервенції (музеї, освітні програми, цифрові архіви) можуть зменшувати шкоду або сприяти відновленню.

Концепт *Healing Memory* вже застосовувався у різних постконфліктних суспільствах. У Південній Африці Truth and Reconciliation Commission стала прикладом того, як інституційні практики пам'яті сприяли відновленню соціальних відносин після апартеїду. На Балканах після воєн 1990-х рр. пам'ять про травму та злочини була інтегрована у культурні та освітні практики.

Отже, *Healing Memory* в українському вимірі постає як нова парадигма культурної пам'яті, що поєднує локальний досвід із

універсальними практиками зцілення та відновлення, відкриваючи перспективи для формування глобальної етики пам'яті у XXI столітті.

Література

1. Assmann A. Canon and Archive. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* / eds. A. Erll, A. Nünning. Berlin; New York: De Gruyter, 2010. P. 97–108. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110207262.2.97>

2. Assmann J. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011. 319 p.

3. Fetzer T., Nikolovski I., The Russo-Ukrainian War and Memory Politics in International Relations. *Global Studies Quarterly*, Volume 5, Issue 4, October 2025, ksaf109, URL: <https://doi.org/10.1093/isagsq/ksaf109> (дата звернення: 10.04. 2026).

4. Hoskins A. (ed.). *Digital Memory Studies: Media Pasts in Transition*. New York; London: Routledge, 2017. 326 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315637235>

5. «In memoriam усіх нас»: мистецька інтервенція Віталія Кохана про пам'ять війни в Харкові. URL: <https://pastfutureart.org/in-memoriam-of-us-all/> (дата звернення: 10.04. 2026).

6. Kot S., Mozolevska A., Polishchuk O. Digital war diaries: Witnessing the 2022 Russian War against Ukraine. *Memory, Mind & Media*. 2024; 3:e15. <https://doi.org/10.1017/mem.2024.11>

7. Nora P. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 2006. 3 vols. (Édition abrégée).

8. Дивись, пам'ятай, розповідай. URL: <https://memory.tourism.gov.ua> (дата звернення: 10.04. 2026).

9. Інформаційні матеріали до Дня пам'яті захисників України, які загинули в боротьбі за незалежність, суверенітет і територіальну цілісність України. URL: <https://uinp.gov.ua> (дата звернення: 10.04. 2026).

10. Передчуття та реальність війни у цифровому мистецтві України. Колонка мисткині Олени Голуб. URL: <https://suspilne.media/culture/> (дата звернення: 10.04. 2026).

11. Рефлексії досвіду війни в художніх практиках українських митців: перформанси, арт-об'єкти, інсталяції. *Дизайн, Візуальне Мистецтво та Творчість: Сучасні Тенденції та Технології* : Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції, (12 Грудня 2025 р.). ЗНУ, 2025. Том 1. С. 25-28. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.17932243>

12. Романенко О. Війна і пам'ять: трансформація наративних меморіальних практик. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції*. 2024. (24), 114–122. <https://doi.org/10.28925/2412-2475.2024.24.12>

НОТАТКИ

НАУКОВИЙ КРУГЛИЙ СТІЛ
ДО МІЖНАРОДНОГО ДНЯ ФІЛОСОФІЇ

**«VI АКАДЕМІЧНІ ЧИТАННЯ
ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА Г. І. ВОЛИНКИ:
ФІЛОСОФІЯ, НАУКА ТА ОСВІТА»**

1 травня 2026 року

Підписано до друку 04.05.2026. Формат 60×84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman. Цифровий друк.
Умовно-друк. арк. 9,75. Тираж 100. Замовлення № 0626-50.
Ціна договірна. Віддруковано з готового оригінал-макета.

Українсько-польське наукове видавництво «Liha-Pres»
79000, м. Львів, вул. Технічна, 1
87-100, м. Торунь, вул. Лубіцка, 44
Телефон: +38 (050) 658 08 23
E-mail: editor@liha-pres.eu
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6423 від 04.10.2018 р.