

Міністерство освіти і науки України
Житомирський державний університет імені Івана Франка

ВІСНИК
ЖИТОМИРСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 1 (97)

Науковий журнал,
заснований у серпні 1998 року

Вид-во ЖДУ ім. І. Франка
Житомир
2025

*Видається за рішенням вченої ради Житомирського державного університету імені Івана Франка
(протокол № 11 від 30.05.2025 року).*

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор – доктор філософських наук (релігієзнавство), професор **Олег Соколовський**;
Відповідальний редактор – доктор філософських наук, професор **Микола Козловець**;
Відповідальний секретар – кандидат філософських наук, доцент **Людмила Горохова**.

Члени редакційної колегії:

Вітюк Ірина – кандидат філософських наук, доцент.
Журба Микола – доктор філософських наук, доцент.
Ішук Наталія – доктор філософських наук, професор.
Ковтун Наталія – доктор філософських наук, професор.
Манн Майкл – PhD, професор (США).
Остап Гжегож – доктор габілітований, професор (Польща).
Поліщук Олена – доктор філософських наук, професор.
Сепетий Дмитро – доктор філософських наук, доцент.
Слюсар Вадим – доктор філософських наук, доцент.
Умланд Андреас – кандидат політичних наук, доцент.
Утюж Ірина – доктор філософських наук, професор.
Христокін Геннадій – доктор філософських наук, професор.
Шевчук Катерина – доктор філософських наук, професор.
Якубович Михайло – кандидат історичних наук, доцент.

**Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення
про реєстрацію від 20.07.2023 № 540**

Науковий журнал

Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки: науковий журнал /
[гол. ред. О. Соколовський, відповід. редактор М. Козловець, відповід. секретар Л. Горохова].
Житомир: Вид-во Житомирського держ. ун-ту імені І. Франка, 2025. Вип. 1 (97). 159 с.

Журнал "Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки" внесено до реєстру наукових видань України (категорія "Б"), у яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів з філософських наук (спеціальності В7 – Релігієзнавство та В10 – Філософія) згідно з наказом МОН України № 409 від 17 березня 2020 року.

**Журнал індексується в таких наукометричних базах:
Index Copernicus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory**

Сайт видання: philosophy.visnyk.zu.edu.ua

Макетування: Олександр Кривонос
Коректор англомовної версії: Ірина Вітюк

Підписано до друку 10.06.2025 р. Формат 60х90/8. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Друк різнографічний. Ум. друк. арк 13.8 Обл.-вид. арк 18.4. Тираж 100. Замовлення 15.

Видавництво Житомирського державного університету імені Івана Франка
Свідцтво суб'єкта видавничої справи: серія ЖТ №10 від 07.12.04 р.
електронна пошта (E-mail): zu@zu.edu.ua

Україна, 10008, м. Житомир, вул. В. Бердичівська, 40. тел. (0412) 431195, 431417

ISSN: 2663-7650

© Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2025

Ministry of Education and Science of Ukraine
Zhytomyr Ivan Franko State University

ZHYTOMYR IVAN FRANKO STATE UNIVERSITY JOURNAL

PHILOSOPHICALS CIENCES

Volume 1 (97)

Scientific journal,
founded in August 1998

Zhytomyr Ivan Franko State University Press
Zhytomyr
2025

*Approved for publication by the Academic Council of Zhytomyr Ivan Franko State University
(protocol № 11 dated from 30.05.2025).*

Editorial Board:

Editor-in-chief: Doctor of Sciences (Religious Studies), Professor **Oleh Sokolovskyi**;
Co-editor-in-chief: Doctor of Sciences (Philosophy), Professor **Mykola Kozlovets**;
Executive Secretary: Candidate of Sciences (Philosophy), Docent **Liudmyla Horokhova**.

Members of the editorial board:

Vitiuk Iryna, Candidate of Sciences (Philosophy), Docent.
Zhurba Mykola, Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor.
Ishchuk Nataliia, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.
Kovtun Nataliia, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.
Mann Michael, PhD, Professor (USA).
Ostasz Grzegorz, Doctor habilitatus, Professor (Poland).
Polishchuk Olena, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.
Sepetyi Dmutro, Doctor of Sciences (Philosophy), Docent.
Slyusar Vadym, Doctor of Sciences (Philosophy), Docent.
Umland Andreas, Candidate of Sciences (Philosophy of Politics), Docent.
Utiuzh Iryna, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.
Khrystokin Hennadiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.
Shevchuk Kateryna, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.
Mykhaylo Yakubovych, Candidate of Sciences (Religious Studies), Docent.

**Decision of the National Council of Ukraine on Television and Radio Broadcasting
on registration dated 07/20/2023 No 540**

Scientific journal

Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences: scientific journal /
[Editor Oleh Sokolovskyi, Co-editor-in-chief Mykola Kozlovets, Executive secretary Liudmyla Horokhova].
Zhytomyr: Zhytomyr Ivan Franko State University Press, 2025. Vol. 1 (97). 159 p.

"Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences" in which the results of dissertations for obtaining scientific degrees in philosophical sciences (specialties B7 – Religious studies and B10 – Philosophy) can be published. according to the order of the Ministry of Education and Culture of Ukraine No 409 dated March 17, 2020.

The journal is indexed in Index Copernicus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory

Website: philosophy.visnyk.zu.edu.ua

Modelling: Oleksandr Kryvonos
Proofreader of English-language Edition: Iryna Vitiuk

Signed for printing 10.06.2025. Size 60x90/8. Offset Paper. Font Times New Roman.
Risograph printing. Conventional printed sheets 13,8. Printed sheets 18,4. Number of copies 100. Order 15.

Zhytomyr Ivan Franko State University Press
Licence of the Subject of Publishing: Series ZhT № 10 from 07.12.2004.
(E-mail): zu@zu.edu.ua
Ukraine, 10008, Zhytomyr, Velyka Berdychivska Str., 40. tel. (0412)431195, 431417

ISSN: 2663-7650

© Zhytomyr Ivan Franko State University, 2025



Zhytomyr Ivan Franko State University Journal.
Philosophical Sciences. Vol. 1 (97)

Вісник Житомирського державного
університету імені Івана Франка.
Філософські науки. Вип. 1 (97)

ISSN: 2663-7650

НАШІ ЮВІЛЯРИ

Вітаємо Петра Юрійовича Сауха з Ювілеєм!



25 травня 2025 року виповнюється 75 років **Петру Юрійовичу Сауху** – доктору філософських наук, професору, академіку НАПН України, академіку Академії наук Вищої школи України, Заслуженому працівнику освіти України, вченому секретарю Відділення вищої освіти НАПН України. Природа щедро обдарувала його талантами – світлим розумом, працьовитістю, здатністю аналітично мислити. Його життєвий шлях можна схарактеризувати як зреалізовані життєві шанси обдарованої людини.

Уродженець с. Сімаківка Ємільчинського (нині Звягельського) району Житомирської області, по закінченню у 1973 році філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка П. Ю. Саух долучається до науково-педагогічної та громадської діяльності у Донецькому політехнічному інституті, в якому у 1973–1975 роках працював

асистентом кафедри філософії. Після навчання в аспірантурі філософського факультету Київського державного університету імені Т. Г. Шевченка (1975–1978) та дострокового захисту дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук з 1978 по 1979 р. Петро Юрійович працював асистентом, старшим викладачем кафедри філософії Житомирського сільськогосподарського інституту. В 1980 році П. Саух переїхав до Рівного, де працював на кафедрі філософії Українського інституту інженерів водного господарства. У цьому навчальному закладі послідовно пройшов усі творчі сходинки вченого і педагога: від асистента, старшого викладача, доцента, професора, завідувача кафедри філософії до декана гуманітарного факультету. В 1990 році захистив докторську дисертацію, а в 1991 році йому було присвоєно вчене звання професора.

За сумісництвом, з 1992 по 1994 рік був радником Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення, членом Конституційної Ради України, об'єднання Конгресу філософів слов'янських народів.

З 1998 року професор П. Ю. Саух працював заступником директора з навчальної й наукової роботи Рівненського відділення Вищої школи права. Стажувався і читав курси лекцій в університетах Франції, Німеччини та США. Ця робота дала йому можливість познайомитися з передовим досвідом організації навчального процесу й науки на Заході і, критично його переосмисливши, активно

впроваджувати у подальшому в систему вітчизняної вищої школи. Він почесний доктор та професор багатьох вітчизняних та зарубіжних університетів, Заслужений працівник освіти України (1996 р.).

У 1998–2002 роках П. Саух працює заступником голови Рівненської облдержадміністрації з гуманітарних питань. За період роботи на цій посаді він був автором багатьох соціально-економічних та молодіжних проєктів, які успішно реалізовані в регіоні. Впродовж десяти років П. Саух очолював Рівненську Асоціацію релігієзнавців України. Рівненський період його діяльності ознаменувався становленням авторитетної Поліської філософської школи «Філософія та феноменологія релігії», яка об'єднує науковців Рівненщини, Житомирщини, Волині. Школа отримала всеукраїнське визнання, у своєму активі має здобутки національного рівня, значна частина яких є власними досягненнями професора Петра Сауха.

Організаторські та адміністративні здібності, хист до науково-дослідницької та педагогічної діяльності професора П. Ю. Сауха якнайповніше й наймасштабніше реалізувалися на посаді ректора Житомирського державного університету імені Івана Франка (2002 – 2017 рр.). Під його керівництвом Житомирський державний університет набув статусу класичного навчального закладу і став флагманом не тільки в регіоні, а й отримав широке визнання як в Україні, так і за кордоном.

Враховуючи високий науковий потенціал і реноме Житомирського державного університету та завдячуючи зусиллям ректора, були відкриті спеціалізовані вчені ради по захисту докторських і кандидатських дисертацій з педагогіки, кандидатських дисертацій з філософії та релігієзнавства, іноземної філології. На посаді ректора професор П. Саух активно налагоджував взаємодію і співробітництво університету з вітчизняними і зарубіжними науково-освітніми інституціями, контакти із західними науковцями,

започатковував творчі й дружні стосунки з ними. Він став організатором і учасником численних міжнародних, всеукраїнських конференцій, симпозіумів, семінарів, круглих столів, нарад з актуальних проблем вітчизняної науки та освіти.

Від 2017-го року у Петра Юрійовича починається якісно новий етап творчої, організаційно-освітньої та наукової діяльності: його обрано вченим секретарем Відділення вищої освіти Національної академії педагогічних наук України. Як сучасному менеджеру освіти й науки, професору П. Сауху притаманне глибоке знання справи, висока культура в роботі, вміння масштабно мислити і стратегічно діяти, здатність не розчинятися, як це часто відбувається в чиновницькому середовищі, а протистояти його найгіршим якостям – пустослів'ю, підлабузництву, манії величчя. Вражає не лише філософська, а й загальна, наукова ерудиція Петра Юрійовича Сауха, енциклопедична пам'ять на події та персоналії.

Відповідальна інтуїція лідера-новатора дозволила Петру Юрійовичу, одному з перших, відчутти – нинішня інформаційно-технологічна доба диктує нагальну потребу становлення якісно нової освіти як основи існування сучасної української держави, її стратегічної безпеки, й що саме ЗВО, як центр зосередження традицій та інтелекту, повинні виступати провідниками всього нашого життя до нових реалій. Саме переорієнтація освіти на людину як самоцінність є, на думку П. Сауха, ключовою умовою нової філософії освіти, її модернізації відповідно до вимог епохи.

Ювілейна дата є слушною нагодою віддати шану П. Ю. Сауху, чие життя і діяльність відомі не тільки в Україні, а й далеко за її межами. Саме завдяки діяльності таких особистостей, їх творчих та організаційних здібностей й формується наукова еліта. Професор Петро Саух уособлює компетентність і принциповість керівника, кращі риси і традиції науковця, вченого, педагога і просто людини. За глибиною знань, розмахом і оригінальністю мислення

його сміливо можна поставити в один ряд з найвизначнішими філософами нашої доби. Його інноваційні ідеї акумулювалися й піднялися не лише до національного рівня, а й до європейського, світового.

Уособлюючи проєвропейський вектор у гуманітарних науках та філософії, Петро Юрійович повсякчас наголошує на моральнісному значенні раціональності як незмінної риси людського світорозуміння та людської діяльності. Нездіяний діапазон його наукових інтересів завжди поєднується із високим професіоналізмом ученого-дослідника і педагога-просвітника, а принциповість і послідовність у відстоюванні власного бачення – із романтикою філософсько-поетичного ставлення до життя.

Професору П. Сауху належить вагомий внесок у розвиток філософських і гуманітарно-соціальних знань нашого суспільства. Він є одним із фундаторів новітньої вітчизняної філософії. Йому притаманні глибокий інтерес до наукової істини у пізнанні людського життя, широкий науковий світогляд, невгамовна жага знань. У науковій діяльності він завжди виявляє креативні якості: інтерес до оригінальних ідей, тем дослідження та полемічність. Для нього характерним є невтомний пошук і дослідження багатьох проблем суспільного життя, виховання молоді, прагнення залучити її до висот справжнього розуміння процесів, що відбуваються у світі і в нашій країні зокрема.

До творчих здобутків ювіляра належать ґрунтовні дослідження у багатьох сферах вітчизняної науки – історії, методології та теорії філософії, релігієзнавства. Неоціненним є внесок ювіляра в дослідження актуальних проблем національно-культурного відродження українського суспільства, формування інтелектуального потенціалу нації, діагностики трансформаційних процесів, аналіз проблем релігії і духовної екзистенції людини та цивілізаційних підстав її розвитку, долі національних цінностей у глобалізованому світі.

Вражає вміння професора Петра Сауха поєднувати глибокі, оригінальні теоретичні, ретельно обґрунтовані власні теорії осмислення процесів сучасності із їх пояснення їх причин та передбаченням перспектив розвитку, пригномшливою ерудицією стосовно найсучасніших, щойно виданих публікацій різних авторів, із вдумливою критикою й аргументованою дискусією з ними. За цикл праць з історії філософії та філософії релігій П. Саух удостоєний премії НАН України імені Д. Чижевського, а за цикл праць із проблем освіти – Всеукраїнської премії імені Івана Огієнка.

Наукові здобутки Ювіляра вражають своєю масштабністю: він автор понад 500 публікацій, зокрема 20 монографій. Глибокі ідеї професора П. Ю. Сауха стимулюють вивчення сучасних процесів націє- й державотворення, соціокультурних трансформацій українського суспільства. Його ідеї дістали втілення і в процесі реформування освітньої сфери, і в численних публікаціях як в українських, так і закордонних часописах, зокрема, в таких його монографіях, як "XX століття. Підсумки", "Освіта: портрет без прикрас", "Україна на межі тисячоліть: трансформація духу і випробування національним буттям", "Князь Василь-Костянтин Острозький", "Інновації у вищій освіті: проблеми, стан, перспективи", "Геополітичний словник: навчальний посібник", "Реклама в пам'яті культур" та ін.

Професор П. Саух є одним із тих філософів, хто активно захищає і примножує людський ресурс гідності, який є однією із підвалин істинної демократії. Його методологічну позицію характеризує гуманізм і антропоцентризм, а масштаб аргументації охоплює широкий спектр: від спеціальних логіко-методологічних розробок, проблем соціальної філософії, філософської антропології, філософії та феноменології релігії до філософії освіти та глобалістики.

Науково-педагогічна громадськість України і зарубіжних країн знає Петра Юрійовича Сауха як фахівця у галузі

теорії освіти й виховання, професійної педагогіки, філософської освіти; дослідника складних проблем змісту національної освіти в поліетнічному суспільстві. Вченим обґрунтовано концептуальні засади етнокультурного компоненту змісту загальної і педагогічної освіти.

Ретельний дослідник, толерантний критик і сприйнятливий до нового адміністратор, людина добропорядної репутації та відкритої душі, Петро Юрійович добре знайий як людина чуйна, доброзичлива, схильна до філософського згладжування гострих життєвих колізій. Він щедро ділиться теплом своєї душі і багатством невичерпного інтелектуального світу. Під його керівництвом відбулося професійне становлення цілої когорти науковців – висококваліфікованих спеціалістів із філософії і релігієзнавства, які працюють як у вітчизняних, так і зарубіжних закладах вищої освіти, та на адміністративних посадах в органах державної влади.

Працюючи на відповідальних посадах, спілкуючись з людьми найвищих ешелонів влади, Петро Юрійович завжди залишається скромним, щирим, уважним і чуйним до людей. Як філософ Петро Саух своїм життям відповідає на одвічне філософське питання "Бути чи мати?", орієнтується на те, щоб бути людиною люблячою, особистістю, добротворцем, фахівцем. Кожен, хто знає Петра Юрійовича, хто вчився або працював поруч з ним, підтвердить, що саме цього "рецепту" він дотримується упродовж усього свого життя.

Професор П. Саух перебуває в безупинному творчому пошуку, а його мудрість, цікавість до всього, відчуття широти обрію, принциповість і безкомпромісність у ставленні до наукової роботи, самовіддача і відданість обраний справі, толерантність забезпечують успішну реалізацію далекоглядних планів і стратегічно важливих рішень.

Як філософ, організатор науки і освіти, громадський діяч, публіцист і лектор П. Саух здобув широке визнання колег-науковців, повагу й розуміння

громадськості і студентської молоді. Петро Юрійович є надзвичайно доброзичливим і толерантним до колег та учнів. Ті, кому довелося працювати під керівництвом ювіляра, високо цінують його як людину й ученого, бо знають, що він завжди підтримує творчу атмосферу, дослідницькі задуми і поважає думку інших.

Хто хоча б раз мав можливість зустрічатися і спілкуватися з Петром Юрійовичем Саухом, той не зміг не відчутти могутнього енергетичного поля цієї людини, не пережити глибокого враження від знайомства з нею. Петро Юрійович – системоутворююча особистість. Його діяльність вражає польотом філософської думки, свободою мислення, логікою дискурсу, душевною молодістю, юнацькою заповзятістю, творчою енергією, професійною компетентністю, активною громадянською позицією.

Завдяки високій працездатності, комунікабельності й усвідомленому почуттю відповідальності за доручену справу професор Петро Саух завжди створює команду одностайців. Його компетентність поєднується з природною інтелігентністю, толерантністю, уважним ставленням до людей, витонченим почуттям гумору.

Свій ювілей Петро Саух зустрічає як добре відомий не лише в Україні, а й за межами нашої держави вчений-філософ, досягнення якого відзначені численними державними та міжнародними нагородами. За вагомий особистий внесок у розвиток вітчизняної освіти і науки, підготовку кваліфікованих кадрів, багаторічну сумлінну працю Петро Юрійович Саух нагороджений орденом "За заслуги" III ступеня, іменним годинником Президента України, Почесними грамотами Верховної Ради України та Кабінету Міністрів України, знаком "Антон Макаренко" та знаком "За наукові досягнення" МОН України, медаллю ім. К. Д. Ушинського та медаллю Григорій Сковорода НАПН України, низкою орденів та медалей церковних і громадських організацій. Йому присвоєно звання «Заслужений працівник освіти України»,

«Заслужений професор Житомирського державного університету імені Івана Франка».

Професор Петро Саух виховав і чисельний загін наукових й педагогічних кадрів у галузі філософії та педагогіки. Під його керівництвом та науковим консультуванням і сприянні підготовлено 47 кандидатів та 10 докторів наук. Він член редколегій низки вітчизняних та зарубіжних наукових видань, член Президії Європейського союзу релігієзнавців та вільнодумців, член Наглядової ради Всеукраїнської молодіжної громадської організації "Союз обдарованої молоді", один із наукових керівників та авторів експерименту "Розвиток вальдорфської педагогіки в Україні", член Міжнародного нью-йоркського клубу "Лідерство в освіті".

Професор П. Саух належить до тієї когорти вітчизняних вчених, які своєю сумлінною й сподвижницькою працею заслужили щиру повагу серед колег-науковців і численних учнів та повагу серед наукового загалу і громадськості не тільки на теренах України, а й далеко за її межами. Життєвий шлях і творча діяльність професора Петра Юрійовича – повчальний приклад відданого служіння філософії й науці, педагогіці й освіті, своїй Вітчизні, її майбутньому.

Для професора П. Сауха характерне поєднання свободи з відповідальністю, що притаманне сильним і мужнім людям. Такі вчені є піонерами філософського, духовно-культурного і суспільного-політичного поступу. Хоч би які посади обіймав Петро Юрійович, він сповна віддає себе цій діяльності, вносить дух оптимізму, відповідальності та успіху. «Якщо прагнеш досягти успіху і бажаєш свободи – ніколи не здавайся і не зупиняйся» – ось те гасло, яке слугує П. Сауху дороговказом на його життєвому шляху.

Бажаємо Вам, вельмишановний Петре Юрійовичу, повноти фізичних і духовних сил та многая літа! Дай, Боже, щоб Ви ще багато років служили утвердженню вітчизняної філософської думки, ідеалів істини, свободи і демократії, нашої соборної України. Зичимо Вам доброго здоров'я, творчого натхнення і втілення в життя нових ідей, реалізації нових планів, підкорення нових вершин.

*Ректорат та професорсько-
викладацький склад
Житомирського державного
університету імені Івана Франка*



Zhytomyr Ivan Franko State University Journal.

Philosophical Sciences. Vol. 1 (97)

Вісник Житомирського державного

університету імені Івана Франка.

Філософські науки. Вип. 1 (97)

ISSN: 2663-7650

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

RELIGIOUS STUDIES

UDC 316.722:327

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.10-20

THE RELIGIOUS FACTOR IN GLOBAL POLITICS AND INTERNATIONAL RELATIONS

V. M. Bokoch*

This article provides a comprehensive analysis of the religious factor as one of the key elements in contemporary processes of global politics and international relations. The author emphasizes that under the conditions of globalization, religion is increasingly becoming an active subject of political interactions, influencing both the formation of foreign policy strategies of individual states and the dynamics of interstate conflicts and peacebuilding processes. Religious institutions and identities are examined in the context of their role in constructing political narratives, legitimizing power, and mobilizing social groups. Particular attention is paid to the Ukrainian context, where the religious factor has acquired special significance in connection with political transformations and Russia's armed aggression against Ukraine. The article analyzes the establishment of the Orthodox Church of Ukraine as an important element of state-building and its impact on strengthening national unity and identity. It also examines the practices of instrumentalizing religious themes in hybrid warfare and disinformation campaigns against Ukraine. The study is based on an interdisciplinary approach, incorporating analytical tools from religious studies, political science, and international relations theory. It is particularly emphasized that the religious factor can both contribute to the consolidation of the international community and serve as a source of escalating contradictions, which requires a thorough analysis of the specifics of religious worldviews and the models of their interaction in the global environment. In conclusion, the article substantiates the thesis that the religious component must be taken into account in Ukraine's strategic foreign policy planning, while adhering to the principles of religious freedom and interfaith dialogue. The successful integration of the religious factor into international politics will contribute to the strengthening of state sovereignty, the expansion of international support, and the affirmation of Ukraine as a full-fledged subject of global politics.

Keywords: religious policy, Russian-Ukrainian war, church, state, Ukraine, church-state relations, international relations, globalization.

* Вікторія Бокоч / Viktoriya Bokoch, доктор політичних наук, професор, професор кафедри міжнародної політики (Ужгородський національний університет м. Ужгород, Україна)
viktoriya.bokochh@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0636-2032

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У ГЛОБАЛЬНІЙ ПОЛІТИЦІ ТА МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

В. М. Бокоч

У статті здійснено комплексний аналіз релігійного чинника як одного з визначальних елементів сучасних процесів глобальної політики та міжнародних відносин. Автор акцентує увагу на тому, що в умовах глобалізації релігія дедалі частіше перетворюється на активного суб'єкта політичних взаємодій, впливаючи як на формування зовнішньополітичних стратегій окремих держав, так і на динаміку міждержавних конфліктів та процеси миротворення. Релігійні інституції та ідентичності розглядаються у контексті їхньої ролі у конструюванні політичних наративів, легітимації влади та мобілізації суспільних груп. Особливу увагу присвячено українському контексту, де релігійний фактор набув особливої ваги у зв'язку з політичними трансформаціями та російсько-українською війною. Проаналізовано становлення Православної Церкви України як важливого елементу державотворення, її вплив на укріплення національної єдності та ідентичності. Розглянуто практики інструменталізації релігійної тематики у гібридних війнах і дезінформаційних кампаніях проти України. Стаття спирається на міждисциплінарний підхід, залучаючи аналітичний інструментарій релігієзнавства, політології та теорії міжнародних відносин. Окремо підкреслюється, що релігійний фактор може як сприяти консолідації міжнародного співтовариства, так і слугувати джерелом ескалації протиріч, що потребує ретельного аналізу специфіки релігійних світоглядів та моделей їхньої взаємодії в глобальному середовищі. У підсумку обґрунтовано тезу про необхідність врахування релігійної компоненти у стратегічному плануванні зовнішньої політики України, одночасно дотримуючись принципів релігійної свободи та міжконфесійного діалогу. Успішна інтеграція релігійного фактора в міжнародну політику сприятиме зміцненню державного суверенітету, розширенню міжнародної підтримки та утвердженню України як повноправного суб'єкта глобальної політики.

Ключові слова: *релігійна політика, російсько-українська війна, церква, держава, Україна, державно-церковні відносини, міжнародні відносини, глобалізація.*

Formulation of the problem. The full-scale invasion of Ukraine by Russia on February 24, 2022, became not only a factor of military threat but also a catalyst for profound changes in the sphere of state-confessional relations. The religious space of Ukraine, due to its historically close interaction with the church structures of the aggressor country, found itself at the center of the struggle for national identity, spiritual sovereignty, and constitutional order. In this context, the study of transformational processes in the interaction between the state and religious organizations during wartime, as well as the identification of forms and means of spiritual resistance to the aggressor, gains particular significance.

The first scholarly attempts to analyze the influence of the religious factor, particularly the Ukrainian aspect, on global political processes and international relations were undertaken by representatives of the Ukrainian diaspora, including I. Mirchuk, Yu. Boiko, and others. Among contemporary Ukrainian researchers,

special mention should be made of the works of A. Kryukov and V. Debenko, who convincingly demonstrate the interconnection between the "Russian World" doctrine and the expansionist policy of the Russian Federation. The connection identified in their studies between the political ambitions of the Russian state and the religious activity of the Russian Orthodox Church toward non-Orthodox believers has been further developed in the works of L. Melnyk, M. Samardak, V. Shevchenko, and other scholars. The issue of the influence of the "Russian World" doctrine on the process of forming Russian national identity has been studied by N. Ishchuk. The active promotion of the "Russian World" concept by the Russian Orthodox Church in Ukraine has stimulated increased scholarly interest in the problem of the relationship between this doctrine and the neo-imperial political course of modern Russia. This topic is addressed in the works of O. Horkusha, S. Zdioryk, N. Ishchuk, M. Kozlovets, A. Kolodny, P. Pavlenko, O. Sahan, L. Fylypovych, and

other researchers. Thus, the study of the "Russian World" doctrine as a specific religious factor in the context of global politics and international relations remains an important and relevant direction of modern Ukrainian religious studies.

Discussion and results. One of the defining stages in the development of the religious environment in Ukraine was the unification of Orthodox churches of the Kyivan tradition and the granting of the Tomos of autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine (OCU) by Ecumenical Patriarch Bartholomew I. This decision initiated the process of institutional formation of an independent model of Ukrainian Orthodoxy as a response to the long-term religious and ideological expansion of the Moscow Patriarchate.

As a result of complex political and religious transformations, two parallel Orthodox organizations were formed in Ukraine – the Ukrainian Orthodox Church (UOC) and the Orthodox Church of Ukraine (OCU), which differ in their political orientations. The OCU aligns itself with pro-Ukrainian socio-political forces, while the UOC (in unity with the Moscow Patriarchate) gravitates toward pro-Russian narratives. At the same time, the UOC-MP essentially identifies itself with the position of the Russian Orthodox Church regarding the issue of autocephaly of Ukrainian Orthodoxy.

According to the conclusions of political analysts, the geopolitical activity of the Russian Orthodox Church led to the formation of two opposing Orthodox jurisdictions: global Orthodoxy, represented by the Ecumenical Patriarchate, and the concept of the "Russian World", which is under the ideological influence of the Moscow Patriarchate [1]. Ukraine's process of European integration is taking place amid confrontation with the Russian state and church, as well as with pro-Russian political and church forces seeking to impose the alternative civilizational project of the "Russian World". According to Ukrainian scholars, the concept of the "Russian World" should be viewed as an ideological construct that combines the religious and political dimensions of

modern Russia under conditions of globalization [2: 124].

The central idea of the "Russian World", according to the interpretation of Patriarch Kirill, is the formation of a special civilizational space that unites the values, knowledge, and historical experience of the peoples of the former Kyivan Rus in order to ensure their dignified presence in the world community [3]. The core of this space, according to the ideologists' vision, should be Russia, Ukraine, and Belarus, which in religious rhetoric are referred to as "Holy Rus". This idea is reflected in the official name of the Russian Orthodox Church – "Russian Orthodox Church". Patriarch Kirill emphasizes that the Russian Orthodox Church carries out a spiritual mission among peoples whose national identity is based on Russian cultural and spiritual traditions. This ensures its status as the largest multinational Orthodox community in the world and defines its aspiration for the further development of a multinational character [3].

According to Patriarch Kirill's statements, the Russian Orthodox Church does not deny the sovereignty and territorial integrity of states within their internationally recognized borders. He emphasizes that while each nation develops according to its own laws in its own state, these nations remain part of a single historical and spiritual people with a shared past, present, and future [4]. According to him, the existence of state borders between Russia, Ukraine, and Belarus harms the unity of the peoples of the "Russian World," but these borders are considered a temporary phenomenon, as the concept of "Holy Rus" encompasses a unified civilizational space, which also includes the territories of Moldova and Kazakhstan [5]. The shared historical roots of the peoples of Kievan Rus, in the patriarch's view, create the foundation for integration processes within this space.

The fundamental causes in forming the "Russian World", according to Patriarch Kirill, are Orthodox faith, the Russian language, and Russian culture. Orthodoxy, which united the peoples of historical Rus through the Baptism in Kyiv [6: 241], became the foundation for

forming their national identity and shared spiritual values. The role of faith in daily life, especially after a long period of state atheism, has grown. The second component is Russian culture, which, according to the patriarch, is not limited by national borders, has a multi-ethnic character, and absorbs the historical experience of many peoples of Rus. The Russian language serves as an important means of communication and a carrier of the values of this cultural community.

The third essential foundation of the "Russian World," according to the patriarch, is a shared historical memory and a unified approach to socio-political development. This concept is based on the continuity of the traditions of Rus' statehood from Kievan Rus to the modern-day Russia, Ukraine, Belarus, and Moldova. The peoples belonging to the "Russian World" historically built their societies on principles of loyalty to God, patriotism, love for humanity, justice, interethnic and interreligious harmony, a desire for education, hard work, and respect for elders [3].

At the present stage, Ukrainian society has become convinced of the dangerous nature of the "Russian World" concept and the threat of an ideology that, under the guise of defending the Russian language, Orthodox faith, and ethnic Russians, actually justifies military aggression, the occupation of Ukrainian territories, and violence based on nationality. In this context, the Russian Orthodox Church is increasingly seen as a civilizational institution aiming to extend its influence not only among the Russian people but beyond its borders.

After the annexation of Crimea and the beginning of the armed conflict in Donbas, the Ukrainian government intensified measures to support national identity through the development of the Ukrainian language, culture, and the promotion of the establishment of an independent Orthodox Church, which aimed to counter the expansion of the "Russian World" ideology. However, these efforts faced resistance from supporters of this doctrine, who, using their official positions, tried to block Ukraine's Euro-

integration ambitions and keep it under Russia's political and religious influence.

Since the annexation of Crimea, information and propaganda activities aimed at promoting the ideas of the "Russian World" have significantly increased. The occupying administration organizes numerous events aimed at promoting the Russian language and culture, actively involving public organizations and clergy of the Ukrainian Orthodox Church in this process. Structures controlled by the Kremlin in annexed Crimea even initiated the establishment of the "Russian World" concept at the legislative level and ensured its state support.

Thus, the doctrine of the "Russian World" gives Orthodox Christianity a leading role, with the Russian Orthodox Church playing a key role in it. Today, the ROC shows a high level of politicization, transforming into an influential player in modern geopolitics. Ultimately, the goals of the Russian government and ecclesiastical leadership within this concept align: Russia's political dominance in the post-Soviet space and the international arena corresponds to the ROC's aspiration to achieve religious leadership in global Orthodoxy.

The process of integrating autocephalous Orthodoxy in Ukraine was accompanied by significant resistance from the Ukrainian Orthodox Church (UOC), which, despite official statements of independence, still maintains canonical dependence on the Russian Orthodox Church (ROC) [7]. Transformational shifts in the religious sphere were often accompanied by resistance from individual officials at various levels of government, indicating political motivation in opposing the processes of religious decolonization.

Against the backdrop of the Russian Federation's military aggression against Ukraine, on December 1, 2022, the National Security and Defense Council of Ukraine made a decision "On certain aspects of the activities of religious organizations in Ukraine and the application of personal special economic and other restrictive measures

(sanctions)" [8]. This decision introduced a range of measures aimed at strengthening national security in the field of religious relations.

A key component of this decision is the introduction of personal sanctions against individuals associated with the Ukrainian Orthodox Church. Among those on the sanctions list were, in particular, former Member of Parliament and deacon of the UOC Vadym Novynskyi, former abbot of Kyiv-Pechersk Lavra Metropolitan Pavel (Lebid), Metropolitan of Simferopol and Crimea of the ROC Lazar, Metropolitan of Izyum and Kupiansk of the UOC Elisei, and Bishop of Romny and Buryn of the UOC Joseph.

In January 2023, the National Security and Defense Council adopted changes to this decision, expanding the list of sanctions to a full package of 14 points with a validity period of five years. Both documents became legally binding by approval through the relevant decrees of the President of Ukraine.

In the framework of ensuring national security in the religious sphere, on March 3, 2022, the Verkhovna Rada of Ukraine adopted the Law "On Amendments to Certain Laws of Ukraine on the Prohibition of the Production and Distribution of Information Products Aimed at Promoting the Actions of the Aggressor State" [9]. This legal act provides for the possibility of dissolving religious organizations if their activities, proven in court, pose a threat to national security or have an anti-state character.

In the conditions of Russia's full-scale invasion of Ukraine, a number of legislative initiatives aimed at restricting or halting the activities of the Ukrainian Orthodox Church were registered in the Verkhovna Rada. The issue of ensuring national security in the context of religious organizations connected to leadership centers in the aggressor state became a subject of discussion during the Committee hearings in the Verkhovna Rada of Ukraine on May 30, 2022. As a result of the hearings, a number of key recommendations were formulated, including: the introduction of personal sanctions against representatives of the

Russian Orthodox Church, the creation of a Temporary Investigative Commission to investigate possible collaboration of religious figures during the Russian Federation's war against Ukraine, and strengthening control over the financial, economic, educational, and informational activities of religious organizations affiliated with the aggressor state [10]. Some of these initiatives are already in the process of implementation.

It was only after Russia's full-scale invasion of Ukraine and the lack of public condemnation of aggression by the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC MP) that state authorities took decisive actions. Initially, the Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine did not extend the lease agreement with the UOC MP for the use of the Upper Lavra, allowing the Orthodox Church of Ukraine to conduct its first Christmas service in the Kyiv Pechersk Lavra since the restoration of independence.

In March 2023, the government of Ukraine initiated the termination of the lease agreement with the UOC MP for the use of the remaining buildings of the Lavra. For a month and a half, an inventory commission from the Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine worked in the Kyiv Pechersk Lavra, which, despite significant resistance from the UOC MP, conducted an inspection of all 79 objects.

Currently, the issue of freeing the Pochaiv Lavra from the management of the UOC MP is on the agenda. A resolution has been registered in the Verkhovna Rada of Ukraine calling on the Cabinet of Ministers of Ukraine to terminate the lease agreement with the UOC MP regarding this shrine. Simultaneously, the Ministry of Culture created a commission to verify the activities of the UOC MP at the Pochaiv Lavra. After the deoccupation of the territories, similar actions are planned for the Svyatohirsk Lavra.

Thus, the consolidated position of Ukrainian society regarding the rejection of pro-Russian activities of the UOC MP forces this church structure to make a choice: adapt its activities to the national

context or turn into a marginalized political-religious entity of a pro-Moscow character.

After the adoption of the Law "On the Protection of the Constitutional Order in the Sphere of Religious Organizations' Activities" by the Verkhovna Rada of Ukraine on August 20, 2024 [11], the interfaith tension in the Ukrainian religious environment increased. This legal act prohibits the functioning of religious organizations in Ukraine that have direct or indirect connections with the Russian Federation. The main goal of the law is to ensure national security, protect the rights and freedoms of citizens, and establish a special regime for regulating the activities of foreign religious structures in Ukraine.

The law particularly emphasizes that its provisions should not be interpreted as restrictions on freedom of conscience or the right to freely practice and profess religion. At the same time, it legally prohibits the activities of foreign religious organizations registered in countries recognized as aggressors or occupying part of Ukraine's territory.

Since the Russian Orthodox Church acts as an ideological tool for the political regime of the aggressor state and is considered a subject involved in war crimes and crimes against humanity committed under the concept of the "Russian World", its activities on the territory of Ukraine are subject to legislative prohibition. Accordingly, the functioning of religious organizations affiliated with this church structure is also terminated.

The law grants the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience the authority to monitor the activities of religious organizations regarding their potential connections with the Russian Federation. In case such connections are found, the service is authorized to issue orders to eliminate the violations, and if not complied with, initiate legal procedures to cease the activities of the corresponding organization.

The High Commissioner for Human Rights of the UN Office criticized the law passed in Ukraine, which allows for the

dissolution of religious organizations affiliated with the Russian Federation, pointing out the insufficiency of the justification for its provisions. In its report, the Office argues that the proposed legislative changes impose excessive restrictions on freedom of conscience and freedom of religion, which contradicts international human rights law norms [12].

The authors of the document particularly emphasize the inadmissibility of restricting the right to freedom of religion solely on the grounds of national security. Specifically, it is noted that neither the International Covenant on Civil and Political Rights nor the European Convention on Human Rights recognize national security as a legitimate basis for imposing such restrictions, unlike the provisions of the Ukrainian law. According to expert conclusions, the cessation of a religious organization's activity is a last resort, which must be based on compelling and proportional grounds, which, according to them, Ukraine has not provided [12].

The report also criticizes the provisions of the law that allow the dissolution of a religious organization due to the actions of individual members if they commit offenses that threaten state security or engage in spreading disinformation or propaganda. UN experts point out the risk of overly broad interpretation of such vague legal categories, which could jeopardize the freedom of religion and freedom of expression for entire religious communities. Special attention is given to the fact that the law allows state authorities to revoke the right to use religious property before a corresponding court decision comes into effect, which could lead to the restriction of access to religious buildings with historical and cultural significance.

In response to the comments of international experts, the Ministry of Foreign Affairs of Ukraine released a statement denying accusations of violating religious freedoms. According to the Ministry's position, the law does not prohibit any religious institutions operating on Ukrainian territory. Its

provisions, it is emphasized, are aimed exclusively at preventing the subordination of Ukrainian religious organizations to administrative centers located in the aggressor state or engaged in armed aggression against Ukraine, as well as religious organizations that support such aggressive actions [13].

The Ministry of Foreign Affairs of Ukraine stresses that the Russian Federation systematically instrumentalizes religion as a tool of hybrid warfare against Ukraine. In particular, the Russian Orthodox Church, under the control of the aggressor state, is used to legitimize violent actions against the Ukrainian people and to glorify individuals who commit crimes against humanity. In this context, the Ukrainian state sees it as its duty to protect citizens from the harmful influence of religious organizations that maintain symbiotic relations with the government structures of the Russian Federation and openly declare their intent to destroy Ukrainian statehood, national culture, and identity [14].

The Ministry of Foreign Affairs emphasizes that the adoption of the law, which limits the activities of religious organizations affiliated with the Russian Orthodox Church, is justified in a democratic society. This legislation provides for a democratic legal procedure, within which the final decision is made by the judiciary. At the same time, it is emphasized that the law is the least burdensome for believers, as it does not restrict freedom of religion, but only ensures their separation from the external influence of an enemy state.

The Ministry of Foreign Affairs draws the attention of the United Nations to numerous violations by Russia of the right to freedom of religion, including the intentional killings of believers and clergy, the destruction of places of worship and shrines on Ukrainian territory, and the persecution of religious communities not affiliated with the Russian Orthodox Church in the temporarily occupied territories. Therefore, the Ministry expresses hope that the UN Human Rights Monitoring Mission will provide an

objective account of the situation concerning the right to freedom of conscience and religion in Ukraine, paying due attention to the crimes committed by Russia against Ukrainian believers, religious communities, and their property [15].

It is worth noting that the law itself does not contain a direct prohibition on the activities of the Ukrainian Orthodox Church. However, it introduces a legal mechanism that allows courts to sever the ties of religious institutions with church structures controlled by the aggressor state. Nonetheless, the new legislation has sparked a controversial response both within Ukrainian society and among the international community, primarily due to the lack of clear explanations regarding its practical implementation. This has become particularly relevant in the context of information-psychological operations and disinformation campaigns aimed at undermining Ukraine's international reputation and discrediting its policy on ensuring freedom of religion.

In this context, it would be advisable for the Ukrainian state to communicate more consistently and systematically with the international community regarding the substantive content, legal status, and strategic objectives of the new legislative act. Such communication would help highlight that the legislative initiatives are aimed exclusively at neutralizing the destructive influence of the aggressor state, without infringing on fundamental human rights to freedom of conscience and religion.

In the face of transformations in the socio-political reality in Ukraine, the need for a new format of interaction between civil society actors, state institutions, and religious organizations has become more urgent. This format should be based on the principles of openness, transparency, and participation, ensuring not only communication but also the consolidation of societal interests, formulation of common goals and tasks.

In this process, it is important to take into account a number of conceptual factors: the need to develop public policy based on the principles of the rule of law, respect for

human dignity, and non-discrimination; recognition of the potential of religious communities as institutions of civil society capable of collective self-organization; ensuring compliance with international standards of freedom of religion and belief; a systemic analysis of risks that may hinder the realization of these standards. The integration of these approaches into state-church and interfaith relations will contribute to achieving a stable dynamic equilibrium in society, increasing the predictability of political-religious processes, and effectively countering hybrid threats in the humanitarian sphere.

Conclusions. The analysis of the situation surrounding the legislative regulation of religious organizations in Ukraine amid Russia's armed aggression shows the complexity of balancing national security protection with ensuring fundamental human rights, including freedom of conscience and religion. The Ukrainian state, responding to the hybrid threats from the aggressor state, seeks to minimize the destructive influence of Russian-controlled religious structures that are used as tools of political and ideological influence. However, the adopted legislation has sparked debates within the international community

regarding its compliance with international human rights standards.

Ukraine's official position, particularly presented by the Ministry of Foreign Affairs, insists that the relevant legislative measures are not aimed at restricting citizens' freedom of religion, but at preventing external interference in the religious life of the state. Nonetheless, to mitigate the risk of negative international resonance, it is necessary to engage in more active and consistent communication regarding the content, legal grounds, and objectives of the reforms with international organizations and the human rights community.

In current conditions, achieving a stable political-religious balance requires a new approach to state-church and interfaith relations based on the principles of openness, the rule of law, respect for human dignity, and objective adherence to religious freedom standards. Considering the potential of religious communities as elements of civil society, as well as recognizing the possible risks to the realization of the right to freedom of religion, are key factors in forming Ukraine's resilient humanitarian policy capable of effectively countering contemporary hybrid challenges.

LITERATURE

1. Портніков В. Бронепоезд із хрестом замість червоної зірки. РПЦ погрожує усім, хто визнає ПЦУ. *Радіо Свобода*. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30261182.html> (дата звернення: 07.02.2025).
2. Козловець М. "Русский мир" як ідеологема сучасної російської ідентичності: український контекст. *"Русский мир" Кирила не для України. Зб. наук. статей*. 2014. С. 124–133.
3. Виступ Святішого Патріарха Кирила на урочистому відкритті III Асамблеї фонду "Руський світ". URL: <http://www.religion.in.ua/news/vazhlyvo/2495-vistup-patriarha-kirila-na-vidkrittiasambleyi.html> (дата звернення: 07.02.2025).
4. Патріарх Кирило знову відзначився цинічною заявою про "братерство" України та Росії. *РБК-Україна*. URL: <https://www.rbc.ua/rus/news/patriarh-kirilo-znovu-vidznachivsya-tsinichnouy-1673089734.html> (дата звернення: 07.02.2025).
5. Русский Миръ. Игумен Арсений: Що являє собою "Руський мир"? *Українська Правда*. 21 січня 2011 р. URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/okara/4d3991181b9c8/> (дата звернення: 07.02.2025).
6. Галіченко М. Втілення ідеологеми "Москва–Третій Рим" у концепції "Русский мир" Російської православної церкви. *Scriptorium nostrum*. 2017. Вип. 1 (7). С. 233–259.
7. Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України: аналіт. доп. / [С. І. Здіорук, В. В. Токман]; за ред. С. І. Здіорука. Київ: НІСД,

2023. 36 с. URL: <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07> (дата звернення: 07.02.2025).

8. Рішення "Про окремі аспекти діяльності релігійних організацій в Україні і застосування персональних спеціальних економічних та інших обмежувальних заходів (санкцій)". *Рада національної безпеки і оборони України*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0021525-22#Text> (дата звернення: 07.02.2025).

9. Закон України "Про внесення змін до деяких законів України щодо заборони виготовлення та поширення інформаційної продукції, спрямованої на пропагування дій держави-агресора". *Верховна Рада України*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2109-20#Text> (дата звернення: 07.02.2025).

10. Рішення Комітету від 15 червня 2022 року (Протокол № 94) про затвердження рекомендацій Слухань (30 травня 2022 року) про загрози національній безпеці України, пов'язані з діяльністю релігійних організацій, керованих рф. *Верховна Рада України*. URL: <https://kompkd.rada.gov.ua/uploads/documents/34367.pdf> (дата звернення: 07.02.2025).

11. Закон України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій". *Верховна Рада України*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text> (дата звернення: 07.02.2025).

12. Верховний комісар ООН розкритикував український закон про заборону церков, пов'язаних з РФ. *Zmina*. URL: <https://zmina.info/news/verhovnyj-komisar-oon-rozkrytykuvav-ukrayinskyj-zakon-pro-zaboronu-czerkov-povyazanyh-z-rf/> (дата звернення: 07.02.2025).

13. Коментар МЗС щодо неправдивих звинувачень ООН в нібито обмеженні Україною релігійних свобод. *Міністерство закордонних справ України*. URL: https://mfa.gov.ua/news/komentar-mzs-shchodo-nepravdivih-zvinuvachen-oon-v-nibito-obmezheni-ukrayinoyu-religijnih-svobod?fbclid=IwY2xjawHjklxleHRuA2FlbQIxMAABHTYoMX1OcYE-SdyvKU0Uz2M2hWjngm6K1UNyo-UfsBNwKRwFEa0qwie7uw_aem_Qxn8bazNLt5xmnAwePM9RQ (дата звернення: 07.02.2025).

14. Україна відкинула звинувачення ООН в обмеженнях релігійної свободи. *Голос Америки*. URL: <https://www.holosameryky.com/a/ukraina-zvit-oon-pro-religiju/7922942.html> (дата звернення: 07.02.2025).

15. МЗС прокоментувало неправдиві звинувачення ООН у нібито обмеженні Україною релігійних свобод. *Інтерфакс-Україна*. URL: <https://interfax.com.ua/news/general/1038151.html> (дата звернення: 07.02.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Portnikov, V. (2019). Bronepoizd iz khrestom zamist chervonoj zirky. RPTs pohrozhuie usim, khto vyznaie PTsU. [Armored train with a cross instead of a red star. The Russian Orthodox Church threatens everyone who recognizes the OCU]. *Radio Svoboda*. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30261182.html> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

2. Kozlovets, M. (2014). "Russkyi myr" yak ideolohema suchasnoi rosiiskoi identychnosti: ukraïnskyi kontekst. ["Russian World" as an Ideologeme of Modern Russian Identity: Ukrainian Context]. *"Russkyi myr" Kyryla ne dlia Ukrainy*. Zb. nauk. statei. S. 124–133 (in Ukrainian).

3. Vystup Sviatishoho Patriarkha Kyryla na urochystomu vidkrytti III Asamblei fondu "Ruskyi svit". [Speech by His Holiness Patriarch Kirill at the grand opening of the 3rd Assembly of the "Rusky Mir" Foundation]. URL: <http://www.religion.in.ua/news/vazhlyvo/2495-vistup-patriarxa-kirila-na-vidkrittiasambleyi.html> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

4. Patriarkh Kyrylo zнову vidznachyvsia tsynichnoiu zaiavoio pro "braterstvo" Ukrainy ta Rosii. RBK-Ukraina. [Patriarch Kirill again distinguished himself with a cynical statement about the "brotherhood" of Ukraine and Russia]. URL: <https://www.rbc.ua/rus/news/patriarh-kirilo-znovu-vidznachivsya-tsinichnoyu-1673089734.html> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

5. Russskii Mir. Ihumen Arsenii: Shcho yavliaie soboiu "Ruskyi myr"? [Russsky Mir. Abbot Arseny: What is the "Rusky Mir"?]. *Ukrainska Pravda*. URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/okara/4d3991181b9c8/> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

6. Halichenko, M. (2017). Vtilennia ideolohemy "Moskva–Tretii Rym" u kontseptsii "Ruskyi myr" Rosiiskoi pravoslavnoi tserkvy. [The embodiment of the ideology "Moscow–Third Rome" in the concept of "Russian World" of the Russian Orthodox Church]. *Scriptorium nostrum*. Vyp. 1 (7). S. 233–259 (in Ukrainian).

7. Derzhavno-tserkovni ta suspilno-relihiini vidnosyny v umovakh viiny Rosii proty Ukrainy: analit. dop. [State-Church and Socio-Religious Relations in the Conditions of Russia's War Against Ukraine: Analytical Supplement]. / [S. I. Zdioruk, V. V. Tokman]; za red. S. I. Zdioruka. Kyiv: NISD, 2023. 36 c. URL: <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

8. Rishennia "Pro okremi aspekty diialnosti relihiinykh orhanizatsii v Ukraini i zastosuvannia personalnykh spetsialnykh ekonomichnykh ta inshykh obmezhuvalnykh zakhodiv (sanktsii)". [Decision "On certain aspects of the activities of religious organizations in Ukraine and the application of personal special economic and other restrictive measures (sanctions)"]. *Rada natsionalnoi bezpeky i oborony Ukrainy*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0021525-22#Text> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

9. Zakon Ukrainy "Pro vnesennia zmin do deiakykh zakoniv Ukrainy shchodo zaborony vyhotovlennia ta poshyrennia informatsiinoi produktsii, spriamovanoi na propahuvannia dii derzhavy-ahresora". [Law of Ukraine "On Amendments to Certain Laws of Ukraine Regarding the Prohibition of the Production and Distribution of Information Products Aimed at Propagating the Actions of an Aggressor State"]. *Verkhovna Rada Ukrainy*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2109-20#Text> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

10. Rishennia Komitetu vid 15 chervnia 2022 roku (Protokol № 94) pro zatverdzhennia rekomendatsii Slukhan (30 travnia 2022 roku) pro zahrozy natsionalnoi bezpetsi Ukrainy, poviazani z diialnistiu relihiinykh orhanizatsii, kerovanykh rf. [Decision of the Committee of June 15, 2022 (Minutes No. 94) on the approval of the recommendations of the Hearings (May 30, 2022) on threats to the national security of Ukraine related to the activities of religious organizations controlled by the Russian Federation]. *Verkhovna Rada Ukrainy*. URL: <https://kompkd.rada.gov.ua/uploads/documents/34367.pdf> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

11. Zakon Ukrainy "Pro zakhyst konstytutsiinoho ladu u sferi diialnosti relihiinykh orhanizatsii". [Law of Ukraine "On Protection of the Constitutional Order in the Sphere of Activities of Religious Organizations"]. *Verkhovna Rada Ukrainy*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

12. Verkhovnyi komisar OON rozkrytykuvav ukraïnskyi zakon pro zaboronu tserkov, poviazanykh z RF. [UN High Commissioner criticized Ukrainian law banning churches affiliated with Russia]. *Zmina*. URL: <https://zmina.info/news/verhovnyj-komisar-oon-rozkrytykuvav-ukrayinskyj-zakon-pro-zaboronu-czerkov-povyazanyh-z-rf/> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

13. Komentar MZS shchodo nepravdyvykh zvynuvachen OON v nibyto obmezheni Ukrainoiu relihiinykh svobod. [Comment of the Ministry of Foreign Affairs on the UN's false accusations of Ukraine's alleged restriction of religious freedoms]. *Ministerstvo zakordonnykh sprav Ukrainy*. URL: <https://mfa.gov.ua/news/komentar-mzs-shchodo->

nepravdivih-zvinuvachen-oon-v-nibito-obmezhenni-ukrayinoyu-religijnih-svobod?fbclid=IwY2xjawHjklxleHRuA2FlbQIxMAABHTYoMX1OcYE-SdyvKU0Uz2M2hWjngm6K1UNyo-UfsBNwKRwFEa0qwie7uw_aem_Qxn8bazNLt5xmnAwePM9RQ (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

14. Ukraina vidkynula zvinuvachennia OON v obmezhenniakh relihiinoi svobody. [Ukraine rejected UN accusations of restrictions on religious freedom]. *Holos Ameryky*. URL: <https://www.holosameryky.com/a/ukraina-zvit-oon-pro-religiju/7922942.html> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

15. MZS prokomentovalo nepravdyvi zvinuvachennia OON u nibyto obmezhenni Ukrainoiu relihiinykh svobod. [The Ministry of Foreign Affairs commented on the UN's false accusations of Ukraine's alleged restriction of religious freedoms]. *Interfaks-Ukraina*. URL: <https://interfax.com.ua/news/general/1038151.html> (last accessed: 07.02.2025) (in Ukrainian).

Receive: March 14, 2025

Accepted: April 10, 2025



ZhytomyrIvanFrankoStateUniversity Journal.

Philosophical Sciences. Vol. 1 (97)

Вісник Житомирського державного
університету імені Івана Франка.

Філософські науки. Вип. 1 (97)

ISSN: 2663-7650

УДК 2-587/.853

DOI DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.21-29

РЕЛІГІЙНИЙ І МІСТИЧНИЙ ДОСВІДИ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Ю. Г. Борейко*, Т. В. Федотова**

У статті з'ясовується співвідношення містичного і релігійного досвідів в структурі релігійної традиції. Значна кількість досліджень, присвячених різноманітним аспектам вивчення релігійного досвіду, характеризується недостатнім рівнем розв'язання означеної проблеми. Містичний досвід, отриманий завдяки надприродному одкровенню засновником традиції або її визнаними авторитетами, підлягає рефлексії та концептуалізації, внаслідок чого набуває трансцендентних смислових значень і стає підґрунтям віровчення. У такий спосіб через інтерпретацію смислів, наданих первинному містичному досвіду, останній об'єктивується в кодифікованих нормативних положеннях релігійної традиції. Містичний досвід має короткочасний характер, викликає екстатичне переживання, сприймається суб'єктом як безпосередній контакт з надприродним. Отримання містичного досвіду послідовниками традиції супроводжується релевантною інтерпретацією в рамках віровчення. Містичний досвід суб'єкта, який не належить до певної релігійної традиції, отримується в просторі сакральних смислів, що стають ціннісними орієнтирами і впливають на подальшу стратегію поведінки. Релігійний досвід не обмежується епізодичним характером контакту суб'єкта з трансцендентним, оскільки складає основу конкретної традиції, проявляючись у типізованих схемах релігійних практик. Належність до релігійної традиції визначає прийняття суб'єктом змісту її авторитету релігійного досвіду. Релігійний досвід включає осмислення існування надприродного, характер ставлення до нього, інтерпретацію смислів, і не є тотожним містичному досвіду. Релігійний досвід може бути усвідомленим, інтелектуалізованим, екстрапольованим у площину повсякденного соціального буття. За посередництва інституційної структури традиція регламентує релігійний досвід, інтерпретує приховані смисли, які стають доступними послідовникам віровчення за умови дотримання спеціальних практик.

Ключові слова: релігійний досвід, містичний досвід, суб'єкт, трансцендентне, сакральні смисли, інтерпретація, релігійна традиція, релігійні практики, ціннісні орієнтири, стратегії поведінки.

* Юрій Борейко / Yurii Boreiko, доктор філософських наук, професор (Волинський національний університет імені Лесі Українки, м. Луцьк, Україна)
yboreiko71@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0786-8764

** Тетяна Федотова / Tetiana Fedotova, кандидат психологічних наук, доцент, (Волинський національний університет імені Лесі Українки, м. Луцьк, Україна)

tafe-08@ukr.net

ORCID: 0000-0003-1975-9925

RELIGIOUS AND MYSTICAL EXPERIENCES IN THE STRUCTURE OF RELIGIOUS TRADITION

Y. H. Boreiko, T. V. Fedotova

The article clarifies the correlation between mystical and religious experiences in the structure of religious tradition. A significant number of studies on various aspects of the study of religious experience are characterised by an insufficient level of solution to this problem. Mystical experience, gained through supernatural revelation by the founder of a tradition or its recognised authorities, is subject to reflection and conceptualisation, as a result of which it acquires transcendental semantic meanings and becomes the basis of a creed. In this way, through the interpretation of the meanings given to the primary mystical experience, the latter is objectified in the codified normative provisions of the religious tradition. Mystical experience is short-lived, evokes ecstatic feelings, and is perceived by the subject as direct contact with the supernatural. Mystical experiences of the followers of a tradition are accompanied by a relevant interpretation within the framework of the doctrine. The mystical experience of a subject who does not belong to a particular religious tradition is gained in the space of sacred meanings that become value guidelines and influence the further strategy of behaviour. Religious experience is not limited to the episodic nature of the subject's contact with the transcendent, as it forms the basis of a particular tradition, manifesting itself in typified schemes of religious practices. Belonging to a religious tradition determines the subject's acceptance of the content and authority of religious experience. Religious experience includes comprehension of the existence of the supernatural, the nature of attitude towards it, interpretation of meanings, and is not identical to mystical experience. Religious experience can be conscious, intellectualised, and extrapolated to the plane of everyday social life. Through the institutional structure, the tradition regulates religious experience, interprets hidden meanings that become available to followers of the doctrine, subject to the observance of special practices.

Keywords: religious experience, mystical experience, subject, transcendental, sacred meanings, interpretation, religious tradition, religious practices, value orientations, behavioural strategies.

Постановка проблеми. Хоча певні форми релігійного досвіду були властиві різноманітним культурним традиціям на різних етапах розвитку людства, поява концепту "релігійний досвід" пов'язана з новим поглядом на стосунки людини з Богом, зумовленим низкою суспільних процесів та концептуальних ідей, зокрема антропологічним поворотом у філософії та культурі ХХ ст. В умовах світоглядного плюраїзму сучасного суспільства, де релігійні погляди мають як конфесійні прояви, так і виявляються поза межами релігійних традицій, вивчення релігійного досвіду є актуальною проблемою. Релігійний досвід досліджується під кутом зору різних галузей науки, тому осмислення цього феномена вимагає міждисциплінарного підходу і врахування різних світоглядних та методологічних позицій.

Аналіз досліджень і публікацій. Питання, пов'язані з релігійним досвідом, стали предметом дослідження багатьох вчених. Так, науковці з'ясовують співвідношення релігійного

досвіду з процесами раціоналізації, акцентуючи увагу на регламентації релігійного досвіду пов'язаними з традицією інституційними структурами [6]. Поділ суцього на сакральне і профанне дає змогу тлумачити релігійний досвід як контакт людини не лише з Богом, а й з матеріальним простором чи штучним середовищем, де Бог – сенс матеріального буття [8]. Особистісний вимір релігійного досвіду досліджується з урахуванням його змістовного наповнення, форми трансляції, передумов, способів досягнення та наслідків, супутніх психофізіологічних феноменів [3]. Взаємозв'язок релігійного досвіду з релігійною традицією встановлюється на підставі розуміння останньої як механізму трансляції цього досвіду [2]. Необхідність розширення меж розуміння релігійного досвіду пояснюється потребою у відображенні різноманітних стосунків між суб'єктом і трансцендентним протягом людського життя [4]. Як різновид релігійного досвіду розглядається містичний

досвід, що пов'язаний з конкретною релігійною традицією [12]. Особливості містичного досвіду з'ясовуються крізь призму його екстраполяції у релігійні практики [1]. Дослідники аналізують різновиди містичного досвіду, до яких належать особистий досвід контакту з Богом [13], "близький до смерті досвід" [9], "досвід після смерті" [7].

Водночас дослідження релігійного досвіду супроводжується низкою проблемних моментів, серед яких вирізняється питання співвідношення релігійного і містичного досвідів. Оскільки ці феномени часто ототожнюються або подекуди ігноруються як недоказова ірраціональна складова стосунків людини з Богом, існує потреба в розмежуванні означених понять та конкретизації їхнього концептуального змісту.

Мета статті – з'ясування співвідношення містичного і релігійного досвідів в структурі релігійної традиції. Основні завдання полягають у розкритті особливостей містичного та релігійного досвідів у контексті розуміння онтологічного статусу означених феноменів і компаративному аналізі специфіки отримання цих досвідів в межах релігійної традиції.

Виклад основного матеріалу. Вже понад століття осмислення релігійного досвіду пов'язане з усталеним твердженням, згідно з яким цей феномен є свідченням належності суб'єкта до певної релігійної традиції. Ще В. Джеймс вважав релігійний досвід сукупністю психічних станів, релігійних переживань, пов'язаних з певним віросповіданням. Ці переживання у формі відчуття гріховності, розради, святості, покаяння, навернення, молитви, містицизму мають ключове значення у становленні релігії [10].

Однією з сучасних спроб окреслення смислових меж концепту "релігійний досвід" є визначення, що міститься у Стенфордській енциклопедії. Релігійний досвід тлумачиться як об'єктивний досвід, що має релігійний зміст, відображає певну об'єктивну

реальність і отримується суб'єктом переживання цього досвіду [5]. Різновиди релігійного досвіду передбачають його вираження у формах наявності або відсутності певного стану речей, фактів, що залежить від конкретної релігійної традиції, елементом якої є цей досвід. При цьому пов'язані з дефініцією концепту "релігійний досвід" труднощі пояснюються невизначеністю поняття "релігія". Як бачимо, межі релігійного досвіду, згідно з цим підходом, встановлюються конкретною релігійною традицією.

Релігійний досвід часто ототожнюється з містичним досвідом або останній розглядається як один з різновидів релігійного досвіду. Авторитетний дослідник містики як релігійного феномену Г. Шолем убачав у містиці властивість релігії, що складає її іманентну сутність, впливає з природи релігії та структурує релігійну свідомість. Містика виникає за певних умов як невід'ємний елемент релігійної свідомості, тому є стадією в розвитку релігії. [12]. Оскільки Г. Шолем заперечував поняття абстрактної містики, не пов'язаної з певною релігійною системою, то він доводив, що немає містики взагалі, натомість функціонують її форми, зокрема іудейська, християнська, мусульманська тощо, спільну основу яких виявляє порівняльний аналіз окремих видів містичного досвіду. Через його невимовний характер містичного досвіду будь-які спроби його описати не мають успіху, оскільки не можуть охопити своєрідне безформене ядро, яке лежить в основі містичного досвіду. Це дає підставу для висновку про можливість досягнення цінностей власного релігійного світу без обов'язкової наявності інституційних релігійних форм.

До речі, вбачаючи в релігії сукупність почуттів, дій та досвіду окремого суб'єкта, В. Джеймс наголошував на пріоритеті досвіду стосовно інституціоналізованих релігійних форм. За В. Джеймсом, особисті релігійні вірування є, без сумніву, більш

первісними, ніж церква і теологія. Будь-яка колись заснована церква у подальшій діяльності спирається на традицію, проте засновники церкви завжди вбачали джерелом власних сил безпосереднє особисте спілкування з божеством. Це стосується не лише Христа, Будди чи Магомета, а й усіх засновників християнських течій [10].

Дослідники релігії вважають, що містичний досвід є доступним значній кількості людей, більшість з яких не мають відхилень психічного здоров'я. К. Вінсент вбачає в містичному досвіді особистий контакт з трансцендентним, під час якого зникають бар'єри між людиною і Богом [13]. Особисті спонтанні переживання, викликані спостереженням за неживим деревом на засніженому березі, що супроводжувалися короткочасним відчуття єдності з Богом, після повернення до звичного стану утвердили автора в єдності з Абсолютом.

Визнання містичного досвіду певною реальністю потребує його аналізу як феномену, що має онтологічний статус, і означає конструювання буттєвих структур, які впорядковують дійсність. Ціннісний характер досвіду обумовлює внутрішню гармонію суб'єкта, який поєднується з досвідом як онтологічним зрушенням, що спричиняє нове смислоутворення. Іншими словами, досвід є внутрішньою зміною, надбанням свідомості, яке можна відчувати, переживати, відрефлексувати під кутом зору ціннісного змісту. Досвід – внутрішня зміна, буттєве перетворення, що переживається суб'єктом як категорична вимога у ставленні до реальності й усвідомлюється як важливий здобуток, який потребує роз'яснення та осмислення [1, с. 8]. Можна стверджувати, що феномен досвіду конвертує зовнішнє сприйняття у зміни внутрішнього світу на основі індивідуального змісту пережитого.

Містичний досвід передбачає екстатичне переживання переходу в інший стан буття, трансформацію поглядів на світ, перебудову смислових та ціннісних перспектив. Усвідомлення

унікальності події, що спричинила здатність суб'єкта до сприйняття онтологічних змін, супроводжується досягненням внутрішньої гармонії як іманентної трансцендентному цілісності. Отримання містичного досвіду забезпечує розширення меж сприйняття світу, вивільнення несвідомого, актуалізацію спогадів. Такі досвіди супроводжуються широким спектром емоцій, зокрема відчуттям тотальності всесвіту та занурення в нього, долучення до Абсолюту. Внаслідок отримання містичного досвіду буденні проблеми набувають похідного значення.

Як форму містичного досвіду вчені розглядають "близький до смерті досвід", властивий для людини, яка перебувала в стані клінічної смерті. Такий досвід не підтверджує і не спростовує існування Бога, проте є свідченням про світло і видіння з ангелами чи померлими родичами, тому є джерелом переконання про існування потойбічного життя [9: 129]. Різновидом містичного досвіду дослідники вважають також "досвід після смерті", який переживає суб'єкт у зв'язку зі смертю близької людини. Ці переживання пов'язані зі слуховими явищами, проявами полтергейсту, сновидіннями із спілкуванням з небіжчиками. За свідченнями суб'єктів такого досвіду, спілкування з померлими викликало позитивні емоції [7: 120]. Переживання описаних форм містичного досвіду зумовлює зміни світогляду і поведінки суб'єкта, який може набути паранормальних здібностей. На тлі трансформації системи цінностей діяльність стає вибірковою, спрямованою на важливі та справедливі вчинки.

Інший характер має отримання містичного досвіду суб'єктом в межах релігійної традиції, що передбачає вербалізацію, тобто використання низки знаково-символічних засобів, процедур, схем, які дозволяють релевантну інтерпретацію цього досвіду відповідно до релігійної доктрини та настанов авторитетів. Необхідними умовами є також відкритість

містичного досвіду для теологічної рефлексії, дотримання балансу доступності для послідовників і недоступності для профанів тощо.

Проте, включаючи містичний аспект, релігійний досвід не зводиться до нього, адже Бог, Абсолют не існує в досвіді суб'єкта лише в момент переживання надприродного контакту. В цьому контексті своєрідне тлумачення природи релігійного досвіду пов'язане з аргументом "прихованості Бога" Дж. Шелленберга. Автор обґрунтував формулу, згідно з якою, якщо Бог існує, то він має бути видимим для всіх людей, що означає загальнодоступний характер релігійного досвіду. Оскільки більшість людей не переживали цього досвіду, то в цій ситуації можна або заперечувати існування Бога, або констатувати вибірковість суб'єктів релігійного досвіду. Оскільки останнє суперечить божественній природі, то Дж. Шелленберг надає перевагу ідеї заперечення існування Бога [11]. Хоча аргумент прихованості Бога, за Дж. Шелленбергом, стосується релігійного досвіду, який свідчить про об'єктивний характер божественної природи, насправді йдеться про містичний досвід, адже релігійний досвід не передбачає очевидного споглядання чи сприйняття Бога.

Одна з причин того, що релігійний досвід не обмежується містичною складовою, полягає, вірогідно, в іманентній здатності суб'єкта до сприйняття постійної присутності Бога. Не менш вагомою складовою релігійного досвіду є релевантне відтворення у практиках його складової – містичного досвіду засновника традиції, сприйнятого згодом послідовниками. В християнстві це ілюструється, зокрема, таїнством Євхаристії, яке переживається учасниками за присутності Ісуса Христа.

Отже, феномени, отримані засновником релігійної традиції або іншими авторитетами внаслідок надприродного одкровення, стають доступними послідовникам віровчення за умови дотримання особливих практик. Це забезпечує сприйняття

сфери феноменів як позамежної реальності, джерела прихованих трансцендентних смислів, без яких не може існувати релігійна традиція. Сукупність цих феноменів, а також практики як умова доступу до іншої реальності, способи інтерпретації смислів складають зміст містичного релігійного досвіду.

На відміну від містичного досвіду, що має переважно епізодичний і короткочасний характер, супроводжуються метафоричністю, неможливістю опису, відсутністю раціонального змісту, а також впливає на суб'єкта фактом переживання присутності надприродного, дива, одкровення, релігійний досвід, що виявляється у типізованих схемах релігійних практик, складає основу релігійної традиції. Шляхом акумулювання, передавання та актуалізації релігійного досвіду традиція відбирає, накопичує, стереотипізує і впроваджує його завдяки інституалізаційним формам. Первинний містичний досвід, який лежить в основі релігійної традиції, у подальшому зазнає рефлексії та концептуалізації. Надані містичному досвіду смислові значення трансформуються у світоглядні, етичні, теологічні концепції, тобто формується доктрина релігійної традиції, що містить цей досвід, який через раціоналізацію, концептуалізацію, систематизацію, кодифікацію об'єктивується в догматиці.

Релігійна традиція, за оцінкою П. Бергера, через сформовані навколо неї інституції опосередковує досвід іншої реальності для тих, хто ніколи не мав цього досвіду і для тих, хто його мав, але постійно ризикує втратити. Будучи колективною пам'яттю, релігійна традиція зберігає моменти, коли реальність іншого світу проникає в повсякденну реальність. Проте традиція не лише опосередковує, а й приручає релігійний досвід, у чому полягає одна з фундаментальних функцій релігійних інституцій [6].

Прикметно, що традиція може функціонувати відокремлено стосовно змісту релігійного досвіду в разі суттєвих розбіжностей між ним і соціальною

реальністю. З іншого боку, традиція систематично звертається до релігійного досвіду, який є джерелом її сакрального авторитету. Опосередкована об'єктивація релігійного досвіду у формі традиції зумовлена недоступністю безпосереднього релігійного досвіду для переважної більшості її послідовників.

Релігійний досвід отримується також за посередництвом навернення в традицію, що супроводжується зміною світоглядних орієнтирів, а також можливістю пізнання прихованих пластів власного внутрішнього світу. Як зазначав В. Джеймс, навернення є раптовим або поступовим процесом, що призводить до досягнення внутрішньої гармонії та усвідомлення праведності. Результатом навернення є віднайдення надійної опори у вірі в існування відкритої через релігійні переживання реальності [10].

Сприйняття та усвідомлення релігійних канонів, норм, приписів на особистісному рівні обумовлює співвіднесення суб'єкта з сукупністю орієнтирів, поведінкових зразків, які містяться в певному релігійному вченні. На цій підставі суб'єкт оцінює себе та своє місце в світі. Подальше включення в релігійні практики забезпечує конструювання поведінкового еталону, який впливає на формування та постійну корекцію взаємовідносин віруючого суб'єкта з навколишнім світом [3: 43].

За П. Бергером, безпосередній релігійний досвід (очевидно, йдеться про містичний релігійний досвід) стосується лише святих, пророків, суб'єктів досвіду богоявлення, що не потребують духовного посередництва, кому цей досвід відкрився в особливих формах. Такому досвіду властиві повна включеність у релігійну сферу, схильність суб'єктів до екзальтації, вихід за межі усталених норм, незрозумілість, ексцентричність, навіть ворожість щодо пересічного індивіда, що може сприйматися зовнішніми спостерігачами як патологія. Контакт з надприродним світом обумовлює переоцінку цінностей, відмову від звичного способу життя, що загрожує душевному спокою і громадському порядку з точки зору життєдіяльності людини [6].

У випадку наявності неусвідомленої форми релігійного досвіду головним чинником його перетворення на основні принципи взаємодії людини зі світом і морально-духовну систему координат є інтерпретація. В рамках певної традиції релігійний досвід інтерпретується професіоналами, що забезпечує не лише пояснення його доктринального змісту, а й впровадження в інституціалізовані форми суспільного життя, тобто у повсякденний досвід [2: 78]. Водночас монополію на релігійний досвід мають інституції, що виконують функцію контролю щодо віри в його достовірність, адже визнання і дотримання змісту релігійного досвіду означає належність до певної традиції, яка, своєю чергою, є посередником між релігійним досвідом і суб'єктом.

Поділяючи все існуюче на сакральне і профанне, М. Еліаде доводив, що сакральне проявляється в об'єктах природи, людях, рослинах, тваринах, речах, діях тощо, тобто в ієрофаніях. Оскільки людина уявляє себе відмінною від профанного, то вона усвідомлює наявність сакрального. Будь-яка ієрофанія завжди є таємничим актом, тобто проявом сакрального, що свідчить про існування потойбічної реальності в предметах, які є елементами профанного світу [8]. На думку М. Еліаде, для суб'єкта з релігійним досвідом весь простір має сакральні властивості. Проте сакральний простір не є однорідним, адже існують святі місця, які стають центром існування суб'єкта. Завдяки контакту з сакральним через релігійний досвід набувається поведінкова модель, що передбачає інше ставлення до неосвяченого простору. Релігійний досвід надалі тісно пов'язується з суспільними реаліями, риси яких залежать, зокрема, від відвідування святих місць.

Оскільки релігія тематизується значною мірою завдяки символам, то релігійній свідомості властива схильність до символічного сприйняття дійсності, зокрема й релігійних переживань. Інституалізація змісту

релігійного досвіду зумовлює еволюцію імпліцитних символічних значень у доктринальні форми, що вимагає не лише безпосереднього розкриття, а й рефлексивного розуміння закоданих у символах смислів. Проте наявність різниці між релігійним досвідом і формами його вираження не перешкоджає загальній динаміці конституювання релігійної традиції. Символічна форма релігійного досвіду обумовлює символічну природу його застосування, зокрема в процесі формування соціальних відносин, що реалізується на рівні символічної діяльності та інтерпретації прихованих смислів релігійної традиції.

З такою думкою не погоджуються дослідники релігійного досвіду, які спростовують домінуючу роль конкретної традиції та її інституалізованих форм у визначенні належності індивідуального релігійного досвіду. Прихильники означеного підходу стверджують, що відповідність кожного унікального досвіду визначеною традицією критеріям його достовірності не охоплює повноти феномена релігійного досвіду. У зв'язку з цим пропонується аналіз онтологічного статусу релігійного досвіду, межі тлумачення якого охоплюють досвід віри, містичний досвід, "негативний" досвід ставлення до релігії, заперечення власної релігійності, атеїзм, агностицизм, богозалишеність. Релігійний досвід, отже, не завжди ґрунтується на релігійній вірі і може не мати містичного характеру [4].

Окреслений підхід визначає будь-яке ставлення до трансцендентного як форму релігійного досвіду, тоді як на межі цього досвіду впливає не факт контакту з трансцендентним, а його раціональне сприйняття. Зазначається, що в умовах сьогодення релігійний досвід не потребує нормативності, оскільки може існувати поза релігійною традицією, адже визначає індивідуальне ставлення до трансцендентного. На наш погляд, у контексті такого розуміння релігійний досвід трактується як спосіб духовного й інтелектуального розвитку людини, що й дає підстави розглядати його поза релігійною традицією.

Висновки. Наявність значної кількості наукових праць, що ґрунтуються на різних методологічних засадах, і присвячені різноманітним аспектам дослідження релігійного досвіду, повною мірою не розв'язує складних проблем, пов'язаних із цим феноменом. Для повноцінного розуміння онтологічної природи релігійного досвіду не менш важливим є питання розмежування містичного і релігійного досвідів, що має вагоме значення в контексті аналізу процесів виникнення та функціонування релігійної традиції.

Отриманий засновниками релігійних традицій або іншими визначними особами містичний досвід стає ядром релігійних доктрин внаслідок концептуалізації та систематизації пов'язаних із цим досвідом смислів. Отримання містичного досвіду послідовниками традиції супроводжується, з одного боку, сприйняттям позамежної реальності як джерела прихованих трансцендентних смислів, з іншого – усвідомлення необхідності узгодження пережитого досвіду з концептами, без яких не існує релігійна традиція. Зміст містичного релігійного досвіду складають віра в існування потойбічних феноменів, практики як умова доступу до іншої реальності та способи інтерпретації сакральних смислів.

Суб'єкт містичного досвіду може мати переживання, не пов'язані з належністю до конкретної релігійної традиції. В цьому разі містичний досвід отримується у просторі сакральних смислів, що стають ціннісними орієнтирами, які мотивують до вибору релевантної стратегії поведінки. Формою містичного досвіду є "близький-до-смерті-досвід", характерний для людини, яка перебуває на межі життя і смерті, тому є підтвердженням віри в існування потойбічного життя. До різновидів містичного досвіду належить "досвід після смерті", пов'язаний зі смертю близької людини, а також досвід безпосереднього контакту з трансцендентним.

Зміст і авторитет власне релігійного досвіду сприймається через призму належності до конкретної релігійної традиції. В рамках релігійної традиції за посередництвом інституційної структури накопичується, систематизується та стереотипізується релігійний досвід, а також

забезпечується контроль за його змістом і трансляцією. Регламентація релігійного досвіду пов'язаними з традицією інституціями забезпечує захист суб'єктів від непередбачуваного впливу надприродного за посередництвом релігійних практик.

ЛІТЕРАТУРА

1. Борецько Ю. Г. Містичний досвід як фактор трансформації структур повсякденності. *Релігія та Соціум*. 2019. № 1–2 (33–34). С. 6–11.
2. Борецько Ю. Г. Релігійний досвід в координатах повсякденності: від переживання надприродного до втілення в традиції. *Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах*. 2016. № 1 (129). С. 75–80.
3. Предко О. І. Релігійний досвід: особистісно-екзистенційна сутність. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2016. № 25. С. 40–45.
4. Якуша В. І. Концептуалізація релігійного досвіду в сучасній аналітичній філософії: дис. ... д-ра філософії: 033. Київ, 2024. 210 с. URL: <https://ir.library.knu.ua/server/api/core/bitstreams/d33b2e0d-a7e3-4144-a858-ecfbdf50c8d9/content> (дата звернення: 10.04.2025).
5. Religious Experience. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/#LanExp> (дата звернення: 10.04.2025).
6. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1990. 240 p.
7. Cooper C. E., Roe C. A., Mitchell G. Anomalous Experiences and the Bereavement Process. *Death, Dying, and Mysticism: The Ecstasy of the End*. New York: Moreman, 2015. P. 117–131.
8. Eliade M. The Sacred and Profane: The Nature of Religion. W. R. Trask (Trans.). Orlando: Harcourt Brace Jovanovich, 1987. 256 p.
9. Engmann B. Near-Death Experiences. *Heavenly Insight or Human Illusion?* Springer, 2014. 150 p.
10. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature. Adelaide: eBooks@Adelaide, 2009. 400 p.
11. Schellenberg J. L. Divine Hiddenness and Human Reason. New York: Cornell University Press, 2006. 232 p.
12. Scholem H. Major Trends in Jewish Mysticism. Tel Aviv: Schocken, 1995. 496 p.
13. Vincent K. R. God is With Us: What Near-Death and Other Spiritually Transformative Experiences Teach Us About God and Afterlife. Carmichael, 2014. 170 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Boreiko, Yu. H. (2019). Mistychnyi dosvid yak faktor transformatsii struktur povsiakdennosti. [Mystical experience as a factor in transforming the structures of everyday life]. *Relihiia ta Sotsium*. № 1–2 (33–34). S. 6–11 (in Ukrainian).
2. Boreiko, Yu. H. (2016). Relihiinyi dosvid v koordynatakh povsiakdennosti: vid perezhyvannia nadpryrodoного do vtilennia v tradytsii. [Religious experience in the coordinates of everyday life: from the experience of the supernatural to the embodiment in tradition]. *Hrani. Naukovo-teoretychnyi i hromadsko-politychnyi almanakh*. № 1 (129). S. 75–80 (in Ukrainian).
3. Predko, O. I. (2016). Relihiinyi dosvid: osobystisno-ekzystentsiina sutnist. [Religious experience: personal and existential essence]. *Filosofski problemy humanitarnykh nauk*. № 25. S. 40–45 (in Ukrainian).

4. Yakusha, V. I. (2024). Kontseptualizatsiia relihiinoho dosvidu v suchasni analitychnii filosofii [Conceptualisation of Religious Experience in Contemporary Analytical Philosophy]: dys. ... d-ra filosofii: 033. Kyiv. URL: <https://ir.library.knu.ua/server/api/core/bitstreams/d33b2e0d-a7e3-4144-a858-ecfbdf50c8d9/content> (last accessed: 10.04.2025) (in Ukrainian).
5. Religious Experience. (2022). Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/#LanExp> (last accessed: 10.04.2025) (in English).
6. Berger, P. (1990). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Knopf Doubleday Publishing Group (in English).
7. Cooper, C. E., Roe, C. A., Mitchell, G. (2015). Anomalous Experiences and the Bereavement Process. Death, Dying, and Mysticism: The Ecstasy of the End. New York: Moreman. S. 117–131 (in English).
8. Eliade M. (1987). The Sakred and Profane: The Nature of Religion. W. R. Trask (Trans.). Orlando: Harcourt Brace Jovanovich (in English).
9. Engmann, B. (2014). Near-Death Experiences. Heavenly Insight or Human Illusion? Springer (in English).
10. James, W. (2009). The Varieties Of Religious Experience: A Study In Human Nature. Adelaide: eBooks@Adelaide (in English).
11. Schellenberg, J. L. (2006). Divine Hiddenness and Human Reason. New York: Cornell University Press (in English).
12. Scholem, H. (1995). Major Trends in Jewish Mysticism. Tel Aviv: Schocken (in English).
- Vincent, K. R. (2014). God is With Us: What Near-Death and Other Spiritually Transformative Experiences Teach Us About God and Afterlife. Carmichael (in English).

Receive: March 15, 2025

Accepted: April 10, 2025



УДК 327.7:2-67

DOI DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.30-38

ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНІ У КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ ЄДИНОЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ

Т. Р. Кобетяк*

У статті досліджено євроінтеграційні процеси в Україні, які охоплюють не лише економічну, політичну та правову сфери, а й духовну, відіграючи ключову роль у формуванні національної ідентичності. У сучасному світі духовна складова стає невід'ємною частиною міжнародних відносин та інструментом посилення позицій держави на глобальній арені. Доведено, що створення Єдиної Помісної православної церкви є стратегічним кроком на шляху до зміцнення суверенітету України та її територіальної цілісності. Встановлено, що об'єднання навколо власного релігійного центру сприяє інтеграції до європейського середовища. У статті обґрунтовано, що процес духовного єднання українців не лише впливає на релігійне життя, а й формує міжнародний імідж держави, оскільки духовна незалежність є однією з демократичних цінностей, що лежать в основі Європейського Союзу. Проаналізовано вплив державної політики у релігійній сфері на євроінтеграційний вектор розвитку України, зокрема, роль об'єднання православних церков у контексті гармонізації міжконфесійних відносин і зменшення впливу зовнішніх сил. Визначено, що формування Помісної церкви є не лише внутрішньою справою релігійних громад, але й вагомим політичним і соціальним чинником, який сприяє консолідації українського суспільства та забезпеченню його духовної безпеки. Доведено, що духовна незалежність України стає важливим елементом на шляху до реалізації європейських стандартів, адже вона базується на принципах свободи віросповідання, релігійної толерантності та захисту прав людини. Охарактеризовано події Євромайдану, які засвідчили, що релігійні громади можуть відігравати роль активного соціального суб'єкта, спрямованого на підтримку демократичних змін та інтеграцію в європейський простір. Водночас політика церковних організацій та їх вплив на суспільство суттєво залежать від центру, звідки вони керуються. У зв'язку з цим підкреслюється необхідність того, щоб держава активно забезпечувала рівновагу між національною безпекою і правами людини, зокрема свободою віросповідання. Також потрібно здійснювати процедури припинення діяльності організацій, пов'язаних із РФ, з дотриманням принципів релігійної толерантності та поваги до прав громадян.

Ключові слова: євроінтеграційні процеси, Помісна церква, міжрелігійний діалог, ПЦУ, УПЦ, Томос, автокефалія, релігійна безпека.

* Тарас Кобетяк / Taras Kobetiak, аспірант кафедри філософії та політології (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)
kobetiakt@gmail.com

ORCID: 0009-0005-5081-3717

EUROPEAN INTEGRATION PROCESSES IN UKRAINE IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF A UNITED LOCAL CHURCH

T. R. Kobetiak

The article examines the European integration processes in Ukraine, which encompass not only economic, political, and legal reforms but also the spiritual sphere, which plays a key role in shaping national identity. In the modern world, the spiritual dimension has become an integral part of international relations and a tool for strengthening a state's position on the global stage. It is proven that the establishment of a Unified Local Orthodox Church is a strategic step toward strengthening Ukraine's sovereignty and territorial integrity. It has been established that unification around a national religious center contributes to integration into the European environment. The findings suggest that the process of spiritual unity among Ukrainians not only influences religious life but also shapes the country's international image, as spiritual independence is one of the democratic values underpinning the European Union. This paper analyzes the impact of state policy in the religious sphere on Ukraine's European integration path, particularly the role of uniting Orthodox churches in the context of harmonizing interfaith relations and reducing the influence of external centers such as the Moscow Patriarchate. It has been determined that the formation of a Local Church is not only an internal matter for religious communities but also a significant political and social factor that contributes to the consolidation of Ukrainian society and the safeguarding of its spiritual security. It has been proven that Ukraine's spiritual independence becomes a crucial element in pursuing European standards, as it is based on the principles of freedom of religion, religious tolerance, and the protection of human rights. The article explores the events of Euromaidan, which demonstrated that religious communities can act as active social agents supporting democratic changes and integration into the European space. At the same time, the policies of church organizations and their influence on society largely depend on the center from which they are governed. In this regard, the article emphasizes the necessity for the state to actively maintain a balance between national security and human rights, particularly the freedom of religion. It is also necessary to implement procedures for the cessation of activities of religion organizations linked to the Russian Federation while adhering to the principles of religious tolerance and respect for citizens' rights. This approach will help prevent cases of discrimination and ensure freedom of religion for all believers in Ukraine.

Keywords: Euro-integration processes, Local Church, interfaith dialogue, OCU, UOC, Tomos, autocephaly, religious security.

Постановка проблеми. Духовна незалежність є важливою становлення сучасної Української держави, особливо в умовах її прагнення до інтеграції з європейською спільнотою. Формування Єдиної Помісної православної церкви має посприяти зміцненню національної ідентичності, консолідації суспільства та подоланню зовнішнього впливу, що є важливим для духовної автономії.

Євроінтеграційні прагнення передбачають впровадження духовної незалежності, адже вони вимагають зміцнення власної самобутності на всіх рівнях. "Фактично процес, який ми зараз розпочали, нагадує процес європейської інтеграції України", – зазначив патріарх Філарет на міжнародній конференції "Україна за часів незалежності: погляд Православної церкви Київського патріархату на суспільство, що змінюється" [1: 410], підкреслюючи взаємозв'язок між духовною незалежністю та європейським вектором розвитку країни.

Створення ПЦУ та проведення Об'єднавчого собору українських православних церков 1 грудня 2018 р. стало важливим кроком у формуванні Єдиної Помісної церкви, що дозволило Україні отримати Томос про автокефалію. Це не лише зміцнило внутрішню єдність вірян, але й поклало початок подоланню впливу зовнішніх сил, зокрема московського патріархату, що є важливим для забезпечення духовної незалежності.

Втім, це лише початковий етап формування Єдиної Помісної церкви в Україні. Для повної реалізації духовної автономії необхідно налагоджувати міжрелігійний діалог, спрямований на подальше об'єднання українських християнських конфесій, зокрема усунення розбіжностей між ПЦУ та іншими православними деномінаціями. Крім того, важливим є інтеграція греко-католицької церкви в загальний контекст Помісної церкви, що

сприятиме створенню єдиного духовного простору в Україні.

Це дозволить не тільки посилити внутрішню згуртованість, але й сприятиме євроінтеграційним процесам, оскільки вони передбачають забезпечення свободи віросповідання та духовної незалежності. Водночас, важливо, щоб усі ці кроки відповідали європейським нормам і стандартам, гарантуючи права людини та сприяючи розвитку громадянського суспільства в контексті європейських цінностей, зокрема демократичних принципів, толерантності та взаємної поваги.

Мета статті полягає у визначенні взаємозв'язків між становленням Єдиної Помісної церкви та євроінтеграційними процесами України, а також визначенні впливу цієї церкви на розвиток духовної незалежності та національної ідентичності українців. Завдання дослідження – проаналізувати зв'язок між духовною незалежністю та європейським вектором розвитку України, оцінити роль створення ПЦУ та отримання Томосу в контексті євроінтеграційних процесів, а також визначити значення міжрелігійного діалогу для забезпечення стабільності та розвитку країни в умовах євроінтеграції.

Аналіз досліджень і публікацій.

Дослідження питання євроінтеграційних процесів України у контексті формування Єдиної Помісної православної церкви демонструє тісний зв'язок між релігійною, політичною та соціальною сферами. У книзі "Майдан і Церква" за редакцією О. Горкуші і А. Филипович [12], а також у працях О. Кисельова висвітлюється роль релігійних спільнот у суспільно-політичних процесах, зокрема під час Євромайдану. У монографії А. Кобетяка "Релігійна політика України на шляху формування Помісної православної церкви" [10] звертається увага на те, що створення Помісної церкви є не лише релігійним, але й політичним феноменом, який сприяє утвердженню духовної незалежності України. Доповнює цю тематику дисертація А. Григорович [3], яка акцентує на важливості Помісної православної церкви у зміцненні національної ідентичності та забезпеченні духовної безпеки країни. Значний внесок

у дослідження цієї теми також зробили В. Єленський, який розглядав релігійний чинник у контексті національної безпеки, А. Колодний, відомий своїми роботами про релігійний плюралізм і толерантність, та О. Саган, що аналізував історичні передумови формування єдиної церкви в Україні. Водночас, чіткої кореляції між євроінтеграційними процесами та формуванням Помісної православної церкви досі не встановлено, що свідчить про необхідність поглибленого вивчення питання з метою виявлення взаємозв'язків між духовною незалежністю, релігійною політикою та інтеграцією України до європейського простору. Такий аналіз дозволить краще зрозуміти роль релігійного фактору у зміцненні національної ідентичності та гармонізації суспільних відносин у контексті демократичних перетворень.

У статті використовуються історичні джерела, офіційні документи, а також інформативні матеріали, розміщені на вебсайтах релігійних організацій, органів державної влади та інших інституцій. Для досягнення мети та виконання завдань роботи застосовуються загальнонаукові методи, такі як синтез, аналіз, порівняння, а також методи контент-аналізу та історико-теоретичного дослідження.

Дискусія та результати. Україна завжди була тісно пов'язана з Європою завдяки своїм культурним, історичним і релігійним зв'язкам. Ці процеси зближення можна простежити навіть у глибокій давнині. Зокрема, релігійна ситуація на території сучасної України відігравала ключову роль у цьому аспекті, адже саме хрещення Русі стало визначальним моментом для духовного та культурного зближення з європейськими традиціями. Так, уже в 997 р. було створено Київську митрополію, яка увійшла до складу Константинопольського патріархату [16], а шлюби між представниками європейських правлячих династій і руськими князями значно зміцнювали ці зв'язки, інтегруючи Київську Русь у загальноєвропейську систему відносин. Важливу роль відіграла і Берестейська унія 1596 р., результатом якої стало формування Греко-католицької церкви,

чия мета полягала у спробі зближення з західноєвропейськими традиціями.

Під час національно-визвольних змагань початку ХХ ст. тема створення автокефальної церкви отримала новий розвиток. Саме на III Всеукраїнському військовому з'їзді 1917 р. в Києві, після постанови про незалежність України, була прийнята постанова й про незалежність Української церкви від Російської, тобто про автокефалію Української церкви. Це рішення згодом було затверджено на Всеукраїнському Церковному Соборі 1918 р. [1: 12–14]. Такі події стали важливим кроком у боротьбі за духовну незалежність, яка завжди була невіддільною частиною процесу національного становлення.

Після здобуття Україною незалежності, питання духовної автономності набуло нового значення. При цьому уже на момент 2013 р. значна частина послідовників основних релігійних течій позитивно ставилася до євроінтеграційного курсу, що відображало широку підтримку серед вірян європейських цінностей та прагнень до зміцнення духовної та політичної незалежності. Згідно з результатами досліджень Інституту соціології НАН України, за вступ у Євросоюз висловлювались 75,4 % греко-католиків і 42,1 % православних (цей показник був вищим у прихильників УПЦ КП (59,7 %) [2: 41–45]. При цьому на хвилі піднесення зацікавленості у європейському векторі, лідери релігійних громад не стояли осторонь. Так, 30 вересня 2013 р. голови 10 Церков і релігійних організацій України прийняли звернення до українського народу. Його зміст полягає в позитивній оцінці євроінтеграційних прагнень керівництва країни. З іншої сторони, у зверненні також наголошується, що "Україна обере для себе найкращий шлях розвитку через суспільну дискусію" [14: 165].

Хоча низка науковців, зокрема Тетяна Калениченко та Олег Кисельов не схильні вважати релігію визначальним чинником Майдану [8], різні релігійні напрями та церкви були присутні під час тих подій та мали певний вплив на їх розвиток. Це

яскраво висвітлюється у книзі "Майдан і Церква" за редакцією Людмили Филипович і Оксани Горкуші [12].

Релігія стала важливою складовою частиною життя Майдану, як у публічній, так і у приватній сферах. Священнослужителі не лише молились за протестуючих і підтримували їх зі сцени, але й проводили молебні в молитовних наметах, поширюючи Євангелія серед учасників протестних акцій. Діяльність православних і греко-католицьких священників, а також протестантських пасторів і проповідників суттєво підтримувала моральний дух протестувальників. Ця духовна підтримка стала, без сумніву, однією з найважливіших функцій релігії на Майдані, а, відтак, і у контексті євроінтеграційних процесів.

Окрім того, варто зазначити і офіційну позицію церковних організацій. Від самого початку Майдану всі основні конфесії певною мірою були залучені до революційних подій, з одного боку, висловлюючи своє офіційне ставлення до них, а з іншого – активно впливаючи на паству через проповіді та соціальну діяльність.

На початок 2013 р. з 36995 релігійних організацій домінуючу частку (67 %) займала УПЦ [4]. Більшість офіційних звернень її представників впродовж кінця 2013-початку 2014 рр. були направлені не на підтримку протестувальників чи влади, а на засудження насильства. Така реакція, перш за все, була зумовлена тогочасною політичною ситуацією в країні та відношенням між церковними і державними структурами (хоча як УПЦ КП, так і УПЦ мали однакові законодавчі права, однак остання користувалася підтримкою державної влади та персонально В. Януковича, який був її вірянцем). Офіційно УПЦ дотримувалась обережної нейтральної позиції, водночас, багато її священників та послідовників тримали євроінтеграційний дискурс і приймали активну участь у Майдані. Про це свідчить, зокрема, звернення 25 священників УПЦ 10 грудня 2013 р., в якому вони виступили за інтеграцію з

Європою та її цінностями, в основі яких закладені християнські цінності [15].

Помітною була участь Української Греко-Католицької Церкви в подіях на Майдані, про що свідчить офіційний лист Міністерства культури України від 03.01.2014 р. (№ 1/3/13–14) за підписом Тимофія Кохана. У документі зазначалося, що УГКЦ нібито порушує вимоги законодавства України щодо свободи совісті та діяльності релігійних організацій, що стало підставою для попередження про можливість відкликання її діяльності. За словами предстоятеля УГКЦ митрополита Святослава (Шевчука), така реакція органів державної влади була безпосередньо пов'язана з активною підтримкою Майдану церковними структурами [6].

На противагу УПЦ, УПЦ КП вирішила активно підтримувати Майдан. Зокрема, коли 30 листопада 2013 р. силовики розігнали мирну студентську демонстрацію, протестувальники знайшли прихисток саме у Свято-Михайлівському монастирі, що належить УПЦ КП. Пізніше ж предстоятель УПЦ КП, патріарх Філарет (Денисенко) благословив духовенство на участь у Майдані. Такими діями УПЦ КП розраховувала завоювати прихильність громадянського суспільства і досягти вигідніших умов для подальшого розвитку [9].

Успіх Майдану сприяв не лише поваленню режиму Януковича та організації демократичних виборів, а й зміцненню національного дискурсу, де ідеї націоналізму стали домінуючими у публічній сфері. Однією з важливих цілей у цьому контексті стало питання створення Помісної української православної церкви, яку активно пропагували патріарх Філарет (Денисенко) та УПЦ КП, з надією на здобуття канонічного статусу у православному світі.

В умовах нових політичних реалій, національних та міжнародних викликів, духовна незалежність українських церков вийшла на передній план. Вона стала не лише необхідною складовою політичного суверенітету, але й важливою складовою культурної та соціальної

інтеграції України з європейським співтовариством. Саме цей процес сприяв активізації питання створення Єдиної Помісної церкви, яка стала одним із основних етапів на шляху розвитку української державності та її євроінтеграційних прагнень.

За період незалежності наша держава так і не здобула міжконфесійного миру й припинення конфліктів на релігійному ґрунті. Україна – одна з найбільших православних держав світу, тому надання 6 січня 2019 р. довгоочікуваного Томосу українській церкві – історична і канонічна справедливість [10: 408]. Ця подія стала вагомим моментом не лише для вітчизняного православ'я, але й для української нації загалом. Традиційно церковні інституції брали активну участь у державних процесах, спрямовуючи зусилля на забезпечення належного статусу церкви та створення сприятливих умов для її функціонування в суспільстві. Відтак, питання помісності українського православ'я завжди тісно перепліталось з характером взаємодії церкви і державної влади [3].

Сучасні тенденції глобального розвитку вказують на посилення ролі націоналізму як механізму протидії імперському, неоімперському та асиміляційним впливам. Націоналізм, базуючись на принципах рівності всіх народів, незалежно від їхньої чисельності чи історичних обставин, стає значимим інструментом утвердження національної ідентичності. У цьому контексті Помісна православна церква України відіграє важливу роль як духовна опора національної ідеї, платформа для культивування суспільних цінностей та зміцнення культурної ідентичності. Завдяки цим процесам українська нація може посилити внутрішню єдність, усвідомити власну гідність та повноцінно реалізувати своє право на участь у світовій цивілізаційній спільноті.

Крім того, духовна автономія, яку символізує створення Помісної православної церкви, гармонійно вписується у європейський вектор розвитку України. Цей вектор базується на демократичних цінностях, повазі до

культурної багатоманітності та утвердженні прав народів на самовизначення. Помісна церква, як духовний і соціокультурний чинник, сприяє посиленню ролі України на міжнародній арені, формуючи унікальний образ держави, здатної відстоювати свою незалежність і культурну самобутність. Особливо значущою ця роль стає в умовах російської агресії, коли Помісна церква виступає моральним і духовним оплотом для українського суспільства, підтримуючи його згуртованість та опір зовнішнім викликам.

Водночас духовна автономія України неможлива без поглиблення міжрелігійного діалогу, який стає важливим інструментом зміцнення національної єдності та ідентичності. Діалог між різними християнськими конфесіями не лише сприяє подоланню внутрішніх суперечностей, а й створенню спільного духовного простору, що є надзвичайно важливим для врегулювання напруженості між ПЦУ та іншими православними громадами, включаючи УПЦ та послідовників патріарха Філарета (Денисенка), у котрого виникли розбіжності із керівництвом ПЦУ. Розв'язання цих питань сприятиме консолідації українського православ'я та зміцненню його ролі у суспільстві.

Крім того, важливим аспектом є інтеграція Української греко-католицької церкви в загальний контекст помісності. Її тісні зв'язки із західною християнською традицією можуть стати мостом для формування діалогу між православним і католицьким світами, що, у свою чергу, зміцнить позиції України як незалежної і самобутньої держави. Така співпраця сприятиме не лише духовній, але й культурній інтеграції України з європейським простором, що є важливим елементом її подальшого розвитку.

Релігія повинна сприйматися як важливий соціальний інтегратор, механізм, що консолідує суспільство, адже вона проголошує систему цінностей та етичних настанов. Будучи однією із ключових соціальних інституцій, релігія активно долучається до суспільних процесів через

різноманітні форми соціального служіння. Лише при порозумінні у релігійному середовищі можна забезпечити соціальну стабільність, тому конфесійні спільноти необхідно активно залучати до діалогу. Як зазначає український релігієзнавець, професор В. Докаш, "функціонування та активізація соціальної діяльності Церков як гаранта суспільної єдності можливі завдяки встановленню продуктивних форм комунікації та співпраці між ними" [5: 120–125].

Втім, зважаючи на відсутність запиту на об'єднання церков у сучасному українському суспільстві та низьку готовність до цього з боку ПЦУ та УПЦ, не слід надмірно сподіватися на швидкий процес єднання. Це завдання, яке може тривати десятиліттями. Кожна сторона повинна діяти відповідно до своїх можливостей: держава – забезпечувати належні умови для розвитку релігійного життя, ПЦУ – зміцнювати свою канонічну та духовну роль, а громадянське суспільство – підтримувати процеси консолідації та толерантності. Усі ці зусилля мають бути спрямовані на одну мету – створення Єдиної Помісної православної церкви в Україні [13: 260–261], котра стане потужним інструментом національної ідентифікації та стабільності, зміцнюючи духовний фундамент українського суспільства.

Незважаючи на посиленні тенденції до секуляризації як у світі загалом, так і в Україні, держава повинна активно підтримувати процес будівництва Помісної церкви та налагодження міжрелігійного діалогу з метою забезпечення релігійної безпеки та духовної незалежності. Влада повинна створювати умови для об'єднання православних церков, щоб кожен відчував себе комфортно. У цьому контексті слід відзначити ухвалення 20 серпня 2024 р. закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій", що передбачає заборону релігійних організацій, пов'язаних із РФ. "Незалежна країна, незалежний народ мають бути незалежними також і духовно" [7], – зазначив Володимир Зеленський під час спілкування зі Вселенським Патріархом

Варфоломієм, коментуючи цей нормативний акт. Такий крок має на меті забезпечити захист національних інтересів, безпеку та суверенітет України, а також посилити відповідність законодавства країни до європейських стандартів у сфері безпеки та захисту прав людини. Важливо підкреслити, що цей процес не лише сприяє безпеці держави, але й демонструє прагнення України до європейських цінностей, зокрема до верховенства права та захисту громадян від зовнішнього впливу.

Водночас, прийняття цього закону також ставить перед державою завдання забезпечити рівновагу між безпекою і правами людини, зокрема свободою віросповідання. У зв'язку з цим, необхідно здійснювати процедуру припинення діяльності організацій, пов'язаних із РФ, дотримуючись принципів релігійної толерантності і поваги до прав громадян, щоб уникнути випадків дискримінації та забезпечити свободу віросповідання для всіх вірян України.

Висновки. Вплив потенційної духовної незалежності на євроінтеграційні процеси є очевидним і багатограним. Він залишається до кінця невивченим, що має призводити до подальших наукових розвідок цієї проблеми. Духовна незалежність сприяє формуванню чіткої ідентичності нації. Це є ключовим чинником для інтеграції в європейське співтовариство. Євроінтеграція, у свою чергу, базується на принципах свободи, рівності та поваги до прав людини, а духовна автономія є їх важливим доповненням у контексті захисту культурних та релігійних особливостей України. Взаємодія духовної незалежності і євроінтеграції полягає у створенні суспільства, яке цінує свою самобутність, але водночас відкрите до сприйняття

європейських стандартів. Свобода віросповідання та релігійна толерантність стають важливими компонентами розвитку громадянського суспільства, що є невід'ємною частиною інтеграційних процесів. Ці принципи допомагають долати упередження, формувати взаємоповагу та консолідувати суспільство в умовах викликів сучасності.

Значний вплив церкви на євроінтеграційні процеси в Україні був значним ще під час Революції Гідності, коли релігійні інституції стали потужним моральним і духовним оплотом для українців у боротьбі за європейські цінності та демократію. Підписання Томосу про автокефалію Православної церкви України стало знаковою подією, яка підкреслила духовну незалежність України та її відданість європейським ідеалам. Разом з тим, новий закон про заборону діяльності певних релігійних організацій в Україні посилив захист національної безпеки, створивши додаткові умови для стабільності та розвитку в умовах зовнішніх загроз.

Отже, створення Єдиної Помісної церкви в Україні має не лише релігійне значення, але й безпосередньо впливає на національну безпеку та духовну єдність країни. Помісна церква стає важливим елементом у підтримці національної ідентичності та в процесах інтеграції до європейського співтовариства, адже вона сприяє консолідації суспільства, утвердженню принципів релігійної толерантності та громадянської злагоди. Тому важливо налагоджувати діалог між різними конфесіями та продовжувати будувати сильну та незалежну Помісну церкву, яка буде сприяти стабільності та духовному зростанню нації, а також інтеграції України в європейське співтовариство.

ЛІТЕРАТУРА

1. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. У 4-х т. Т. 3. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. 390 с.
2. Геополітичні орієнтації населення і безпека України: За даними соціологів. Київ: ТОВ "Друкарня "Бізнесполіграф"", 2009. 79 с.
3. Григорович Л. С. Помісна православна церква як чинник становлення та розвитку української нації: дис. канд. філос. наук: 21.03.01 – гуманітарна і політична безпека держави. Нац. ін-т стратег. дослідж. Київ, 2007. 198 с.

4. Державний департамент у справах національностей та релігій. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2013. URL: https://risu.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_51768_Forma1_2013.pdf (дата звернення: 21.12.2024).
5. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної свідомості. *Релігія та соціум*. № 2 (4). 2010. С. 120–125.
6. Заява Глави УГКЦ з приводу листа Міністерства культури України щодо підстав для припинення діяльності релігійних організацій. УГКЦ Святослав, Верховний Архієпископ Києво-Галицький, Глава Української Греко-Католицької Церкви. URL: <https://docs.ugcc.ua/1313/> (дата звернення: 01.03.2024).
7. Володимир Зеленський провів телефонну розмову зі Вселенським Патріархом Варфоломієм. *Президент України. Офіційне інтернет-представництво*. URL: <https://president.gov.ua/news/volodimir-zelenskij-proviv-telefonnu-rozmovu-z-vselenskim-p-95217> (дата звернення: 01.02.2025).
8. Калениченко Т. Релігійна складова суспільно-політичного конфлікту кінця 2013–2017 рр. в Україні нації: дис. канд. філос. наук: 09.00.11 – релігієзнавство. Нац. Пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 198 с.
9. Кисельов О. Між релігією та політикою: Роль і місце православних церков на Майдані. *Україна модерна. Міжнародний інтелектуальний часопис*. URL: <https://uamoderna.com/md/mizh-religieyu-ta-politikoyu-rol-i-misce-pravoslavnix-cerkov-na-majdani/> (дата звернення: 01.02.2025).
10. Кобетяк А. Р. Релігійна політика України на шляху формування Помісної православної церкви: монографія. Житомир: ТОВ "Видавничий дім "БукДрук"", 2022. 484 с.
11. Кобетяк Т. Р. Вплив церковних інституцій на процеси євроінтеграції в Україні. *Традиційні та інноваційні підходи до наукових досліджень*. Збірник наукових праць з матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції. Вінниця: "UKRLOGOS Group". 2025. С. 409–411.
12. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. За ред. Л. Филипович та О. Горкуші. К.: Самміт-Книга, 2014. 654 с.
13. Мельничук І., Гудь Б. Як об'єднати українське православ'я? *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*. 2024. Вип. 18. С. 254–262.
14. Несправа М. В. Вплив релігійних чинників на євроінтеграцію. *Європейський вектор економічного розвитку*. 2014. № 2 (17). С. 162–167.
15. Перемагай зло добром – звернення священнослужителів 10.12.2013 р. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/events/4963/> (дата звернення: 01.02.2025).
16. Українська православна церква (ПЦУ). *Офіційний сайт*. URL: <https://patriarchia.org.ua/istoriya/> (дата звернення: 01.02.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Vlasovskyi, I. (1998). *Narys istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy*. [A brief history of the Ukrainian Orthodox Church]. U 4-kh t. T. 3. Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu (in Ukrainian).
2. Neopolitychni oriientatsii naselennia i bezpeka Ukrainy: Za danymy sotsiolohiv. (2009). [Geopolitical orientations of the population and the security of Ukraine: According to sociologists]. Kyiv: TOV "Drukarnia "Biznespolihraf" (in Ukrainian).
3. Hryhorovych, L. S. (2007). *Pomisna pravoslavna tserkva yak chynnyk stanovlennia ta rozvytku ukrainskoi natsii*. [The Local Orthodox Church as a Factor in the Formation and Development of the Ukrainian Nation]. Dys. kand. filos. nauk: 21.03.01 – humanitarna i politychna bezpeka derzhavy. Nats. in-t strateh. doslidzh. Kyiv (in Ukrainian).
4. Derzhavnyi departament u spravakh natsionalnostei ta relihii. Zvit pro merezhu tserkov i relihiinykh orhanizatsii v Ukraini stanom na 01.01.2013. [State Department for Nationalities and Religions. Report on the network of churches and religious organizations in Ukraine as of

01.01.2013]. URL: https://risu.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_51768_Forma1_2013.pdf (last accessed: 21.12.2024) (in Ukrainian).

5. Dokash, V. (2010). Mizhrelihiinyi dialoh yak faktor suspilnoi svidomosti. [Interreligious dialogue as a factor of social consciousness]. *Relihiia ta sotsium*. № 2 (4). 2010. S. 120–125 (in Ukrainian).

6. Zaiava Hlavy UHKTs z pryvodu lysta Ministerstva kultury Ukrainy shchodo pidstav dlia prypynennia diialnosti relihiinykh orhanizatsii. [Statement of the Head of the UGCC regarding the letter from the Ministry of Culture of Ukraine regarding the grounds for terminating the activities of religious organizations]. UHKTs Sviatoslav, Verkhovnyi Arkhyiepyskop Kyievo-Halytskyi, Hlava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy. URL: <https://docs.ugcc.ua/1313/> (last accessed: 01.03.2025) (in Ukrainian).

7. Volodymyr Zelenskyi proviv telefonnu rozmovu zi Vselenskym Patriarkhom Varfolomiiem. [Volodymyr Zelenskyy had a telephone conversation with Ecumenical Patriarch Bartholomew]. *Prezydent Ukrainy. Ofitsiine internet-predstavnytstvo*. URL: <https://president.gov.ua/news/volodimir-zelenskij-proviv-telefonnu-rozmovu-zi-vselenskim-p-95217> (last accessed: 01.02.2025) (in Ukrainian).

8. Kalenychenko, T. (2018). Relihiina skladova suspilno-politychnoho konfliktu kintsia 2013–2017 rr. v Ukraini natsii. [The religious component of the socio-political conflict of late 2013–2017 in Ukraine]. *Dys. kand. filos. nauk: 09.00.11 – relihiieznavstvo*. Nats. Ped. un-t im. M.P. Drahomanova. Kyiv (in Ukrainian).

9. Kyselov, O. Mizh relihiieiu ta politykoiu: Rol i mistse pravoslavnykh tserkov na Maidani. [Between Religion and Politics: The Role and Place of Orthodox Churches on the Maidan]. *Ukraina moderna. Mizhnarodnyi intelektualnyi chasopys*. URL: <https://uamoderna.com/md/mizh-religieyu-ta-politikoyu-rol-i-misce-pravoslavnix-cerkov-na-majdani/> (last accessed: 01.02.2025) (in Ukrainian).

10. Kobetia A. R. (2022). Relihiina polityka Ukrainy na shliakhu formuvannia Pomisnoi pravoslavnoi tserkvy: monohrafiia. [Religious Policy of Ukraine on the Path to the Formation of the Local Orthodox Church: Monograph]. Zhytomyr: TOV "Vydavnychy dim "BukDruk"" (in Ukrainian).

11. Kobetia T. R. (2025). Vplyv tserkovnykh instytuttsii na protsesy yevrointehratsii v Ukraini. [The influence of church institutions on the processes of European integration in Ukraine]. *Tradytsiini ta innovatsiini pidkhody do naukovykh doslidzhen*. Zbirnyk naukovykh prats z materialamy VIII Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii. Vinnytsia: "UKRLOGOS Group". S. 409–411 (in Ukrainian).

12. Maidan i Tserkva. Khronika podii ta ekspertna otsinka. (2014). [Maidan and the Church. Chronicle of events and expert assessment]. Za red. L. Fylypovych ta O. Horkushi. K.: Sammit-Knyha (in Ukrainian).

13. Melnychuk, I., Hud, B. (2024). Yak obiednaty ukrainske pravoslavlia? [How to unite Ukrainian Orthodoxy?]. *Visnyk Prykarpatskoho universytetu. Serii: Politolohiia*. Vyp. 18. S. 254–262 (in Ukrainian).

14. Nesprava, M. V. (2014). Vplyv relihiinykh chynnykiv na yevrointehratsiiu. [The influence of religious factors on European integration]. *Yevropeiskyi vektor ekonomichnoho rozvytku*. № 2 (17). S. 162–167 (in Ukrainian).

15. Peremahai zlo dobrom – zvernennia sviashchennosluzhyteliv 10.12.2013 r. [Overcome evil with good – address of clergymen 12/10/2013]. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/events/4963/> (last accessed: 01.02.2025) (in Ukrainian).

16. Ukrainska pravoslavna tserkva (PTsU). [Ukrainian Orthodox Church (OCU)]. *Ofitsiyni sait*. URL: <https://patriarchia.org.ua/istoriya/> (last accessed: 01.02.2025) (in Ukrainian).

Receive: March 05, 2025

Accepted: April 07, 2025



УДК 261.5:322.2

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.39-51

РОЛЬ СОЦІАЛЬНО ЗНАЧУЩОЇ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

А. А. Ленюв*

У статті досліджено роль соціально значущої діяльності релігійних організацій у розвитку громадянського суспільства в Україні. Актуальність такого дослідження спричинена тим, що у європейських країнах формування громадянського суспільства здебільшого відбувалося без участі церков або всупереч їм. Натомість в Україні, яка, згідно з Конституцією є світською державою, релігійні організації зайняли активну громадянську позицію. На зорі новітньої незалежності України саме вони одними з перших перетворилися на потужні інститути недержавної сфери, які, будучи відокремленими від держави, не залишилися відокремленими від суспільства. В межах своїх соціальних місій, релігійні організації почали розвивали різнопланову діяльність з метою задоволення духовних, культурних та соціальних потреб українського суспільства.

У прагненні зреалізувати своє соціальне служіння, релігійні організації України розвинули активну міжнародну діяльність. Її результатом стала поява в Україні представництв низки міжнародних релігійних організацій та благодійних фондів, діяльність яких була спрямована на підтримку соціально незахищених або вразливих верств населення та сприяла розвитку інклюзивного суспільства в Україні. Не менш яскраво громадянська активність релігійних організацій проявилася у заснованій на засадах релігійної віротерпимості ВРЦіРО. Ця інституція об'єднала зусилля конфесій у справі соціального служіння та духовного відродження України.

Розгорнуті в контексті соціального служіння різнопланові проекти сприяли поступовому перетворенню релігійних організацій України на потужні інститути громадянського суспільства, які, солідаризуючись з народом, відстоюють не тільки його базові права, свободи та прагнення, а й державну незалежність. Не меншу увагу, релігійні організації України, як представники неурядової сфери, приділяють розробці проектів та стратегій спрямованих забезпечити сталий розвиток шляхом протидії суспільному злу в усіх його проявах.

Ключові слова: релігійні організації, громадянське суспільство, соціальне служіння, соціально значуща діяльність, соціальна місія, доброчинність, волонтерство.

* Андрій Ленюв / Andrii Lenov, аспірант кафедри філософії (Рівненський державний гуманітарний університет, м. Рівне, Україна)
andriy.lenev@gmail.com
ORCID 0009-0000-9146-3390

THE ROLE OF SOCIALLY SIGNIFICANT ACTIVITIES OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN THE DEVELOPMENT OF CIVIL SOCIETY IN UKRAINE

A. A. Lenov

The article proposes to study the role of socially significant activities of religious organizations in the development of civil society in Ukraine. The relevance of such a study is due to the fact that in European countries, the formation of civil society mostly took place without the participation of churches or in spite of them. Instead, in Ukraine, which, according to the Constitution, is a secular state, religious organizations have taken an active civic position. At the dawn of independence, they were among the first to turn into powerful non-governmental institutions that, while separated from the state, did not remain separated from society. As part of their social missions, they began to develop diverse activities to meet the spiritual, cultural and social needs of Ukrainian society.

In an effort to realize their social service, religious organizations in Ukraine have developed active international activities. This resulted in the emergence in Ukraine of representative offices of a number of international religious organizations and charitable foundations, whose activities were aimed at supporting socially disadvantaged and vulnerable groups of the population and contributed to the development of an inclusive society in Ukraine. The civic engagement of religious organizations was equally pronounced in the AUCCRO, which was founded on the principles of religious tolerance. This institution united the efforts of denominations in social service and the spiritual revival of Ukraine.

Various projects launched as part of social service have contributed to the gradual transformation of religious organizations in Ukraine into powerful civil society institutions that, in solidarity with the people, defend not only their basic rights, freedoms, and aspirations, but also state independence. Religious organizations of Ukraine, as representatives of the non-governmental sector, pay no less attention to the development of projects and strategies aimed at ensuring sustainable development by counteracting social evil in all its manifestations.

Keywords: religious organizations, civil society, social service, socially significant activities, social mission, charity, volunteering.

Постановка проблеми та ступінь наукової розробленості. Загальновідомо, що релігія та церква століттями залишалися ключовими чинниками українського націє-, державо- та культуротворення. В цьому контексті можна згадати провідну роль церкви у формуванні гомогенного культурного простору Русі, непересічне значення східнообрядової практики у збереженні української ідентичності у часи ренесансного наступу католицизму чи вплив духівництва та релігійної культури на розвиток української культури у ХІХ – на початку ХХ ст. Не варто забувати й про те, що саме релігія нерідко першою прочиняла двері для проникнення європейських ідеалів та цінностей в український культурний простір.

У часи панування радянської тоталітарної влади, роль релігії та церкви у житті та світогляді українського народу помітно зменшилася, почавши стрімко відновлюватися після здобуття Україною незалежності у 1991 році. На переконання Я. Олексина, в умовах, "коли попередня державна ідеологія зазнала краху, а нові ідеології не завоювали довіри

у людей", "великого значення на шляху духовного відродження України" цілком закономірно набувала "релігія як форма суспільної свідомості і церква як важливий інститут громадянського суспільства" [28: 210]. В складних умовах світоглядної кризи саме вони підтримували ціннісну систему суспільства, регулювали соціальну поведінку, тим самим виступаючи агентами соціальної справедливості та суспільного розвитку. Фактично в умовах світоглядної кризи, релігія та церква стали одними з перших соціальних інститутів недержавної сфери, які сприяли реалізації потреб та інтересів частини українського суспільства, перетворюючись завдяки цьому в інститути громадянського суспільства.

Попри беззаперечну здатність релігії та церкви задовольняти духовні, соціальні та культурні потреби, їх роль у розбудові громадянського суспільства не завжди була однозначною. Як відомо, в Європі формування громадянського суспільства здебільшого відбувалося без участі церков, тобто "в умовах світської держави, у якій жодна з релігій не

проголошується як офіційна або обов'язкова" [21: 125]. В Україні церква традиційно також була відокремленою від держави, що, зважаючи на європейський досвід, вочевидь і стало однією з причин наявного в українському інтелектуальному середовищі дефіциту наукових праць присвячених комплексному дослідженню ролі церкви та релігійних організацій в розбудові громадянського суспільства. Здебільшого українські вчені досліджують своєрідність державно-церковних відносин. В цьому контексті показовими є роботи В. Бондаренка [3], В. Білхара [4], В. Єленського [8], Л. Филипович [38] та багатьох інших науковців. У своїх роботах вони ґрунтовно розкрили підвалини формування та своєрідність українських державно-церковних відносин, і тим самим дали можливість розглядати релігійні організації як інститут громадянського суспільства. Така ситуація сприяла поступовому зростанню наукового інтересу до місця й ролі церкви в сучасному суспільстві. Про це свідчать роботи низки українських учених, зокрема, С. Здіорука [16], Д. Мартишина [23], В. Токмана [35], А. Слубської [33] та ін., у яких вони показали місце соціальної значущої діяльності релігійних організацій у державотворчому процесі та розвитку громадянського суспільства. Натомість закордонних науковців, як свідчать наукові доробки Д. Бурс (Dorothy F. Boorse) та Л. Яблонські (Leanne M. Jablonski) [1], А. Герцога (Albert Herzog) [1], Р. Джахані (Reihaneh Jahan) М. Параянде (Mohammad Yusof Parayandeh) [2] та ін., здебільшого цікавить вплив соціально значущої діяльності релігійних організацій на сталий розвиток суспільства.

Попри певне зростання наукових розвідок присвячених вивченню місця та ролі релігії та церкви у розбудові держави та забезпеченні сталого розвитку суспільства, сьогодні все ще відчувається дефіцит наукових розвідок присвячених вивченню релігійного чинника у розвитку громадянського суспільства як у Європі, так і в Україні.

Мета дослідження. Мета дослідження полягає в розкритті ролі

соціально значущої діяльності релігійних організацій в розбудові громадянського суспільства в Україні.

Дискусія та результати. Усупереч непересічній увазі дослідників до феномену громадянського суспільства, його розвиток в Україні відбувається значно стрімкіше за процес його наукового осмислення [6: 31–32]. Про це свідчить не тільки наявна сьогодні "смилова багатоваріантність" у його тлумаченні [36: 217], а й відсутність згадок про громадянське суспільство в українському законодавстві, зокрема, Конституції як Основному Законі. Втім присутність таких законодавчих упущень не стала перешкодою для постановки таких важливих складників громадянського суспільства як держава та соціальні інститути недержавної сфери [32: 22]. Появу останніх на зорі української незалежності забезпечив ухвалений в 1991 році Закон "Про свободу совісті та релігійні організації" [11]. Згідно зі статтею 3 цього нормативного документа кожному громадянину України гарантувалося право на свободу совісті, яке включало "свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання" [11].

Реалізація закріпленого Законом "Про свободу совісті та релігійні організації" права на свободу совісті в перше десятиліття незалежності відбувалася в просторі "релігійної поліфонії" [39: 197], яку формували не тільки відновлені УГКЦ, УАПЦ, новостворені УПЦ, УПЦ (КП), а й численні релігійні течії Сходу та Заходу, представники яких, так само як і традиційних для України конфесій, прагнули подолати сформований крахом попередньої ідеології "світоглядний вакуум" та задовольнити духовні потреби українського суспільства. Всі вони, згідно зі статтею 5 Закону "Про свободу совісті та релігійні організації" визнавалися

рівними перед законом, що, своєю чергою, робило неприпустимим надання державою переваги тій чи іншій релігії чи релігійній організації. Паралельно з цим законодавчо закріплювалося й право релігійних організацій на "участь у громадському житті" та їх право "використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями засоби масової інформації", не виконуючи при цьому жодних державних функцій [11].

Визначене Законом "Про свободу совісті та релігійні організації" та закріплені Конституцією України [20] 1) право людини на свободу совісті, 2) право на свободу об'єднань у політичні партії та громадські організації для здійснення і захисту своїх прав і свобод та задоволення політичних, економічних, соціальних, культурних та інших інтересів та 3) незалежний від держави статус релігійних організацій, перетворював останні на доволі потужні соціальні інститути. Їх поява стала важливою віхою на шляху демократизації та розбудови громадянського суспільства в Україні, яке, як справедливо зауважив С. Соляр, передбачає виникнення певної сфери соціуму, "що існує поряд з державою, втім окремо й незалежно від неї, в якій реалізуються щоденні інтереси громадян або їх об'єднань, охоплює соціально-організовані структури, що функціонують на основі розвинутих політичних, економічних та духовних відносин й, взаємодіючи з державою (чи вступаючи з нею в суперечність), вбезпечують узгодження різноманітних інтересів індивідуумів, реалізацію громадянських прав й свобод" [34: 933].

Попри конституційне закріплення незалежного від держави статусу релігійних організацій, в Україні так і не сформувалася справді світська держава за прикладом Франції чи надконфесійна модель церковно-державних відносин за прикладом США [24: 19]. Тут вже на "початку незалежності" формувалася тісна партнерська співпраця між церквою (або міжконфесійними організаціями) та державою, при чому держава та церква на практиці часто втручаються у внутрішні справи одна одної, без уваги на

те, що у сучасному світі принцип взаємного невтручання є наріжним" [24: 19]. Певним чином цьому сприяв історичний досвід, згідно з яким держава і церква в Україні вважалися рівноправними суб'єктами "кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи один одного" [7: 229]. До того ж конституційне відокремлення церкви від держави не передбачало відокремлення церкви від суспільства й не забороняло їй брати участь у суспільному житті. Навпаки, постаючи невіддільним складником останнього, церкви, деномінації та інші релігійні організації України, апелюючи до своїх священних текстів, не залишалися осторонь соціальних викликів та активно долучалися до їхнього розв'язання. Цю роботу вони організовували керуючись соціальними вченнями та розробляючи власні проекти та програми. В цьому контексті можна згадати недержавний пенсійний фонд "Покрова", заснований УГКЦ чи асоціацію євангельських протестантських спільнот "Поклик", яка долучаються до організації християнських дитячих будинків, соціально-психологічних центрів для дітей, для матері та дитини, заснують центри соціальної реабілітації для алко- та наркозалежних, медичні клініки тощо. Поряд з великими і затратними соціальними проектами, церкви, деномінації, асоціації та інші релігійні організації України, активно розвивали адресну соціальну роботу, організовану невеликими групами вірян, які допомагають дітям-сиротам, інвалідам, людям похилого віку, хворим тощо.

Проекти, започатковані церквами, деномінаціями та іншими релігійними організаціями України спрямовані на розв'язання не тільки соціальних, а й техногенних та екологічних катастроф [33: 109]. Водночас із цим релігійні організації України намагаються долучатися до різноманітних міжнародних проектів. Так, з 1992 року українські релігійні організації почали активно долучатися до міжнародного проекту Ляршу (L'Arche), який передбачав опіку над розумово неповносправними людьми. Поділяючи його базові принципи

та поширюючи ідеологію Ляршу, віряни та представники церков долучалися до опіки над пацієнтами психіатричних лікарень, будинків пристарілих, хворими на дитячий церебральний параліч, людей з особливими потребами тощо. В 2007 році Міжнародна рада руху L'Arche заснувала свою першу на території пострадянського простору спільноту у Львові. До її діяльності та ініціатив започаткованих рухом L'Arche долучаються різноманітні християнські організації, посеред яких міжнародний християнський рух спільнот "Віра і Світло", що діє в Україні з 1992 року та має свої центри у багатьох містах України та центр "Емаус", заснований при Українському католицькому університеті у 2000 році [12].

У прагненні зреалізувати свої соціальні проекти українські релігійні організації проводять активну міжнародну діяльність, результатом якої стала поява в Україні представництв низки міжнародних доброчинних організацій та благодійних фондів. Тут можна згадати і про міжнародну благодійну організацію української греко-католицької церкви Карітас Україна, що почала діяти в Україні з 1992 року, Адвентистське агентство допомоги та розвитку (ADRA Ukraine), яке розгорнуло свою діяльність в Україні у 1993 році, благодійну організацію німецьких католиків Реновабіс, що розпочала свою діяльність в Україні у 1993 р., благодійну католицьку організацію "Допомога церкві в потребі" засновану ще у 1947 р., міжнародний рух Євангельської християнської церкви "Армія спасіння", який після припинення своєї діяльності у 1925 році, зумів відновити її у 1993 році, "Медичну клініку на колесах", створену у 1992 році за сприяння Української лютеранської церкви та інші міжнародні благодійні фонди та організації.

Загалом немає сумніву, що релігійні організації України вже в перші десятиліття незалежності, заручившись міжнародним досвідом та підтримкою, зуміли розгорнути потужну і різнопланову соціальну роботу, спрямовану на підтримку соціально незахищених та вразливих верств населення, тим самим

сприяючи розвитку інклюзивного суспільства в Україні. Особливо чітко ця інтенція проглядалася у діяльності заснованої у грудні 1996 року на засадах релігійної віротерпимості та незалежної від органів державної влади ВРЦіРО. Метою цієї релігійної організації стало "об'єднання зусиль конфесій у справі духовного відродження України та координації міжцерковного діалогу як в Україні, так і за її межами, а також участь у розробленні проєктів нормативних актів із питань державно-конфесійних відносин та здійснення комплексних заходів доброчинного характеру" [18]. Втім цими завданнями її діяльність не обмежилася, адже вже "у грудні 2007 року ВРЦіРО затвердила Стратегію та План участі церков та релігійних організацій України у протидії епідемії ВІА/СНІДу на 2008 – 2010 роки" [19]. Взявши зобов'язання координувати роботу церков та релігійних організацій ВРЦіРО за підтримки Об'єднаної програми ООН з ВІА/СНІДу (ЮНЕЙДС) зорганізувала та провела низку тематичних міжконфесійних заходів, розробила практичні рекомендації роботи з населенням та випустила збірки матеріалів "Участь Церкви та релігійних організацій у боротьбі з поширенням епідемії та роботі з людьми, що живуть з ВІА/СНІД" [35].

Слід зазначити, що вивчаючи та запроваджуючи в соціальну практику досвід закордонних благодійних організацій та фондів, українські релігійні організації розробляли власні проекти соціальної роботи. Показовим прикладом можуть стати декларація "Церква і світ на початку третього тисячоліття" УПЦ КП, в якій було означено основні вектори її соціального служіння [40] або ж "Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні", затверджені у 2002 році [30: 380]. Попри те, що ці документи не були офіційною доктриною, все ж саме вони мали важливе значення та сприяли чіткішому формулюванню позиції церкви щодо тих проблем, які поставали перед людиною на зорі третього тисячоліття.

Попри доволі активну соціальну позицію релігійних організацій України, здійснення ними соціально значущої діяльності в перші десятиліття незалежності було помітно ускладнене відсутністю належного законодавчого регулювання. Як не парадоксально, але в Україні волонтерська діяльність як форма громадянської активності та форма благодійництва була офіційно визнана Постановою Кабінету Міністрів України "Про затвердження Положення про волонтерську діяльність у сфері надання соціальних послуг", що була ухвалена тільки-но 10 грудня 2003 року [31]. Попри помітне запізнення, поява цього документа стала важливим кроком для розвитку нормативної бази волонтерської діяльності. Втім справжнім поступом на цьому шляху стало ухвалення Верховною Радою України Закону "Про волонтерську діяльність" 19 квітня 2011 року [10]. Він забезпечив виведення волонтерства на якісно новий організаційний рівень завдяки законодавчому закріпленню прав і обов'язків волонтерів, напрямків волонтерської діяльності, окресленню законодавчої бази волонтерської діяльності тощо. Водночас його поява засвідчувала визнання державою волонтерського руху як однієї з підвалин розвитку громадянського суспільства.

Поява законодавчої бази, що регулювала волонтерську діяльність, істотно полегшила здійснення соціально значущої роботи релігійними організаціями України, проте не змогла розв'язати всі проблеми пов'язані з їхнім соціальним служінням. За переконанням А. Слубської, для реалізації своїх завдань їм і надалі не вистачає "матеріальної, фінансової та юридичної бази" та можливості "брати участь у тендерах на реалізацію тих чи інших соціальних проектів держави, які вони зі своїм досвідом та напрацьованими механізмами соціального служіння могла б впевнено вигравати" [33: 111]. Не сприяє розвитку соціально значущої діяльності релігійних організацій України, на думку дослідниці, й зародковий стан їхньої співпраці з органами соціального захисту, здоров'я та довкілля, а також нездатність держави делегувати їм

частину своїх повноважень у сфері соціального захисту [33: 111].

Загалом погоджуючись з висновками А. Слубської, все ж вважаємо, що в перші десятиліття української незалежності релігійні організації Україні напрацювали доволі потужний досвід волонтерської роботи у соціальній сфері. Звісно, обсяги та масштаби розвинених ними соціальних проєктів залежали від розміру релігійної громади, мережі міжнародних зв'язків чи позиції релігійного центру. Особливо яскраво ці відмінності проявилися з початком Революції Гідності, під час якої релігійні організації України у своїй переважній більшості, засвідчили солідарність з українським народом і тим самим чи не вперше в історії проявили себе як ефективні інституції громадянського суспільства, що спрямовані захищати базові права, свободи та європейський вибір України [35].

Непересічна і багатовекторна діяльність релігійних організацій України отримала свій розвиток як під час Революції Гідності, так і в постмайданний період. У цей час вони продовжили розвивати вже започатковані соціальні проєкти та виступили одним із ініціаторів державних реформ. Зокрема, очільник УПЦ КП патріарх Філарет та предстоятель УГКЦ патріарх Святослав увійшли до складу Наглядової ради Національного форуму "Трансформація України", організованого у вересні 2015 року різними представниками громадянського суспільства. Ця постійно діюча платформа для комунікації та співробітництва органів державної влади, представників громадянського суспільства та різних міжнародних організацій поставила за мету роз'яснити громадськості необхідність змін, промоніторити впровадження адміністративних та юридичних рішень в державі й тим сам затвердити європейський вибір України [27].

Доволі активну позицію постмайданний період зайняла і ВРЦіРО. Її представники долучилися до підготовки конституційної реформи та сформуvalи низку власних пропозицій до Основного Закону. Зокрема, вони прагнули

конституційно "закріпити право людини на життя від зачаття й до природної смерті; розглядати шлюб виключно як союз між чоловіком і жінкою; гарантувати таємницю сповіді у приватному житті; визначити відносини між державними інституціями та релігійними організаціями як партнерські" тощо [35]. Не залишилися релігійні організації України осторонь і такої болючої для суспільства проблеми як корупція. Так, приміром, у 2014 році Священний синод УПЦ КП визнав її суспільним злом прийняв рішення відлучати хабарників "від Причастя Тіла і Крові Христових, якщо діяльно не розкаються в цьому гріху і не виправляться" [15]. Цю ініціативу поділяла й УГКЦ, яка у 2016 році уклала Пасторальну програму протидії корупції та доручила створеній 1998 році Комісії УГКЦ "Справедливість і мир" провести просвітницьку роботу протидії хабарництву у греко-католицькому середовищі та створити Центр протидії корупції [5]. Не стояла осторонь такої гострої проблеми і ВРЦіРО. Тема корупції підіймалася у листі її членів до Президента України Петра Порошенка у 2016 році, залишившись надалі ключовою темою звернень ВРЦіРО до українського народу [13].

До розгорнутих у постмайданний період громадянських ініціатив долучилися й протестантські церкви. Для пошуку рішень, що сприятимуть виходу української держави з кризи та забезпечать створення надійної державної системи, стабільної економіки та відповідальної інформаційної політики, вони ще у 2014 році підготували християнську стратегію сталого розвитку "Україна-2020". Задані нею параметри, згідно з задумом розробників, мали відповідати реальним викликам, що постали перед українським суспільством, головним серед яких в цей час стала зовнішня агресія сусідньої держави [37].

Активно включаючись у розбудову держави, очільники українських релігійних організацій все ж головну увагу зосереджували на соціальних проблемах. Про це свідчать наполегливі застереження ВРЦіРО проти ратифікації

Стамбульської конвенції, окремі вимоги якої пропонувалося замінити низкою заходів спрямованих проти домашнього насильства [25]. Водночас багато уваги члени цієї організації приділяли розвитку медичного капеланства [26], водночас зосереджуючи суспільну увагу на потребі реформування системи пенсійного забезпечення [29].

Якими ми б багатограними не були соціальні та державотворчі ініціативи релігійних організацій України, все ж, у постмайданний період та в часи повномасштабного вторгнення РФ в Україну, головна їхня увага була зосереджена на протидії російській агресії та її наслідків для українського суспільства. Тут доречно згадати насамперед про духовну опіку військовослужбовців у зоні бойового зіткнення, евакуацію, облаштування та духовну підтримку внутрішньо переміщених осіб, гуманітарну допомогу ЗСУ, реабілітацію постраждалих від війни тощо. Багато уваги церкви, деномінації та інші релігійні об'єднання та організації України приділяють дипломатичній роботі, яка, з одного боку, спрямована протидіяти російській інформаційній політиці щодо України та просувати європейський вибір України, а з другого – організовувати міжнародну допомогу та сприяти звільненню українських військових та цивільних з російського полону. Лідером останньої до повномасштабного вторгнення була УПЦ (МП). Її очільники тривало залишалися високоефективними учасниками перемовини з російським керівництвом [35]. Втім з початком повномасштабної агресії ситуація дещо змінилася, в тому числі й завдяки зосередженню уваги очільників цієї церкви у своїй міжнародній діяльності на питаннях збереження свого власного status quo [14].

Попри суперечливу і подекуди дещо непослідовну громадянську активність очільників УПЦ, наразі немає підстав сумніватися, що практично всі релігійні організації України стали активними учасниками українського спротиву російській агресії. Аби вистояти у цьому екзистенційному протистоянні, вони продовжують розвивати започатковані

раніше соціальні проєкти, водночас створюючи потужні волонтерські хаби, що об'єднують зусилля українців та міжнародних партнерів у протистоянні російському наступу на Україну. Для прикладу можна згадати активну роботу Міжнародного благодійного фонду "Карітас України", ADRA Ukraine, "Допомога Церкві в потребі" та багато інших благодійних організацій та фондів, які надають матеріальну, духовну, психологічну та фінансову підтримку українцям постраждалим від війни. Привертає увагу міжнародна діяльність очільника ПЦУ митрополита Епіфанія, який намагається зберегти в полі суспільної уваги європейського світу ті виклики, що постають перед українським суспільством [17]. Багато уваги ПЦУ приділяє духовній та матеріальній підтримці ЗСУ та всього українського суспільства, підтримуючи та розвиваючи водночас євроінтеграційні процеси України. Не менше різнопланових благодійницьких ініціатив та потужну волонтерську роботу з підтримки українського суспільства, ЗСУ, поранених на постраждалих від війни розгорнули лідери та активісти протестантських церков [22].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Попри те, що формування громадянського суспільства у європейських країнах здебільшого відбувалося без участі церков або всупереч їй, в Україні, яка, згідно з Конституцією, є

світською державою, релігійні організації зайняли активну громадянську позицію. На зорі незалежності саме вони одними з перших перетворилися на потужні інститути недержавної сфери, які, будучи відокремленими від держави, не залишилися відокремленими від суспільства. В рамках своїх соціальних місій, вони почали розвивали різнопланову діяльність з метою задоволення духовних, культурних та соціальних потреб українського суспільства.

Розгорнуті в рамках соціального служіння різнопланові проєкти сприяли поступовому перетворенню релігійних організацій України на потужні інститути громадянського суспільства, які, солідаризуючись з народом, відстоюють не тільки його базові права, свободи та прагнення, а й державну незалежність. Не менше уваги, релігійні організації України, як представники неурядової сфери, приділяють розробці проєктів та стратегій спрямованих забезпечити сталий розвиток шляхом протидії суспільному злу в усіх його проявах.

Започатковані релігійними організаціями України проєкти та ініціативи спрямовані на розширення можливостей церкви у сфері соціального служіння та розвитку громадянського суспільства, а це означає, що їх практична реалізація ініціюватиме дослідження соціальної ролі релігійних організацій у подальших наукових працях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Boorse D. F., Jablonski L. M. Strengthening partnerships for the Sustainable Development Goals: engaging faith-based organizations and scientists in youth climate change learning and action. *Sustainable Earth Reviews*. 2024. Vol. 7(1). 12 p. URL: <https://sustainableearthreviews.biomedcentral.com/articles/10.1186/s42055-024-00077-8> (дата звернення: 12.02.2025).
2. Herzog A. Disability advocacy among religious organizations: Histories and reflections. Routledge, 2012. 244 p.
3. Jahani R., Parayandeh M. Y. The Role of Faith-Based Organizations in Social Service Provision. *Interdisciplinary Studies in Society, Law, and Politics*. 2024. Vol. 3.3. P. 12–19.
4. Андрусишин Б. І., Бондаренко В. Д. Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку. Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. 387 с.
5. Бліхар В. С. Державно-церковні відносини як експлікація дихотомії влади та суспільства у європейській філософії : монографія. Львів: ЛьвДУВС, 2013. 516 с.
6. В УГКЦ створять Центр протидії корупції. Департамент інформації УГКЦ. 2016. URL: https://archives.ugcc.ua/news/v_ugkts_stvoryat_tsentr_protid%D1%96i_korupts%D1%96i_76943.html (дата звернення: 12.02.2025).

7. Герасимів Т. Сучасні концепти осмислення феномену "громадянського суспільства". *Вісник Національного університету "Львівська політехніка". Серія "Юридичні науки".* 2020. Т. 7. № 4 (28). С. 31–38.
8. Дудка Л. О. Церква як соціальний інститут: досвід і виклики в контексті становлення громадянського суспільства. *Проблеми міжнародних відносин.* 2019. Вип. 15. С. 224–243.
9. Єленський В. Є., Бондаренко В. Д. Релігія у процесах формування політичних націй: історико-культурні моделі. *Історико-політичні студії.* 2014. № 2. С. 75–90.
10. Закон України «Про волонтерську діяльність». *ВРУ.* 2011. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3236-17#Text> (дата звернення: 12.02.2025).
11. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації". URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 12.02.2025).
12. Заснування спільноти "Лярш-Ковчег" в Україні. 2007. *Український католицький університет.* URL: <https://ucu.edu.ua/news/zasnuvannya-spilnoty-lyarsh-kovcheg-v-ukrajini/> (дата звернення: 12.02.2025).
13. Звернення Всеукраїнської Ради Церков до народу України. *ВРЦіРО.* 2023. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-appeal-to-the-people-of-ukraine?fbclid=IwAR0kaGBJuqkodEkf1QnR3QfUttv10EpNFF2NzkRty8-KpiQWQvXGi75WA3o> (дата звернення: 12.02.2025).
14. Звернення голови Представництва Української Православної Церкви. 2019. URL: <https://vzcz.church.ua/2019/02/18/zvernennya-golovi-predstavnictva-upc-pri-jevropejskix-mizhnarodnix-organizacijax-do-oficijnix-osib-oon-obsje-jes-ta-inshix-krajini-zvyazku-z-faktami-masovix-porushen-prav-lyudini-v-ukrajini-ta-real/> (дата звернення: 12.02.2025).
15. Звернення Синоду УПЦ КП до українського народу про боротьбу з гріхом корупції. 2014. URL: https://risu.ua/ru/episkopy-upc-kp-prizvali-ukraincev-razoblachat-korrupcionerov_n71266#goog_rewarded (дата звернення: 12.02.2025).
16. Здіорук С., Палінчак М. Вплив Московського Патріархату на національну ідентичність у контексті війни Росії супроти України. *Україна дипломатична – 2022.* Київ, 2022. С. 366–377.
17. Зустріч з Міністром закордонних справ України Андрієм Сибігою. *Пресслужба ПЦУ.* 2024. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zustrich-z-ministrom-zakordonnyh-sprav-ukrayiny-andriyem-sybigoyu/> (дата звернення: 12.02.2025).
18. Інформація про ВРЦіРО. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info> (дата звернення: 12.02.2025).
19. Комісія ВРЦіРО розробила Стратегію у сфері громадського здоров'я та протидії ВІЛ/СНІДу. 2020. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/documents/2020-uccro-strategy-on-public-health-and-against-aids-hiv> (дата звернення: 12.02.2025).
20. Конституція України. 1996. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (дата звернення: 12.02.2025).
21. Лотюк О. С. До питання співвідношення церкви і громадянського суспільства. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право.* 2015. Вип. 32 (1). С. 124–127.
22. Мар'ян О., Антошевський Т. Волонтерство й доброчинність – свідчення Євангелія для нашого народу: підсумки форуму волонтерів. *RISU.* 2023. URL: https://risu.ua/volonterstvo-j-dobrochinnist--svidchennya-yevangeliya-dlya-nashogo-narodu-pidsumki-forumu-volonteriv_n141142 (дата звернення: 12.02.2025).
23. Мартишин Д. С. Соціальне служіння церкви в контексті державотворення. *Державне управління: удосконалення та розвиток.* 2018. № 12. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Duuv_2018_12_13 (дата звернення: 12.02.2025).
24. Мельникович М. С. Правове регулювання державно-церковних відносин в Україні. *Правові новели.* 2023. № 19. С. 18–25.

25. Мінсоцполітики і церкви розвивають співпрацю з протидії домашньому насильству. *ВРЦіРО*. 2021. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/news/minsotspolitiki-i-tserkvi-rozvivayut-spivpratsyu-z-protidii-domashnomu-nasilstvu> (дата звернення: 12.02.2025).
26. МОЗ послідовно підтримує впровадження медичного капеланства в Україні. *ВРЦіРО*. 2021. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/news/ministry-of-health-supports-introduction-of-medical-chaplaincy-in-ukraine> (дата звернення: 12.02.2025).
27. Національний форум "Трансформація України". *НАПН*. URL: <https://naps.gov.ua/ua/press/releases/782/> (дата звернення: 12.02.2025).
28. Олексин Я. Церква та релігійні організації як важлива складова розбудови громадянського суспільства в незалежній Україні. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2007. Вип. 36. С. 210–218.
29. Пенсійний фонд «Покрова». *УГКЦ*. 2021. URL: <https://ugcc.ua/data/pensiynny-fond-pokrova-tserkva-yaka-dbae-pro-lyudynu-na-vsih-etapah-yu-zhyttya-326/> (дата звернення: 12.02.2025).
30. Пізній протестантизм в Україні. (п'ятдесятники, адвентисти, Свідки Єгови). За ред. П. Яроцького. Київ-Дрогобич: видавець Сурма С., 2008. С. 632.
31. Постанова "Про затвердження Положення про волонтерську діяльність у сфері надання соціальних послуг". *Кабінет Міністрів України*. 2003. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1895-2003-%D0%BF#Text> (дата звернення: 12.02.2025).
32. Розвиток громадянського суспільства в Україні: минуле, сучасність, перспективи. Острог: Видавництво Національного університету "Острозька академія", 2014. 328 с.
33. Слубська А. Я. Громадянська релігія в українських реаліях: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. канд. філос. наук. Київ: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2017. 210 с.
34. Соляр С. П. Інститути громадянського суспільства. *Форум права*. 2013. № 1. С. 933–938.
35. Токман В. Соціально значуща діяльність релігійних організацій України в сучасних суспільно-політичних умовах. *Аналітична записка*. 2017. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2017-09/relig_org_Ukr-953c2.pdf (дата звернення: 12.02.2025).
36. Требін М. П. Громадянське суспільство як соціальний феномен: зародження концепту. *Вісник Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія*. Х.: Право, 2012. № 1 (11). С. 216–224.
37. Україна 2020: християнська стратегія сталого розвитку. 2014. URL: <https://vsirazom.ua/news/154-ukrajina-2020-khristiyanska-strategiya-stalogo-rozvitku> (дата звернення: 12.02.2025).
38. Филипович Л. Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти. *Релігія та соціум*. 2011. № 2. С. 76–81.
39. Фоменко А. Фундаменталістський поворот у сучасному російському православ'ї: дис. канд. філос. наук. Київ: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2019. 255 с.
40. Церква і світ на початку третього тисячоліття. *УПЦ (КП)*. Київ, 2001. URL: https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya_n34612 (дата звернення: 12.02.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Boorse, D. F., Jablonski, L. M. (2024). Strengthening partnerships for the Sustainable Development Goals: engaging faith-based organizations and scientists in youth climate change learning and action. *Sustainable Earth Reviews*. 7 (1). P. 12. URL: <https://sustainableearthreviews.biomedcentral.com/articles/10.1186/s42055-024-00077-8> (last accessed: 12.02.2025) (in English).
2. Herzog, A. (2012). Disability advocacy among religious organizations: Histories and reflections. Routledge (in English).

3. Jahani, R., Parayandeh, M. Y. (2024). The Role of Faith-Based Organizations in Social Service Provision. *Interdisciplinary Studies in Society, Law, and Politics*. № 3.3. P. 12–19 (in English).
4. Andrusyshyn, B. I., Bondarenko, V. D. (2011). Derzhavno-tserkovni vidnosyny: istoriia, suchasnyi stan ta perspektyvy rozvytku. [Church-State Relations: History, Current Status, and Prospects for Development]. Kyiv: Vyd-vo NPU im. M. P. Drahomanova (in Ukrainian).
5. Blikhar, V. S. (2013). Derzhavno-tserkovni vidnosyny yak eksplikatsiia dykhotomii vlady ta suspilstva u yevropeiskii filosofii. [Church-State Relations as an Explication of the Dichotomy of Power and Society in European Philosophy]. Lviv: LvDUVS (in Ukrainian).
6. V UHKTs stvoriat Tsentр protydyi koruptsii. [The UGCC will establish an Anti-Corruption Center.]. 2016. *Departament informatsii UHKTs*. URL: https://archives.ugcc.ua/news/v_ugkts_stvoryat_tsentr_protid%D1%96i_korupts%D1%96i_76943.html (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
7. Herasymiv, T. (2020). Suchasni kontsepty osmyslennia fenomenu "hromadianskoho suspilstva". [Modern concepts of understanding the phenomenon of "civil society"]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu "Lvivska politekhnika". Seriia "Iurydychni nauky"*. T. 7. 4 (28). S. 31–38 (in Ukrainian).
8. Dudka, L. O. (2019). Tserkva yak sotsialnyi instytut: dosvid i vyklyky v konteksti stanovlennia hromadianskoho suspilstva. [The Church as a Social Institution: Experience and Challenges in the Context of Civil Society Development]. *Problemy mizhnarodnykh vidnosyn*. № 15. S. 224–243 (in Ukrainian).
9. Ielenskyi, V. Ye., Bondarenko, V. D. (2014). Relihiia u protsesakh formuvannia politychnykh na-tsii: istoryko-kulturni modeli. [Religion in the Processes of Formation of Political Nations: Historical and Cultural Models]. *Istoryko-politychni studii*. № 2. S. 75–90 (in Ukrainian).
10. Zakon Ukrainy "Pro volontersku diialnist". [The Law of Ukraine "On Volunteer Activity"]. 2011. VRU. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3236-17#Text> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
11. Zakon Ukrainy "Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii". [Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations"]. 1991. VRU. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
12. Zasnuvannia spilnoty "Liarsh-Kovchek" v Ukraini. [Establishment of the L'Arche community in Ukraine]. 2007. *Ukrainskyi katolytskyi universytet*. URL: <https://ucu.edu.ua/news/zasnuvannya-spilnoty-lyarsh-kovchek-v-ukrajini/> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
13. Zvernennia Vseukrainskoi Rady Tserkov do narodu Ukrainy. [Appeal of the All-Ukrainian Council of Churches to the people of Ukraine]. 2023. VRTsiRO. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/statements/uccro-appeal-to-the-people-of-ukraine?fbclid=IwAR0kaGBJuqkodEkf1QnR3QfUttv10EpNFF2NzkRty8-KpiQWQvXGi75WA3o> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
14. Zvernennia holovy Predstavnytstva Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy... [Address of the Head of the Representative Office of the Ukrainian Orthodox Church...]. 2019. URL: <https://vzcz.church.ua/2019/02/18/zvernennya-golovi-predstavnytstva-upc-pri-jeuropejskix-mizhnarodnix-organizacyax-do-oficijnix-osib-oon-obsje-jes-ta-inshix-krajini-u-zvyazku-z-faktami-masovix-porushen-prav-lyudini-v-ukrajini-ta-real/> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
15. Zvernennia Synodu UPTs KP do ukrainskoho narodu pro borotbu z hrikhom koruptsii. [Appeal of the Synod of the UOC-KP to the Ukrainian people on the fight against the sin of corruption]. 2014. URL: https://risu.ua/ru/episkopy-upc-kp-prizvali-ukraincev-razoblachat-korupcionerov_n71266#goog_rewarded (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
16. Zdioruk, S., Palinchak, M. (2022). Vplyv Moskovskoho Patriarkhaty na natsionalnu identychnist u konteksti viiny Rosii suproty Ukrainy. [The influence of the Moscow Patriarchate on national identity in the context of Russia's war against Ukraine]. *Ukraina diplomatychna – 2022*. S. 366–377 (in Ukrainian).

17. Zustrich z Ministrom zakordonnykh sprav Ukrainy Andriem Sybihoiu. [Meeting with the Minister for Foreign Affairs of Ukraine Andriy Sybiga]. 2024. *Pressluzhba PTsU*. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zustrich-z-ministrom-zakordonnykh-sprav-ukrayiny-andriem-sybigoyu/> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
18. Informatsiia pro VRTsiRO. [Information about the AUCCRO]. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
19. Komisiia VRTsiRO rozrobila Stratehiiu u sferi hromadskoho zdorovia ta protydii VIL/SNIDu. [The AUCCRO Commission has developed a Strategy on Public Health and HIV/AIDS]. 2020. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/documents/2020-uccro-strategy-on-public-health-and-against-aids-hiv> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
20. Konstytutsiia Ukrainy. [The Constitution of Ukraine]. 1996. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
21. Lotiuk, O. S. (2015). Do pytannia spivvidnoshennia tserkvy i hromadianskoho suspilstva. [On the Relationship between the Church and Civil Society]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho natsionalnoho universytetu. Seriia: Pravo*. № 32(1). S. 124–127 (in Ukrainian).
22. Marian, O., Antoshevskiy, T. (2023). Volonterstvo y dobrochynnist – svidchennia Yevanheliia dlia nashoho narodu: pidsumky forumu volonteriv. [Volunteerism and charity are a testimony of the Gospel to our people: results of the volunteer forum]. *RISU*. URL: https://risu.ua/volonterstvo-j-dobrochinnist--svidchennya-yevangeliya-dlya-nashogo-narodu-pidsumki-forumu-volonteriv_n141142 (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
23. Martyshyn, D. S. (2018). Sotsialne sluzhinnia tserkvy v konteksti derzhavotvorennia. [The social ministry of the church in the context of state-building]. *Derzhavne upravlinnia: udoskonalennia ta rozvytok*. 12. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Duur_2018_12_13 (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
24. Melnykovych, M. S. (2023). Pravove rehuliuвання derzhavno-tserkovnykh vidnosyn v Ukraini. [Legal regulation of church-state relations in Ukraine]. *Pravovi novely*. № 19. S. 18–25 (in Ukrainian).
25. Minsotspolityky i tserkvy rozvyvaiut spivpratsiu z protydii domashnomu nasylstvu. [Ministry of Social Policy and churches develop cooperation to combat domestic violence]. 2021. *VRTsiRO*. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/news/minsotspolitiki-i-tserkvi-rozvivayut-spivpratsyu-z-protidii-domashnomu-nasylstvu> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
26. MOZ poslidovno pidtrymuie vprovadzhennia medychnoho kapelanstva v Ukraini. 2021. [The Ministry of Health consistently supports the introduction of medical chaplaincy in Ukraine]. *VRTsiRO*. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/news/ministry-of-health-supports-introduction-of-medical-chaplaincy-in-ukraine> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
27. Natsionalnyi forum "Transformatsiia Ukrainy". [National Forum "Transformation of Ukraine"]. 2015. *NAPN*. URL: <https://naps.gov.ua/ua/press/releases/782/> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
28. Oleksyn, Ya. (2007). Tserkva ta relihiini orhanizatsii yak vazhlyva skladova rozbudovy hromadianskoho suspilstva v nezalezhnii Ukraini. [The Church and Religious Organizations as an Important Component of Civil Society Development in Independent Ukraine]. *Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy*. № 36. S. 210–218 (in Ukrainian).
29. Pensiyni fond «Pokrova». [Pokrova Pension Fund.]. 2021. *UHKTs*. URL: <https://ugcc.ua/data/pensiyny-fond-pokrova-tserkva-yaka-dbae-pro-lyudynu-na-vsih-etapah-yy-zhyttya-326/> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).
30. Piznii protestantyzm v Ukraini. (piatdesiatnyky, adventysty, Svidky Yehovy). [Late Protestantism in Ukraine. (Pentecostals, Adventists, Jehovah's Witnesses)]. (2008). Kyiv-Drohobych: vydavets Surma (in Ukrainian).
31. Postanova "Pro zatverdzhennia Polozhennia pro volontersku diialnist u sferi nadannia sotsialnykh posluh". [Resolution "On Approval of the Regulation on Volunteer Activity in the Field of Social Services Provision"]. 2003. *Kabinet Ministriv Ukrainy*. URL:

<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1895-2003-%D0%BF#Text> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).

32. Rozvytok hromadianskoho suspilstva v Ukraini: mynule, suchasnist, perspektyvy. [Development of Civil Society in Ukraine: Past, Present, and Prospects]. (2014). Ostroh: Vydavnytstvo Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia" (in Ukrainian).

33. Slubska, A. (2017). Hromadianska relihiia v ukrainskykh realiiakh: filosofsko-relihiiezhnavchyi anali. [Civil Religion in Ukrainian Realities: Philosophical and Religious Analysis]. [Dys...k.filos.n]. Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M. P. Drahomanova (in Ukrainian).

34. Soliar, S. P. (2013). Instytuty hromadianskoho suspilstva. [Civil society institutions]. *Forum prava*. № 1. S. 933–938 (in Ukrainian).

35. Tokman, V. (2017). Sotsialno znachushcha diialnist relihiinykh orhanizatsii Ukrainy v suchasnykh suspilno-politychnykh umovakh. [Socially Significant Activities of Religious Organizations of Ukraine in the Current Socio-Political Conditions]: analit. dop. NISD. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2017-09/relig_org_Ukr-953c2.pdf (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).

36. Trebin, M. P. (2012). Hromadianske suspilstvo yak sotsialnyi fenomen: zarodzhennia kontseptu. [Civil Society as a Social Phenomenon: The Birth of a Concept]. *Visnyk Natsionalnoi yurydychnoi akademii Ukrainy im. Yaroslava Mudroho. Seriia: Filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia*. № 1 (11). S. 216–224 (in Ukrainian).

37. Ukraina 2020: khrystyianska stratehiia staloho rozvytku. [Ukraine 2020: A Christian Strategy for Sustainable Development]. 2014. URL: <https://vsirazom.ua/news/154-ukrajina-2020-khristiyanska-strategiya-stalogo-rozvitku> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).

38. Fylypovych, L. (2011). Derzhavno-tserkovni vidnosyny v Ukraini: rehionalni aspekty. [Church-State Relations in Ukraine: Regional Aspects]. *Relihiia ta sotsium*. № 2. S. 76–81 (in Ukrainian).

39. Fomenko, A. (2019). Fundamentalistskyi povorot u suchasnomu rosiiskomu pravoslavii. [The Fundamentalist Turn in Modern Russian Orthodoxy]. [Dys...k.filos.n]. Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M. P. Drahomanova (in Ukrainian).

40. Tserkva i svit na pochatku tretoho tysiacholittia. [The Church and the World at the Beginning of the Third Millennium.]. *UPTs (KP)*. Kyiv, 2001. URL: https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya_n34612 (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).

Receive: February 22, 2025

Accepted: March 18, 2025



УДК 246.6.001.32(045)

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.52-60

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ПРОГНОСТИЧНОГО МОДЕЛЮВАННЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСАХ

О. А. Соколовський*

У статті розглядаються теоретичні та методичні засади прогностики у філософському та релігійнознавчому дискурсах. Висвітлено сучасні проблеми та актуальні питання, яким присвячено наукові роботи вітчизняних вчених з цієї проблематики. Визначено онтологічний, гносеологічний та соціальний підходи наукових досліджень, присвячених осмисленню прогностичного виміру. Встановлено, що методика онтологічного виміру прогностичної діяльності включає об'єкт і суб'єкт у пізнавальний процес. Об'єкт прогнозування розглядається як вже існуючий, тоді як суб'єкт прагне отримати знання про потенційний результат взаємодії, який ще не набув дійсності й не був зафіксований у попередньому досвіді. Прогнозування постає як спроба окреслити майбутні стани буття на основі ще не реалізованих, але передбачуваних зв'язків між суб'єктом і об'єктом. Доведено, що в гносеологічному вимірі прогнозування постає як особлива форма пізнання, має унікальні характеристики, зумовлені активною роллю суб'єкта. У цьому контексті прогноз функціонує як форма випереджального відображення дійсності, де основною метою є не фіксація наявного, а моделювання можливого. З'ясовано, що в межах гносеології прогноз трактується як форма випереджального пізнання, що може бути об'єктивним лише за умови мінімізації впливу суб'єктивних чинників, зокрема особистісних, культурних або світоглядних настанов дослідника. Визначено, що в соціальному аспекті враховується роль людської активності як чинника, здатного трансформувати потенційну можливість у дійсність. Ця здатність полягає у свідомому поверненні абстрактної можливості у площину конкретного буття через її реалізацію. Відсутність можливості повної формалізації прогнозу пов'язана з динамічною природою суб'єкта, який активно впливає на хід подій. Кожна релігійна ситуація має унікальний характер, і тому інформація, отримана на основі вивчення подібних випадків, не завжди може бути автоматично застосована до нових умов. Доведено, що, дані, здобуті під час дослідження історичних, соціологічних та інших аспектів релігії, повинні пройти спеціальну аналітичну обробку для формування обґрунтованих і дієвих прогнозів.

Ключові слова: методика наукових досліджень, методи навчання, методологія дослідження, філософські дисципліни, релігійнознавство, релігійний процес, прогнозування.

* Олег Соколовський / Oleh Sokolovskyi, доктор філософських наук, професор (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)
osokol_83@ukr.net
ORCID: 0000-0003-2228-3040

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF PROGNOSTIC MODELING IN PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS STUDIES DISCOURSES

O. L. Sokolovskyi

The article explores the theoretical and methodological foundations of prognostics within the contexts of philosophical and religious studies discourses. It highlights current issues and pressing questions addressed in the academic works of domestic scholars concerning this topic. The study identifies ontological, epistemological, and social approaches in scientific investigations aimed at understanding the prognostic dimension. It is established that the methodology of the ontological dimension of prognostic activity integrates both the object and the subject into the cognitive process. The object of forecasting is regarded as already existing, whereas the subject seeks to obtain knowledge about a potential outcome of interaction, which has not yet materialized nor been captured in prior experience. Prognostication is thus understood as an attempt to delineate future states of being based on unrealized but anticipated interrelations between subject and object. In the epistemological dimension, forecasting is defined as a distinct form of cognition, characterized by the active role of the subject. In this context, prognosis functions as a form of anticipatory reflection of reality, wherein the primary aim is not the fixation of the present but the modeling of the possible. It is determined that within epistemology, prognosis is interpreted as a form of anticipatory knowledge, which can be considered objective only under conditions that minimize the influence of subjective factors, such as personal, cultural, or ideological predispositions of the researcher. The social aspect emphasizes the role of human agency as a factor capable of transforming potential possibilities into reality. This capacity is realized through the conscious actualization of abstract possibilities into the realm of concrete existence. The inability to fully formalize a forecast is attributed to the dynamic nature of the subject, who actively influences the course of events. Each religious situation is unique; therefore, information derived from the study of similar cases cannot be automatically applied to new conditions. It is demonstrated that data obtained through historical, sociological, and other analyses of religion must undergo specialized analytical processing in order to produce substantiated and effective forecasts.

Keywords: *scientific research methodology, teaching methods, research methodology, philosophical disciplines, religious studies, religious process, forecasting.*

Постановка проблеми. Необхідність здійснення наукового прогнозування спричинила посилений інтерес дослідників до широкого кола проблем, розв'язання яких можливе лише на основі загальнофілософського підходу до феномену передбачення. У цьому контексті для визначення методологічних та методичних меж прогностичних досліджень у сфері релігієзнавства доцільним є звернення до загальних проблем методології прогнозування. Прогнозування слід розглядати як концептуально обґрунтовану наукову теорію, у межах якої філософсько-методологічний аналіз передбачає застосування спеціальних гносеологічних категорій, з урахуванням особливостей пізнавального процесу, притаманних умовам прогностичної діяльності. У релігієзнавчому дискурсі такою специфікою виступає релігійна ситуація як методологічна категорія, засіб дослідження соціальної дійсності, а також

як об'єкт наукового аналізу і прогнозування.

Аналіз досліджень і публікацій. Теоретико-методичні аспекти прогнозування набувають особливої значущості в умовах сучасності. Це пов'язано з процесами віртуалізації масової свідомості, поширенням соціального ескапізму та посиленням невизначеності в умовах глобалізаційних процесів. У цьому контексті цілком закономірним є зростання інтересу філософів, соціологів, політологів, релігієзнавців до аналізу майбутнього як світоглядної категорії, а також до осмислення парадигмальних особливостей його інтерпретацій у різних теоретичних традиціях. Еволюція філософських уявлень про майбутнє охоплює діалектико-історичні концепції Г. Гегеля, історичний матеріалізм К. Маркса, трансформацію класичної парадигми у постмодерністське бачення історичного часу й майбутнього у творах І. Канта, І. Фіхте, К. Ясперса. Суттєвий внесок у формування сучасного

бачення майбутнього зробили представники різних галузей гуманітарного знання, зокрема Ф. Бродель, З. Бжезінський, С. Ґантінґтон, Ф. Фукуяма. У межах релігійно-філософського дискурсу майбутнє як елемент соціокультурної динаміки осмислюється у працях П. Тейяра де Шардена та П. Тіліха. Цивілізаційні процеси розглядаються як відкриті, динамічні системи у філософсько-історичних концепціях А. Тойнбі, О. Шпенглера, де культурно-історичні типи постають як еволюційні форми в межах ширших цивілізаційних потоків. Ідеї про впорядковану структурність космосу, що протистоїть уявленню про його хаотичність, репрезентовані у філософії космізму В. Вернадського. Застосування новітніх наукових підходів відкриває нові можливості для осмислення релігії як динамічної системи, яка інтегрована в цивілізаційний контекст і здатна до внутрішньої трансформації відповідно до типу цивілізаційного розвитку, до якого вона належить.

Дискусія та результати.

Прогнозування слід розглядати як особливу форму пізнавальної діяльності, що характеризується специфічною взаємодією між суб'єктом і об'єктом дослідження. Унікальність пізнавальної ситуації при цьому полягає в тому, що увага дослідника зосереджується не на аналізі наявної реальності, а на моделюванні можливих майбутніх станів. Відтак, дослідницьке завдання полягає у конструюванні ідеалізованого образу майбутньої, ще не існуючої релігійної ситуації, тобто у створенні концептуальної моделі. У науковому дискурсі виокремлюється два основні підходи до узагальненого визначення поняття "модель". Згідно з першим підходом, модель розглядається як відображення фактів, об'єктів або взаємозв'язків певної предметної області у формі спрощеної, наочної матеріалізованої структури, яка може належати як тій самій, так і іншій галузі знань. Інакше кажучи, модель репрезентує суттєві характеристики та структурні зв'язки, що є аналогічними до об'єкта дослідження, і дозволяє здійснювати пізнання на основі принципу

аналогії, що має наукове підґрунтя. Характерною рисою наукових моделей є їх здатність замінювати об'єкт дослідження в такий спосіб, що між моделлю та об'єктом встановлюється специфічна відповідність. Ця відповідність забезпечує можливість здобуття нових знань про досліджуваний об'єкт на основі аналізу його моделі. Таким чином, модель – це спрощене уявлення, яке фіксує обмежений обсяг інформації про явище чи предмет, акцентуючи увагу на окремих його характеристиках [1: 6].

Теоретичні уявлення про майбутнє людства, викладені у різних історичні періоди у вигляді соціально-утопічних і філософсько-історичних концепцій, можуть бути інтерпретовані як ідеалізовані моделі майбутнього. У цьому контексті поняття "ідеального типу" набуває значення методологічної конструкції, що використовується для опису концептуальних засобів, застосовуваних у процесі історичного та соціального пізнання. Формуючи ідеальний образ ще неіснуючого об'єкта, дослідник стикається з явищем випереджального відображення дійсності свідомістю, у якому проявляється її творча природа. Саме тому прогнозування як процес відображення не є пасивним перенесенням інформації з досліджуваного середовища у свідомість суб'єкта. Навпаки, це активний пізнавальний процес, у якому суб'єкт реконструює об'єкт у формі ідеального образу. В межах прогностичної діяльності відображення виступає як найбільш динамічна та творча форма пізнавальної активності [2: 267].

Процес пізнання в умовах прогнозування слід розглядати крізь призму активної взаємодії суб'єкта з об'єктом пізнавальної діяльності. Зокрема, варто зосередити увагу на двох ключових характеристиках прогнозу: 1) як на формі випереджального відображення дійсності, 2) як на специфічному прояві активності суб'єкта у процесі пізнання. Випереджальний характер такого відображення полягає в тому, що формується уявний образ майбутнього стану об'єкта як логічне продовження актуальних тенденцій його розвитку [2: 269].

Для розуміння сутності випереджального відображення необхідно враховувати низку методичних передумов. По-перше, об'єктивна реальність характеризується повторюваністю певних зв'язків та відносин, що свідчить про їхню закономірність і стабільність. По-друге, важливу роль відіграє так зване "відтерміноване відображення", яке, за умов циклічності, забезпечує можливість накопичення інформаційного матеріалу, достатнього для моделювання аналогічних пізнавальних ситуацій [3: 80–81].

Цікавим у цьому контексті є припущення, згідно з яким ментальні образи майбутнього, сформовані у свідомості людини, можуть чинити вплив на подальший розвиток реальних подій. Така думка висловлена, зокрема, у працях американського соціолога Р. Мертон [4], представника школи структурно-функціонального аналізу і котра підтримується низкою дослідників, що спеціалізуються на прогностичній проблематиці.

Слід зазначити, що кожна конкретна ситуація вирізняється унікальністю і не може бути точно відтворена шляхом механічного узагальнення подібних випадків. Навіть за наявності інформації про аналогічні ситуації, вона не може автоматично слугувати основою для ухвалення рішень у нових умовах. Така особливість унеможливає повну формалізацію прогностичних моделей і фіксацію результатів у межах чітко визначеної символічної системи. Відображення ситуації набуває практичного значення лише тоді, коли може бути адаптоване для орієнтації у нових контекстах. Це, своєю чергою, вимагає трансформації історико-релігійнознавчого знання з метою його подальшого застосування в аналітичній чи прогностичній діяльності. Активна роль суб'єкта проявляється саме в цьому процесі трансформації інформації.

Під час будь-якого наукового дослідження ключовим аспектом є визначення природи прогнозу як форми наукового випереджального пізнання. Випередження, таким чином, постає не лише його змістовним ядром, а й

визначальним принципом. У цьому контексті відтерміноване відображення розглядається радше як допоміжний метод пізнання. Прогнозування дає змогу суб'єкту заздалегідь готуватися до вирішення майбутніх викликів, що зумовлює його особливу значущість у практичній площині. Таким чином, можливість передбачення майбутнього виступає важливим чинником планування дій у сьогоденні.

Отже, активність пізнавального суб'єкта в процесі прогнозування полягає не лише у створенні гіпотетичних образів, типових конструкцій чи моделей, але й у тому, що ці утворення слугують засобом досягнення цілей людської діяльності. Відтак, вони набувають антропоцентричної спрямованості, будучи нерозривно пов'язаними з людськими цінностями, мотиваціями та потребами.

У процесі розроблення прогнозів у релігійнознавчій сфері існують певні методологічні обмеження, які слід враховувати. Зокрема, одним із принципових застережень є те, що прогноз у царині релігії не може бути зведений до суто аналітичних закономірностей, характерних для природничо-технічних наук. Прогностична діяльність у цьому випадку виходить за межі емпіричного аналізу та потребує глибшого осмислення через філософсько-методологічну призму. Як зазначається в літературі, прогнозування в соціогуманітарній сфері є процесом трансформації емпіричної бази природничих наук у категоріальний зміст філософського знання шляхом логіко-гносеологічного синтезу [5: 751]. Це свідчить про специфіку прогнозу як складної процедури інтелектуального моделювання, що передбачає формування моделей майбутнього в контексті суспільного розвитку.

У цьому сенсі прогноз варто розглядати не лише як результат аналітичного мислення, але і як соціально-психологічну установку, яка відображає потенціал суспільства до саморефлексії та саморозвитку. Навіть за умов володіння певною інформацією про наявні або можливі у майбутньому соціальні утворення, не можна цілком охопити усю

специфіку їхнього функціонування, зокрема в релігійній площині.

Зважаючи на складну природу релігійного комплексу як об'єкта дослідження й прогнозування, який у своєму академічному розумінні є багатовимірним соціокультурним явищем, що містить й соціальну компоненту, виникає необхідність у розробленні відповідної методології. Зокрема, доцільно проаналізувати сучасні методологічні підходи до прогнозування соціальних процесів з метою їхньої адаптації або часткової екстраполяції на релігієзнавчий контекст. Це дозволить створити релевантні інструменти для адекватного відображення динаміки релігійних трансформацій у сучасному суспільстві.

Розвиток наукового знання органічно пов'язаний із необхідністю здійснення прогнозування як невід'ємної складової будь-якої інституціоналізованої наукової галузі, яка виконує три ключові функції – описову (аналіз), пояснювальну (діагностика) та прогностичну (передбачення) [6: 37]. Однак у більшості наукових дисциплін ці функції представлені нерівномірно, і саме прогностична складова зазвичай розвинена найменше порівняно з аналітичною та діагностичною, а в деяких випадках взагалі перебуває на початковому етапі формування. Водночас спроба роз'єднати ці три функціональні аспекти суперечить природі науки, яка передбачає їх цілісне функціонування. Відсутність прогностичного виміру зумовлює неповноту та обмеженість наукового пізнання, а наукове знання, зведене виключно до аналізу чи пояснення, виявляється неконституційним у повному сенсі.

У цьому контексті звернення до філософської методології є необхідною умовою для досягнення гармонійної інтеграції всіх трьох складових, що, у свою чергу, забезпечує адекватне та всебічне розуміння реальності. Релігієзнавство як наука вже сформувало усталені дескриптивну й аналітичну компоненти, саме тому доцільним і логічно обґрунтованим є виявлення, структурування та системне осмислення його прогностичної функції.

Організовуючи стратегії культурного та суспільного еволюціонування, прогностична функція дає модель належного буття, розробляє механізми його досягнення, чим і провокує культурно-історичні трансформації людства [7: 136]. Це дозволяє розширити методологічний інструментарій релігієзнавчих досліджень та забезпечити глибше розуміння динаміки релігійних процесів у сучасному суспільстві.

У межах релігієзнавчої науки, яка вже сформувала сталі аналітичні та описові методологічні рамки, логічним кроком є осмислення і впровадження прогностичного виміру. Це дає змогу не лише поглибити розуміння релігійних явищ, але й здійснювати випереджальне моделювання їхньої динаміки з урахуванням актуальних суспільних трансформацій. Таким чином, формування методологічних підходів до прогнозування у сфері релігієзнавства становить важливий етап у розвитку цієї дисципліни як комплексної галузі гуманітарного знання.

За твердженням В. Титаренко, прогноз у релігійній сфері слід розглядати як соціально-психологічну установку, що демонструє здатність суспільства до саморозвитку та самоорганізації. Певний образ майбутнього, прочитуваний віруючими в релігійних нарацях безумовно визначатиме їхнє не лише уявлення про це майбутнє, але і зосередження на реалізації саме такого майбутнього, або ж, у разі негативного його образу, пошуку способу уникнути чи ухилитися від нього. Управління майбутнього як вектор інноваційного публічного управління передбачає формування стратегічного суб'єкта, здатного взяти на себе відповідальність за те майбутнє, яке він створює. Саме тому для віруючої людини трансцендентне визначає стратегічний напрямок прогресивного руху людства, але сам перебуває понад процесом його реалізації [8: 731–732].

Українське релігієзнавство здійснює вивчення існуючих релігійних феноменів, аналізує їх функціонування та прогнозує можливі напрямки їх розвитку. Такий підхід охоплює не лише теоретичні, а й

практичні аспекти релігієзнавства, яке, як окрема галузь, стало значущим елементом сучасної вітчизняної науки. Це нове дисциплінарне утворення, яке виокремилося порівняно нещодавно, займає важливе місце серед релігієзнавчих напрямків.

Об'єктом практичного релігієзнавства є, насамперед, функціонування релігії в контексті сучасних соціальних процесів. В умовах глобалізації та цивілізаційних змін, надзвичайно важливою є проблема визначення місця та ролі релігії. Вона постає в контексті соціологічних, теоретичних і практичних досліджень, зокрема в релігієзнавчому дискурсі, і включає вивчення функцій релігії у взаємодії з різними аспектами суспільства та індивідумом. Зосередженою є увага на характеристичні сучасних проявів функціональності релігії, на аналізі її взаємодії з іншими соціальними сферами та на визначенні впливу релігії на соціальну структуру і поведінку особистості, а також її духовну і життєво-смыслову самореалізацію [9: 13]. Визначення об'єкта прогнозування в методологічному контексті вимагає застосування методу сходження від абстрактного до конкретного, що є необхідним для побудови теоретичної системи, яка відображає складність об'єкта. Ця система, або модель, має бути внутрішньо структурованою та здатною відобразити різноманітні емпіричні аспекти, прояви та взаємозв'язки. Тому принцип сходження від абстрактного до конкретного є важливим підходом для побудови теоретичних основ прогнозування релігійних процесів.

Конституювання нового напрямку в межах практичного релігієзнавства вимагає формулювання основних понять і категорій, що лежать в його основі. У контексті прогнозування релігійних процесів йдеться про сукупність послідовних дій, спрямованих на отримання обґрунтованого науково прогнозу майбутнього стану релігійної ситуації. Це стосується розгляду релігії як системи, майбутній стан якої визначається через точку біфуркації, або точку нестійкості, де взаємозв'язок і взаємозумовленість елементів системи

визначають її подальший розвиток [10: 107]. Таким чином, прогнозування релігійних процесів виступає як передбачувальна діяльність, в межах якої суб'єкт прагне здобути знання про майбутні стани об'єкта.

Релігійний процес, згідно з визначенням поняття "процес", є закономірною та безперервною зміною етапів розвитку релігійного комплексу, де кожен момент слідує за попереднім. Крізь призму методологічного осмислення практичного релігієзнавства, можна зробити висновок, що цей напрямок зосереджує увагу на соціальних та людських аспектах функціонування релігії, розглядаючи її як важливу складову суспільства і особистості віруючої людини. Відповідно, акцент робиться на місці та ролі релігії в житті суспільства та індивіда, а також на розкритті сутнісних аспектів цього феномена, зокрема його соціальної природи. Таким чином, практичне релігієзнавство розглядає релігію як функціонуючу реальність, яка, у своєму потенційному і фактичному прояві, є функціональною системою. У такому контексті виникає можливість розглядати цю функціональну систему як об'єкт прогнозування та конструювання, а також для подальшого управління і менеджменту. У нашому контексті система визначається як сукупність елементів, що перебувають у взаємозв'язках і відносинах між собою, утворюючи єдину цілісність [11: 324]. Такий підхід дозволяє розглядати релігійну ситуацію як концептуальну модель.

З точки зору теорії складних систем, здатних до самоорганізації, яка є сучасним методологічним підходом до прогнозування різноманітних структур, важливо підкреслити, що структура (або організація) розуміється як процес. Це синергетичне розуміння відображає бачення світу як потоку, руху та становлення. Таким чином, релігійна ситуація включає усю різноманітність релігійних явищ у взаємозв'язку з соціальним середовищем. Це являє собою певну комплексну, системну сутність, що може бути локалізована та зафіксована в просторі і часі.

Дослідження проблем функціонального вияву релігії як системи, а також взаємодії та взаємозумовленості її елементів у контексті буття суспільства, індивідуумів та релігійних об'єднань є важливим для теоретичного, практичного та прогностичного аналізу. Функціональність релігії у різноманітних її проявів є ключовим об'єктом осмислення, аналізу та прогнозування у сфері практичного релігієзнавства [12: 340]. Таким чином, релігійна ситуація в дослідженні розглядається як операціоналізована категорія, що визначається в залежності від таких ключових завдань: застосування методологічного інструментарію; соціальний контекст дійсності; визначення об'єкта прогнозування та управління.

Отже, для ефективного прогнозування важливо сформулювати чітке уявлення та визначення об'єкта прогнозування, що є суттєвою методологічною умовою. Крім того, прогнозування не може базуватися виключно на наукових законах. Особливість релігії полягає в тому, що в емпіричному контексті вона не є зовнішнім елементом, а є внутрішньо притаманною здатністю задовольняти специфічні потреби людини та соціуму в різних аспектах їхнього існування. Йдеться про життєво важливі практичні потреби, що визначають релігійну функціональність.

Відповідно, прогнозування вимагає не лише збору фактів, але й уміння правильно обирати з них найбільш суттєві. Це завдання вимагає глибоких знань та вміння аналізувати, а також особливих дослідницьких здібностей. Окрім цього, необхідна відповідна філософсько-методологічна підготовка. Тому, щоб здійснити ефективне прогнозування змін у релігійній ситуації як системі, необхідно мати всебічні знання щодо предметної області, в рамках якої будується прогноз, а також високий рівень методологічної культури та інтелектуальних здібностей прогнозіста.

Релігія як духовно-соціальний феномен у своїй функціональній площині виконує роль відповідника на численні потреби людини, передусім ті, які не можуть бути задоволені жодною іншою формою

суспільної організації чи інституцією. Розглядаючи релігію як якісно визначене соціокультурне явище, що володіє іманентною здатністю задовольняти життєво значущі потреби індивіда, релігійних спільнот і соціуму загалом, відкривається можливість інтегрувати методологічні засади соціального прогнозування у релігієзнавчий дискурс [13: 106–115].

Релігія відіграє провідну роль у формуванні духовного досвіду віруючої особи, сприяючи осмисленню трансцендентних вимірів дійсності, зокрема у процесі подолання життєвих труднощів, страждань і пошуку смислу буття. Вона постає уособленням нормативно-змістовного досвіду, що віддзеркалює прагнення до абсолютної реальності [14: 243]. Відтак релігієзнавче осмислення прогностичного потенціалу релігії передбачає виявлення та аналіз її глибинного змісту у взаємозв'язку з актуальними потребами суспільного суб'єкта, а також дослідження функціонального потенціалу релігійного комплексу в контексті задоволення цих потреб.

Висновки.

Функціональне призначення релігії виявляється через усвідомлення її здатності відповідати на життєві запити індивідів. Такий підхід дозволяє оцінювати ефективність функціонування релігійної системи як цілісного утворення, а також її окремих структурних елементів. Водночас це відкриває можливість їх розгляду в прогностичному вимірі, з урахуванням хронологічного критерію – а саме часу, що минає від виникнення релігійної потреби до її задоволення. Якщо спостерігається тенденція до скорочення цього часово-функціонального інтервалу, можна стверджувати про зростання ефективності розвитку релігійної системи.

Такий аналітичний підхід наближається до нормативного прогнозування й дає змогу не лише вивчати традиційні релігійні системи, а й аналізувати динаміку новітніх релігійних утворень, які, хоч і нерідко викликають суспільний резонанс, утім виконують функцію часткового задоволення духовних потреб сучасної

людини. Водночас вони можуть бути відповіддю лише на вузько окреслені, актуалізовані часовим контекстом запити. Релігію доцільно розглядати як еволюційне соціально-духовне явище, а під час аналізу мотивації індивідуального вибору релігійної приналежності акцент варто зміщувати на функціональні можливості конкретної конфесії, які часто визначають цей вибір.

Попри притаманну релігії історичну схильність до впливу на політичні,

державні, ідеологічні, культурні та освітні процеси, її першоосновою залишається специфічна форма світогляду та світовідчуття. Релігія – це унікальна система уявлень про світ і місце в ньому людини, що ґрунтується на вірі в надприродне. Водночас вона є джерелом цінностей, переконань та ідеалів, які зумовлюють не лише поведінкові моделі віруючих осіб, а й певною мірою впливають на соціокультурну динаміку в ширшому суспільному контексті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лопатєв А. О. Моделювання як методологія пізнання. *Теорія і методика фізичного виховання*. 2007. № 8. С. 4–10.
2. Лепський М. А. Стратегічне прогнозування політичних ситуацій та процесів: Монографія. Запоріжжя: ЗНУ, 2012. 602 с.
3. Важинський С. Е., Щербак Т. І. Методика та організація наукових досліджень: Навч. посіб. Суми: СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2016. 260 с.
4. Кучеренко В. Ю. Вплив функціоналістської парадигми Р. Мертон на сучасну соціологічну теорію: дис... канд. соціол. наук: 22.00.01 / Кучеренко Варвара Юріївна; Нац. акад. наук України, Ін-т соціології. К., 2003. 159 с.
5. Стратегії розвитку України: теорія і практика / за ред. О. С. Власюка. К.: НІСД, 2002. 864 с.
6. Теоретичні засади науково-дослідницької діяльності суб'єктів освітнього процесу університетів : практичний посібник. Київ: Інститут вищої освіти НАПН України, 2015. 174 с.
7. Горкуша О., Присухін С. Релігійне моделювання надприродної реальності. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. За редакцією професора Анатолія Колодного. Том третій. Київ: Інтерсервіс, 2024. С. 136–137.
8. Титаренко В. Прогнозування змін релігії. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. За редакцією професора Анатолія Колодного. Том другий. Київ: Інтерсервіс, 2023. С. 731–732.
9. Бабій М. Функціональність релігії як об'єкт вивчення практичного релігієзнавства. *Практичне релігієзнавство. Колективна монографія*. За редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Київ: Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. С. 9–26.
10. Титаренко В. В. Особливості прогнозування як складової практичного релігієзнавства. *Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри*: Матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. К., 2014. С. 106–110.
11. Тверезовська Н. Т., Тарнавська Т. В. Осмислення поняття "система" в різних галузях наукових знань. *Educational Dimension*. 2012. Vol. 35. P. 320–331.
12. Виговський Л. Функціональність релігії. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. За редакцією професора Анатолія Колодного. Том четвертий. Київ: Інтерсервіс, 2024. С. 340.
13. Титаренко В. В. Функціональне значення релігійної ситуації як складноорганізованої системи. *Релігія в проблемах її структури й функціональності. Українське релігієзнавство*. 2016. № 78. С. 106–115.
14. Колодний А. Лобовик Б. Релігія. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. За редакцією професора Анатолія Колодного. Том третій. Київ: Інтерсервіс, 2024. С. 242–243.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Lopatiev, A. O. (2007). Modeliuvania yak metodolohiia piznannia. [Modeling as a methodology of cognition]. *Teoriia i metodyka fizychnoho vykhovannia*. № 8. S. 4–10 (in Ukrainian).
2. Lepskyi, M. A. (2012). Stratehichne prohnozuvannia politychnykh sytuatsii ta protsesiv: Monohrafiia. [Strategic forecasting of political situations and processes: Monograph]. Zaporizhzhia: ZNU (in Ukrainian).
3. Vazhynskyi, S. E., Shcherbak, T. I. (2016). Metodyka ta orhanizatsiia naukovykh doslidzhen: Navch. posib. [Methodology and organization of scientific research: Textbook]. Sumy: SumDPU imeni A. S. Makarenka (in Ukrainian).
4. Kucherenko, V. Yu. (2003). Vplyv funktsionalistskoi paradyhmy R. Mertona na suchasnu sotsiologichnu teoriyu. [The influence of R. Merton's functionalist paradigm on contemporary sociological theory]. *Dys... kand. sotsiol. nauk: 22.00.01 / Kucherenko Varvara Yuriivna; Nats. akad. nauk Ukrainy, In-t sotsiologii. K.* (in Ukrainian).
5. Stratehii rozvytku Ukrainy: teoriia i praktyka. (2002). [Development strategies of Ukraine: Theory and practice]. Za red. O. S. Vlasiuka. K.: NISD (in Ukrainian).
6. Teoretychni zasady naukovo-doslidnytskoi diialnosti subiektiv osvithnoho protsesu universytetiv: praktychnyi posibnyk. (2015). [Theoretical foundations of research activity of university educational process subjects: Practical guide]. Kyiv: Instytut vyshchoi osvity NAPN Ukrainy (in Ukrainian).
7. Horkusha, O., Prysukhin, S. (2024). Relihiine modeliuvannia nadpryrodoii realnosti. [Religious modeling of supernatural reality]. *Ukrainska relihiieznava entsyklopediia. Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom tretii. Kyiv: Interservis. S. 136–137* (in Ukrainian).
8. Tytarenko, V. (2023). Prohnozuvannia zmin relihii. [Forecasting changes in religion]. *Ukrainska relihiieznava entsyklopediia. Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom druhyi. Kyiv: Interservis. S. 731–732* (in Ukrainian).
9. Babii, M. (2012). Funktsionalnist relihii yak ob'ekt vyvchennia praktychnoho relihiieznavstva. [Functionality of religion as an object of study in practical religious studies]. *Praktychne relihiieznavstvo. Kolektyvna monohrafiia. Za redaktsiieiu profesoriv A. Kolodnoho i L. Fylypovych. Kyiv: Ukrainska konfederatsiia zhurnalystiv ta Ukrainska asotsiatsiia relihiieznavtsiv. S. 9–26* (in Ukrainian).
10. Tytarenko, V. V. (2014). Osoblyvosti prohnozuvannia yak skladovoi praktychnoho relihiieznavstva. [Features of forecasting as a component of practical religious studies]. *Relihiieznavstvo v Kyivskomu universyteti: instytutysünyi ta personalnyi vymiry: Materialy Vseukr. nauk.-prakt. konf. K. S. 106–110* (in Ukrainian).
11. Tverezovska, N. T., Tarnavska, T. V. (2012). Osmyslennia poniattia "systema" v riznykh haluziakh naukovykh znan. [Understanding the concept of "system" in various fields of scientific knowledge]. *Educational Dimension. Vol. 35. P. 320–331* (in Ukrainian).
12. Vyhovskyi, L. (2024). Funktsionalnist relihii. [Functionality of religion]. *Ukrainska relihiieznava entsyklopediia. Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom chetvertyi. Kyiv: Interservis. S. 340* (in Ukrainian).
13. Tytarenko, V. V. (2016). Funktsionalne znachennia relihiinoi sytuatsii yak skladnoorhanizovanoi systemy. [Functional significance of the religious situation as a complexly organized system]. *Relihiia v problemakh yii struktury y funktsionalnosti. Ukrainske relihiieznavstvo. № 78. S. 106–115* (in Ukrainian).
14. Kolodnyi, A. Lobovyk, B. (2024). Relihiia. [Religion]. *Ukrainska relihiieznava entsyklopediia. Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom tretii. Kyiv: Interservis. S. 242–243* (in Ukrainian).

Receive: March 19, 2025

Accepted: April 21, 2025



УДК 2-67:351.746.1:355.013

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.61-69

ДО ПИТАННЯ ПРО КЛЮЧОВІ ТЕНДЕНЦІЇ БЕЗПЕКОВИХ ПРОЦЕСІВ У РЕЛІГІЙНІЙ ЦАРИНІ В ПІСЛЯВОЄННИЙ ПЕРІОД

В. Е. Туренко*, О. В. Костюк**

Актуальність теми зумовлена необхідністю аналізу ключових тенденцій небезпечних процесів у релігійній сфері в умовах післявоєнного періоду, що має критичне значення для сучасної України в контексті російсько-української війни. Релігійна сфера стає як джерелом стабілізації, так і фактором конфліктів, а її трансформації значною мірою впливають на соціальну згуртованість, міжрелігійні відносини та духовну автентичність. Автори акцентують увагу на вивченні причин і наслідків небезпечних процесів, таких як радикалізація, політизація релігії та ескалація міжконфесійних конфліктів. Дослідження базується на використанні міждисциплінарного підходу, що включає логічний, компаративний і герменевтичний методи. Логічний метод дозволив структурно проаналізувати сучасні виклики релігійної безпеки, компаративний – порівняти релігійні процеси в Україні з досвідом інших постконфліктних суспільств, а герменевтичний – забезпечив розуміння релігійних аспектів як важливого інструменту впливу на суспільну стабільність. У дослідженні виявлено ключові тенденції небезпечних процесів у релігійній сфері, включаючи внутрішньоконфесійну напруженість, радикалізацію релігійних груп і політизацію релігії. Акцент зроблено на важливості релігійної безпеки, яка є невід'ємною частиною національної безпеки України. Запропоновано підходи до мінімізації ризиків, такі як підтримка міжконфесійного діалогу, протидія радикалізації та збереження релігійної свободи в умовах соціальної кризи. Розуміння тенденцій небезпечних процесів у релігійній сфері є критичним для гармонізації релігійного середовища в Україні. Запропоновані концептуальні підходи спрямовані на зменшення напруженості, протидію зовнішнім впливам та підтримку соціальної згуртованості. Це дозволить забезпечити стабільність релігійної сфери як важливого компонента національної безпеки.

Ключові слова: післявоєнна стабілізація, релігійна безпека, міжконфесійний діалог, радикалізація, політизація релігії, релігійна ідентичність.

ON THE ISSUE OF KEY TRENDS IN DANGEROUS PROCESSES IN THE RELIGIOUS SPHERE DURING THE POST-WAR PERIOD

V. E. Turenko, O. V. Kostyuk

The relevance of the topic is driven by the necessity to analyze key trends in dangerous processes within the religious sphere during the post-war period, which is critically significant for contemporary

* Віталій Туренко / Vitali Turenko, доктор філософських наук, старший дослідник (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ, Україна)

vitali_turenko@ukr.net

ORCID: 0000-0003-0572-9119

** Олександр Костюк / Oleksandr Kostyuk, кандидат філософських наук, доцент, докторант, (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ, Україна)

sasha0079@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1907-6307

Ukraine in the context of the Russian-Ukrainian war. The religious sphere serves both as a source of stabilization and a factor of conflict, and its transformations substantially affect social cohesion, interfaith relations, and spiritual authenticity. The author emphasizes the need to study the causes and consequences of dangerous processes such as radicalization, the politicization of religion, and the escalation of interfaith conflicts. The study employs an interdisciplinary approach that incorporates logical, comparative, and hermeneutic methods. The logical method enabled a structural analysis of contemporary challenges to religious security, the comparative method facilitated the examination of religious processes in Ukraine alongside those in other post-conflict societies, and the hermeneutic method provided insight into religious aspects as significant tools influencing societal stability. The study identified key trends in dangerous processes in the religious sphere, including intra-confessional tensions, the radicalization of religious groups, and the politicization of religion. Emphasis is placed on the importance of religious security as an integral part of Ukraine's national security. Proposed approaches to mitigating risks include fostering interfaith dialogue, countering radicalization, and preserving religious freedom amidst a social crisis. Understanding the trends in dangerous processes in the religious sphere is critical for harmonizing Ukraine's religious environment. The proposed conceptual approaches aim to reduce tensions, counter external influences, and support social cohesion. These measures will ensure the stability of the religious sphere as a vital component of national security.

Keywords: post-war stabilization, religious security, interfaith dialogue, radicalization, politicization of religion, religious identity.

Постановка проблеми.

У післявоєнний період релігійна сфера зазнає значних трансформацій, обумовлених соціальними, політичними та культурними змінами. Війни залишають глибокі сліди у свідомості суспільства, спричиняючи зростання релігійного екстремізму, маніпуляцій на релігійному ґрунті, а також поширення нових форм синкретичних вірувань. Ці процеси створюють як нові можливості для міжрелігійного діалогу, так і серйозні загрози у вигляді радикалізації, інституційного розколу, втрати автентичності релігійних традицій. У таких умовах дослідження ризиків і небезпек у релігійній царині набуває особливої важливості для збереження духовного балансу та гармонії у суспільстві.

Сучасні тенденції глобалізації та цифровізації впливають на поширення релігійних ідей, але водночас загострюють проблеми ідентичності та секуляризації. У післявоєнних суспільствах, які часто характеризуються кризою довіри, відновлення релігійних структур може бути складним завданням. Саме тому вивчення небезпечних процесів і ризиків стає важливим як для науковців, так і для практиків, що працюють у сфері релігії, міжконфесійних відносин і безпеки.

Ступінь наукової розробленості.

Наукові напрацювання вітчизняних науковців В. Єленського, О. Костюка, О. Сагана, О. Соколовського, А. Филипович та інших становили теоретико-методологічну основу статті. Втім, слід зауважити, що в них відсутнє розкриття основних потенційних ризиків у вітчизняній релігійній сфері у післявоєнних умовах.

Метою дослідження є аналіз ключових тенденцій небезпечних процесів і ризиків у релігійній сфері післявоєнного періоду, визначення їхніх причин та наслідків, а також розробка підходів до мінімізації потенційних загроз для гармонізації релігійного середовища.

Поставлена мета вимагає вирішення таких **завдань**:

1) провести аналіз сучасних тенденцій небезпечних процесів у релігійній сфері післявоєнного періоду;

2) виявити ключові ризики та їхні причини в контексті міжрелігійних і внутрішньоконфесійних відносин;

3) запропонувати концептуальні підходи до мінімізації ризиків у релігійній царині, враховуючи соціально-культурні особливості постконфліктного суспільства.

Методологія дослідження базується на міждисциплінарному підході, що

поєднує логічний, компаративний, герменевтичний методи, а також соціологічний аналіз і контент-аналіз. Логічний метод забезпечив структурний аналіз сучасних викликів релігійній безпеці, дозволяючи виділити ключові фактори, що сприяють радикалізації, політизації релігії та ескалації внутрішньоконфесійних конфліктів. Компаративний метод спрямований на порівняння релігійних процесів в Україні з досвідом інших постконфліктних суспільств, що допомагає ідентифікувати унікальні риси українського контексту. Герменевтичний метод використовується для аналізу релігійного дискурсу як інструменту впливу на суспільну стабільність, дозволяючи інтерпретувати дані соціологічних опитувань, офіційних заяв релігійних організацій та нормативних документів. Соціологічний аналіз ґрунтується на даних про громадську думку та рівень напруги між конфесіями, що дало змогу виявити динаміку конфліктів. Контент-аналіз використовується для дослідження публічних заяв релігійних лідерів і медіа, з метою ідентифікації наративів політизації та радикалізації. Комплексний підхід, підкріплений системним аналізом, дозволив врахувати внутрішні та зовнішні чинники впливу на релігійну сферу, забезпечити багатовимірний аналіз небезпечних процесів у післявоєнний період та формулюючи основу для розробки практичних рекомендацій.

Дискусія та результати.

Аналіз сучасних тенденцій небезпечних процесів у релігійній сфері в умовах повномасштабної війни Росії проти України. Повномасштабна війна Росії проти України, яка розпочалася 24 лютого 2022 року, суттєво вплинула на всі аспекти суспільного життя, зокрема й на релігійну сферу. Ця війна не лише зруйнувала тисячі людських життів, інфраструктуру та соціальні зв'язки, але й створила умови для виникнення нових небезпечних процесів у релігійній царині. Релігійна сфера, яка в мирний час відіграє роль морального та духовного стабілізатора, в умовах війни стає ареною для зіткнення ідей, маніпуляцій і

конфліктів. Аналіз сучасних тенденцій цих процесів дозволяє виявити ключові загрози та причини їхнього виникнення, що є критично важливим для подолання викликів, з якими стикається українське суспільство.

Однією з основних тенденцій є посилення внутрішньої напруги в релігійному середовищі, пов'язаної із загостренням суперечностей між різними конфесіями. Війна загострила питання релігійної ідентичності та лояльності, які завжди були актуальними для України. Особливе місце у цьому контексті посідає конфлікт між Православною Церквою України (ПЦУ) та Українською Православною Церквою (УПЦ). Попри проголошення УПЦ незалежності від Московського Патріархату у травні 2022 року, ця релігійна організація все ж продовжує асоціюватися значною частиною українського суспільства з російським впливом. У багатьох громадах напруженість між прихильниками цих конфесій переростає у відкриті конфлікти, що часто супроводжуються судовими позовами, фізичним протистоянням й інформаційними війнами. Війна значною мірою загострила ці протиріччя, поставила під сумнів можливість мирного співіснування цих конфесій у майбутньому.

На підтвердження цього наведемо результати соціологічних досліджень, згідно з якими найчастіше на конфліктність або напруженість у відносинах між вірними різних церков вказують вірні ПЦУ (14 %, у 2022 році – 28 %) та УПЦ (15 %, у 2022 році – 27 %), найрідше – вірні УГКЦ (4,5 %, 2022 році – 8 %). Ці результати свідчать, з одного боку, що саме між вірними ПЦУ і УПЦ (як і 2022 року) найбільш виражена напруженість у відносинах, а з другого, – вона виражена меншою мірою, ніж 2022 року (але вже ж є вищою, ніж у 2021 р.) [2: 19].

Іншою тенденцією є зростання політизації релігії, що стало однією з ключових стратегій російської пропаганди. Як наслідок, від 2000 р. постійно зростала вага політичного чинника, і наразі він посідає першу позицію (44% респондентів відповідають,

що конфлікти між церквами є суто політичними, у 2000 р. так вважали лише 20% опитаних). Уявлення про політичну природу міжцерковних конфліктів найбільш поширені у Центральному (51%) регіоні. Найчастіше бачать причини конфліктів у тому, що церковні ієрархи жадають влади, жителі Східного регіону (35,5%), найрідше – жителі Західного (26%). На політичний характер міжцерковних конфліктів найчастіше вказують вірні УПЦ (59%), так само як і на те, що "ЗМІ роздувають релігійну нетерпимість і міжцерковні конфлікти (33%)" [2: 19-20].

Звичайно, це не є випадковим, адже Росія активно використовує релігійний дискурс для виправдання своїх агресивних дій, поширюючи наративи про "захист православних цінностей" та "боротьбу із західним впливом". Ця риторика спрямована як на внутрішню аудиторію, так і на дискредитацію українських релігійних інституцій на міжнародному рівні. У відповідь на ці дії Україна зіткнулася з необхідністю захищати свою релігійну незалежність, водночас забезпечуючи збереження плюралізму та свободи віросповідання. У цьому контексті особливо важливим є зміцнення позицій ПЦУ, яка стає символом національної релігійної ідентичності, але водночас викликає занепокоєння у прихильників релігійного нейтралітету.

Ще одним небезпечним процесом є радикалізація окремих релігійних груп, яка може стати загрозою для внутрішньої безпеки та соціальної згуртованості. Умови війни, такі як постійна нестабільність, травматичний досвід і зростання недовіри до офіційних інституцій, створюють сприятливий ґрунт для поширення радикальних ідей. Деякі групи можуть інтерпретувати релігійні вчення як виправдання насильства або як інструмент мобілізації для досягнення власних цілей. Це створює ризик виникнення нових конфліктів, які ще більше ускладнюють процес післявоєнного відновлення.

Крім того, війна вплинула на зміну соціальної ролі релігійних інституцій. У

мирний час церкви здебільшого виконували духовні та морально-етичні функції, тоді як у період війни вони все частіше беруть участь у соціальній та гуманітарній діяльності. Це охоплює надання допомоги біженцям, підтримку військових і їхніх родин, організацію волонтерських ініціатив. Особливого значення набув інститут капеланства, який за нетривалий проміжок часу пройшов "послідовні еволюційні етапи становлення, що сприяло виникненню й закріпленню саме тих функцій та особливостей, які були покликані до життя практичною необхідністю. Це стало причиною життєздатності та ефективності військових капеланів у воєнний час. В українських Силах оборони на російсько-українській війні капелани постають ефективним засобом морально-психологічної стійкості солдатів безпосередньо на лінії бойового зіткнення, а не лише в тилкових частинах. Вони є надзвичайно корисним й ефективним фактором та інструментом, що додає стабільності армійській структурі, запобігає дезертирству, сприяє субординації та виконанню наказів, є важливим елементом комунікації між солдатами та командирами. В українських реаліях інституція капеланства стала важливою перевагою на полі бою, якщо не панівною, то принаймні необхідною. Військове капеланство має всі передумови стати одним з основних елементів військової структури, який покращує управління та стабільність військових підрозділів" [1: 71].

Водночас слід зауважити про обмеженість ресурсів і зростання соціального попиту ставлять перед релігійними громадами нові виклики, які вони не завжди можуть ефективно вирішити.

Усі ці тенденції формують складний і багатогранний ландшафт релігійної сфери в Україні, яка перебуває під впливом як внутрішніх, так і зовнішніх факторів. Аналіз небезпечних процесів свідчить про те, що релігійна сфера є не лише відображенням соціально-політичної ситуації, а й важливим

інструментом впливу, який може використовуватися як для стабілізації, так і для дестабілізації суспільства. Розуміння цих тенденцій є ключовим для розробки ефективних підходів до їх подолання та забезпечення гармонійного розвитку релігійного середовища в Україні.

Виявлення ключових ризиків і їхніх причин у контексті міжрелігійних і внутрішньоконфесійних відносин у період повномасштабної війни Росії проти України. Повномасштабна війна Росії проти України спричинила глибокі трансформації в усіх аспектах суспільного життя, зокрема й у релігійній сфері. Війна стала каталізатором нових ризиків у міжрелігійних і внутрішньоконфесійних відносинах, які можуть мати довготривалий вплив на суспільну стабільність і розвиток України. Аналіз цих ризиків та їхніх причин є необхідним для розуміння сучасних викликів і пошуку шляхів їх подолання. Слід не забувати, що "не можна нехтувати небезпеками внутрішніми, про які українці часто забувають, виносячи назовні причини всіх своїх невдач чи проблем. А ці внутрішні чинники, якщо не враховані, можуть зіграти навіть вирішальну роль у зміні безпековості життя" [4: 215].

Один із найбільших викликів – це загострення конфліктів між релігійними організаціями, зокрема Українською Православною Церквою та Православною Церквою України (ПЦУ). З початку війни УПЦ, яка формально проголосила "незалежність" від Московського Патріархату, все ще сприймається значною частиною суспільства як інструмент російського впливу. Ця недовіра посилюється численними повідомленнями про підтримку окремими представниками УПЦ дій російських окупантів, що провокує напруженість між віруючими двох конфесій. У багатьох громадах це призводить до внутрішніх конфліктів, які іноді мають насильницький характер.

Тому, слушно підкреслюють Л. Филипович і О. Горкуша "релігійна безпека, як переконує український досвід, здобутий до і під час російсько-української

війни, є важливим елементом/складовою всієї національної і державної безпеки, ігнорування якого призводить до трагедій, конфліктів, втрат. Усвідомлення вагомості релігії як духовно-світоглядного та організаційно-інституалізаційного явища, включення її безпекових можливостей в стратегії національного захисту укріпить всю систему державної безпеки, зробить Український світ та його мешканців реально захищеними від будь-яких посягань з боку інших світів. Релігійна безпека має стати ознакою національної ідентичності українців як політичної нації, яка захищає себе як на воєнних, так й духовних та ідеологічних фронтах" [5: 80].

Крім того, у міжрелігійному контексті зростає ризик ескалації напруженості через різне ставлення релігійних організацій до війни. Наприклад, частина релігійних громад, які прагнуть зберегти нейтральну позицію, може бути звинувачена суспільством у байдужості або навіть прихованій співпраці з ворогом. Це особливо помітно у відносинах із традиційними меншинами, такими як мусульмани, протестанти чи представники інших національних релігійних груп, для яких питання національної ідентичності та лояльності набувають особливого значення. У цьому контексті війна виступає як фактор, що підсилює поляризацію та недовіру між різними релігійними громадами.

Причини цих ризиків мають як внутрішній, так і зовнішній характер. На внутрішньому рівні ключовим фактором є складний процес становлення української релігійної ідентичності, який триває з моменту проголошення незалежності України у 1991 році. Відсутність чіткого відокремлення релігії від політики сприяє маніпуляціям на релігійному ґрунті та посиленню напруженості між конфесіями. Зовнішнім фактором виступає агресивна політика Росії, яка активно використовує релігійний дискурс для легітимації своїх дій. Російська пропаганда не лише виправдовує війну за допомогою релігійних аргументів, а й намагається дискредитувати українські релігійні

інституції, особливо ПЦУ, представляючи її як "нелегітимну" або "розкольникську".

Водночас, на противагу цьому, слід зазначити й позитивні аспекти в нейтралізації загроз національній безпеці України у сфері православ'я:

- посилення контролю суспільства за виконанням законодавчих норм у сфері свободи совісті та інформаційно-релігійній сфері (збільшення кількості скарг і критики антидержавної діяльності та інших порушень кліру УПЦ, аналіз православних ЗМІ і розтин фактів антидержавної пропаганди під виглядом церковних проповідей, повчань тощо);

- приведення у відповідність із законодавчими нормами порядку відвідування України керівництвом і ключовими фігурами Московської патріархії, а також порядку ввезення "православних реліквій" і "дарів" (отримання дозволів від центрального органу виконавчої влади у сфері державно-церковних відносин, проведення відповідних експертиз і т. п.);

- діяльність Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, Всеукраїнської Ради Релігійних Об'єднань та інших міжконфесійних об'єднань, які підтримують "міжцерковний мир" і знімають найбільш гострі ситуації протистояння між Церквами, розвивають демократичну модель "держава – Церква – громадянське суспільство", яка виключає будь-яке фаворитизування владою тих чи інших конфесійних спільнот;

- введення інституту капеланства в силових і пенітенціарних структурах країни, надання можливості для релігійних організацій відкриття загальноосвітніх шкіл та ЗВО, ліцензування державою теології/богослов'я як навчальних дисциплін і т. п. Ці можливості поступово виводять православ'я із закритості й ангажування в освітній процес інших держав;

- обмеження можливості ведення курсів християнської етики в загальноосвітніх школах для православних священиків без відповідної вищої світської освіти. Надання учням можливості відвідування альтернативних курсів;

- спонукання державних органів з боку структур українського громадянського суспільства та експертного середовища до виконання своїх функціональних обов'язків у сфері державно-церковних відносин, а також активізація проукраїнських ЗМІ (як світських, так і церковних) в висвітленні ролі московсько-православного кліру, братств в контексті сепаратистської і підривної діяльності в Україні, поширення промосковського "політичного православ'я", "руського міра" і подібних ідеологем;

- успіхи в діяльності українських науковців та активістів із захисту української "історичного простору" (історія православ'я на українській території в Х – ХХІ ст.), "його історичного правонаступництва, розкритті особливостей Українського Православ'я і його відмінності від інших православних автокефалій, що стало одним з важливих аргументів для конституювання Української Помісної православної Церкви" [3: 97–98].

Важливим фактором ризику є також руйнування соціальної тканини через масові переміщення населення. Біженці та внутрішньо переміщені особи, які часто змушені змінювати релігійні громади або адаптуватися до нових умов, можуть відчувати себе маргіналізованими. Це створює додаткове навантаження на релігійні інституції, які намагаються забезпечити соціальну підтримку, але водночас стикаються із зростаючою кількістю викликів, включно з обмеженими ресурсами.

Таким чином, ключові ризики у релігійній сфері в умовах війни включають загострення внутрішньо-конфесійної напруги, ескалацію міжрелігійних конфліктів, маніпуляції на релігійному ґрунті та поглиблення поляризації суспільства. Їхні причини криються як у внутрішніх суспільних процесах, так і у зовнішньому тиску держави-агресора. Подолання цих викликів вимагає комплексного підходу, який включає як забезпечення релігійної свободи та соціальної

згуртованості, так і протидію російській пропаганді на релігійному фронті.

Розробка концептуальних підходів до мінімізації ризиків у релігійній сфері в умовах повномасштабної війни Росії проти України. Повномасштабна війна Росії проти України створила безпрецедентні виклики для релігійної сфери, адже "перемістилася зі сфери великого значення в міждержавних відносинах до сфери національної безпеки, де сторони конфлікту сприймають релігію як потенційно найбільшу загрозу та вдаються до надзвичайних заходів у її діяльності" [6: 1]. У цих умовах мінімізація ризиків, пов'язаних із релігійними процесами, є ключовим завданням як для державних інституцій, так і для самих релігійних організацій. Розробка концептуальних підходів до вирішення цих проблем вимагає врахування як внутрішніх, так і зовнішніх аспектів конфлікту, а також історичних, культурних і соціальних особливостей України.

Одним із першочергових напрямів є підтримка діалогу між конфесіями, що має на меті зменшення напруженості у взаєминах між релігійними спільнотами. В умовах, коли українське суспільство переживає кризу довіри до окремих релігійних інституцій, зокрема УПЦ, критично важливо створювати платформи для відкритих обговорень і взаємодії. Діалог повинен ґрунтуватися на принципах взаємної поваги, визнання права на релігійну свободу та спільного прагнення до миру. Організація міжконфесійних зустрічей, семінарів та спільних акцій з гуманітарної допомоги може стати ефективним засобом для зміцнення довіри та солідарності між громадами.

Наступним важливим аспектом є протидія радикалізації, яка може стати загрозою для внутрішньої безпеки та суспільної стабільності. У цьому контексті особливе значення має релігійна освіта та просвітництво, які здатні запобігти поширенню екстремістських ідей, особливо серед молоді. Тому, "освітньо-просвітницький вимір (релігійної безпеки – В. Т., О. К.)

передбачає, що має систематично проводитись освітня та просвітницька діяльність, спрямована на формування релігійнознавчої грамотності в учнів, студентів, громадян та широкого загалу. У жодному разі не можна допускати до без-посередньої освітньо-просвітницької роботи із учнями та студентами представників тих псевдо-релігійних інституцій, які є афілійованими з керівними центрами в державі-агресорі" [5: 80]. Держава та релігійні організації мають спільно працювати над створенням програм, спрямованих на роз'яснення основних цінностей релігійної толерантності, етичних принципів та важливості соціальної відповідальності. Важливу роль у цьому процесі відіграють духовні лідери, які можуть бути провідниками ідей миру, терпимості та згуртованості.

Значну увагу необхідно приділити запобіганню політизації релігії, яка стала одним із основних інструментів російської пропаганди. Росія активно використовує релігійний дискурс для виправдання своїх агресивних дій, тому Україні потрібно створювати механізми, що забезпечують незалежність релігійних інституцій від політичного впливу. Зокрема, важливо уникати надмірного втручання держави у справи релігійних громад, водночас забезпечуючи прозорість їхньої діяльності та виключаючи можливість використання релігії ворожими силами. У цьому контексті доцільно впроваджувати програми інформаційної гігієни, спрямовані на виявлення та нейтралізацію фейків, пов'язаних із релігійною тематикою.

Ще одним важливим напрямом є підтримка релігійних громад у їхній соціальній діяльності. Під час війни релігійні інституції виконують важливу функцію, забезпечуючи гуманітарну допомогу, психологічну підтримку та духовне супроводження для постраждалих. Тому держава повинна сприяти розширенню можливостей таких громад, зокрема через надання фінансової підтримки, доступу до ресурсів та включення до національних програм соціальної допомоги. Спільна

діяльність релігійних і світських організацій у цьому напрямі може стати основою для формування нового рівня співпраці та довіри між різними сегментами суспільства.

Особливої уваги заслуговує захист релігійних прав і свобод в умовах війни. Важливо забезпечити дотримання Конституції України та міжнародних стандартів у сфері релігійної свободи, що стане важливим сигналом для міжнародної спільноти про прагнення України до демократичних цінностей. У цьому контексті необхідно створити спеціальні механізми моніторингу порушень релігійних прав, а також розробити інструменти правового захисту для громад, які зазнали переслідувань або дискримінації.

Відповідно, розробка концептуальних підходів до мінімізації ризиків у релігійній сфері в умовах війни вимагає системного підходу, який враховує складність і багатогранність викликів. Україна має шанс не лише подолати кризу, а й створити модель ефективної взаємодії між релігійними громадами, яка може слугувати прикладом для інших країн. Відновлення релігійного середовища в цей період стане важливим кроком до побудови мирного, справедливого та згуртованого суспільства.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Існує критична важливість аналізу ключових тенденцій у релігійній сфері України в умовах післявоєнного періоду, враховуючи соціальні, політичні та культурні трансформації, які значно впливають на стабільність суспільства. Релігійна сфера стає одночасно джерелом духовної стабілізації та

ареною для конфліктів, зокрема через загострення внутрішньо-конфесійних протиріч, радикалізацію релігійних груп та політизацію релігійного дискурсу. Ці явища створюють виклики для збереження соціальної згуртованості та сприяють зростанню недовіри між релігійними громадами, що потребує негайного розроблення та впровадження концептуальних підходів до їх мінімізації.

Особлива роль належить релігійним організаціям у соціальній та гуманітарній діяльності, яка значно зросла у період війни. Під час війни релігійні громади не лише зберігають свою духовну місію, а й виконують функції соціального захисту, моральної підтримки та психологічного супроводу, зокрема через інституцію військового капеланства. Водночас зміцнення міжконфесійного діалогу та впровадження програм релігійної освіти мають вирішальне значення для протидії радикалізації, формування культури толерантності та зменшення соціальної напруженості.

Концептуальні підходи до гармонізації релігійного середовища в Україні мають базуватися на інтеграції міжнародного досвіду, адаптованого до національних особливостей, та спрямовуватися на збереження релігійної свободи, захист соціальної згуртованості й протидію зовнішнім впливам. Розробка та реалізація таких стратегій є не лише необхідною для подолання поточних викликів, а й відкриває перспективи для формування нової моделі релігійного управління, здатної забезпечити стійкий суспільний мир та стабільність у постконфліктний період.

ЛІТЕРАТУРА

1. Костюк О. В. Вплив капеланства на стабільність та ефективність сил оборони України в контексті військових дій 2014–2023 років. *Українська полоністика*. 2023. № 21. С. 63–73.
2. Релігія і Церква в українському суспільстві: 2000–2023 рр. (соціологічне дослідження) – інформаційні матеріали. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2023/12/19/2023-Religiya-F.pdf> (дата звернення: 03.01.2025).
3. Саган О. Православ'я як фактор впливу на національну безпеку: український досвід нейтралізації загроз. *Релігійна безпека/небезпека України. Збірник наукових праць і матеріалів / за ред. проф. Анатолія Колодного*. К.: УАР, 2019. С. 92–99.

4. Филипович Л. Сучасні виклики для України у сфері релігійної безпеки. *Науковий щорічник "Історія релігій в Україні"*. Львів: Логос, 2024. Вип. 34. С. 210–220.

5. Филипович Л., Горкуша О. Релігійна безпека як складова національної безпеки України: актуалізація проблеми в часи війни. *Схід*. 2024. Т. 6. № 2. С. 73–81. DOI: 10.21847/2411-3093.6210.

6. Yelenskyi V. "Then What Are We Fighting For": Securitizing Religion in the Ukrainian-Russian Conflict. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2021. Vol. 41. Iss. 6. Article 2. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss6/2> (дата звернення: 03.01.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Kostiuk, O. V. (2023). Vplyv kapelanstva na stabilnist ta efektyvnist syl oborony Ukrainy v konteksti viiskovykh dii 2014–2023 rokiv.[The influence of chaplaincy on the stability and effectiveness of Ukraine's defense forces in the context of military actions 2014-2023]. *Ukrainska polonistyka*. № 21. S. 63–73 (in Ukrainian).

2. Relihiia i Tserkva v ukrainskomu suspilstvi: 2000–2023 rr. (sotsiologichne doslidzhennia) – informatsiini materialy. (2023). [Religion and Church in Ukrainian society: 2000-2023 (sociological research) - information materials]. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2023/12/19/2023-Religiya-F.pdf> (last accessed: 03.01.2025) (in Ukrainian).

3. Sahan, O. (2019). Pravoslavia yak faktor vplyvu na natsionalnu bezpeku: ukrainskyi dosvid neitralizatsii zahroz. [Orthodoxy as a factor of influence on national security: Ukrainian experience of neutralizing threats]. *Relihiina bezpeka/nebezpeka Ukrainy. Zbirnyk naukovykh prats i materialiv / za red. prof. Anatoliia Kolodnoho*. K.: UAR. S. 92–99 (in Ukrainian).

4. Fylypovych, L. (2024). Suchasni vyklyky dlia Ukrainy u sferi relihiinoi bezpeky. [Modern challenges for Ukraine in the field of religious security]. *Naukovyi shchorichnyk "Istoriia relihii v Ukraini"*. Lviv: Lohos. Vyp. 34. S. 210–220 (in Ukrainian).

5. Fylypovych, L., Horkusha, O. (2024). Relihiina bezpeka yak skladova natsionalnoi bezpeky Ukrainy: aktualizatsiia problemy v chasy viiny. [Religious security as a component of Ukraine's national security: actualization of the problem during wartime]. *Skhid*. Т. 6. № 2. S. 73–81. DOI: 10.21847/2411-3093.6210 (in Ukrainian).

6. Yelenskyi, V. (2021). "Then What Are We Fighting For": Securitizing Religion in the Ukrainian-Russian Conflict. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 41. Iss. 6. Article 2. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss6/2> (last accessed: 03.01.2025) (in English).

Receive: February 05, 2025

Accepted: March 08, 2025



СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ SOCIAL PHILOSOPHY

УДК: 821.161.2.09:122/129

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.70-78

ІДЕЯ СВОБОДИ ТА ЇЇ ВИСВІТЛЕННЯ В ТВОРІ МИХАЙЛИНИ КОЦЮБИНСЬКОЇ "ВІТЕР З УКРАЇНИ І НАШІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ЗУСИЛЛЯ": СВІТОГЛЯДНІ РЕФЛЕКСІЇ

К. М. Вергелес*, П. А. Куліш, Т. Р. Беднарчик*****

У статті на основі аналізу проблеми свободи, висвітленої в творі Михайлини Коцюбинської "Вітер з України і наші екзистенційні зусилля", обґрунтовується сутність, основний зміст і культурно-історичне значення ідеї свободи для сучасної України та її народу. Процес відродження української держави, її національно-духовне становлення, не можливі без зростаючої зацікавленості до пошуків смислозначущості загальнолюдських цінностей в цілому, ідеї свободи та християнського гуманізму зокрема, які за своєю сутністю та спрямованістю є дієвим засобом "морального зцілення", "духовного відродження", формування самобутності нації, ствердження її культури та "здорової" свідомості українського народу. Різні філософські, наукові, релігійні та інші ідеї і погляди на екологію, природу й людину, сенс її існування, місце та роль у світі, які розроблялися та впроваджувалися у життя впродовж всього історичного розвитку світової філософії й культури в сучасній Україні потребують не лише світоглядно-теоретичного обґрунтування, а й наочної демонстрації взірців свободи та гуманізму одним із прикладів якого може служити життя та творчість Михайлини Коцюбинської. Пошук основ свободи волі та моральної поведінки людини в сучасних умовах з необхідністю підводить останню до усвідомлення потреби у власній самоідентифікації, власному самовизначенні. Для цього людина повинна повністю очистити зміст власного життя від соціуму як прагнення очної ставки з самою собою. Потреба у самоідентифікації та особистій свободі набуває великої гостроти і в зв'язку з тим, що на цей процес накладає свій

* Костянтин Вергелес / Kostiantyn Vergeles, доктор філософських наук професор, професор кафедри філософії та суспільних наук (Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова, м. Вінниця, Україна)

kvergeles@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5695-7862

** Павло Куліш / Pavlo Kulysh, кандидат філософських наук, доцент (Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова, м. Вінниця, Україна)

pavlo.kulish.vn@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6286-6908

*** Тарас Беднарчик / Taras Bednarchuk, кандидат філософських наук, доцент (Вінницький національний медичний університет імені М. І. Пирогова, м. Вінниця, Україна)

taras2010.2011@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-2336-4635

відбиток культура модерну і постмодерну – культура у повному сенсі масового суспільства. Панування пересічної людини з набором середніх потреб, людей, які споживають одні й ті самі продукти, слухають одну й ту саму музику, дивляться одні й ті самі фільми тощо – це наслідки соціуму, що призвели до загострення проблеми про свободу особистості й особистісне самовизначення людини.

Ключові слова: Свобода, культура, людина, релігія, мораль, світогляд, філософія.

THE IDEA OF FREEDOM AND ITS SECOND EXPLANATION IN MYKHAYLYNA KOTSIUBYNSKAYA'S WORK "THE WIND FROM UKRAINE AND OUR EXISTENTIAL EFFORTS": WORLDVIEW REFLECTIONS

K. M. Vergeles, P. L. Kulysh, T. R. Bednarchyk

The article, based on the analysis of the problem of freedom highlighted in the work "The Wind from Ukraine and Our Existential Efforts" by Mykhaylyna Kotsiubynska, substantiates the essence, main content and cultural and historical significance of the idea of freedom for modern Ukraine and its people. The process of the revival of the Ukrainian state, its national and spiritual formation, is not possible without a growing interest in searching for the meaning of universal human values in general, the idea of freedom and Christian humanism in particular, which, by their essence and direction, are an effective means of "moral healing", "spiritual revival", the formation of the identity of the nation, the affirmation of its culture and the "healthy" consciousness of the Ukrainian people. Various philosophical, scientific, religious and other ideas and views on ecology, nature and man, the meaning of his existence, his place and role in the world, which were developed and implemented throughout the historical development of world philosophy and culture in modern Ukraine, require not only a worldview and theoretical justification, but also a visual demonstration of models of freedom and humanism, one of the examples of which can be the life and work of Mykhaylyna Kotsiubynska. The search for the foundations of freedom of will and moral behavior of a person in modern conditions necessarily leads the latter to realize the need for their own self-identification, their own self-determination. To do this, they must completely cleanse the content of their own life from society as a desire for a face-to-face confrontation with themselves. The need for self-identification and personal freedom also becomes very acute due to the fact that modern and postmodern culture - culture in the full sense of mass society - leaves its mark on this process. The dominance of the average person with a set of average needs, people who consume the same products, listen to the same music, watch the same films, etc. are the consequences of society, which have led to the exacerbation of the issue of individual freedom and personal self-determination of a person.

Keywords: Freedom, culture, man, religion, morality, worldview, philosophy.

Актуальність теми зумовлена проблемою особистої та колективної (соціальної) свободи, що є фундаментальною сутнісною характеристикою людського буття. Вона є безумовною та абсолютною сама по собі і постає тією самодостатньою підставою, завдячуючи якій людина спроможна доволіно породжувати морально-доцільний вектор причинності.

Мета статті: дослідити проблему свободи в творі Михайлини Коцюбинської "вітер з України і наші екзистенційні зусилля".

Дискусія та результати. Відповідно до ідей І. Канта свобода є фундаментальною апріорною структурою, суть практичним аріорі.

Вона не приходить потім, мірою усвідомлення необхідності, існує не потойбічно, а будучи трансцендентною за дією, проявляється іманентно в моральних вчинках не лише особистості, а й роду, народу, нації, внутрішньо спонукаючи їх підняти над собою, подивитись на моральну доцільність вчинюваного, з "абсолютної позиції", всього того чого міг би навчити їх сам Бог [1: 41].

Простої відповіді на запитання "Що таке свобода?" не можливо відразу віднайти. Якщо в узагальненому вигляді поглянути на проблему бодай з двох позицій, наприклад, філософської та правової, то можна помітити, що з філософської точки зору свобода – це дії

людини які вона чинить так, як їй хочеться, а з правової – це здатність людини діяти згідно своїх бажань у строгій відповідності до закону та не порушувати права інших людей.

У самому змісті поняття "свобода" імпліцитно закладено вектор альтернативності як свідомого протистояння соціальному тиску, позаяк у соціальному контексті свобода конститується як результат подолання несвободи. За твердженням Х. Аренд, якщо в межах сфери приватності можливою є "свобідність" (вільність), як іманентний стан особистості, то "свобода" реалізує себе лише в сфері публічності, а саме – у межах політики, у контексті політичного протистояння, яке розв'язується у боротьбі як "прориві у свободу" [7].

Сьогодні, як ніколи раніше, проблема свободи постає найактуальнішою проблемою як в Україні, так і у всьому світі. Навіть найзаклятіші ненависники ідеї незалежної української держави вимушені погодитися з тим, що для українського народу головним орієнтиром була і є любов та прагнення до вільного (свобідного) життя.

Впродовж всієї своєї історії наш народ постійно прагнув бути вільним. Одним із свідчень цього є той бентежний, незгасаючий, повстанський революційний дух, який оспівували і до якого в своїх творах постійно закликали Тарас Шевченко, Іван Франко та Леся Українка. Проте свого логічного завершення, і що найважливіше, свого практичного втілення ці заклики поки що, не набули.

Події які відбуваються в Україні останнім часом демонструють важливість та необхідність усвідомлення нерозривної єдності громадянського, релігійного та політичного життя суспільства з фактором свободи. Щоправда всі ці події поки що не привели нас до повного розуміння сутності проблеми, бо ще й досі не можемо переступи та відійти від радянського минулого в силу низки як об'єктивних так і суб'єктивних на те причин.

Здійснюючи аналіз та занурюючись в суть проблеми свободи варто пам'ятати й

те, що Україна більше ніж півстоліття перебувала у складі авторитарної держави (фактично імперії), де поняття свободи тлумачилось лише в контексті ідеї тоталітаризму. Відголоски такого розуміння свободи частково зберігаються й досі, у значній мірі саме завдяки представникам старшого та середнього покоління. Перше світло в "кінці тунелю" ми побачили лиш в 2004 році, коли кожен українець почав задавати собі фундаментальні світоглядні питання, хто я є, ким я був та чи можу я існувати далі без тих прав і свобод, що задекларовані Конституцією України. Серед таких прав і свобод особистості і громадянина чільне місце посідає й "право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова" [5: 12].

Відомий норвезький філософ Свендсен Ларс у праці "Філософія свободи" зазначає: "Свобода видається нам чимось найприроднішим, настільки фундаментальною вона є для розуміння людини та для відмежування нас від усіх тварин. По суті тобі вирішувати читати чи не читати цю книжку, ти можеш продовжити читання або відкласти книжку і натомість узятися до якоїсь іншої справи, ти вільний вибирати за винятком особливих обставин, ми маємо можливість вибору робити щось або залишити все як є залежно від наших переконань, однак довкола поняття свободи існують політичні межі. Свобода є багатовимірним явищем у філософії, починаючи від її онтологічних чи метафізичних аспектів і завершуючи політичними її особистими твердженнями" [4].

Розглядаючи сутність свободи не зайве звернутися і до таких проблем як взаємозв'язок держави, культури і релігії. Це складові, без яких не можливе існування держави та суспільства в цілому. Зазначені проблеми в кожному

соціумі, в кожний історичний період постають щораз по новому. На стадії свого становлення будь-яка молода, національна, демократична держава, а такою є наша Україна, життєво зацікавлена у розвитку людської свободи й самобутньої культури, відновленню історичної пам'яті, гуманізації і консолідації суспільства, національному і громадянському самоусвідомленню, формуванню демократичного способу мислення і самореалізації особистості, зміцненню цілісності й суверенітету країни.

Але ж культура як така не існує без культу, тому релігія з необхідністю постає складовим елементом культури. Сьогодні культура переживає кризу, яка пов'язана з відмовою від цінностей абсолютного характеру, релігія, навпаки, завжди зверталася і звертається до кола абсолютних цінностей. Тому сучасна людина, у своєму прагненні до ідеалу зазвичай обирає не його світський, а релігійний образ. Свого часу Макс Шелер наголошував, про подальший розвиток вчень про людину, які вимагають концептуального синтезу філософських, релігійних і природничих ідей про появу і становлення людини, розгортання її духовної сутності. Християнське віровчення, в значною мірою, актуалізує найскладніше питання про таємницю людини та її призначення в Універсумі. Релігія – це сакральний зв'язок людини з Абсолютом, людське прагнення до набуття гармонійної духовної цілісності. Релігійність і сама релігія сьогодні виступають альтернативою атеїстичному світосприйняттю і світовідношенню, засобами поновлення втраченої цілісності людини, подолання "розколу" особистості, її наявного і належного буття. Нинішнє українське суспільство актуалізує пошуки смисложиттєвої проблематики, моральнісних орієнтирів, системи цінностей як такої [2].

Опанування основними категоріальними визначеннями моралі дає можливість усвідомити те, що провідною соціальною функцією моралі є узгодження дій та вчинків особистості з інтересами та прагненнями інших людей, певних спільностей та суспільства в

цілому. Як регулятор взаємин між людьми мораль сприяє становленню відповідних відносин між ними орієнтує їх на певні суспільні цілі, організовує для спільної діяльності з метою досягнення цих цілей. У процесі засвоєння моральних вимог та регулятивів у людини формуються уявлення та почуття обов'язку, совісті, відповідальності, честі та гідності, які постають формами імперативності, наказовості щодо індивіда з боку соціуму. Опираючись на уявлення про норми і принципи, про загальнолюдські цінності і моральний ідеал, про справедливість і несправедливість, добро і зло, людяність і гуманність людина спроможна не лише самостійно (свободно) регулювати свою поведінку, а й давати моральну оцінку всьому тому, що відбувається довкола неї. Завдяки свідомому застосуванню у своїй діяльності та поведінці норм і принципів моралі та моральності людина стає по справжньому моральною особистістю, не лише об'єктом соціального контролю, а й суб'єктом свободної дії, тобто самодіяльною особистістю, якій притаманні самосвідомість, самооцінка, глибокі моральні почуття і переконання, дійсна людяність і гуманістичне покликання бути носієм найвищих моральних цінностей.

Моральність, духовність у християнстві в цілому, православ'ї зокрема є не чим іншим як зв'язком людини з Богом і цей зв'язок не зводиться лише до моральності та інтелекту, а й пов'язаний з соціальними, культурно-світоглядними настановами гуманізму та особливої творчості особистості. Християнське тлумачення творчості не містить негативного ставлення до зовнішнього світу культури, до світу об'єктивної дійсності, але основну увагу зосереджує на внутрішньому творенні людиною самої себе, на творчу відкритість кожної людини до сфери трансцендентного, на духовну реальність особистості. Тож проблема моральності сучасної людини у контексті християнського вчення про людину в цілому, православного зокрема, постає проблемою повноти людського буття, досягнення якого можливе лише шляхом глибокого, всебічного осмислення і переживання власного духовно-

релігійного досвіду, усвідомлення власної не самодостатності. Такий підхід до проблеми моралі й моральності сучасної людини, який сповідується православ'ям, у контексті нинішніх соціально-економічних, політичних, військових і духовних реалій не варто ігнорувати, а навпаки його необхідно підняти на рівень сучасного філософсько-релігієзнавчого осмислення та тлумачення, що істотно сприятиме проясненню специфіки життя, діянь і духовної практики не тільки віруючих, а й інших категорій громадян, розширять горизонт розуміння природи, сутності, морального стану, свободи, сенсу існування та перспектив розвитку людини [6].

Одним із яскравих прикладів сучасного розуміння та демонстрації свободи є життєвий шлях та творчий спадок Михайлини Коцюбинської. Так у творі вітер з України і наші екзистенційні зусилля, Михайлина Хомівна зазначає: "У плині життя особливо в складні доленосні моменти коли постає потреба важливих екзистенційних рішень (а таких моментів не бракує ні в бутті суспільства, ні в житті кожного з нас), завжди згадую свою останню розмову з Василем Симоненком за якийсь тиждень до його смерті. Він казав що доки людина живе бореться творить довкола неї утворюється певне коло – людей, понять, стереотипів, мет, створюється якийсь стабільний свій світ. Для того щоб жити далі, людина повинна це коло стабільності - яким би воно не було – розірвати і створити нове, і все повторюється знову. Доки людина здатна розривати такі кола, доти вона справді жива і творча... не раз пересвідчувалася у справедливості цієї думки" [3].

Не оминула М. Коцюбинська й події помаранчевої революції. Оповідаючи свої враження про ці події вона зазначає: "Такі прориви – як у житті одиниці, так і народу – завжди болісні і драматичні, та водночас очисні. За нашої свіжої пам'яті, протягом десь півтора десятиліття, Україна пережила їх мінімум два: на зламі 90-х років минулого століття в часи випробування статусу незалежності й за Помаранчевої революції, коли відбулися реальні зрушення в напрямі формування громадянського суспільства (політичне, а

головне, гуманітарне значення їх видається мені аж ніяк не меншим, ніж за часів "перебудови" й референдуму)" [3].

Проблема самоусвідомлення себе та звернення М. Коцюбинської до категоричного імперативу І. Канта свідчать про те що ці проблеми є актуальними й сьогодні. Ось що Михайлина Хомівна пише з цього приводу: "Мені видається, що нині зріс рівень усвідомлення самого себе – як індивіда і як народу, нації, і це найважливіше. Настав час мобілізації внутрішніх екзистенційних ресурсів, принаймні усвідомлення потреби в цьому. Час уважніше дослухатися до морального імперативу і коритися йому. Яюсь особливо виразно це відчулося в дні коли світ прощався з папою Іваном Павлом II. Для конкретики звернуся до найбільш знаного і надійного джерела – до самої себе" [3].

Незважаючи на важкі життєві випробування Михайлина Коцюбинська ніколи не падала духом. Вона завжди була прикладом для інших у стійкості своїх національних позицій та відстоюванню ідентифікації себе як УКРАЇНКИ. Прикладом такої стійкості є її спомина про минуле. Звісно говорити про "радянську" свободу людині яка була вільною духом, важко і не припустимо, оскільки її дух ніколи не сприймав того, що їй намагалися нав'язати КДБ та інші провідні радянські структури. Повертаючись до спогадів Коцюбинської про своє життя, вона пише: «Знаючи мою життєву "легенду", не рідко запитують, наскільки важко жилося мені в радянському минулому і як дихається сьогодні. Оглядаючись на своє життя, мушу сказати, що воно аж ніяк не забарвлене в темні тони, радше – навпаки. Щасливе дитинство, з люблячими батьками, в розкішному садку, серед цікавих людей і книг, напоєне поезією і музикою. І далі: жадоба знань, яку не втомлювалися вдовольняти, уміння не зациклюватися на негативах, і творити навколо себе "поле добра". Відкритість до Іншого, імунітет до пристосуванства й зомбування, плеканий з дитинства пріоритет духовних цінностей, екзистенційне сприйняття

ідеалу. Утиски, переслідування, матеріальні нестатки і життєві негаразди, неможливість реалізуватися у загальноприйнятих "легальних" вимірах – все це компенсувалося багатством і радістю спілкування з людьми у справжньому значенні цього слова, причетність до легендарної "маленької копії" таких людей, якоюсь інтуїтивною, позараціональною вірою у торжество "чоловіцтва" над "звірством", якщо скористатися Франковим визначенням. І щастя стати свідком таких перемог – малих і великих. Нізачо не проміняла б своєї долі на іншу – вона "не лукавила зі мною" [3].

Як свідок націєтворчих процесів, Михайлина Хомівна дуже "тверезо" дивилася на події які відбувалися в Україні. Вона завжди давала свої коментарі відверто, ніколи не підміняла поняття, все називала своїми іменами. Ось як вона згадує події, які називала повстанням незалежної України: "Мені судилося бути свідком і учасником постання незалежності України, пережити ейфорію нового Златого Гомону кінця 80-х початку 90-х років ХХ століття. Як говорив Стус, "Зазнати розчарувань від нашої незрілості, нездатності незладності нових еліт і постійного відчуття нереалізованості "вічно ембріонної України" (вислів Василя Стуса) [3].

Не оминула своєю увагою М. Коцюбинська і початок творення українськості, а саме початок боротьби українців за становлення України як незалежної держави. Ті події, до глибини душі турбували Михайлину Хомівну. Вона завжди дивилася на них з надією на краще, оптимістично. Її спогад про них, є найкращим прикладом та доказом оптимізму: "Найбільшим позитивом помаранчевої революції був, як на мене її потужний моральний потенціал. Не суто соціально-економічні спонуки, а загальнолюдська домінанта цих подій. Світ побачив обличчя Майдану. І це натхнення, освітлене помаранчевим спалахом обличчя стало на якийсь час обличчям України. Чи надовго? Залежить від того, наскільки вдасться

уникнути дошкульних падінь – як економічних, так і моральних. Та в анналах історії це обличчя вже зафіксоване" [3].

Проблема філософського осмислення сучасного романтизму є більш ніж на часі, бо ті виклики які постали перед українським народом, дали їм можливість сформувати нові-старі моральні орієнтири в бутті людини, а екзистенційні смисли лише поглибили їх в розумінні сутнісних характеристик проблеми людяності. З цього приводу, звертаючись до твору "вітер з України і наші екзистенційні зусилля" ми знову бачимо реакцію Михайлини Коцюбинської: "Майдан уніс у всі сфери нашого життя виразне і тепле начало людського. Адже демократія завжди романтична..., а романтизм – найбільш людяний настрій (Коцюбинської). Атмосфера, доброзичливості, взаємодопомоги, щирості – як моделі людської поведінки в усіх малих і великих, аж до планетарних колективах на нашій планеті Людей. Нарівні із політичними гаслами і соціальними сподіваннями у свідомість увійшли родинні цінності" [3].

Сьогоднішня ситуація в якій опинилася Україна, стан війни, змушує кожного з нас по-новому переосмислювати багато проблем, у тому числі і одвічних. Зрозуміло, що таке переосмислення не є простим та однозначним. Утім і тут істотною підставою власних роздумів, щодо посталих і постаючих проблем, можуть стати мудрі, а тому й невмирущі роздуми Михайлини Хомівни: "Переживаємо відповідальний історичний момент. І – як би "ідеалістично" це не звучало – особливої, життєвої ваги набуває моральна чистота й виробленість. Як не змарнувати історичного шансу? Як зберігати твердість у принципових позиціях, не піддатися ейфорії та рубанню навідліг? Підкріпити політичний чин гідним моральним інструментарієм розрізнення добра і зла, не втрачаючи, незважаючи ні на що, віри у те, що Шевченко назвав "благородна природа людини". Все так складно й неоднозначно. До речі у людинознавчій

концепції Шевченка, відбитій у його поезії, відчувається певна суперечність між поняттями "людина" і "люди". Звісно "люди" – це й просто множина до "Людина" у високому розумінні ("і будуть люди на землі"). Та загалом "люди" в Шевченка часто "нерозумні", "суєтні", які "осудять", "одурять", "найдуть тебе всюди". Від них тікає Перебендя в моменти натхнення ("щоб люди не чули"), "Людей изведать – и любить, Вот драма страшная, святая", – так мислить герой Шевченкової "Тризни". Та водночас для нього, як і для самого Шевченка, найсвятіше "Се – человек".

"І день Божий як Великдень,
І люди, як люди..." [3: 8].

Опираючись на Шевченкові роздуми щодо змісту та сутності таких понять як людина, людяність, гуманність та інші, Михайлина Хомівна формулює і ставить власні, не менш фундаментальні питання: "Як за сутністю й недосконалістю людини побачити, відкрити її моральні потенції, як не знехтувати ймовірністю морального самовідродження людини, можливістю перетворення гонителя християн Савла на апостола Павла?!" І далі вона продовжує – "Головне, одвічне, підставове питання – як поєднати, здавалося б, непокєднуване: жорстокість, визначеність, послїдовність у відстоюванні своєї позиції і вміння дослухатися до іншої, знаходити раціональне зерно, не пасувати перед суперечливістю й неоднозначністю. Без такого поєднання, без такого золотого перетину не досягти конструктиву – у великому й малому, на території індивіда і на рівні суспільних інтересів" [3: 9].

Але Михайлина Хомівна не лише ставить смислосназучі й фундаментальні людинознавчі питання, спрямовані на те щоб "не дати розгулятися темним інстинктам і нечистим пристрастям", а й накреслює шляхи їх розв'язання через "чутливість до реальних складнощів і суперечностей, аналіз і опертий на нього прогноз, а не зведення рахунків чи догоджання чиймось інтересам.... Основна остоорога тут – не зашкодити як людині з її правами, так і суспільству. Головне – не загальний закон, а вміння придивитися до кожної, індивідуальної ситуації. Основний механізм – громадська відкритість,

моральний контроль і зваженість.... Відкритість до Іншого, але не розчинення в ньому. Критицизм, але не глобальний. Не згладжувати, але й не роз'ятрювати суперечності, аналізувати, доходити коріння, принаймні намагатися розв'язувати їх. Це стосується буквально всіх аспектів як людської приватності, так і суспільного буття й свідомості" [3: 9–10].

Глибоко усвідомлюючи стан та всі об'єктивні й суб'єктивні труднощі становлення самостійної, незалежної, демократичної і цивілізованої Української Держави М. Коцюбинська переконана сама і намагається переконати всю українську спільноту в тому, що "Усе залежить від нас – і тільки від нас – як скористаємося ми тим скарбом, яким володіємо". Звичайно "людині посттоталітарної спільноти після десятиліть знеособлення, плекання комплексу "гвинтика", балансування між страхом (реальним) і ентузіазмом (навіюваним), вироблення звички, що стала другою натурою, приховувати справжнє, питоме, своє і розчинятися в колективній свідомості (чи несвідомості) нелегко виробити в собі відчуття внутрішньої свободи. Бути собою і відповідати за себе. А це відчуття життєдайне, не менш важливе, ніж свобода зовнішня. Це стан глибоко внутрішній, отже нездоланний. Допмагає людині випростатися, нормалізує дихання, виховує здатність протистояти нав'язаному тобі, але не освоєному духовно. Виробляє імунітет до "отарності". Не дає перетворитися на "все киваючи голови" (Франко)". Тому для руху вперед і здобуття свободи "зовнішньої" людина має пізнати саму себе відкрити свободу "внутрішню", тобто самовідродитися. "І тільки така, «відреставрована» людина свідомо обертається обличчям до суспільства, розвиває свою громадянську дієздатність, Людина "з добре чутим власним "я" не втрачена для суспільства, а навпаки, обернена до нього. Тільки така людина гідно утримуватиме пряmostояння на вітрах долі, на вітрах історії, осмислено відповідатиме на виклики часу. Не підкорятиметься безоглядно диктатові умов, а намагатиметься творити нові, водночас

зберігаючи духовну суверенність і слухаючи "моральний закон у собі".

Тільки така людина не піддається оскаженінню, не зводитиме до абсолюту те, що різнить, не роз'ятрюватиме своєї опозиційності (справжньої, а надто імітованої) в ім'я самовивищення або помсти [3: 29]. Тільки така людина здатна вільно жити, вільно творити, вільно прощати, вільно будувати і добровільно захищати те за що бореться, а тому й здатна перемагати.

Висновок. Здатність "бачити" сутність людини, та глибину екзистенціалів її буття даровано не кожному, але цим "даром" була наділена Вселеною та Богом і М. Коцюбинська. Її пророчі думки спонукають задуматися кожного з нас та плекати надію, що нарешті ми повстанемо

та будемо НЕЗАЛЕЖНИМИ: "Сьогодні нам дуже важко. Нова влада ступає по мінному полю. Помилки, зриви, негаразди, мабуть такі, неуникненні – іноді видається, що їх забагато, значно більше, ніж очікувалося. Адже все це роблять живі люди, а не янголи господні. Та ще й в атмосфері, коли недоброзичливці з культурною назвою "опозиція" буквально чигають на кожен хибний крок. Та й об'єктивно – спадщина нерозв'язаних проблем, ідеологічних порізень, економічні негаразди, наслідки задавненого зомбування... Вся надія на духовну стійкість людини, на її здатність самовідроджуватися, поставати як Фенікс з попелу. На те, що людина, яка випросталася, не схоче й не зможе знову припинатися".

ЛІТЕРАТУРА

1. Вергелес К. М., Куліш П. Л., Школьнікова Т. Ю. Практична (моральна) філософія: витоки і трансформація. *Київські філософські студії: Матеріали V Всеукраїнської наукової конференції* (м. Київ, 20 травня 2022 р.): тези доповідей / за заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2022. С. 39–44.
2. Вергелес К. М. Антропологічні виміри православ'я: методологія дослідження, сутність та смисли: монографія. Вінниця, 2017. 300 с.
3. Коцюбинська М. Х. Вітер з України і наші екзистенційні зусилля. К.: Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2005. 30 с.
4. Свендсен Л. Філософія свободи. Пер. з нор-везьк. Львів: видавництво Анетти Антоненко; К.: Ніка-Центр, 2016. 336 с.
5. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. Стаття 35. К.: "Феміна" 1996.
6. Вергелес К. М., Кондратьєва І. В. Любомир Гузар як патріарх УГКЦ та взірць моральності сучасного українства. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2022. Випуск 2 (92). С. 5–15.
7. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. Penguin. 2017. 752 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Verheles, K. M., Kulish, P. L., Shkolnikova, T. Yu. (2022). *Praktychna (moralna) filosofii: vytoky i transformatsiia*. [Practical (moral) philosophy: origins and transformation]. *Kyivski filosofski studii: Materialy V Vseukrainskoi naukovoï konferentsii* (m. Kyiv, 20 travnia 2022 r.): tezy dopovidei / za zah. red. prof. R. O. Dodonova. Kyiv: Kyivskiy universytet imeni Borysa Hrinchenka. S. 39–44 (in Ukrainian).
2. Verheles, K. M. (2017). *Antropolohichni vymiry pravoslavia: metodolohiia doslidzhennia, sutnist ta smysly: monohrafiia*. [Anthropological Dimensions of Orthodoxy: Research Methodology, Essence and Meanings: Monograph]. Vinnytsia (in Ukrainian).
3. Kotsiubynska, M. Kh. (2005). *Viter z Ukrainy i nashi ekzystentsiini zusyillia*. [Wind from Ukraine and our existential efforts]. K.: Vyd. dim "Kyievo-Mohylianska akad." (in Ukrainian).
4. Svendsen, L. (2016). *Filosofiiia svobody*. [Philosophy of freedom]. Per. z nor-vezk. Lviv: vydavnytstvo Anetty Antonenko; K.: Nika-Tsentr (in Ukrainian).
5. Konstytutsiia Ukrainy. (1996). [Constitution of Ukraine]. Pryiniata na piatii sesii Verkhovnoi Rady Ukrainy 28 chervnia 1996 roku. Stattia 35. K.: "Femina" (in Ukrainian).

6. Verheles, K. M., Kondratieva, I. V. (2022). Liubomyr Huzar yak patriarkh UHKTs ta vzirets moralnosti suchasnoho ukrainstva. [Liubomyr Huzar as Patriarch of the UGCC and a model of morality for modern Ukrainians]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. Vypusk 2 (92). S. 5–15 (in Ukrainian).

7. Arendt, H. (2017). *The Origins of Totalitarianism*. Penguin (in English).

Receive: February 08, 2025

Accepted: March 10, 2025



UDC 130.2:165.62:17:004](091)(100)"16/18"

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.79-86

MECHANISTIC ONTOLOGY OF THE MODERN PHILOSOPHY (XVI-XVIII) AS A PHILOSOPHICAL BASIS FOR MODERN CONCEPTS OF TECHNOLOGICAL IMMORTALITY OF MAN

I. K. Vitiuk*

The article is devoted to the philosophical analysis of the evolution of the idea of human immortality – from mythological and religious ideas to modern technological concepts. The focus is on the transition from the religious model of the God-man as the guarantor of immortality to the rationalistic mechanistic idea of man as a "machine" in the modern era (Descartes, Lametri, Hobbes). The author traces how these ideas have influenced modern transhumanist ideas that propose to overcome mortality through the use of technology – genetic engineering, cryonics, artificial intelligence, nanotechnology. Examples of modern research and technologies that demonstrate the human desire to transcend one's own nature are considered: digital immortality, cyborgization, beautification, transplantation. Particular attention is paid to the ethical challenges that humanity faces in the context of biotechnological intervention in human ontology. The purpose of the article is to identify the philosophical prerequisites for the formation of the idea of technological immortality as a modern strategy for overcoming the limitations of human nature without the participation of God. The analysis reveals a shift in focus from spiritual improvement to technical modification as a new path to immortality. As a result of the conducted analysis, it is concluded that the contemporary paradigm of immortality is increasingly distancing itself from its spiritual and religious foundations, acquiring the characteristics of a secularized project of technogenic evolution. Technological immortality emerges not merely as a desire to overcome physical death, but as a new anthropological matrix that redefines the very essence of the human being-its value, boundaries, and purpose. This shift entails a radical transformation in conceptions of the body, consciousness, and identity, thereby foregrounding critical questions concerning moral responsibility, the limits of permissible bioengineering interventions, and the preservation of humanistic principles in a post-human future.

Keywords: mechanistic ontology of man, death and immortality, man as a mechanism, transhumanism, genetic engineering, digital immortality.

МЕХАНІСТИЧНА ОНТОЛОГІЯ НОВОГО ЧАСУ (XVI-XVIII СТ.) ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ СУЧАСНИХ КОНЦЕПЦІЙ ТЕХНОЛОГІЧНОГО БЕЗСМЕРТЯ ЛЮДИНИ

I. K. Вітюк

Стаття присвячена філософському аналізу еволюції ідеї безсмертя людини – від міфологічних та релігійних уявлень до сучасних технологічних концепцій. У центрі уваги – перехід від релігійної моделі боголюдини як гаранта безсмертя до раціоналістичного механістичного уявлення про людину як "машину" в епоху Нового часу (Декарт, Ламетрі, Гоббс). Автор простежує, як ці уявлення

* Iryna Vitiuk / Ірина Вітюк, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Journalism and Philosophical Studies (Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine)
email: irenevik@i.ua

ORCID: 0000-0002-2998-6323

вплинули на сучасні трансгуманістичні ідеї, які пропонують подолати смертність через використання технологій – генну інженерію, кріоніку, штучний інтелект, нанотехнології. Розглядаються приклади сучасних досліджень та технологій, що демонструють прагнення людини трансцендентувати власну природу: цифрове безсмертя, кіборгізація, бютифікація, трансплантація. Особлива увага приділяється етичним викликам, які постають перед людством в умовах біотехнологічного втручання в онтологію людини. Метою статті є виявлення філософських передумов формування ідеї технологічного безсмертя як сучасної стратегії подолання обмежень людської природи без участі Бога. Аналіз розкриває зміщення фокусу з духовного вдосконалення до технічної модифікації як нового шляху до безсмертя. У результаті проведеного аналізу зроблено висновок, що сучасна парадигма безсмертя дедалі більше віддаляється від духовно-релігійного контексту і набуває характеру секуляризованого проекту техногенної еволюції. Технологічне безсмертя постає не лише як прагнення подолати фізичну смерть, а як нова антропологічна матриця, що переосмислює саму суть людини, її цінність, межі та призначення. Відбувається радикальна трансформація уявлень про тіло, свідомість й ідентичність людини, що актуалізує питання відповідальності, меж допустимого біоінженерного втручання та збереження гуманістичних засад у постлюдській перспективі.

Ключові слова: механістична онтологія людини, смерть і безсмертя, людина як механізм, трансгуманізм, генна інженерія, цифрове безсмертя.

Formulation of the problem. Man has always strived for immortality, and this desire was formed in pre-philosophical times within the framework of mythological consciousness. Religion conceptualizes the idea of immortality by forming the image of the God-man, who combines two natures – human and divine, mortal and eternal. Man explained the idea of death by the imperfection of human nature, which is created, secondary, and temporary. It has to be opposed by another, perfect, and therefore eternal nature. In religion, the God-man appears as a guarantor of the possibility for man to achieve the divine state of immortality. Thus, the task of religion is to bring man closer to the deity in order to make the idea of his immortality possible.

The philosophical tradition that emerged in ancient times explains the emergence and disappearance of all things in the world, along with the eternal existence of the world as such, by the presence of the world's first principle, or substance. No matter how it was imagined, only one thing remained unchanged: the eternity and indisputability of its existence. Substance as a carrier of the idea of immortality would later extend to the understanding of human nature. The first principle from which everything arises is the bearer of eternity and, therefore, perfection

Objective idealism, conceptualized by Plato, forms the idea of the carrier of the idea of perfection in man - his immaterial double, the soul. Although the idea of the soul existed before Plato, it was he who developed the concept of metempsychosis as a mechanism for improving human nature through the acquisition of knowledge and its implementation in personal experience during the previous incarnation of the soul, for which it received a just reward in the form of the next incarnation with the corresponding previously deserved fate. Thus, metempsychosis linked the idea of immortality with the idea of perfection. The embodiment of the idea of perfection is the deity/God, whose first attribute is eternal existence beyond the space-time continuum.

The medieval European Christian philosophical tradition focuses on the methodology of improving human nature, bringing man closer to God so that the immortal human soul, freed from the body, can dwell with God in eternity.

The modern era, which began with scientific revolutions, transforms the picture of the world under the influence of a mechanistic worldview. God the Creator appears as a brilliant architect, the prime mover, and the world is a giant well-coordinated mechanism. Man also receives the status of a "mechanism" controlled by the soul.

The views of modern philosophers on human nature are analyzed today by a number of researchers, including D. Garber, D. Brown, Tad M. Schmaltz, L. Alanen, M. Dauler Wilson, J. Cottingham, and the mechanistic approach to human nature as the basis for projects of its improvement is studied in the views of such researchers as J. Huxley, F. Bostrom, and others. Huxley, N. Bostrom, F. Fukuyama, M. Chan, P. Domingos, C. Sofka, I. Kobzieva, N. Kobzyzhcha, etc.

Religious ideas about immortality reached their apogee in the image of the God-man, who combines imperfect human nature with perfect divine nature. The latter is the guarantor of man's achievement of immortality. Modern technologies give a person a reason to interpret immortality as hypothetically possible, and death as only a flaw in human nature that can be hypothetically eliminated.

The purpose of the article is to analyze the philosophical prerequisites for the formation of the concepts of technological immortality of our time, starting from the mechanistic concept of understanding man in the modern era.

Discussion and results. The foundations of the mechanistic understanding of man are formed along with the mechanistic picture of the world in the historical era of modern times. First of all, it is worth mentioning René Descartes, who in his "Treatise of Man" sets forth his own original interpretation of human nature for his time, based on a dualistic picture of the world. On the one hand, he fully adheres to the medieval philosophical Christian tradition of human nature – a person consists of a body and a soul, but Descartes approaches the human body as a perfect mechanism created by God so that it can perform all the physiological functions provided for it by the "animal spirits" that carry blood from the heart to all other parts of the human body. He understands the soul exclusively as a rational capacity, or thinking substance [1].

The image of the human-machine takes on a holistic form in the work of J.-O. Lamettrie. In his work "Man a Machine"

[2], he emphasizes the extreme complexity and self-sufficiency of the human body (mechanism) to independently acquire movement and maintain a "working state", and he considered the soul to be only a mental ability of a person, the result of the activity of the body itself.

Although Hobbes does not delve into the anatomical details of the human body to compare it with man-made mechanisms, he considers the body as matter in motion, which, like other material bodies, acts (action means both the movement of a body part and breathing or thinking) through the physical movements of material particles [3]. The mechanistic worldview of the modern era leaves an imprint on Hobbes' understanding of the nature of the state and society. He calls the state an "artificial man" with an "artificial soul"; this "artificial man" has a "head" – a monarch or government, "organs" – laws, courts, executive power, "body parts" – individual people who perform their functions. Consequently, within the mechanistic understanding of society, a person is only a "part", a "screw" that must perform its functions [4]. And since a human being, like any other body, is set in motion by the action of universal laws of motion and cause-and-effect relationships, within the state, as part of it, he or she is reduced to his or her function, i.e., a "screw" in the mechanism.

Subsequently, the image of the human-machine became a part of the broader philosophical and cultural discourse, became a part of mass culture, and opened up space for hypothetical solutions to human ontological problems. Thus, the image of the human machine, a kind of terminator that combines human qualities with the technical advantages of the machine: strength, endurance, and insensitivity to pain, became a peculiar combination of human nature and the mechanical achievements of civilizations. These advantages make it possible to defend humanity when other options seem ineffective [5].

In reality, with the invention of the exoskeleton in the 1960s and the emergence of bionic prostheses, the image of the

human-machine ceased to be hypothetical and virtual. Today, among the options for overcoming the problem of human mortality, one of the solutions is multiversion projects to improve human nature with the help of technology, which involves the involvement of a technical component

We would like to focus on the influence of the mechanistic approach to human ontology on the formation of modern concepts of technological immortality. These include, in particular, transhumanism. The term "transhumanism" was introduced by Julian Huxley in 1957. He raises the question of man's conscious direction of his evolution with the help of knowledge and technology, considering modern man not the pinnacle of evolution, but only its beginning. Man has hidden capabilities, can overcome the limitations of his nature through technology [6]. Transhumanism is a philosophical and scientific movement that advocates the use of current and future technologies to enhance human capabilities and improve the human condition [7]. The concept involves the use of technologies such as genetic engineering, cryonics, artificial intelligence, and nanotechnology. The ultimate goal of modifying human nature is to overcome its limitations by the aging process and the mortality factor, and thus to achieve immortality.

Therefore, the concept can be considered a strategy for overcoming the human in order to transcend the human by technological means, and attain a state of immortality without the participation of God.

In his article "Transhumanist Values", Swedish philosopher, professor at Oxford University and director of the Institute for the Future of Humanity, Nick Bostrom emphasizes humanity's responsibility for the use of technology and the ethical challenges of transhumanism. He outlines a number of transhumanist values, including self-improvement, scientific approach, freedom of choice, and an optimistic view of the future [8].

Modernity offers a wide range of technologies for improving the human body, which can be divided into the following categories: beautification, cyborgization, modification and transplantation [9].

Beautification is largely driven by the influence of modern media culture with its cultivation of youth and the standards that a person must meet. And although the achievements of modern plastic and aesthetic surgery, as well as other methods of improving a person's appearance, have reached a high technological level, the result will mostly be "superficial" in the sense that it does not affect human nature. Cyborgization is driven by the need to replace body parts with their technological counterparts in order to restore the body's functionality. For example, even artificial teeth, hearing aids, and pacemakers can be considered cyborgization tools, not to mention bionic prostheses. Modification of the human body can be manifested in piercings, tattoos, scarification, deformities of various parts of the body (earlobes, lips, tongue) and, like voter registration, has a social nature. Transplantation is the closest to the goal of improving human nature, as it is performed only when absolutely necessary to replace a non-functional organ with its donor counterpart and thus prolong a person's life. Most ethical issues are related to transplantation. And it is transplantation that most fully demonstrates the tendency to overcome death or at least postpone it.

The most radical way to achieve the goals of transhumanism is cryonics, the cryopreservation of the body of a person who has just died in order to restore it in the future, when the level of medicine and technology will be sufficient for their further treatment and life. Technically, for this purpose, blood is drained from the body and stored separately (to prevent "spoilage").

Genetic engineering became possible after the discovery of the DNA double helix in 1953. The beginning of genetic engineering was the creation of the first recombinant DNA by Paul Berg, and in 2020, the Nobel Prize in Chemistry was awarded to Emmanuelle Charpentier and Jennifer Doudney for the discovery, metaphorically called "genetic scissors", which allows editing the genome in record time - a few weeks [10]. The technology opens up revolutionary prospects for improving human life, but it also raises numerous bioethical issues and is

potentially dangerous, so it requires a comprehensive interdisciplinary approach to research and regulation of legal aspects, focusing on the value of human life and respect for the right to human dignity.

Futurist Raymond Kurzweil is a promoter of "digital immortality", predicting that by 2030 AI technologies will have developed enough to merge man and machine to the point where consciousness ("immortal soul") can be "uploaded to the cloud" [11], and in 2045, this merger will allow people to turn into superhumans [12].

Another way to extend life expectancy and the hypothetical possibility of achieving immortality is to use nanotechnology [13]. Although the use of nanotechnology in medicine is undoubtedly a revolutionary technology, human immortality is seen in this regard only as a speculative consequence of the elimination of diseases [14]. In addition, there are many ethical and legal challenges, such as social inequality and access to technology, which will eventually lead to access to immortality for only a select few.

One of the new directions in the interdisciplinary field of research is digital death studies, which is gaining more and more importance in the context of digital reality [15]. From the realities of the digital society with its convergence of humans and digital technologies, when even in everyday life "the body and digital technologies are seen as phenomena of the same order", when interaction with digital technologies "the body goes beyond the traditional vision" [15].

Thus, virtual reality makes possible the existence of a digital copy of a person, an avatar, an edited selfie, which often does not coincide with a real person, as they are subjected to the process of editing in order to improve, to get closer to the "ideal" body. In the space of digital embodiment, the body acquires the features of an "augmented reality body" when the biological is inextricably linked to the digital. Thus, the human body as an information construct can be subject to manipulation and external control [16].

Researchers argue that there is a possibility of the emergence of a digital twin, a "digital self" of a person, based on Big Data – the amount of information that a person has provided to the digital world. Thus, in 2015, P. Domingos, a professor of computer science at the University of Washington, wrote that a Master Algorithm that can learn anything could create a model of a human Digital twin [17].

However, even now, the problem of death and immortality is being comprehended in real and virtual dimensions, when a person dies, they still leave a digital trace behind, not existing physically, they continue to exist in digital reality, the "digital self" exists in the Internet reality. This applies to digital accounts of social media users, for example, which can be transformed into a space for grieving and remembrance.

Carla J. Sofka, associate professor of social work at Sienna College, together with her co-authors, for the first time raises the topic of death, execution and grief in the online universe; introduces the concept of "thanatotechnology", which she proposes to understand as the use of digital technologies in social practices of perceiving and experiencing the loss of loved ones [18].

The main problem that transhumanism poses as a philosophy of modern improvement of human nature by technological means is social. The use of technologies that should be used exclusively for the benefit of society is an unprecedented challenge. The main goal of achieving immortality puts transhumanism on a par with such a social and spiritual phenomenon as religion, and the human carrier of technology receives some divine power. Mortality as an attributive feature of a human being is questioned, considered only a "limitation of human nature" [19].

One of the critics of the idea of human immortality is Fukuyama, who sees it, among other dangerous aspects, as a threat to democracy [20]. From this perspective, the problem of technological immortality concerns not only human existence, but also social existence.

Conclusions. Human existence poses many challenges, among which the challenge of one's own mortality is one of the most significant. The idea of immortality was formed in pre-philosophical times within religious consciousness, finding a more thorough understanding in philosophical and scientific concepts. Philosophy has been comprehending human nature and its place in the world since the very beginning of philosophical thinking. The modern era offers a mechanistic understanding of human nature that is consistent with the general metaphysical and scientific picture of the world of that time. The tradition of a mechanistic understanding of man, initiated by Descartes, Hobbes, and Lametri, forms an image of man outside the religious tradition and lays the groundwork for further understanding of the possibility of technological transformations of human nature.

The current state of technological development gives grounds to assert that it is possible to overcome the flaws of human

nature, such as illness and (possibly as a consequence) even death. This is reflected in the philosophy of a new type of immortality - "technological" immortality, one of the varieties of which is "digital" immortality. And this approach to human ontology poses new challenges to humanity, such as ethical aspects, the problem of freedom of choice, social justice, human dignity, etc., which should form the philosophical basis for the use of such technologies.

Modern concepts of human immortality have historically been derived from religious and philosophical understandings of human nature, in particular the mechanistic worldview of the modern era, which was also an integral construct between scientific achievements, metaphysical ontology of man, and religious worldview. And today, the ideas of transhumanism in one form or another require the same interdisciplinary analysis of their ontological, moral, and social implications.

LITERATURE

1. Descartes, Treatise on man. Selection translated from *De l'homme et de la formation du foetus*, edited by Claude Clerselier (Paris, 1664). Translated by P. R. Sloan. URL: <https://www.coretexts.org/wp-content/uploads/2010/08/DescartesTreatiseMnfin.pdf> (дата звернення: 03. 03.2025).
2. La Mettrie J. O. *Man a Machine*. URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/52090> (дата звернення: 03. 03.2025).
3. Hobbes T. *The collected works of Thomas Hobbes*. London: Routledge Thoemmes Press. Edited by William Molesworth, G. A. J. Rogers, Thucydides & Homer. 1839. P.101–119. URL: https://homepages.uc.edu/~martinj/Spinoza_&_Hobbes/English/Hobbes%20-%20De%20Corpore%20-%20English.pdf (дата звернення: 03. 03.2025).
4. Hobbes T. *Leviathan*. Edited by Jonathan Bennett. 2017. URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hobbes1651part1.pdf> (дата звернення: 03. 03.2025).
5. Термінатор 2: Судний день. URL: <https://uasearl.top/movie-terminator-2-judgment-day> (дата звернення: 03. 03.2025).
6. Huxley J. Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology – J HUM PSYCHOL*. 1968. Vol. 8. P. 73–76. URL: https://www.researchgate.net/publication/247718617_Transhumanism (дата звернення: 03. 03.2025).
7. Transhumanism. Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> (дата звернення: 03. 03.2025).
8. Бостром Н. Трансгуманістичні цінності. URL: <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html> (дата звернення: 03. 03.2025).
9. Мучинська Ю., Чоп Т. Реконструкція тілесності як соціальний чинник сучасності. *Збірник тез III Міжнародної наукової конференції молодих учених та студентів*, 1-2 грудня 2022 р. Упорядники: А. А. Криськов, Н. В. Габрусєва. Тернопіль: ТНТУ, 2022. С. 76–79.

10. Genetic scissors: a tool for rewriting the code of life. URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2020/press-release/> (дата звернення: 03.03.2025).
11. Levy S. If Ray Kurzweil Is Right (Again), You'll Meet His Immortal Soul in the Cloud. URL: <https://www.wired.com/story/big-interview-ray-kurzweil/> (дата звернення: 03.03.2025).
12. Corbyn Z. AI scientist Ray Kurzweil: "We are going to expand intelligence a millionfold by 2045". URL: <https://www.theguardian.com/technology/article/2024/jun/29/ray-kurzweil-google-ai-the-singularity-is-nearer> (дата звернення: 03.03.2025).
13. Life Extension through Nanotechnology. URL: <https://www.understandingnano.com/life-extension-nanotechnology.html> (дата звернення: 03.03.2025).
14. Nanotechnology and Life Extension. URL: <https://www.fightaging.org/archives/2002/12/nanotechnology-and-life-extension-1/> (дата звернення: 03.03.2025).
15. Kobyzhcha N. "Digital Death and Immortality" in Contemporary Scientific Discourse. *Information Technologies in Sociocultural Sphere*. 2023. Vol. 6. P. 205–216. URL: https://www.researchgate.net/publication/372429027_Digital_Death_and_Immortality_in_Contemporary_Scientific_Discourse (дата звернення: 03.03.2025).
16. Chan M. Digital Reality. The Body and Digital Technologies. New York: Bloomsbury Publishing Inc. 2021. 208 p.
17. Domingos P. The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine will Remake Our World. New York: Basic Books. 2015. 329 p.
18. Sofka C. J., Cupit I. N., Gilbert K. R. Dying, Death, and Grief in an Online Universe: For Counselors and Educators. New York: Springer Publishing Company. 2012. 271 p.
19. Кравченко П., Кісельова Т. Людина і безсмертя в поглядах трансгуманістів. *Філософські обрії*. 2021. № 45. С. 50–57. URL: <https://philosobr.pnpu.edu.ua/article/view/242666/240897> (дата звернення: 03.03.2025).
20. Fukuyama F. The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism. *Foreign Policy*. 2004. Vol. 144. P. 42–43. URL: <https://philosophy.as.uky.edu/sites/default/files/Transhumanism%20-%20Francis%20Fukuyama.pdf> (дата звернення: 03.03.2025).

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Descartes, Treatise on man. Selection translated from *De l'homme et de la formation du foetus*, edited by Claude Clerselier (Paris, 1664). Translated by P. R. Sloan. URL: <https://www.coretexts.org/wp-content/uploads/2010/08/DescartesTreatiseMnfin.pdf> (last accessed: 03.03.2025) (in English).
2. La Mettrie J. O. Man a Machine. URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/52090> (last accessed: 03.03.2025) (in English).
3. Hobbes, T. (1839). The collected works of Thomas Hobbes. London: Routledge Thoemmes Press. Edited by William Molesworth, G. A. J. Rogers, Thucydides & Homer. P. 101–119. URL: https://homepages.uc.edu/~martinj/Spinoza_&_Hobbes/English/Hobbes%20-%20De%20Corpore%20-%20English.pdf (last accessed: 03.03.2025) (in English).
4. Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. Edited by Jonathan Bennett. URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hobbes1651part1.pdf> (last accessed: 03.03.2025) (in English).
5. Terminator 2: Судный день. [Terminator 2: Judgment Day]. URL: <https://uasearl.top/movie-terminator-2-judgment-day> (last accessed: 03.03.2025) (in English).
6. Huxley, J. (1968). Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology – J HUM PSYCHOL*. 1968. Vol. 8. P. 73–76. URL:

https://www.researchgate.net/publication/247718617_Transhumanism (last accessed: 03.03.2025) (in English).

7. Transhumanism. Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

8. Bostrom, N. Transhumanist values. [Transhumanist Values]. URL: <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html> (last accessed: 03.03.2025) (in Ukrainian).

9. Muchyns'ka, Yu., Chop, T. (2022). Rekonstruktsiya tilesnosti yak sotsial'nyy chynnyk suchasnosti [Reconstruction of corporeality as a social factor of modernity]. *Collection of abstracts of the III International Scientific Conference of Young Scientists and Students*. Editors: A. A. Kryskov, N. V. Gabruseva. Ternopil: TNTU. P. 76–79 (in Ukrainian).

10. Genetic scissors: a tool for rewriting the code of life. URL: <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2020/press-release/> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

11. Levy, S. If Ray Kurzweil Is Right (Again), You'll Meet His Immortal Soul in the Cloud. URL: <https://www.wired.com/story/big-interview-ray-kurzweil/> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

12. Corbyn, Z. AI scientist Ray Kurzweil: "We are going to expand intelligence a millionfold by 2045". URL: <https://www.theguardian.com/technology/article/2024/jun/29/ray-kurzweil-google-ai-the-singularity-is-nearer> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

13. Life Extension through Nanotechnology. URL: <https://www.understandingnano.com/life-extension-nanotechnology.html> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

14. Nanotechnology and Life Extension. URL: <https://www.fightaging.org/archives/2002/12/nanotechnology-and-life-extension-1/> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

15. Kobyzhcha N. (2023). "Digital Death and Immortality" in Contemporary Scientific Discourse. *Information Technologies in Sociocultural Sphere*. Vol. 6. P. 205–216. URL: https://www.researchgate.net/publication/372429027_Digital_Death_and_Immortality_in_Contemporary_Scientific_Discourse (last accessed: 03.03.2025) (in English).

16. Chan, M. (2021). Digital Reality. The Body and Digital Technologies. New York: Bloomsbury Publishing Inc [in English].

17. Domingos, P. (2015). The Master Algorithm: How the Quest for the Ultimate Learning Machine will Remake Our World. New York: Basic Books [in English].

18. Sofka, C. J., Cupit, I. N., Gilbert, K. R. (2012). Dying, Death, and Grief in an Online Universe: For Counselors and Educators. New York: Springer Publishing Company (in English).

19. Kravchenko, P., Kisel'ova, T. (2021). Lyudyna i bezsmertya v pohlyadakh transhumanistiv. [Man and immortality in the views of transhumanists]. *Philosophical Horizons*. № 45. P. 50–57. URL: <https://philosobr.pnpu.edu.ua/article/view/242666/240897> (last accessed: 03.03.2025) (in Ukrainian).

20. Fukuyama, F. (2004). The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism. *Foreign Policy*. Vol. 144. P. 42–43. URL: <https://philosophy.as.uky.edu/sites/default/files/Transhumanism%20-%20Francis%20Fukuyama.pdf> (last accessed: 03.03.2025) (in English).

Receive: March 20, 2025

Accepted: April 25, 2025



УДК 1:1 + 330.1 + 316.77 + 303.4

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.87-93

СВІТ-СИСТЕМА ТА КУЛЬТУРНА ГЕГЕМОНІЯ: ЯК ГЛОБАЛЬНІ МЕДІА ФОРМУЮТЬ ІДЕОЛОГІЧНИЙ ЛАНДШАФТ

Є. В. Захаров*

У роботі досліджується вплив медіа на формування ідеологічного ландшафту світу в контексті концепції "Світ-системи" американського соціолога Іммануїла Валлерстайна. Актуальність проведеного дослідження зумовлена сучасними процесами технологізації та медіатизації, коли створення, розповсюдження та вплив інформації досягли глобальних масштабів. Світові медіа – це великі фабрики зі створення контенту, які слугують політиці для побудови людської ідентичності, створення образу ворога чи друга, аргументації тих чи інших подій, запровадження необхідних наративів та цілих ідеологічних концепцій. Мета статті полягає в аналізі ролі медіа в сучасній світ-системі, простеженні того, яким чином будуються ідеологічні парадигми у світі та яким є місце медіа у світ-системі сьогодні. Для проведення дослідження використовуються наступні методи: порівняльно-історичний, герменевтичний, дедуктивний та метод спостереження. Порівняльно-історичний метод застосовується для розуміння світ-системи, сутності та розвитку медіа та різних політичних кампаній. Герменевтичний метод використовується для аналізу контенту. Метод спостереження застосовується у дослідженні для вивчення світової реакції та новини з масмедіа. Дедуктивний метод використовується для глибшого розуміння взаємозв'язку світ-системи та медіа. У висновках підкреслюється, що медіа пройшли великий еволюційний шлях від книгодрукування до Інтернету та III, від простого ремесла для передачі інформації до окремої та цілої реальності. Світові медіа набули змогу впливати на маси, де вони відіграють ключову комунікативну роль у побудові ідеології. Медіа тісно пов'язані з риторикою, політичними технологіями, маніпуляціями та культурою. Результати проведеного дослідження підкреслюють тісний зв'язок та перспективи взаємодії концепції «світ-системи» та медіа.

Ключові слова: світ-система, І. Валлерстайн, риторика, маніпуляції, економіка, капіталізм, медіа, політичні технології.

WORLD-SYSTEM AND CULTURAL HEGEMONY: HOW GLOBAL MEDIA SHAPE THE IDEOLOGICAL LANDSCAPE

E. V. Zakharov

The paper examines the influence of media on the formation of the ideological landscape of the world in the context of the concept of "World-system" by the American sociologist Immanuel Wallerstein. The relevance of this study is due to the modern processes of technologisation and mediatization, when the creation, distribution and influence of information have reached global proportions. The world media are large content creation factories that serve politics to build human

* Євгеній Захаров / Evgenij Zakharov, аспірант кафедри філософії (Національний технічний університет "Харківський політехнічний інститут")
zakharov.evgenij2000@gmail.com
ORCID: 0009-0008-4762-9208

identity, create an image of an enemy or a friend, argue for certain events, and introduce the necessary narratives and entire ideological concepts. The purpose of the article is to analyse the role of the media in the modern world system, to trace how ideological paradigms are built in the world and what is the place of the media in the world system today. The following methods are used for the study: comparative-historical, hermeneutical, deductive and observational. The comparative historical method is used to understand the world system, the nature and development of the media and various political campaigns. The hermeneutic method is used to analyse the content. The observational method is used in the study to examine global reactions and news from the media. The deductive method is used to gain a deeper understanding of the relationship between the world-system and the media. The conclusions highlight that the media has gone through a great evolutionary journey from printing to the Internet and AI, from a simple craft for transmitting information to a separate and entire reality. The global media have gained the ability to influence the masses, where they play a key communicative role in building ideology. Media are closely linked to rhetoric, political technologies, manipulation and culture. The results of this study emphasise the close connection and prospects for interaction between the concept of 'world-systems' and the media.

Keywords: *world-system, I. Wallerstein, rhetoric, manipulation, economy, capitalism, media, political technologies.*

Постановка проблеми. У сучасному світі, коли процес глобалізації стає дедалі відчутним, де панують країни-гегемони зі своїми інтересами та правилами для глобального розвитку, в якому відбувається постійний вплив медіа на всі сфери життя та йде активний розвиток цифрового простору, питання про роль медіа в політиці дедалі залишається актуальним. Не тільки глобальні медіа, такі як CNN, BBC, формують необхідні наративи, а і національні медіа, регіональні медіа та соціальні мережі в сукупності формують нашу реальність. У запропонованій роботі, завдання полягає у дослідженні не тільки загальних ідей щодо ролі медіа у формуванні ідеологічного ландшафту, а й конкретних інструментів та каналів комунікації для донесення необхідних наративів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Для дослідження запропонованої теми, були проаналізовані наукові тексти з філософії, соціології та політології: дослідження "світ-системи" І. Валлерстайна; роль та значення медіа у побудові ідеологічної системи; риторичні прийоми для формування реальності. Фундаментальними для нашої роботи є тексти самого засновника концепції "Світ-системи" І. Валлерстайна. До дослідників його спадку та концепції світ-системи ми відносимо: В. Попкова, В. Романова, Я. Тарароева, В. Терещук, М. Фесенко, Z. Asad, C. Calhoun.

Н. Амельченко, А. Зайко, Н. Перепелиця у своїх дослідженнях головним об'єктом ставлять медіа, його феномен та вплив на формування людської свідомості, політики та ідеології, зокрема. Роботи наведених авторів дають широкий теоретичний базис для проведення нашого дослідження.

Метою статті є дослідження впливу медіа на формування ідеологічного ландшафту світу у межах світ-системи.

Дискусія та результати. Концепція "Світ-системи" почала розроблятися неомарксистами ще в 70-х роках ХХ століття. Дослідниця В. Романова з цього приводу слушно зазначає: "Якщо А. Франк вивчав досвід Латинської Америки, а С. Амін – арабських країн, то І. Валлерстайна цікавила світосистема як така, як певний концепт, що відображає певне положення справ у світі, в його генезисі, становленні та заході" [8: 74]. І саме І. Валлерстайн сформулював фундаментальні положення теорії світ-системного аналізу.

Багато західних дослідників, аналізуючи концепцією І. Валлерстайна, звертаються насамперед до життєпису самого автора, оскільки роки його життя припадали на важливі, перехідні, кризові часи світу. І. Валлерстайн вступив в Колумбійський університет в 1947 році, тоді Друга світова війна була завершена, щойно створена була ООН, холодна війна тільки розгорталася, а в науці особливу роль стали посідати соціальні науки, щоб

керувати проєктами соціальних реформ для відбудови світу. Такий соціально-політичний та культурний ландшафт тогочасного світу не міг не залишити відбиток на свідомості юного Валлерстайна. Так само як і служба в армії США, участь у конгресах, захоплення ідеями антиколоніального руху. І. Валлерстайн особливо захоплюється проблемами Африки. Аналізуючи XX століття, найважливішим його явищем він назвав боротьбу за подолання контролю Заходу над рештою світу [13].

Сучасний світ є глобальною "світ-системою", головним елементом якої виступають високорозвинуті країни, або країни ядра [11]. Від цих ядер залежать країни напівпериферії (багато з таких країн світу належали до колишнього "соцтабору". До периферії відносяться країни "Третього світу". "Капіталістичне світове господарство – це система, яка містить ієрархічну нерівність розподілу, засновану на концентрації певних видів виробництва, а саме капіталістичного способу виробництва, в певних обмежених регіонах накопичення капіталу в історичному процесі" [12].

Концепція світ-системи – це концепція капіталізму. Капіталізм, писав І. Валлерстайн у своїй роботі "Структурні кризи", є системою, в якій сенсом існування є нескінченне накопичення капіталу [4]. І країни-ядра мають можливості до виготовлення продукції, захоплення ринку та диктування своїх умов. "Схематично еволюція капіталізму складалася таким чином. У XVI ст. в його склад входить більша частина Європи (крім Росії і Туреччини) та Іберійська Америка. У XVII ст. включається Північна Америка та Кариби. У XVIII ст. – Росія, Туреччина, Індія, узбережжя Західної Африки. У другій половині XIX ст. – решта Азії, Африка, Океанія" [8 : 76].

Центральні країни світу, або країни "ядра" – це країни з сильною, розвиненою економікою та великим політичним впливом. Саме під їх контролем відбувається володіння капіталом, реалізація технологій та

використання ресурсів. До таких країни відносяться США, Японія та країни Західної Європи. Периферійні країни отримали свою назву через залежність від країн ядер. Другою їх характеристикою є минула залежність від колоніального впливу. У їх руках зосереджуються людські ресурси та сировина. Між першою та другою групою стоять напівпериферійні країни, маючи у своїх руках часткову економічну свободу, але вплив країн ядер зберігається.

"Світ-система" – не є сталою чи статичною конструкцією. Історія розглядається І. Валлерстайном "як можливий процес", і не має на меті обов'язковий розвиток та прогрес світу. Пояснюється це тим, що детермінований розвиток можливий лише в межах самих систем. У момент же переходу від однієї системи до іншої головною, визначальною тенденцією розвитку є вільна воля людини [11]. Історичний процес перебуває в постійному русі, який залежить від впливу соціальних, політичних та культурних подій. Наприклад, це можуть бути економічні кризи, революції тощо. Головним є той факт, що усі ці сфери суспільства не ізольовані одна від одної, вони постійно взаємодіють між собою. Важливим аспектом теорії про світ-систему є концепція "культурної гегемонії" італійського філософа Антоніо Грамші [11]. Згідно його концепції влада розповсюджується не тільки на соціальну та політичну сферу, а й формує культурні наративи суспільства. Головним інструментом в цьому та інших процесах є робота медіа.

"Поняття "мас-медіа" включає в себе технічні засоби соціальної комунікації, які призначені для публічного поширення продукту виробництва – інформації – від виробника до споживача" [5 : 71]. Медіа – це вербальні та невербальні "будівничі" нашої реальності. Через їхні канали проголошуються нові культурні стандарти, трансяються норми поведінки, цінності, формується риторика цілих країн та трансформується людська ідентичність. Медіа є інструментами політики та

трансляторами політичних кампаній. "Впливовість транскордонних медій, зокрема, їхня здатність впливати на ухвалення політичних рішень та встановлювати порядок денний світової та регіональної політики, – зазначає В. Терещук, – дозволяє вважати їх дедалі важливішим інструментом реалізації зовнішньої політики та забезпечення підтримки національних інтересів на міжнародній арені" [9].

Мас-медіа як інструмент, що формує свідомість людей, виконують певні функції. Крім стандартних та очевидних функцій, наприклад, інформування та оповіщення населення, передача реальної картини світу, соціалізації та розважальної, Л. Зайко додає поширення та збереження масової культури в різних її варіантах, контролю суспільної свідомості і моделювання політичної кон'юнктури; функцію політичного інституту; метод нарцисичного експібіціонізму; формування знання; зміну форм свідомості; формування та функціонування громадської думки; участь у демократизаційних процесах перехідного суспільства; функцію впливу ЗМІ на структуру ціннісних орієнтацій студентської молоді; створення медіацентрованої демократії як сучасної політичної системи; функцію медіатизації політики за допомогою мас-медіа; соціалізаторську та пропагандистську, впровадження у масову свідомість світоглядно орієнтованих оцінок суспільного життя, формування системи громадянських цінностей, тощо [5 : 71–71].

Розвиток мас-медіа має пряму залежність від розвитку науково-технічного прогресу. Зазначена залежність пройшла великий еволюційний шлях: від створення та розповсюдження книги до появи Інтернету, соціальних мереж, окулярів віртуальної реальності тощо. Весь процес появи мас-медіа почався зі створення першої друкарки книжок Гутенберга. Другим етапом вважається масовизація освіти – доба Просвітництва. Л. Зайко стверджує, що таким чином народи були залучені у сферу культурного розвитку через процес масовизації освіти та призвело до Реформації [5]. У 1920-х роках з'являється радіо, яке розширює

аудиторію та зробило політиків ще ближчими до народу. А наступним великим етапом стала поява телебачення. Телевізор, як передатчик вербальної та невербальної інформації, суттєво змінив політичну риторику та стратегію.

Особливе місце у поєднанні політики та медіа займає риторика. "Риторика – є особливим явищем, що зародилось у Стародавній Греції на основі ороакустичності сприйняття картини світу. Саме розуміння риторики поділяється на два напрямки: перший – як мистецтво виступати публічно; другий – як мистецтво доказу та конструювання певної реальності" [10 : 90].

Завдяки риторичним прийомам та стратегемам змінюється картина світу слухача та глядача. Політичними технологіями ретельно та якісно підбираються слова, образи, розробляються компанії, щоб виграно представити свого кандидата. Наведемо приклад якісної стратегії та підготовленої риторики. Так, перші президентські теледебати у США відбулися 26 вересня 1960 року між Дж. Кеннеді та Р. Ніксоном. У нашому дослідженні важливий той факт, що радіослухачі дебатів перевагу надавали Ніксону, а ті, хто дивилися дебати по телевізору, – Кеннеді. Такі показники підкреслили важливість візуальної картини та невербальної поведінки. Важливий є не просто меседж, а й те, яким чином він подається – візуальний образ, клікбейнтні слова, тригери, будування проблеми та її вирішення, художнє зображення дискурсу. Механізми впливу медіа на політичну свідомість охоплюють як свідомі, так й підсвідомі методи маніпуляції. Свідомі механізми охоплюють такі прийоми, як фреймінг (формулювання контексту), праймінг (забезпечення пріоритету певних тем), а також використання медіапропаганди [6 : 140].

Політичні концепти можуть носити глобальні ідеї. Члени ЄС постійно трансляють ідею "Єдиної Європи". "Попри культурні розбіжності, концепт "єдиної Європи" підтримувався і через медійну сферу, зокрема, через спроби створення панєвропейських ЗМІ та

нормативні документи ЄС. Це дозволяє говорити про два виміри європейської медійної системи: медійна система ЄС, функціонування якої підпорядковується сформульованій спільній політиці (зокрема, аудіовізуальній) Європейського Союзу, та більш масштабна панєвропейська система, яка також включає в свою орбіту Близький Схід та Північну Африку" [9]. Арабська картина світу в медіа продиктована частково європейськими наративами про страшний мусульманський світ. І тут ми бачимо дуалістичні мотиви: з одного боку – вести власну медійну лінію, а з другого – займатися апологією арабського світу. Важливість медіа в сучасному світі підкреслюється бажанням великих міжнародних організацій створити умови для комунікації в африканських країнах.

Як медіа-реальність стає симуляком політичної реальності, так і медіа-повідомлення про політику стає симуляком (медійною заміною) існуючої політичної реальності. Вихід один – формувати критичне мислення споживачів цієї медійної політичної гіперреальності, і боротися із цинічним розумом інтелектуалів [1: 7]. Але це залишається проблемою через тотальну цифрову реальність та використання всіх інструментів політичних технологій для впровадження своїх наративів. Це відбувається як на макро рівнях – в регіонах, так і в країнах- ядрах. Країни-

ядра апріорі мають більше ресурсів для транслявання своїх ідей: великі, авторитетні медіа, гроші, якісні медійні кадри. Вони не тільки формують політичний і культурний дискурс, а й задають межі допустимих ідей, які циркулюють у суспільстві. Цей контроль над знаннями дозволяє ядру встановлювати свої цінності як універсальні, зміцнюючи свою гегемонію.

Висновки. Проведене дослідження підтверджує глобальну роль медіа в рамках світ-системи. Це інструмент, який пронизує політику, економіку та культуру, є не просто каналом передачі інформації, а й формування реальності та будування певної картини світу. Усі сфери світ-системи перебувають у постійній взаємодії з медіа. Особливе значення це стосується політики, оскільки медіа-плив та розповсюдження ідеології несе наслідки для національної ідентичності та самоідентичності людей, формує концепти ворогів та друзів, а країни-ядра таким чином залучають до себе країни периферії, які мають менше фінансових можливостей для їх використання. Зазначена проблема вимагає від науки адекватних вимірювань та оцінок, формування практичних рекомендацій щодо протидії дезінформації, формування критичного мислення та запровадження медіаосвіти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Амелюченко Н. Популізм у контексті кризи класичних ідеологій і виникнення мас-медійних технологій політики. *Рябівські читання*. С. 4–7. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/dbc3f9a0-d28d-479b-af55-78eee4038d6d/content> (дата звернення: 12.03.2025).
2. Валлерстайн І. Нові бунти проти системи. 2009. URL: <https://commons.com.ua/uk/novy-bunti-proti-sistemi/> (дата звернення: 12.03.2025).
3. Валлерстайн І. Світ 2050 року буде таким, яким ми його створимо. URL: <https://commons.com.ua/uk/svit-2050-roku-bude-takim-yakim-mi-jogo-stvo/>.
4. Валлерстайн І. Структурні кризи. URL: <https://commons.com.ua/uk/strukturni-krizi/> (дата звернення: 12.03.2025).
5. Зайко Л. Мас-медіа як чинник формування суспільної свідомості: соціально-філософський аналіз: Кандидатська дисертація. Житомир, 2019. 204 с. URL: http://eprints.zu.edu.ua/30374/1/dys_Zajko.pdf (дата звернення: 12.03.2025).
6. Перепелиця Н. О. Вплив психології мас-медіа на формування політичної свідомості: механізми маніпуляції громадською думкою. *Scientific Journal "Regional*

Studies". 2024. № 36. С. 139–144. URL: <https://doi.org/10.32782/2663-6170/2024.36.21> (дата звернення: 12.03.2025).

7. Попков В. Світ-системна теорія Валлерстайна і доля системної альтернативи. *Теорія та історія політичної думки. Актуальні проблеми політичного дискурсу*. 2020. № 33. Р. 52–67. URL: <https://doi.org/10.18524/2707-5206.2020.33.208020> (дата звернення: 12.03.2025).

8. Романова В. World-systems analysis by Immanuel Wallerstein. *Actual Problems of International Relations*. 2014. Vol. 2. № 93. URL: <https://doi.org/10.17721/armv.2010.93.2> (дата звернення: 12.03.2025).

9. Терещук В. Розвиток глобальної медійної світ-системи в умовах постбіполярності: автореф. дисертація. Чернівці, 2020. 34 с. URL: <https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/47915> (дата звернення: 12.03.2025).

10. Ткаченко В. Проблема насилля у вимірі цифрової риторики. *The European philosophical and historical discourse*. 2021. Vol. 7. № 1. Р. 88–92. URL: <https://doi.org/10.46340/ephd.2021.7.1.12> (дата звернення: 12.03.2025).

11. Фесенко М. Світ-система і її суб'єкти глобальних політичних трансформацій. *Міжнародні відносини. Серія: "Політологічні науки"*. 2017. № 15. URL: http://journals.iir.edu.ua/index.php/pol_n/article/view/3123 (дата звернення: 12.03.2025).

12. Asad Z. Immanuel Wallerstein's Theory of the World System, Geopolitics and Geoculture. *ENDLESS: International Journal of Future Studies*. 2022. Vol. 5. № 2. Р. 157–169. URL: <https://endless-journal.com/index.php/endless/> (дата звернення: 12.03.2025).

13. Calhoun C. Immanuel Wallerstein and the Genesis of World-Systems Analysis. *Journal of World-Systems Research*. 2023. Vol. 29. № 2. Р. 257–285. URL: <https://doi.org/10.5195/jwsr.2023.1197> (дата звернення: 12.03.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Amelchenko, N. Populism u konteksti kryzy klasychnykh ideolohii i vynyknennia mas-mediinykh tekhnolohii polityky. [Populism in the context of the crisis of classical ideologies and the emergence of mass media technologies of politics]. *Riabivski chytannia*. 4–7. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/dbc3f9a0-d28d-479b-af55-78eee4038d6d/content> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

2. Wallerstein, I. (2009). Novi bunty proty systemy. [New Revolts Against the System]. URL: <https://commons.com.ua/uk/novy-bunti-proti-sistemi/> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

3. Wallerstein, I. Svit 2050 roku bude takim, yakym my yoho stvorymo. [The World We Are Entering 2000-2050]. URL: <https://commons.com.ua/uk/svit-2050-roku-bude-takim-yakim-mi-jogo-stvo/> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

4. Wallerstein, I. Strukturni kryzy. [Structural crises]. URL: <https://commons.com.ua/uk/strukturni-kryzy/> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

5. Zaiko, L. (2019). Mas-media yak chynnyk formuvannia suspilnoi svidomosti: sotsialno-filosofskyi analiz. [Mass media as a factor in the formation of public consciousness: socio-philosophical analysis] Candidate's dissertation. Zhytomyr 204 URL: http://eprints.zu.edu.ua/30374/1/dys_Zajko.pdf (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

6. Perepelytsia, N. (2024). Vplyv psykholohii mas-media na formuvannia politychnoi svidomosti: mekhanizmy manipuliatsii hromadskoiu dumkoiu. [The influence of psychology of the mass media on the formation of political consciousness: mechanisms of manipulation of public opinion]. *Scientific Journal "Regional Studies"*. № 36. 139–144. URL: <https://doi.org/10.32782/2663-6170/2024.36.21> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

7. Popkov, V. (2020). Svit-systemna teoriia Vallerstaina i dolia systemnoi alternatyvy. [Wallerstein's world-system theory and the fate of a systemic alternative] *Teoriia ta istoriia politychnoi dumky. Aktualni problemy politychnoho dyskursu*. № 33. 52–67. URL: <https://doi.org/10.18524/2707-5206.2020.33.208020> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).

8. Romanova, V. (2014). World-systems analysis by Immanuel Wallerstein. *Theory and history of political thought. Actual Problems of International Relations*. 2014. Vol. 2, № 93. URL: <https://doi.org/10.17721/apmv.2010.93.2>. (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).
9. Tereshchuk, V. (2020). Rozvytok hlobalnoi mediinoi svit-systemy v umovakh postbipoliarnosti. [Development of the global media world-system in conditions of post-bipolarity: author's abstract. dissertation]. Chernivtsi. 34 p. URL: <https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/47915> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).
10. Tkachenko, V. (2021). Problema nasylia u vymiri tsyfrovoyi rytoryky. [The problem of violence in the dimension of digital rhetoric]. *The European Philosophical and Historical Discourse*. Vol. 7, № 1, 88–92. URL: <https://doi.org/10.46340/ephd.2021.7.1.12> (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).
11. Fesenko, M. (2017). Svit-systema i yii subiekty u hlobalnykh politychnykh transformatsiiakh. [World-system and its subjects of global political transformations]. *Mizhnarodni vidnosyny. Seriya: "Politologichni nauky"*. № 15. URL: http://journals.iir.edu.ua/index.php/pol_n/article/view/3123 (last accessed: 12.03.2025) (in Ukrainian).
12. Asad, Z. (2022). Immanuel Wallerstein's Theory of the World System, Geopolitics and Geoculture. *ENDLESS: International Journal of Future Studies*. Vol. 5, № 2. 157–169. URL: <https://endless-journal.com/index.php/endless/> (last accessed: 12.03.2025) (in English).
13. Calhoun, C. (2023). Immanuel Wallerstein and the Genesis of World-Systems Analysis. *Journal of World-Systems Research*. Vol. 29, № 2. 257–285. URL: <https://doi.org/10.5195/jwsr.2023.1197> (last accessed: 12.03.2025) (in English).

Receive: March 28, 2025

Accepted: April 25, 2025



УДК 101:316.33.300

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.94-103

ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ ВІД ПРОФЕСІЇ ЯК АКТУАЛЬНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Н. М. Ковтун*, І. І. Панчук**

У статті розкрито наукові, зокрема соціально-філософські підходи, до розуміння відчуження від професії в умовах роботизації та діджиталізації виробництва в постіндустріальному суспільстві. Метою статті є аналіз сутнісних характеристик і природи відчуження людини від професії у контексті сучасного соціально-філософського знання. У дослідженні з'ясовано, що відчуження від професії в умовах постіндустріалізму характеризується втратою людиною впливу і влади над проектуванням свого майбутнього у професійній сфері, актуалізацією відчуття безсилля людини у протистоянні з технологіями і виробничою необхідністю, усвідомленням людиною невідповідності власної долі і марності своїх професійних зусиль, зростанням відчуття абсурдності людського існування, руйнуванням моральних норм і гуманістичних цінностей, відчуттям самотності і власної непотрібності.

Доведено, що наукові розвідки проблематики відчуження людини від професії в ситуації постіндустріального суспільства можна групувати у декілька напрямків. До першої групи належать дослідження прогностичного характеру консалтингових, інвестиційних компаній і банків, в яких, з одного боку, визнається реальність загрози відчуження людини від професії і скорочення сотень мільйонів робочих місць для людей. З другого боку, в них обґрунтовується оптимістична ідея, що процеси автоматизації у різних сферах економіки тривають вже десятки років, успішно продукуючи якісно нові робочі місця і нові професії. До другої групи досліджень належать емпіричні і теоретичні розвідки науковців, в яких проаналізовано процеси зникнення і виникнення цілих кластерів професій у різних країнах світу (США, Великій Британії, Бразилії, країнах ЄС). Висновки цих дослідників зводяться до ідеї, що у перспективі застосування новітніх технологій призведе до зростання рівня економічного розвитку різних країн, внаслідок чого виникнуть нові професії і види робіт для людей, а масові скорочення і зростання безробіття є тимчасовим явищем і будуть стосуватися переважно низькооплачуваних і малокваліфікованих робочих місць. До третьої групи відносяться дослідження науковців, в яких акцентується увага на суперечливих і негативних соціальних наслідках роботизації і діджиталізації виробництва, зростанні технологічного безробіття, зниженні кваліфікації працівників і зменшенні їх заробітних плат у сфері професій для людей, які збережуться від попередньої індустрії або виникнуть під впливом розвитку нових технологій або ІІІ. Для нівеляції цих загроз вони пропонують

* Наталія Ковтун / Nataliia Kovtun, доктор філософських наук, професор (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)
miller-melnik@ukr.net

ORCID: 0000-0002-5529-8655

** Ірина Панчук / Iryna Panchuk, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії (Рівненський державний гуманітарний університет, м. Рівне, Україна)

panchuk79@ukr.net

ORCID: 0000-0001-6301-4280

цілеспрямовані заходи державної політики: прогресивну систему оподаткування для власників автоматизованих і роботизованих виробництв, введення механізмів безумовного базового доходу та формування "нового середнього класу" з людей, які будуть зайняті переважно у професіях суб'єкт-суб'єктного спрямування.

Ключові слова: *відчуження від професії, роботизація, автоматизація, діджиталізація, сучасна філософія, соціально-філософська парадигма.*

ALIENATION FROM THE PROFESSION AS AN ESSENTIAL PROBLEM OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

N. M. Kovtun, I. I. Panchuk

The article reveals scientific, in particular socio-philosophical approaches to understanding the alienation from the profession in the context of robotization and digitalization of production in a post-industrial society. The purpose of the article is to analyze the essential characteristics and nature of human alienation from the profession in the context of contemporary socio-philosophical knowledge. The study finds that alienation from the profession in modern conditions is characterized by a person's loss of influence and power over designing his or her future in the professional sphere, actualization of the feeling of powerlessness in confrontation with technology and production necessity, understanding of the uncontrollability of one's own fate and the futility of one's professional efforts, a growing sense of the absurdity of human existence, the destruction of moral norms and humanistic values, and a sense of loneliness and uselessness.

It is proved that scientific research on the problem of alienation of a person from the profession in a post-industrial society can be grouped into several areas. The first group includes prognostic studies of consulting, investment companies and banks, which recognize the reality of the threat of alienation of a person from the profession and the reduction of hundreds of millions of jobs for people. Nevertheless, they substantiate the optimistic idea that automation processes in various sectors of the economy have been going on for decades, successfully producing fundamentally new jobs and new professions. The second group of studies includes empirical and theoretical research by scholars who analyze the processes of disappearance and emergence of entire clusters of professions in different countries (the United States, the United Kingdom, Brazil, and the EU). The conclusions of these researchers boil down to the idea that in the future, the use of the latest technologies will lead to an increase in the level of economic development in different countries, resulting in new professions and types of work for people, and massive reductions and growth in unemployment will mainly concern low-paid and low-skilled jobs. The third group includes research by scholars that focuses on the controversial and negative social consequences of robotization and digitalization of production, the growth of technological unemployment, the decline in the qualifications of workers and the reduction of their wages in the field of professions for people who will be preserved from the previous industry or will be influenced by the development of new technologies or AI. To mitigate these threats, they propose targeted public policy measures: a progressive taxation system for owners of automated and robotic production facilities, the introduction of unconditional basic income mechanisms, and the formation of a "new middle class" of people who will be employed mainly in subject-subject professions.

Keywords: *alienation from the profession, robotization, automation, digitalization, contemporary philosophy, socio-philosophical paradigm.*

Вступ. В ситуації прискореної діджиталізації, інтернетизації, роботизації різних сфер соціального буття вкрай актуальною у філософському дискурсі залишається проблема відчуження людини від професії і зростаюча загроза втрати мільйонами людей робочих місць і, як наслідок, засобів до існування. Масові скорочення, як державних службовців, так і працівників різних фірм, заводів і фабрик, у сучасному світі вже стали чи

не щоденною реальністю у багатьох країнах світу.

В українському контексті актуальність дослідження означеної проблематики посилюється агресивною війною РФ проти України, внаслідок якої державу залишили мільйони українців працездатного віку в якості біженців, а мільйони інших громадян стали внутрішньо переміщеними особами. Всі ці люди а також сотні тисяч мобілізованих українців

виявилися відчуженими від своєї професії і змушені були у короткі терміни освоювати якісно нові і часто незвичні для них професії та сфери діяльності. У зв'язку з цим проблематика дослідження відчуження сучасної людини від професії залишається актуальною і затребуваною сферою соціально-філософського аналізу.

Метою статті є аналіз сутнісних характеристик відчуження від професії у контексті сучасної соціально-філософської парадигми.

Дискусія та результати. Категорія "відчуження" була і залишається однією з фундаментальних характеристик буттєвості людини у різні періоди її існування. У широкому розумінні вона інтерпретується як "фундаментальна метаморфоза людської діяльності, наслідки якої (як і сам процес) стають невідчужимими її суб'єктові" [1: 89]. Відчуження характеризує стан суб'єкта, під час якого він втрачає початкову єдність з частиною своїх функцій або форм діяльності. Індивід або соціальна спільнота в таких умовах втрачають владу над певним життєвим або соціальним процесом.

У просторі буттєвості сучасної людини простежується широка палітра форм і сфер індивідуального та соціального відчуження, в діапазоні від відчуження творця від свого творіння до економічного відчуження цілих верств населення внаслідок технологічного безробіття. Саме у відчуженні сучасної людини від професії внаслідок прискореної автоматизації і діджиталізації виробництва якнайповніше простежуються його атрибутивні: відчуття безсилля людини у протистоянні з технологіями і виробничою необхідністю, розуміння невідчужимості власної долі і марності своїх зусиль, неможливість на основі раціональних міркувань проектувати відносно стабільне майбутнє, і, як наслідок, відчуття абсурдності людського існування, руйнування моральних норм і гуманістичних цінностей, зростаюче відчуття самотності, власної

непотрібності і "викинутості" з соціального буття та ін.

Наукові дослідження проблематики відчуження людини від професії в ситуації постіндустріального суспільства можна групувати у декілька напрямків. До *першої групи* належать дослідження прогностичного характеру, які публікують консалтингові, інвестиційні компанії і банки, які прогнозують розвиток професій у різних сегментах виробництва а також можливі ризики безробіття. Так, ще у 2017 році експерти консалтингової компанії McKinsey у доповіді "Втрачені робочі місця, нові робочі місця: зміна робочої сили за часів автоматизації" прогнозували, що не пізніше, ніж до 2030 року через автоматизацію можуть зникнути більше, ніж 800 млн. робочих місць, а 475 млн. працівників постануть перед реальною загрозою скорочення [2]. При цьому слід пам'ятати, що в сучасному виробництві вже не менше 50 % виробничих потужностей у світі вже є автоматизованими.

Водночас вже у 2023 році експерти McKinsey Global Institute зауважували, що обговорення впливу ІІІ на трансформацію робочої сили варіюється в діапазоні між тривожними попередженнями про масове безробіття і фантазіями про майбутнє утопічне щасливе життя, де кожен може займатися самовдосконаленням, а не будувати кар'єру [3]. Експерти у запропонованому звіті визнавали, що у короткостроковій перспективі технологічне безробіття лише зростатиме. До 2030 року згідно зі звітом McKinsey 12 мільйонів людей змінять професію, що на 25% більше, ніж прогнозувалося лише два роки тому [3]. Поряд з цим відомий інвестиційний банк Goldman Sachs у тому ж 2023 році прогнозував у середньостроковій перспективі втрату лише в США та країнах ЄС роботи не менш, ніж 300 млн. людей. При цьому автоматизації за допомогою ІІІ будуть підпадати дві третини робочих місць, а близько 25 % усіх робіт ІІІ зможе виконувати самостійно без будь-якого втручання людини [4].

До другої групи досліджень належать емпіричні і теоретичні розвідки науковців, в яких наводяться дані щодо зникнення і виникнення цілих кластерів професій під впливом роботизації і діджиталізації виробництва. До таких досліджень належать праці англійських науковців Б. Фрея та М. Осборна про сфери впливу комп'ютерних технологій на розвиток 702 професій на ринку праці США. В результаті цього дослідження науковці встановили, що не менше 47 % зайнятих працівників у різних сферах у наступні десятиліття опиняться під загрозою звільнення під впливом комп'ютеризації та автоматизації виробництва. Окрім цього, вони зробили закономірний висновок, що ці тенденції «матимуть дуже негативний вплив» на рівень заробітної плати працівників, які залишаться на робочих місцях [5: 1].

При цьому Б. Фрей та М. Осборн наполягали на тому, що скорочення торкнеться, насамперед, сегменту низькокваліфікованих і низькооплачуваних професій, і в підсумку працівники змушені будуть працювати більш ефективно над зростанням власного творчого і соціального інтелекту [5: 45–46]. Зауважимо, що ці міркування дослідників виявилися недостатньо обґрунтованими, адже вже стало зрозумілим, що в останні роки скорочення і відчуження від професії торкнулися у повній мірі і сфери творчих професій (музики, дизайну, літератури і перекладу, засобів масової інформації), де технології III вже успішно заміщають роботу людей.

Натомість сфери низькокваліфікованих і низькооплачуваних професій, зокрема важка фізична робота у сільському господарстві щодо збирання фруктів і овочів, різні форми прибирання (клінінгу), не піддаються поки що пришвидшеній автоматизації, адже власникам цих бізнесів досі вигідніше платити мінімальні зарплати людям, ніж купувати дорогі роботизовані системи.

Певним чином до позиції Б. Фрея та М. Осборна схиляється й інший англійський науковець К. Тіппінс, який

доводить, що в процесі роботизації й автоматизації виробництва і сфери послуг не всі робочі місця будуть зникати. Більше того, процеси автоматизації і використання III можуть трансформувати посадові функції і підвищити ефективність роботи працівників [6]. А широке використання комп'ютерних технологій у перспективі зможе зробити виробництво успішнішим та привести до зростання заробітних плат працівників.

До позиції щодо здатності людини швидко адаптуватися до технологічного безробіття схиляється і ізраїльський дослідник А. Фельдмана, який зауважує, що у жодній країні світу немає дефіциту робочих місць для людини, але "не кожна робота має оплату, яку б людина вважала гідною" [7]. Виходячи з цієї позиції, у майбутньому люди потенційно мають всі шанси працювати на малооплачуваних робочих місцях, а конкуренція людини з іншими людьми, роботизованими системами і III за престижні високооплачувані робочі місця буде лише зростати.

Нещодавнє дослідження американського науковця Д. Автора засвідчує, що сьогодні 60 % працівників зайняті в професіях, яких не існувало ще в 1940 році, і, що понад 85 % зростання зайнятості за останні 80 років пояснюється створенням нових робочих місць за допомогою новітніх технологій. У зв'язку з цим технологічні зміни на сучасному етапі не просто розширюють межі людських можливостей, вони призведуть до появи "багатьох переможців і багатьох переможених, а також створять величезні суспільні виклики" [8: 26].

І якщо багато дослідників зауважують, що людина має підвищувати свою кваліфікацію через вдосконалення освіти у протистоянні з III, Д. Автор з цього приводу наводить дуже контраверсійні дані. Зокрема в США, розпочинаючи з 1979 року, 60 % відсотків чоловіків мали середню або нижчу освіту, і лише 21 % мали коледж, а 20 % мали ступінь бакалавра або вище. Натомість вже у 2019 році 31 % чоловіків в США мали закінчену освіту у коледжі,

36 % мали принаймні чотирирічний ступінь коледжу, а 33 % чоловіків мали середню або нижчу освіту. За майже 40 років, незважаючи на серйозне вдосконалення навичок і кваліфікації чоловіків в системі вищої освіти, зростання їх заробітної плати в США становило лише 10 % [8: 26-27]. У зв'язку з цим Д. Автор висловлює сумніви в тому, що підвищення кваліфікації працівників через освіту у протистоянні з ІІІ, може стати ефективним запобіжником зростання технологічного безробіття і відчуження людини від професії у сучасному суспільстві.

На сучасному ринку праці, як слушно зауважує Д. Автор, панує менше визначеності, ніж два десятиліття тому. І пов'язане це не тільки з новітніми інноваціями, а зі швидкістю, з якою ці технологічні інновації можуть поширюватись. Беззаперечно, вони можуть сприяти вирішенню найактуальніших викликів перед сучасною людиною: "змiнами клімату, хворобами, бідністю, недоїданням, недостатньою освітою" [8: 28]. Утім саме людина і суспільні інституції мають визначати як найбільш продуктивно використовувати ІІІ, підвищуючи продуктивність праці і вирішуючи найактуальніші проблеми людства.

До *третьої групи* належать дослідження науковців, які відзначають суперечливі, а часто дуже негативні соціальні наслідки роботизації і діджиталізації виробництва. Зокрема, саме таку позицію обстоює австралійський науковець П. Флемінг. Він обґрунтовано доводить, що в ситуації масової роботизації і автоматизації багато людей втратять роботу. Хоча й не всі робочі місця для людей зникнуть, вони зазнають кардинальної трансформації і стануть "значно біднішими у контексті кваліфікації людини, її відповідальності та оплати праці" [9: 24].

Висновки щодо закономірного скорочення робочих місць для людини у сфері рутинної монотонної роботи обґрунтовує група дослідників на чолі з Н. Ямовичем та С. Генрі [10]. Цікавим у контексті цього є і дослідження групи

науковців на чолі з М. Кортесом, в якому зроблено висновок, що за останні тридцять років в США відбулося скорочення виробництва з монотонною рутинною роботою, що спровокувало зростання безробіття у сегменті професій з середньою заробітною платою та з низькооплачуваною рутинною ручною роботою [11]. При цьому дослідники наголошують, що скорочення зайнятості і зростання технологічного безробіття в США не було пов'язане з міграційними і демографічними процесами.

Відчуження людини під впливом ІІІ у сфері професій з низьким рівнем кваліфікації стало предметом зацікавленості люксембурзького дослідника Д. Маргеріт. Він також наголошує, що професії з середньою кваліфікацією зазнають суперечливого, неоднозначного впливу: з одного боку, вони зазнають скорочення, а, з другого боку, у цьому сегменті можлива поява якісно нових професійних кластерів. Водночас серед професій з середньою і високою кваліфікацією очікується, що ІІІ сприятиме появі нових вакансій, що в перспективі призведе "до підвищення заробітної плати, але жодним чином не до зростання кількості зайнятих" [12: 27]. ІІІ, на думку дослідника, буде також сприяти зростанню в нерівності оплати праці серед людей [12: 27]. У підсумку Д. Маргеріт робить обґрунтований висновок, що політики і державні інституції мають розглядати спеціальні стратегії щодо пом'якшення несприятливих соціальних і демографічних наслідків упровадження ІІІ, особливо для працівників з низьким і середнім рівнем кваліфікації.

У 2024 році міжнародна група дослідників на чолі з М. Казанігою детально проаналізувала вплив ІІІ на ринок праці Бразилії і Великобританії. У підсумку вони дійшли висновків про суперечливий і неоднозначний вплив ІІІ в обох країнах на процеси зростання безробіття і пошуку праці людьми. Так, у країнах з більш динамічними ринками праці, у країнах з ринковою економікою, які розвиваються, простежуються вищі ризики втрати

роботи людьми під впливом з ІІІ. Але при цьому ринки праці у цих країнах більш гнучкі щодо перерозподілу робочої сили між виробничими секторами. Водночас у Бразилії працівники без вищої освіти частіше опинялися без роботи і змушені були шукати менш оплачувані робочі місця [13: 34]. Натомість молоді працівники, особливо з дипломом коледжу, є найбільш перспективним щодо працевлаштування в секторах, де найбільше простежується зростання додаткових робочих місць, пов'язаних з ІІІ. Але саме ця категорія працівників опиняється перед найбільшим ризиком звільнення на початку своєї кар'єри і в ситуації перманентної реорганізації виробництва [13: 35].

У контексті цього актуальними є висновки групи українських дослідників на чолі з Н. Ковтун під назвою "Професії, які зникають: трансформація ринку праці в умовах модернізаційних викликів постіндустріального суспільства". У ньому проаналізовано приклади зникнення професій у ХХ столітті у різних професійних сферах і зроблено висновок, що в сучасних умовах найбільше скорочення працівників стосуватиметься працівників середньої кваліфікації, адже "комп'ютерні програми здатні виконувати роботу середньої складності за шаблонними стереотипними зразками" [14: 22]. На противагу цьому, зауважують дослідники, у сфері малокваліфікованої, ручної, непрестижної фізичної праці навіть у розвинутих країнах світу означені вакансії поки що не зникнуть, але їх займатимуть переважно трудові мігранти. Це пов'язується з тим, що робота трудових мігрантів досі обходиться власникам виробництв набагато дешевше, ніж упровадження достатньо дорогих автоматизованих, роботизованих систем. Іншим важливим сегментом роботизації та автоматизації в умовах постіндустріалізму залишається сфера важкої, ручної або монотонної фізичної праці [14: 26]. Поряд з цим дослідники виділяють і причини зникнення професій в постіндустріальному суспільстві, до яких

відносять: а) автоматизацію або роботизацію певної сфери виробництва; б) занепад самої сфери виробництва або послуг з закономірним зникненням цілих кластерів професій; в) якісну зміну соціокультурних уподобань людей, які зумовляють відсутність запиту на деякі професії [14: 26]. У таких умовах середній бізнес виявляється не готовим швидко проводити роботизацію виробництва через високу вартість цих систем. Окрім цього, дослідники пропонують і заходи щодо пом'якшення наслідків технологічного безробіття через упровадження механізмів безумовного базового доходу [15] та формування «нового середнього класу» [16].

Заслуговують на увагу і наукові дослідження О. Ящука, В. Шевченко та В. Кіптенко, які вказують, як на загрозу зникнення цілих верств професій, так і на те, що "поширення цифровізації полегшує можливості доступу до інформації, отримання знань і освіти, а отже, і перепідготовки працівників" [17: 163]. При цьому слід враховувати, що автоматизація та діджиталізація виробництва у перспективі призводитиме до зростання затребуваності висококваліфікованих працівників, але їх кількість закономірно буде обмеженою.

До подібних висновків дійшла і міжнародна група дослідників на чолі з Ф. Ніколі, яка здійснила порівняння впливу автоматизації, роботизації і ІІІ в США, Японії, Великій Британії та країнах ЄС на загрозу втрати роботи і визначила ймовірні шляхи подолання цих ризиків. У підсумку ними було встановлено, що у всіх зазначених країнах високою є "громадська підтримка державних програм, які компенсують негативні наслідки автоматизації та глобалізації" [18: 23]. До механізмів подолання ризиків технологічного безробіття вони відносять прогресивне оподаткування і професійного-технічні та безперервні програми перекваліфікації працівників [18: 23]. Загалом у США, Японії, Великій Британії та країнах ЄС було засвідчено високий рівень підтримки громадянами компенсаційних і протекціоністських заходів подолання ризиків на ринку

праці, пов'язаних з автоматизацією виробництва та глобалізацією.

Висновки. Відчуження від професії в умовах автоматизації і діджиталізації у сучасному суспільстві характеризується втратою людиною впливу і влади над проектуванням свого майбутнього у професійній сфері. Відчуження від професії характеризується відчуттям безсилля людини у протистоянні з технологіями і виробничою необхідністю, розумінням людиною непідвладності власної долі і марності своїх професійних зусиль в умовах постіндустріального суспільства. Відчуження від професії у свідомості людини характеризується усвідомленням неможливості на основі раціональних міркувань і прагматичних дій проектувати власне відносно стабільне майбутнє, і, як наслідок, зростанням відчуття абсурдності людського існування, руйнуванням моральних норм і гуманістичних цінностей, зростаючим відчуттям самотності, власної непотрібності.

У контексті аналізу відчуження від професії під впливом прискореної технологізації, автоматизації та діджиталізації виробництва більшість дослідників сходяться на позиції, що ці технології призведуть, як до закономірного скорочення робочих місць для людей, так і до появи цілих кластерів нових робочих місць і професій. Утім, через швидкий розвиток технологій і прискорені структурні трансформації виробництва і сфери послуг доволі важко, на їх думку, спрогнозувати кількість і якість цих нових робочих місць, та яких навичок і якого рівня освіти вони будуть вимагати від людини.

Наукові розвідки проблематики відчуження людини від професії в ситуації постіндустріального суспільства можна групувати у декілька напрямків. До першої групи належать дослідження прогностичного характеру, які публікують консалтингові компанії, інвестиційні компанії і банки, що прогнозують розвиток професій у різних сегментах виробництва і досліджують можливі ризики безробіття. У переважній більшості висновки в цих дослідженнях зводяться до визнання

реальності загрози відчуження людини від професії і скорочення сотень мільйонів робочих місць для людей. Водночас у них обґрунтовується ідея, що процеси автоматизації у різних сферах економіки тривають вже десятки років, продукуючи якісно нові робочі місця і нові професії.

До другої групи досліджень належать емпіричні і теоретичні розвідки науковців, в яких наводяться дані щодо зникнення і виникнення цілих кластерів професій у різних країнах світу (США, Великій Британії, Бразилії, країнах ЄС) під впливом роботизації і діджиталізації виробництва. Визнаючи принципову загрозу відчуження людини від звичних сотень професій, її представники зауважують, що у перспективі застосування новітніх технологій призведе до зростання рівня економічного розвитку різних країн, внаслідок чого виникнуть нові професії і види робіт для людей. Масові скорочення і зростання безробіття будуть стосуватися переважно низькооплачуваних і малокваліфікованих робочих місць. А орієнтація на творчу роботу і підвищення кваліфікації працівників можуть зробити їх конкурентоздатними у протистоянні з автоматизацією виробництва і ІІІ. При цьому саме людина і суспільні інституції мають визначати як найбільш ефективно у майбутньому використовувати ІІІ, підвищуючи продуктивність праці і вирішуючи найактуальніші проблеми людства.

До третьої групи належать дослідження науковців, які відзначають суперечливі, а часто й дуже негативні соціальні наслідки роботизації і діджиталізації виробництва. Визнаючи принципову можливість появи нових професій і видів робіт для людей її прихильники визнають, що ці види робіт будуть вимагати нижчої кваліфікації людини і забезпечуватимуть нижчий рівень заробітної плати людей. Окрім цього, ці дослідники визнають зростання технологічного безробіття і в сегментах з середньою кваліфікацією працівників та зростаючу конкуренцію між людьми за

збережені робочі місця. Для нівеляції цих загроз вони пропонують цілеспрямовані заходи державної політики: прогресивну систему оподаткування для власників автоматизованих і роботизованих виробництв, введення механізмів безумовного базового доходу та продування створення "нового середнього класу" з людей, які будуть зайняті переважно у професіях суб'єкт-суб'єктного спрямування.

Значною мірою соціальні наслідки трансформацій ринку праці у різних

країнах світу будуть залежати від політики державних інституцій у різних регіонах світу, яка буде реалізовуватися у діапазоні від повного невтручання у ринкові процеси втрати мільйонами людей робочих місць до політики жорсткого регулювання цих процесів через механізми прогресивного оподаткування автоматизованих і діджиталізованих виробництв, введення механізмів безумовного базового доходу, створення умов для формування "нового середнього класу" та ін.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін.; Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наукові редактори). Київ: Абрис, 2002. 742 с.
2. Jobs lost, jobs gained: workforce transitions in a time of automation. *McKinsey global institute*. December 2017. URL: <https://www.mckinsey.com/~media/BAB489A30B724BECB5DEDC41E9BB9FAC.ashx> (дата звернення: 18.01.2025).
3. Generative AI and the future of work in America. *McKinsey Global Institute. Report*. July 26, 2023. URL: <https://www.mckinsey.com/mgi/our-research/generative-ai-and-the-future-of-work-in-america#/> (дата звернення: 25.01.2025).
4. Generative AI could raise global GDP by 7%. *Goldman Sachs*. April 5, 2023. URL: <https://www.goldmansachs.com/insights/articles/generative-ai-could-raise-global-gdp-by-7-percent.html> (дата звернення: 27.03.2025).
5. Frey C., Osborne M. The future of employment: how susceptible are jobs to computerisation? University of Oxford. September 17, 2013. 72 p. URL: <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/future-of-employment.pdf> (дата звернення: 14.01.2025).
6. Tippins K. Automation: 5 jobs that will never disappear, and 5 that will be gone by 2030. January 13, 2022. URL: <https://contractbook.com/blog/automation-5-jobs-that-will-never-disappear-and-5-that-will-be-gone-by-2030> (дата звернення: 03.02.2025).
7. Абліцова А. За бортом: які професії зникнуть в майбутньому і чому. Частина I. *За матеріалами лекції Альберта Фельдмана «Соціологія майбутнього: роль людини в епоху роботів»*. 25 липня 2017. URL: <https://osvitanova.com.ua/posts/660-za-bortom-i-aki-profesii-znyknut-v-maibutnomu-i-chomu-chastyna-i> (дата звернення 01.04.2025).
8. Autor D. The Labor Market Impacts of Technological Change: From Unbridled Enthusiasm to Qualified Optimism to Vast Uncertainty. *SSRN Electronic Journal*. 2022. 10.2139/ssrn.4122803. URL: https://www.researchgate.net/figure/More-than-60-of-jobs-done-in-the-United-States-in-2018-had-not-yet-been-invented-in_fig6_360965560 (дата звернення: 10.02.2025).
9. Fleming P. Robots and Organization Studies: Why Robots Might Not Want to Steal Your Job. *Organization Studies*. 2019. Vol. 40 (1). P. 23-37. DOI: 10.1177/0170840618765568 URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0170840618765568> (дата звернення: 05.01.2025).
10. Jaimovich N., Siu H. Job Polarization and Jobless Recoveries. *The Review of Economics and Statistics*. 2020. 102 (1). P. 129-147. https://doi.org/10.1162/rest_a_00875. URL: <https://direct.mit.edu/rest/article-abstract/102/1/129/58559/Job-Polarization-and-Jobless-Recoveries?redirectedFrom=fulltext> (дата звернення: 16.02.2025).
11. Cortes G., Jaimovich N., Nekarda C., Siu H. The dynamics of disappearing routine jobs: a flows approach. *Labour Economics*, 2020, 65(101823). URL: <https://doi.org/10.1016/j.labeco.2020.101823> (дата звернення: 07.02.2025).

12. Marguerit D. Augmenting or Automating Labor? The Effect of AI Development on New Work, Employment, and Wages. CC BY-NC-ND 4.0. 2025. P. 1–82. 10.48550/arXiv.2503.19159 URL: https://www.researchgate.net/publication/390177319_Augmenting_or_Automating_Labor_The_Effect_of_AI_Development_on_New_Work_Employment_and_Wages (дата звернення: 24.02.2025).
13. Cazzaniga M., Pizzinelli C., Rockall E., M. Tavares M. Exposure to Artificial Intelligence and Occupational Mobility: a Cross-Country Analysis. *IMF Working Paper*. 24/116. June 3. 2024. P. 1–52.
14. Kovtun N. M., Polishchuk O. P., Kovtun Yu. V. Disappearing professions: labor market transformation in the condition of modernization challenges of post-industrial society. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. Vol. 1 (91). 2022. 17–29. DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(91). 2022. 17–29.
15. Ковтун Н. М., Венцель Н. В. Новий середній клас як фактор нівеляції соціальної невизначеності в умовах модернізаційних викликів Industry 4.0. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2020, Випуск № 1 (87), С. 86–99. DOI.10.35433/PhilosophicalSciences.1(87). 2020. 86–99.
16. Ковтун Н. М., Шкіль Л. Л., Венцель Н. В. Безумовний базовий дохід як фактор нівеляції соціальних ризиків в умовах модернізаційних викликів Industry 4.0. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2021. Випуск № 1 (89). С. 76–87. DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(89). 2021. 76–87.
17. Yashchuk O., Shevchenko V., Kiptenko V., Razumova O., Khilchevska I., Yermolaieva M. The Impact of the Informatization of Society on the Labor Market. *Postmodern Openings*, 2021. 12 (3Sup1), P. 155–167. URL: <https://doi.org/10.18662/po/12.3Sup1/357> (дата звернення: 26.02.2025).
18. Nicoli F., Sacchi S., Burgoon B., Busemeyer M., Lukas H., Buzzelli G. A shock is shock is a shock? *Globalization, automation and public support for welfare state interventions in linked survey experiments*. 2025. P. 1–60. DOI:10.13140/RG.2.2.20457.61281.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Filosofskyi entsyklopedychnyi slovnyk. (2002). [Philosophical Encyclopedic Dictionary] / V. I. Shynkaruk (holova redkolehii) ta in.; L. V. Ozadovska, N. P. Polishchuk (naukovi redaktory). Kyiv: Abrys (in Ukrainian).
2. Jobs lost, jobs gained: workforce transitions in a time of automation. (2017). *McKinsey global institute*. URL: <https://www.mckinsey.com/~media/BAB489A30B724BECB5DEDC41E9BB9FAC.ashx> (last accessed: 18.01.2025) (in English).
3. Generative AI and the future of work in America. (2023). *McKinsey Global Institute Report*. URL: <https://www.mckinsey.com/mgi/our-research/generative-ai-and-the-future-of-work-in-america#/> (last accessed: 25.01.2025) (in English).
4. Generative AI could raise global GDP by 7%. (2023). *Goldman Sachs*. URL: <https://www.goldmansachs.com/insights/articles/generative-ai-could-raise-global-gdp-by-7-percent.html> (last accessed: 27.03.2025) (in English).
5. Frey, C., Osborne, M. (2013). The future of employment: how susceptible are jobs to computerisation? University of Oxford. URL: <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/future-of-employment.pdf> (last accessed: 14.01.2025) (in English).
6. Tippins, K. (2022). Automation: 5 jobs that will never disappear, and 5 that will be gone by 2030. URL: <https://contractbook.com/blog/automation-5-jobs-that-will-never-disappear-and-5-that-will-be-gone-by-2030> (last accessed: 03.02.2025) (in English).
7. Ablitsova, A. (2017). Za bortom: yaki profesii znyknut v maibutnomu i chomu. Chastyna I. [Overboard: what professions will disappear in the future and why. Part I]. *Za materialamy lektsii Alberta Feldmana «Sotsiologhiia maibutnoho: rol liudyny v epokhu robotiv*. URL:

<https://osvitanova.com.ua/posts/660-za-bortom-iaki-profesii-znyknut-v-maibutnomu-i-chomu-chastyna-i> (last accessed: 01.04.2025) (in Ukrainian).

8. Autor, D. (2022). The Labor Market Impacts of Technological Change: From Unbridled Enthusiasm to Qualified Optimism to Vast Uncertainty. *SSRN Electronic Journal*. URL: https://www.researchgate.net/figure/More-than-60-of-jobs-done-in-the-United-States-in-2018-had-not-yet-been-invented-in_fig6_360965560 (last accessed: 10.02.2025) (in English).

9. Fleming, P. (2019). Robots and Organization Studies: Why Robots Might Not Want to Steal Your Job. *Organization Studies*. Vol. 40 (1). P. 23–37. DOI: 10.1177/0170840618765568. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0170840618765568> (last accessed: 05.01.2025) (in English).

10. Jaimovich, N., Siu, H. (2020). Job Polarization and Jobless Recoveries. *The Review of Economics and Statistics*. 102 (1). P. 129–147. URL: https://doi.org/10.1162/rest_a_00875. URL: <https://direct.mit.edu/rest/article-abstract/102/1/129/58559/Job-Polarization-and-Jobless-Recoveries?redirectedFrom=fulltext> (last accessed: 16.02.2025) (in English).

11. Cortes, G., Jaimovich, N., Nekarda, C., Siu, H. (2020). The dynamics of disappearing routine jobs: a flows approach. *Labour Economics*. 65 (101823). URL: <https://doi.org/10.1016/j.labeco.2020.101823> (last accessed: 07.02.2025) (in English).

12. Marguerit, D. (2025). Augmenting or Automating Labor? The Effect of AI Development on New Work, Employment, and Wages. CC BY-NC-ND 4.0. P. 1-82. 10.48550/arXiv.2503.19159 URL: https://www.researchgate.net/publication/390177319_Augmenting_or_Automating_Labor_The_Effect_of_AI_Development_on_New_Work_Employment_and_Wages (last accessed: 24.02.2025) (in English).

13. Cazzaniga, M., Pizzinelli, C., Rockall, E., Tavares, M. (2024). Exposure to Artificial Intelligence and Occupational Mobility: a Cross-Country Analysis. *IMF Working Paper*. 24/116. P. 1–52 (in English).

14. Kovtun, N. M., Polishchuk, O. P., Kovtun, Yu. V. (2022). Disappearing professions: labor market transformation in the condition of modernization challenges of post-industrial society. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. Vol. 1 (91). P. 17-29 (in English).

15. Kovtun, N. M., Ventsel, N. V. (2020). Novyi serednii klas yak faktor nivelitsii sotsialnoi nevyznachenosti v umovakh modernizatsiinykh vyklykiv Industry 4.0. [The new middle class as a factor in leveling social uncertainty in the context of modernization challenges Industry 4.0.]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka*. Vypusk № 1 (87). S. 86–99 (in Ukrainian).

16. Kovtun, N. M., Shkil, L. L., Ventsel, N. V. (2021). Bezumovnyi bazovyi dokhid yak faktor nivelitsii sotsialnykh ryzykiv v umovakh modernizatsiinykh vyklykiv Industry 4.0. [Unconditional basic income as a factor in leveling social risks in the context of modernization challenges of Industry 4.0.]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka*. Vypusk № 1 (89). S. 76–87. DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(89).2021.76-87 (in Ukrainian).

17. Yashchuk, O., Shevchenko, V., Kiptenko, V., Razumova, O., Khilchevska, I., Yermolaieva, M. (2021). The Impact of the Informatization of Society on the Labor Market. *Postmodern Openings*. 12 (3Sup1). P. 155–167. URL: <https://doi.org/10.18662/po/12.3Sup1/357> (last accessed: 26.02.2025) (in English).

18. Nicoli F., Sacchi S., Burgoon B., Busemeyer M., Lukas H., Buzzelli G. (2025). A shock is shock is a shock? *Globalization, automation and public support for welfare state interventions in linked survey experiments*. P. 1-60. DOI:10.13140/RG.2.2.20457.61281 (in English).

Receive: March 10, 2025

Accepted: April 12, 2025



УДК 1(091)/111

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.104-111

ГЕНЕЗА ТА СУТНІСТЬ АРИСТОТЕЛІВСЬКОЇ ЕТІОЛОГІЧНОЇ МОДЕЛІ

Я. Ю. Котець*

Метою статті є філософське осмислення походження знаменитої концепції причинності Арістотеля, її історико-культурних підвалин та зв'язку з іншими каузальними теоріями того часу й сьогодення. Зокрема, досліджується походження поняття "αἷτια-αἴτιον" в давньогрецькій культурі та філософії. Стверджується, що первісно це слово, що походить з криміналістично-медичної практики, означало "провину" або "винуватця". Згодом, у медико-теоретичних творах вчених школи Гіппократа та у філософських концепціях Демокріта і Платона воно набуває концептуальної значущості й перетворюється в філософську категорію.

Арістотель, розробляючи свою тетралогічну модель причинності в "Фізиці" та "Метафізиці", спирався не лише на філософські напрацювання своїх попередників, особливо платонівської школи, а й погляди мислителів-асклепіадів, погляди яких узагальнювали етіологічні спостереження тодішніх лікарів. Це підтверджує й асклепіадське походження Стагіріта і його постійна спрямованість на дослідження світу тварин, людської душі та організму. В пізніших "зоологічних" працях Арістотель надає своїй тетралогічній моделі причинності телеологічно-функціоналістського характеру.

У результаті проведеного дослідження є всі підстави зробити наступні висновки. В аналізі генези етіологічної моделі Арістотеля знаходить своє підтвердження гіпотеза про його вчення як синтез платонізму та асклепіатства. Арістотелівське вчення про причинність, що ґрунтувалося на телеологізмі, набуло канонічного характеру в філософії завдяки поєднанню лікарських практик з практичною філософією в часи пізньої античності та Середньовіччя. Модель каузальності Стагіріта була пояснювальною схемою причинності до часів наукової революції, яка відкине арістотелівський телеологізм щодо вивчення неживої природи. Але можна констатувати, що зараз спостерігаємо нове переосмислення каузальності у напрямку телеологічних схем.

Ключові слова: причина, етіологія, метафізика, каузальність, телеологізм, асклепіанство, платонізм, тетралогічна модель причинності.

GENESIS AND ESSENCE OF THE ARISTOTLEAN ETIOLOGICAL MODEL

Ya. Yu. Kotets

The goal of this article is to philosophically understand the origin of Aristotle's famous concept of causality, its historical and cultural foundations and connection with other causal theories of that time and the present. In particular, the origin of the concept of "αἷτια- αἴτιον" in ancient Greek culture and philosophy is investigated. It is argued that originally this word, originating from forensic medical practice, meant "guilt" or "culprit". Subsequently, in the medical and theoretical works of scientists of the Hippocratic school and in the philosophical concepts of Democritus and Plato, it acquires conceptual significance and turns into a philosophical category. When developing his tetralogical

* Яна Котець / Yana Kotets, викладач кафедри права та суспільних наук (Вінницький фінансово-економічний університет, м. Вінниця, Україна)
kostenkoyana1992@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8567-2409

model of causality in "Physics" and "Metaphysics", Aristotle relied not only on the philosophical developments of his predecessors, especially the Platonic school, but also on the views of Asclepiad thinkers, whose views generalized the etiological observations of the doctors of that time. This is confirmed by the Asclepiad origin of Stagyrte and his constant focus on the study of the animal world, the human soul and the organism. In his later "zoological" works, Aristotle gives his tetralogical model of causality a teleological-functionalist character.

As a result of the research, there is every reason to draw the following conclusions. In Aristotle's etiologial model, the hypothesis of his teaching as a synthesis of Platonism and Asclepiadism finds its confirmation. The Aristotelian doctrine of causality, which was based on teleology, acquired a canonical character in philosophy due to the combination of medical practices with practical philosophy in the times of late antiquity and the Middle Ages. The Stagyrte causality model was an explanatory scheme of causality until the times of the scientific revolution, which rejected Aristotelian teleology regarding the study of inanimate nature. But it can be stated that now we can observe a new rethinking of causality in the direction of teleological schemes.

Keywords: cause, etiology, causality, metaphysics, teleology, Asclepianism, Platonism, tetralogical model of causality.

Постановка проблеми. Вчення Арістотеля про чотири етіоні-причини всього сутнього з певними її модифікаціями було пануючою концепцією причинності з часів пізньої античності й до епохи Ренесансу й першої наукової революції. Під етіологією ми розуміємо вчення про причину як філософську категорію та дослідження причинно-наслідкових зв'язків, або про походження чогонебудь. У різних наукових дисциплінах – від географії до психології – також існують причинні концепції або навіть субдисципліни. Найбільш відомим і популярним є використання цього терміну щодо розділу медицини, а точніше медичної патології, що вивчає причини і умови виникнення хвороб.

У нашій роботі ми використовуємо термін "етіологія" в його первинному, філософському сенсі, тобто як вчення про обумовленість, причинність, детермінацію. Першою цілісною філософською етіологією була арістотелівська тетралогічна модель причинності. Вона ретельно досліджена і досить плідно використовувалася на протязі багатьох століть. Однак, її походження та сутнісні риси залишалися, як правило, за межами відомих нам історико-філософських досліджень.

Ступінь наукової розробленості. В своєму знаменитому есеї "Die frage nach dertechnik (Питаючи про Техніку)" Мартін Гайдегер вказував: "Століттями філософія вчить, що є чотири причини:

1) causamaterialis, матеріал, речовина, з якого виготовляється, наприклад, срібна чаша; 2) causaformalis, форма, образ, яку приймає цей матеріал; 3) causafinalis, мета, наприклад жертвоприношення, яким визначаються форма і матеріал потрібної для нього чаші; 4) causaefficientis, що створює своєю дією результат, готову реальну чашу, тобто майстер срібної справи". Далі Гайдегер ставить проблему: "...скільки століть філософи поводяться так, наче вчення про чотири причини впало з неба у вигляді самоочевидної істини" [1]. Але чи не настав час запитати: чому причин саме чотири?" Щоправда в своєму есе він так і не дає остаточної відповіді на це питання. Не знаходимо ми відповіді й у пізніших доволі багаточисельних працях, присвячених етіології Арістотеля. Цієї відповіді немає і у доволі фундаментальній статті А. Фалькона у Стенфордській філософській енциклопедії [2], ні у статтях Д. Вакеса [3], К. Наталі [4], Н. Стейна [5], Б. Хеннінга [6] та інших, присвячених арістотелівській етіології. Тобто у розглянутій нами науковій літературі немає вирішення проблеми генези арістотелівського вчення про каузальність.

Метою статті є дослідження історико-культурних та філософських підвалин вчення про чотири причини Арістотеля, його генезу та сутність.

Дискусія та результати. Звична антикознавча історико-філософська схема концентрує увагу на вченнях філософської трійці: Сократа, Платона та Арістотеля, причому двоє останніх вважаються безпосередніми учнями попередніх. Й щодо першої пари (Сократ – Платон) – це також доволі проблематично: платоніки хотіли бачити у своєму "божественному" вчителі втілення справжнього сократичного вчення, хоча воно є лише однією з його інтерпретацій поряд з іншими – Ксенофонта, Арістіпа, Евкліда Мегарського тощо. Арістотеля також вважають безпосереднім учнем Платона та критиком свого вчителя *Платона* (згадаємо знамените: "*Amicus Plato, sed magis amica veritas*").

Дійсно, Арістотель був «випускником» Платонівської академії, певний час викладав у ній і, як вважається, намагався стати спадкоємцем її засновника, чому завадив племінник Платона Спевсип. Знаний авторитет в антикознавстві ХХ сторіччя О. Лосєв уважав вчення Стагірита поміркованим платонізмом, а Арістотеля – неортодоксальним послідовником Платона.

Насправді сімнадцятирічний виходець з північногрецького міста Стагіра опиняється в Афінах в 367/6 році, коли Платон перебував в другій подорожі до Сиракуз. Згідно з деякими джерелами, Арістотель пройшов курс навчання ораторському мистецтву у риторичній школі Ісократ. А от хто були першими філософами – вчителями Арістотеля в Академії – залишається загадкою. Справа в тому, що не тільки Платона не було в Афінах в 367-365 роках; разом із вчителем у сицилійському "відрядженні" були і його найближчі учні Спевсип і Ксенократ. Тому "посвячення" Стагірита в таємниці платонівського вчення відбувається лише після повернення Платона з учнями (365 р. до н. е.) і продовжувалося лише 3-4 роки до третьої й останньої подорожі Платона в Сицилію в 361 р. до н. е.

Втім, "базовою", первісною освітою Арістотеля була все ж таки медична.

Відомо, що Великий Стагірит походив зі своєрідної лікарської касты асклепіадів, що вели свій родовід від позашлюбного сина Аполлона – Асклепія. Батько філософа Нікомах був придворним лікарем і другом македонського царя Амінти III, батька Філіпа II і діда Александра Македонського. Навряд чи підлягає сумніву, що Нікомах мав намір бачити свого сина лікарем: такою була сімейна традиція асклепіадів. А у грецьких лікарів того часу підготовка до професійної діяльності починалася рано: ще підлітком Арістотель мабуть супроводжував свого батька в його відвідинах хворих і привчався виконувати різні дрібні обов'язки, пов'язані з майбутнім фахом. Але батько помер, коли майбутньому філософу було 15 років, і подальші турботи про його освіту взяв на себе його опікун Проксен. Саме завдяки йому та своєму спадку Арістотель опиняється в платонівській Академії, але назавжди зберігає інтерес до лікарської справи та, взагалі, природи живого.

Німецький філософ Теодор Гомперц в третьому томі своєї праці "*Griechische Denker*" називає вчення Арістотеля синтезом платонізму та асклепіатства (як загальнолікарської філософської традиції до якої належав Гіпократ і його "конкурент" з Кнідської школи Евфоріон) [7: 12]. Чи мав він в цьому рацію розглянемо далі, а поки що повернемося до категорії причини – αἰτιον і того місця яке їй належить в арістотелівській філософській системі.

Фрідріх Ніцше пише трактат "Про істину та брехню в позаморальному сенсі" (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, 1873), в якому, зокрема, стверджує, що поняття – це "...рухлива армія метафор, метонімії, антропоморфізмів, коротше сукупності людських відносин, які поетично і риторично підсилюються, переносяться, прикрашаються і які після тривалого використання створюють у народі тверде, канонічне та обов'язкове враження..." [8: 726]. Але звідки ці метафори та антропоморфізми взялися? Знані фахівці з історії понять, історики та

культурологи, філософи і мовознавці вже давно звернули увагу на те, що найдавніші філософські терміни в Стародавній Греції здебільшого прийшли зі сфери юриспруденції і медицини. Так вже історично сталося, що люди навчилися обманювати, вбивати, хворіти і вмирати раніше, ніж філософувати: й термінологія, й відповідні дисципліни склалися раніше, ніж філософія в сучасному розумінні цього слова.

Що стосується терміну "αἴτιον", який у Демокріта, Платона та Арістотеля буде позначати причину, то він веде своє походження як із "криміналістичної", так і з медичної практики. Грецьке слово "αἴτιον" з'являється спочатку в певному "правовому" контексті та означає воно "провину", порушення космічної (або полісної) гармонії. Αἴτιος у Гомера означає порушення встановленого світопорядку, порушенням меж, міри, законів. Стосується воно як людей (Гелена як "винувниця" Троянської війни), так і богів (Прометей як порушник волі Зевса). Згодом це слово з'являється в теоретичній медицині та медичній практиці. Анонімний автор *Corpus Hippocraticum* пише: "Ми повинні, отже, розглянути причини кожної [медичної] умови, щоб ними були ті речі, які якщо вони присутні, то умова обов'язково відбувається, але коли вони переходять на іншу комбінацію, вона припиняється" [9]. Таким чином, слово "αἴτιον" в "Гіпократівському Корпусі" пов'язане вже не просто з оціночним судженням про людину (винний у тому чи іншому вчинку), а набуває більш абстрактного значення, перетворюючись в поняття, принцип, необхідний для обґрунтування наукового знання.

В антикознавстві стало вже певним усталеним стереотипом, що вперше поняття "причина" в філософію вводить Демокріт. Про те, що поняття причина відігравало ключову роль в його вченні, свідчили і самі назви його творів, які щоправда не дійшли до нас: "Αἰτιαὶ οὐράνιαι (Небесні причини)", "Αἰτιαὶ αἰέριοι (Повітряні причини)", "Αἰτιαὶ ἐπίπεδοι (Наземні причини)", "Αἰτιαὶ περὶ

πυρός καὶ τῶν ἐν πυρὶ (Причини вогню і того, що у вогні)" тощо [10: 486].

Але до нашого часу, як відомо, не збереглося жодного цілісного, оригінального твору філософа з Абдер: про його погляди (в тому числі щодо причинності – αἰτία), ми можемо судити лише на підставі його критиків, що інтерпретували його вирази на користь власним філософським системам або поглядам. Не говорячи навіть про явних філософських антагоністів атомістичного вчення: Платона (який закликав своїх учнів розшукувати і спалювати твори свого опонента) та Арістотеля (який звинувачував Демокріта в ігноруванні телеології в природі). Навіть його формальні прибічники Епікур та епікурейці підлаштовували його погляди до власних етичних концепцій.

Є певна історична випадковість в тому, що праці Платона та Арістотеля збереглися у майже повному вигляді, а праці Демокріта (які, зрозуміло, не могли бути знищені прибічниками Платона, згідно його вказівці), незважаючи на те, що в I сторіччі нашої ери переписувалися та «видавалися» придворним доксографом імператора Тиберія Трасилом, зникли, залишивши багаточисельні коментарі. Саме відсутність оригінальних праць дозволило в епоху першої наукової революції, яка реабілітувала атомізм, розглядати Демокріта як попередника галілеєвської концепції причинності, хоча це є вже явним історичним анахронізмом.

Вчення про причинність Платона (та його конструктивна критика) було безпосередньою передумовою арістотелівської етіології. Але воно мало певну еволюцію та деяку невизначеність. Так, в одному з ранніх діалогів "Федон", платонівський "Сократ" зізнається, що в молоді роки у нього була "справжня пристрасть до того виду мудрості, який називають пізнанням природи. Мені, – каже Сократ, – уявлялося чимось піднесеним знати причини кожного явища – чому щось народжується, чому гине і чому існує" [11: 240]. Він згадує свого першого вчителя Анаксагора, який

стверджуючи Ноῦς (Розум) в якості вищої причини світоустрою, вважав що порядок речей залежить від природних стихій: ефіру, води і такого іншого, а Ноῦς "залишається без будь-якого застосування" [11: 241]. Далі він висміює натурфілософів, які вважають необхідні передумови справжніми причинами: Сократ сидить в темниці, тому що його тіло складається з кісток і жил, які дають йому можливість сидіти.

Платонівський "Сократ" наголошує, що "називати подібні речі причинами – повна нісенітниця. Якби хто говорив, що без усього цього – без кісток, жил і всього іншого, чим я володію, – я б не міг робити те, що вважаю за потрібне, він говорив би вірно. Але стверджувати, ніби вони причина всьому, що я роблю, і в той же час що в даному випадку я підкоряюся Уму, а не сам обираю найкращий спосіб дій, було б украй необачно. Це означає не розрізняти між справжньою причиною і тим, без чого причина не могла б бути причиною" [11: 241].

Вчення про причинність набуває у Платона остаточної категоріальної визначеності лише у найвищих узагальненнях "Тімея", де він чітко розмежовує два види причин: каузальні та телеологічні. Отже, "шанувальник розуму і знання повинен розглядати передусім причини, які пов'язані з розумною природою, і лише в другу чергу ті, які пов'язані з речами, рухомими ззовні і тому з необхідністю рушійними інші речі. Так треба чинити і нам, а тому будемо розмежовувати причини двох родів: обдаровані розумом, які виробляють прекрасне і добре, і позбавлені розуму, які викликають все випадкове і хаотичне" [12].

В першій філософії ("метафізиці") Арістотеля поняття αἰτία також займає чільне місце. Власне кажучи, Стагірит визначає мудрість (σοφία), яка є предметом його "Метафізики" як знання причин та начал (τὰ πρῶτα αἰτία). Вже в першій книзі (Α) він дає чотири значення поняття "причини": "...про причини говориться у чотирьох значеннях: по-перше, ми називаємо причиною сутність, або чимбутність – адже кожне "чому" веде до останнього

пояснення, а перше "чому" є причиною і началом; другу причину ми називаємо матерією, або субстратом; третя – це джерело руху; і четверта – це причина протилежна цій останній, мета і благо, бо благо є метою будь-якого виникнення й руху" [13: 25].

Подальший аналіз в "Метафізиці" концентрується навколо аристотелівської історії попередньої філософії. На підставі доволі критичного аналізу він проголошує, що "... ці мислителі... торкнулися двох причин...: матерії і джерела руху, – утім, нечітко і непевно, як це роблять у битві невірні воїни: ті шарпаються на всі боки і нерідко навіть завдають влучних ударів, але роблять це не завдяки знанню. Так і ці філософи, здається, не розуміють, що говорять" [13: 31].

Далі він пише про піфагорійців та Платона, який "використовував лише дві причини: щосність та матеріальну причину" і взагалі вважав, що "ідеї є причинами для інших речей" [13: 33].

На підставі свого аналізу Арістотель робить висновок, "що з тих, хто говорив про начала і причини, ніхто не назвав нічого, крім того, що ми розрізнили у "Фізиці". Вочевидь усі їх якимось чином торкаються, але здебільшого без ясного розуміння". Він також дорікає своїм попередникам, що "...мету вони у певному сенсі вважають причиною, але невідповідно до природи цільової причини" [13: 34]. Собі ж він ставить заслугою не тільки розкриття сутності "causafinalis", але й висунення цієї причини як провідної. Про це свідчить аналіз Арістотелем категорії причини в п'ятій книзі (Δ), цьому своєрідному першому філософському словнику: "Врешті, причиною виступає щось як мета, тобто те, заради чого щось робиться, наприклад, причина прогулянки – здоров'я. Адже, коли на питання: "Чому хтось гуляє?" – ми відповідаємо: "Для того, щоб бути здоровим", – то, кажучи так, ми гадаємо, що вказали причину" [13: 76].

Вже сам цей приклад свідчить про медичні джерела вчення Арістотеля про причинність, але цілком вони ще досить неясно простежуються в самій

"Метафізиці" (як і в "Фізиці"). Більш очевидним є цей зв'язок з етіологічних розробок асклепіатства (можливо когось з учнів Гіппократа) в його "зоологічних" творах, зокрема в праці "Частини тварин" (або Про частини тварин; грец. *Περὶ ζῴων μορίων*; лат. *De Partibus Animalium*). Саме в цьому трактаті Арістотель остаточно формулює схему причинності.

Відомо, що "зоологічні" праці Арістотеля "Історія тварин", "Частини тварин" та "Про виникнення тварин" є творами найбільш зрілого періоду творчості Арістотеля. Вони були створені вже після смерті Платона, під час життя Стагірита в Мітілені на острові Лесбос (344-342 рр. до н. е). Тут він стикається з об'єктивними явищами реальної природи і у своїх поглядах повертається від чар платонівського ідеалізму до звичного асклепіатства і дещо переосмислює методологічні засади власного вчення про причинність.

Арістотелівська перша книга трактату "Частини тварин" завдяки своєму методологічному характеру є вступом до всіх біологічних творів філософа. У зв'язку з цим висувалася гіпотеза, що цей текст повинен був розпочинати трактат "Історія тварин", а не працю "Про частини тварин". Арістотель не відмовляється від своєї чотирьохчленної конструкції каузальності, більш того, він намагається застосувати її в біологічній галузі.

У "Частинах тварин" Арістотель пише насамперед про причину "заради чого", маючи на увазі під цим усі три останні причини (крім матеріальної). "Багато причин для фізичного походження, наприклад, причину "заради чого" і причину "звідки бере початок рух", варто визначити й щодо цих причин, яка з них від природи перша – і яка друга ... Видно, першою є та, котру ми називаємо причиною "заради чого", тому що вона містить розумну підставу, а розумна підстава однакова й у творах мистецтва, і в добутках природи" [14].

Таким чином, погляди Арістотеля набувають явно телеологічного характеру, але телеологія ця є іманентною й зводиться до визначення функціонального значення кожної частини тіла. Тобто, за Арістотелем матеріальні причини організму не можуть пояснити всі його аспекти. Щоб пояснити такі явища, як процеси організму або його пристосування до середовища існування організму, доводилося вдаватися до кінцевих причин, телеологічних пояснень цих явищ.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Гіпотеза про вчення Арістотеля як синтез платонізму та асклепіатства знаходить своє підтвердження в його етіологічній моделі, викладеній в "Фізиці", "Метафізиці" та "зоологічних" творах. Встановити більш точно джерела арістотелівського вчення, яке згодом набуло канонічного характеру, – є завданням надскладним і майже недосяжним з погляду на тисячі років, що пройшли з того часу. Арістотель, ретельно перераховуючи багаточисельних попередників та різко критикуючи їх погляди, залишив нерозкритою таємницю власного "натхнення". Але епістемічна модель каузальності була прийнятною та вдалою пояснювальною схемою аж до часів наукової революції, коли Галілео Галілей проголосить знамените "Природа не має цілей" та відкине арістотелівський телеологізм щодо вивчення неживої природи. Телеологізм знаходить свій притулок у галузях, пов'язаних з живою природою та людською діяльністю, але поступово витісняється з них позитивістськими каузалістичними підходами. Втім, зараз ми спостерігаємо нове переосмислення каузальності, яке є певним чином, поверненням до моделі Великого Стагірита (неотомізм, неовіталізм, некласична модель науки, телеологічні моделі еволюції та ін.). Зазначене стане предметом наших подальших досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Heidegger M. Die frage nach der technik. URL: https://monoskop.org/images/2/27/Heidegger_Martin_1953_2000_Die_Frage_nach_der_Technik.pdf (дата звернення: 12.11.2024).
2. Falcon A. Aristotle on Causality. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality/> (дата звернення: 12.11.2024).
3. Vazquez D. Teleology, Causation and the Atlas Motif in Plato's Phaedo. *Schole*. 2020, № 14 (1), Pp. 82-103.
4. Natali C. Aitia in Plato and Aristotle. From Everyday Language to Technical Vocabulary. in C. Viano, C. Natali, and M. Zingano (eds.), *Aitia I: Les quatre causes: origines et interpretation*, Leuven: Peeters, 2013. P. 39–73.
5. Stein N. Causality and Causal Explanation in Aristotle New York, US: OUP Usa, 2023.
6. Henning B. The Four Causes. *Journal of Philosophy*. 2009, № 106. P. 137–160.
7. Gomperz T. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie in 3 Bänden. B. 3., Eichborn, 1997. IX + 664 S.
8. Ніцше Ф. Про істину та брехню в позаморальному сенсі. (перекл. О. Фешовець). *Повне зібрання творів*. Львів: Астролябія, 2004. Т. 1. С.7 25–740.
9. Corpus Hippocraticum. URL: <https://archive.org/details/hippocrates01hippuoft/hippocrates01hippuoft/page/n17/mode/2up> (дата звернення: 12.11.2024).
10. Діоген Лаерцій. Життя і думки славнозвісних філософів. Пер. Л. Звонська, В. Туренко. К.: Темпора, 2024. 658 с.
11. Платон. Федон. Діалоги; Пер. з давньогр. К: Основи, 1999. Переклав Йосіп Кобів. С. 234–293
12. Plato. Timaios. ed. John Burnet. URL: <https://www.mikrosapopulous.gr/en/texts1en.html> (дата звернення: 12.11.2024).
13. Аристотель. Метафізика. Пер. О. Юдін. Харків: Фоліо, 2020, 304 с.
14. Aristotle. On the Parts of Animals. Translated by William Ogle. The University of Adelaide eBooks@Adelaide. 2004. URL: <https://web.archive.org/web/20040429022809/http://etext.library.adelaide.edu.au/a/a8pa/book4.html> (дата звернення: 12.11.2024).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Heidegger, M. (2000). Die frage nach der technik. URL: https://monoskop.org/images/2/27/Heidegger_Martin_1953_2000_Die_Frage_nach_der_Technik.pdf (last accessed: 12.11.2024) (in German).
2. Falcon, A. (2006). Aristotle on Causality. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality/> (last accessed: 12.11.2024) (in English).
3. Vazquez, D. (2020). Teleology, Causation and the Atlas Motif in Plato's Phaedo. *Schole*, № 14 (1). P. 82–103 (in English).
4. Natali, C. (2013). Aitia in Plato and Aristotle. From Everyday Language to Technical Vocabulary. in C. Viano, C. Natali, and M. Zingano (eds.), *Aitia I: Les quatre causes: origines et interpretation*, Leuven: Peeters. P. 39–73 (in English).
5. Stein, N. (2023). Causality and Causal Explanation in Aristotle New York. US: OUP Usa (in English).
6. Henning, B. (2009). The Four Causes. *Journal of Philosophy*. № 106. P. 137–160 (in English).
7. Gomperz, T. (1997). Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie in 3 Bänden. B. 3., Eichborn (in German)
8. Nietzsche, F. (2004). Pro istynu ta brekhniu v pozamoralnomu sensi. [On truth and lies in a non-moral sense]. (perekl. O. Feshovets). *Povne zibrannia tvoriv*. Lviv: Astroliabiia. T. 1. S. 725–740 (in Ukrainian).

9. Corpus Hippocraticum. (2006) URL: <https://archive.org/details/hippocrates01hippuoft/hippocrates01hippuoft/page/n17/mode/2up> (last accessed: 12.11.2024) (in English).
10. Diohen Laertsii. (2024). Zhyttia i dumky slavnozvisnykh filosofiv. [The lives and thoughts of famous philosophers]. Per. L. Zvonska, V. Turenko, K.: Tempora (in Ukrainian).
11. Platon. Fedon. (1999). Dialohy; Per. z davnohr. K: Osnovy, Pereklav Yosip Kobiv. S. 234–293 (in Ukrainian).
12. Plato. Timaios. [Phaedo. Dialogues]. (2004). ed. John Burnet. URL: <https://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.html> (last accessed: 12.11.2024) (in English).
13. Aristotel. (2020). Metafizyka. [Metaphysics]. Per. O. Yudin. Kharkiv: Folio, Aristotel. Metafizyka. Per. O. Yudin. Kharkiv: Folio (in Ukrainian).
14. Aristotle. On the Parts of Animals. Translated by William Ogle. The University of Adelaide eBooks@Adelaide 2004. URL: <https://web.archive.org/web/20040429022809/http://etext.library.adelaide.edu.au/a/a8pa/book4.html> (last accessed: 12.11.2024) (in English).

Receive: January 16, 2025

Accepted: February 18, 2025



UDC 246.6.001.32(045)

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.112-121

ВІДЕОГРА ЯК МИСТЕЦТВО В КОНТЕКСТІ ТРЕНДУ КРЕАТИВНОЇ ТА ЦИФРОВОЇ КУЛЬТУРИ

М. С. Мельничук*

У статті аналізується статус відеоігр в контексті мистецтва, як явища викликів і трендів неокультури. Обґрунтовано, що відеогра може бути використана у творчих практиках художників. Автор наголошує, що відеоігри широкоформатніші мистецтва, перевершують його швидкістю та доступністю комунікації, охопленням аудиторії, за своєю вибірковістю та застосовністю. Зазначимо, що твір мистецтва – це відображення життя людини в акті творіння. Мистецтво може бути створене пензлем або обрано як редимейд, але це має бути акт особистої авторської фантазії. Світи, створені електронними іграми, більше схожі на дитячі майданчики, де досвід визначається взаємодією між гравцем та програмою. Геймер не може перенести своє бачення життя на гру, тоді як розробник гри знімає з себе цю відповідальність. Немає того, хто має пріоритет в іграх, отже, немає художника і немає витвору мистецтва. Доведено, що відеоігри якраз і є актом творчої уяви художника, тому що саме гейм-дизайнери визначають ті шляхи та способи, які будуть надалі досліджувати гравці. Як сучасний жанр, відеоігри займають наш розум, запрошуючи нас до незабутніх подорожей, де ми можемо керувати ходом подій, беручи участь більш інтерактивно, ніж пасивно інтерпретуючи. Тому творці гри не позбавляються відповідальності за надання свого бачення проблем; скоріше вони забезпечують умови для користувачів, щоб ті могли конструювати свій власний досвід чи ставити ціннісні питання, виконуючи таку ж функцію, як і мистецтво. У висновках експлікуємо, що сучасне мистецтво в розрізі трендів неосвіту полягає в контекстах, які митець привносить у роботу і в тому багажі знань, які глядач може акумулювати, щоб мати можливість інтерпретувати твори художника. Нами представлено, що мистецтво має всі ознаки комунікативності. Мистецтво цінне тим, що воно виступає як «арбітр» свого часу, свого роду збільшувального скла, що відкриває особливості культурного, соціального, економічного, художнього життя суспільства. Тому в середовищі культурологів, філософів, мистецтвознавців та в інституційній художній системі арт-відеоігри вже визнані мистецтвом.

Ключові слова: відеогра, мистецтво, геймінг, культура, розвага, кітч, комунікація.

VIDEO GAME AS ART IN THE CONTEXT OF THE TREND OF CREATIVE AND DIGITAL CULTURE

M. S. Melnychuk

The article analyzes the status of video games in the context of art, as a phenomenon of challenges and trends of neoculture. It is presented in our research that video games can be used in the creative

* Максим Мельничук / Maksym Melnychuk, кандидат філософських наук, доцент, (Національний університет водного господарства та природокористування, м. Рівне, Україна)

m.s.melnichuk@nuwm.edu.ua

ORCID: 0000-0002-4299-968X

practices of artists. The author emphasizes that video games are more large-format art, surpassing it in speed and accessibility of communication, audience coverage, in its selectivity and applicability. The author notes that a work of art is a reflection of human life in the act of creation. Art can be created with a brush or chosen as ready-made, but it must be an act of personal authorial imagination. The worlds created by electronic games are more like playgrounds, where the experience is defined by the interaction between the player and the program. A gamer cannot transfer his vision of life to a game, while a game developer abdicates this responsibility. There is no one who has priority in games, so there is no artist and no work of art. It has been proven that video games are precisely an act of the artist's creative imagination, because it is game designers who determine the paths and ways that players will explore in the future. As a modern genre, video games occupy our minds, inviting us on unforgettable journeys where we can control the course of events, participating more interactively than passively interpreting. Therefore, the creators of the game do not relieve themselves of responsibility for providing their vision of the problems; rather, they provide conditions for users to construct their own experiences or ask questions of value, performing the same function as art. In the conclusions, we explain that modern art in terms of non-educational trends consists in the contexts that the artist brings to the work and in the baggage of knowledge that the viewer can accumulate in order to be able to interpret the artist's works. We present that art has all the signs of communication. Art is valuable because it acts as an "arbiter" of its time, a kind of magnifying glass that reveals the peculiarities of the cultural, social, economic, and artistic life of society. Therefore, in the environment of cultural experts, philosophers, art critics and in the institutional art system, art video games are already recognized as art.

Keywords: *video game, art, gaming, culture, entertainment, kitsch, communication.*

Постановка проблеми. Чи можемо ми, як споживачі, шанувальники чи дослідники геймінгу ототожнювати сучасну відеоігрову культуру з такою категорією як мистецтво? Це риторичне питання вже друге десятиліття займає як західних і вітчизняних фахівців у галузі гуманітарного знання, так і широку аудиторію любителів віртуальних розваг. Враховуючи існування непідробленого інтересу навколо вищевказаного питання, ми намагалися експлікувати ряд цікавих поглядів та досліджень світових науковців, що допоможе нашій науковій розвідці спробувати віднайти спільний знаменник й наблизить нас до "крапки в кінці речення".

Актуальність нашої наукової розвідки в тім що, беручи до уваги стрімкий розвиток технологізму в масштабах планети й спроби споріднювати та ототожнювати його з трансформаціями мистецьких векторів сьогодення, ми й досі не можемо дати чіткої, однозначної відповіді на цілий ряд питань, які не забарвлені, на перший погляд, науковою складністю. Питання, а точніше проблема спорідненості мистецтва, як

філософської категорії, з таким явищем неокультури як відеоігри залишається, в певній мірі, серед дослідників, в контексті "трьох крапок". Й досі відбуваються бурхливі суперечки в світовому науковому співтоваристві щодо того чи є геймінг мистецтвом, й якщо є, то що ж таке мистецтво, в ракурсі сьогоденних понятійно-категоріальних трансформацій в розрізі метамодерну [1: 152].

Ступінь розробки даної проблеми.

Проблема питання щодо тотожності відеоігрової культури та мистецтва в контексті викликів та реалій сучасного світу є досить свіжою та перспективною для науковців. Орієнтовно з кінця ХХ, початку ХХІ століть були здійснені перші спроби осмислення відеоігрової культури як мистецтва. Навіть враховуючи ріст інтересу населення до цього явища, досліджень було недостатньо, а якщо й мали місце, то здійснені були поверхнево. Найбільша кількість досліджень, присвячених віртуальним комп'ютерним іграм, зроблено в Сполучених Штатах та Західній Європі у зв'язку з найбільш продвинутою індустрією відеоігрової культури. Враховуючи відсутність на вітчизняній

площині настільки розвиненої гейм індустрії, як за океаном, дослідження даного явища за масштабами виконаної роботи поки що не таке значиме, й вагоме. Вивчаючи дану проблему ми зосередилися на штудіюванні праць таких авторів, як Р. Еберта (Roger Ebert), Е. Гібсона (Gibson E.), Кліва Баркера (Clive Barker), М. Андровича (Androvich M), Рода Хамбла (Rod Humble), які досліджували, здійснювали аналітику геймінгу як неокультурного явища та як виду мистецтва, в розрізі трендів метамодерну.

Дискусія та результати. Мистецтво. Що таке мистецтво? Що, врешті решт, є мистецтвом? Чи, все те що нас бентежить, або ж навпаки, залишає байдужим, розуміється-тлумачиться як мистецтво? Питання, в ракурсі культурологічних, філософських, соціологічних та психологічних дискусій та полемік, є відкритим. Чи може бути мистецтво розважальним, а розвага художньою? Зазвичай мистецтво і розвагу розглядають як різні форми людської діяльності, і те, що створено заради розваги масової публіки, не часто стає предметом пильної уваги мистецтвознавців та художніх критиків. У розваг інший "арсенал" виразних засобів, інша "мова", ніж у творів витончених мистецтв. Тим не менше, у зв'язку зі зближенням масової та "високої" культури все складніше проводити кордони між мистецтвом і "немистецтвом", між роботою та розвагою, між творчістю та повсякденною діяльністю.

Одним із перших, хто радикально відповів на запитання щодо "мистецтва" відеоігр, був Роджер Еберт (Roger Ebert) – американський кінокритик, який свого часу отримав Пулітцерівську премію за дослідження в галузі кінематографу. У листопаді 2005 року в одному з інтернет-блогів Еберт негативно відгукнувся щодо фільму "DOOM" (за мотивами однойменної комп'ютерної гри) та заявив, що відеоігри не мають відношення до мистецтва.

Як констатував Еберт, відеоігри за своєю суттю мізерабельні порівняно з кіно та літературою. Причиною тому

сама структура відеоігор: ігри вимагають дій гравців, що протилежно функціонуванню комунікації в серйозних фільмах чи літературі, в яких головний завжди автор. "... Я готовий повірити, що відеоігри можуть бути красиво оформлені, до дрібниць опрацьовані, привабливі, цікаві та зовні красиві. Але я впевнений, що сама технологія цього медіа перешкоджає подоланню відеоіграм рівня технічної майстерності та досягнення статусу мистецтва. На моїй пам'яті ще ніхто в академічному середовищі навіть не намагався порівнювати відеоігри з творчістю великих драматургів, поетів, кінематографістів та композиторів. Те, що гра може мати певний ступінь художності, як візуальний досвід, я допускаю. Але більшість геймерів, що захоплюються відеоіграми, марно витрачають той дорогийцінний годинник, який є у нас, щоб зробити себе більш культурним, освіченим і чуйним" [2]. Позиція Еберта викликала масу гнівних відгуків і протестів активних користувачів блогів, перш за все любителів відеоігор.

У 2006 році Еберт взяв участь у дискусії, що проходила в рамках Conference on World Affairs (США) під назвою "Епічні дебати: чи є відеоігри художньою формою?" Виступаючи, Еберт підтвердив свою думку, що відеоігри не здатні актуалізувати ціннісні смисли людського існування, як це роблять великі мистецтва. Він послався на досвід читання роману Ф. Фіцджеральда "Великий Гетсбі", який протиставив відеоігри, не здатної передати всю глибину людських почуттів і пристрастей.

Цього ж року в інтерв'ю журналу US Official PlayStation 2 Magazine відомий геймдизайнер, творець культової відеоігри Metal Gear Solid Хідео Кодзіма (Hideo Kojima) заявив, що підтримує Еберта у думці, що відеоігри – не мистецтво. Кодзіма визнавав, що ігри можуть включати результати художньої роботи, але підкреслював, що відеоігри спочатку звернені до масового користувача, є частиною поп-культури, а, отже, не вписуються у сферу практик, що

позначаються як мистецтво. "Мистецтво – є тим виток, з чого походить художник", – пояснював Кодзима. "Якщо 100 людей пройдуть і не подивляться, а одна людина раптом помітить і буде зачарована твором – це мистецтво. Але відеоігри створюються не для однієї людини. Вони розробляються у тому, щоб 100 і більше людина однаково насолоджувалися ігровими можливостями, закладеними розробниками. Їхня робота – це сервіс. Не мистецтво" [3].

Після презентування авторитетних думок в контексті активних дискусії щодо наявності мистецтва у відеоіграх, суперечки, в медіа локаціях США, на деякий час припинилися. Полеміка відновилися, коли в рамках щорічного саміту Hollywood and Games Summit (США), англійський письменник та режисер Клів Баркер (Clive Barker, режисер культового містичного фільму "Hellraiser", 1987 року) підняв питання, чи є відеоігри формою художнього вираження.

Відповідаючи на думку Еберта, що ігри "не зможуть подолати рівень технічної майстерності і досягти статусу мистецтва", Баркер заперечував: "Очевидно, що Еберт має упереджену думку щодо відеоігор, і, що важливіше, якими вони можуть стати... Я думаю, головна помилка Роджера Еберта в тому, що він не визнає мистецтвом все, що має хоча б незначну змінність в оповіданні, якщо немає повного авторського контролю над створенням твору – це не мистецтво. Що зовсім не так. Художники повинні враховувати фантазії гравців, а не лише свої. Давайте винайдемо світ, в якому гравець знаходить все, щоб мати можливість занурюватися в різні емоційні стани. Це і є мистецтво. Я хочу сказати, що гра – це найкращий спосіб здійснення того, що ми, як люди, повинні робити весь час, – долати гнітючу повсякденність нашого життя і знаходити себе в тих світах, на які ми здатні самостійно впливати" [3].

Після такого демаршу на свою адресу Еберт мовчати більше не зміг і виступив

у своєму блозі з критичними контрагументами проти тверджень Кліва Баркера. Еберт заявив, що відеоігри зі своєю "змінюваністю в наративі" здатні зруйнувати все, що стільки століть створювалося як мистецтво. В'їдливо він наводив у приклад можливість створення нової версії "Ромео та Джульєтта", але зі щасливим фіналом. Такий "твір", на думку Еберта, робить мізерабельним художній задум і виразність оригінального твору. "Мистецтво покликане підвести глядача до неминучого висновку, а не до "шведського столу" з можливістю вибору різних варіантів. Навіть якщо в наступному сюжеті я побачу Ромео і Джульєтту, які бігають по сцені голими і ходять на руках, чи це поглибить сенс цього твору?" [4]. Еберт продовжував: "я змушений визнати, що ігри не можуть бути справжнім мистецтвом, як я його розумію. Я знаю, що являє собою переважну більшість ігор: (Shooter) націлювання та стрілянину, з різними варіаціями та сюжетними лініями, (Adventures) пошук скарбів або таємних загадок, як у грі "Myst" та (RPG, Strategy) дії гравця впливають на результати гри. Я думаю, що ці атрибути не мають нічого спільного з мистецтвом, вони схожі на спорт" [4].

На початку «нульових» питання, що ж у відеоіграх є мистецтвом, настільки зацікавило американську арт-спільноту, що майже одночасно в пресі стали з'являтися різні гіпотези щодо ігор та їх можливостей як художньої форми.

Журналіст "Game Developer magazine" Метью Вестланд (Matthew Wasteland) висунув ідею, що система відеоігрових правил може розглядатися як мистецтво. У статті "Точка зору: скажи мені, що таке мистецтво, і я скажу тобі, що таке ігри" він писав: "Ми маємо справу з тим, що я називаю "система ігрових правил як мистецтво". Приклад тому у простій і наочній відеоігрі Рода Хамбла (Rod Humble) "The Marriage", де два плаваючі квадрати – один синій, другий рожевий, (символічно чоловічий/жіночий початок) літають поруч, але ви повинні пересувати їх

особливими способами, щоб запобігти закінченню гри (тобто, "одруження"). Доводиться багато вправлятися в умінні утримувати рівновагу в умовах, що постійно змінюються, що, як я розумію, і є авторська інтерпретація того, як почуваються люди, які живуть спільно в шлюбі (Wasteland, 2008). Хамбл стверджував, що сам по собі набір ігрових правил може повідомляти смисли та набуті статусу мистецтва. У цьому сенсі "The Marriage" є витвором мистецтва про шлюб, "Шахи" – це витвір мистецтва про конфлікт і війну, "Монополія" може бути витвором мистецтва про капіталізм, навіть спорт, баскетбол, потенційно, можуть бути витвором мистецтва, скажімо про спритність і витривалість.

Втім, у блогосфері швидко знайшлися супротивники ігрової системи правил як мистецтва. Так професор Аризонського Технологічного Університету Майкл Ейлерс (Michael Eilers) писав: "Я часто питаю своїх студентів: "Чи є гра "Bioshock" мистецтвом?" і, як правило, приблизно 90% погоджуються з тим, що є. Потім я питаю, чи це мистецтво, коли вам тицяють в обличчя, щоб продемонструвати, що щось є неправильно?" [5].

Той факт, що в "Bioshock" вашого персонажа вбивають знову і знову для того, щоб ви, нарешті, освоїли всі правила та закономірності ігрового світу, нарешті почали використовувати всі ваші рефлексії та обходити випадкові перешкоди, щоб не програвати, – все це значна перешкода між мистецтвом та арт-реципієнтом. Якщо Еберт не зміг виявити мистецтво у жорсткій, ритмічній симетрії гри "Space Invaders", він ніколи не знайде його в іграх, які виглядають як твори мистецтва, "... але, як і раніше, вимагають примусової "інтерпретації" ігрового світу, яка забезпечується системою покарань та програвів" [5].

Пристрасті в контексті співзвуччя мистецтва й відеоігр з новою силою розгорілися у березні 2009 року після лекції молодій, енергійній Келлі Сантьяго (Kellee Santiago) – співзасновника та президента

незалежної студії комп'ютерного дизайну "That Game Company" (TGC, <http://thatgamecompany.com>). У рамках щорічної конференції "Technology Entertainment Design" ("Технології, розваги, дизайн") у Лонг-Біч (Каліфорнія, США) вона представила доповідь під назвою "Досить сперечатися: відеоігри – мистецтво, що далі?"

Вона презентувала, як приклад, три відеоігри: "Waco Resurrection", "Braid" і свою власну – "Flower" як приклади, що дозволяють на її думку зробити висновок, що відеоігри – це вже мистецтво. "Мистецтво – це процес продуманої організації елементів таким чином, щоб вони викликали почуття та емоції. У наші дні сформувалося нове покоління геймерів, які очікують, що відеоігри зможуть передавати високий рівень задоволення, екстатичності, катарсис" [6]. Сантьяго закликала до відповідальності сучасних розробників відеоігр, які визначають майбутнє ігр, безпосередньо, саме як мистецтва.

В світлі суперечок хтось порадив Роджеру Еберту переглянути запис лекції Сантьяго. Як і слід було очікувати, 16 квітня 2009 року Еберт розкритикував лекцію Сантьяго у своїй мережевій статті під заголовком "Відеоігри ніколи не будуть мистецтвом".

Причинами свого висновку Еберт оголосив дві невід'ємні властивості всіх ігор – систему правил та інтерактивність. "Одна з очевидних відмінностей між мистецтвом та іграми те, що ви можете перемогти у грі. Гра заснована на правилах, завданнях, цілях і результатах. Сантьяго може привести в приклад незвичайні ігри без цілей чи правил, але в цьому випадку гра перестає бути грою і перетворюється на виставу, оповідання, роман, танець, фільм. У цих формах ви не можете перемогти, можна лише оцінювати їх". "Сантьяго каже, що найточніше визначення мистецтва вона знайшла у Вікіпедії: "Мистецтво – це процес продуманої організації елементів таким чином, щоб вони викликали почуття та емоції". Це інтригуюче визначення, хоча, як шахіст, я б посперечався, адже шахи підходять під

це визначення. Але ми можемо годинами "грати" визначеннями та знайдемо винятки для кожного з них. Всі три гри, які вона (Сантьяго) вибирає як приклади, не викликають у мене надії, що відеогра буде гідна моєї уваги досить довго, щоб звертатися до неї знову і знову. На жаль, це жалюгідні приклади. Я повторюю: ніхто навіть не намагався порівнювати відеоігри з творчістю великих драматургів, поетів, кінематографістів та композиторів" [7].

Те, що почалося після цієї статті Еберта, побило всі рекорди колективних дискусій на інші теми в американській блогосфері. Тисячі коментарів пішли негайно, багато з них з категоричними протестами та спростуваннями тверджень Еберта. Як повідомляв власник сервера, на якому був відкритий блог Еберта, кількість коментарів перевищила відгуки на теми про Девіда Коперфільда і Чарльза Менсона, які коли-небудь обговорювалися в блозі. З майже 5000 коментарів лише близько 300 підтримували позицію Еберта.

Р. Еберта звинуватили у непрофесіоналізмі, нерозуміння того, що таке відеоігри та у небажанні звернути увагу на сучасні ігри, які вже далеко пішли у своєму розвитку від примітивних зразків 1970-х років.

Так, засновник та редактор мережевих порталів "FastCompany.com" і "SmartPlanet" Ден Носоуїтз (Dan Nosowitz) писав: "Мені здається, обізнаність Еберта про відеоігри обмежується приблизно 90 роками ХХ століття, "аркадною грою". На той час головним завданням ігор якраз було "набивання" очок досвіду, перемога над суперником, виграш за будь-яку ціну. Ігри ж, які справді запам'ятовуються, це ті, які вимагають співучасті, а не перемоги. Ваше завдання скласти історію, як, наприклад, у літературі, а зовсім не виграти. Мені здається роботи Тіма Шафера (Tim Schafer), серед яких такі ігри як "Grim Fandango" і "Psychonauts" можна вважати творами мистецтва - вони виходять за рамки розваги. Жодна з цих ігор не створена для перемоги;

вони представляють персонажів і розповідь, і задоволення від образотворчого рішення і справжнє задоволення від управління персонажем в унікальних світах, створених талантом Шафера" [8].

У статті "Різноманітний підхід: чи є відеогра мистецтвом? Час покаже" оглядач видання "Wired" Лорі С'єберг (Lore Sjöberg) зазначав, що статус мистецтво/не мистецтво відносний і розуміння об'єктів матеріальної, культурної, соціальної діяльності змінюється з ходом часу. "Якщо ви хочете побачити, як відеоігри будуть серйозно розглядати як справжнє мистецтво, все, що вам потрібно зробити – це не вмирати! Відеоігри саме зараз на шляху до того, щоб бути визнаними як мистецтво. Ще 75 років і всі відеоігри будуть вважатися мистецтвом, навіть ті провокаційні порно-ігри для Atari 2600. Якщо ж ви проживете ще 4000 років, ви виявите, що не тільки відеоігри будуть вважатися мистецтвом, а й відеоігрові аксесуари, контролери та коробки та постери з іменами видавців відеоігор, які ви можете побачити сьогодні на відеоігрових презентаціях та шоу. І, хай допоможе вам Бог дожити. Відеоігри – мистецтво? Час покаже!" [9].

Зрештою, в Мережі виходить чергова стаття Р. Еберта "Okay, kids, play on my lawn". Еберт писав: "Я заявляв як аксіому, що відеоігри ніколи не будуть мистецтвом. Я все ще вірю в це, але краще б я ніколи так не говорив. Моя помилка, в першу чергу в тому, що я намагався переконливо аргументувати свою позицію, ґрунтуючись тільки на теоретичних міркуваннях. Те, що відеоігри в принципі не можуть бути мистецтвом – це було безглузде припущення, особливо якщо поширювати його на весь незвіданий світ майбутніх ігор. Цікомо можливо, що гра може колись стати великим мистецтвом" [10].

Еберт публічно визнав помилку щодо відеоігор, але ідея про те, що комерційна складова ігор перешкоджає їх визнанню як високого мистецтва, продовжувала бентежити учених і знову була піднята

професором Браємом Моріарті (Brian Moriarty), який у березні 2011 року влаштував у Політехнічному інституті Сан-Франциско (США) лекцію під назвою "Вибачення за Роджера Еберта". Моріарті виступив на захист Роджера Еберта. Він підкреслив, що відеоігри, по суті, не відрізняються від традиційних побутових ігор і немає причин зараховувати їх до мистецтва, як і шахи, шашки та хованки. Він, як й Еберт вважає, що Мистецтво – це, в першу чергу "Витончене Мистецтво", мистецтво "Піднесене", що продовжує, у своїй смисловій наповненості традиції Романтизму. Але таке мистецтво вкрай рідкісне у наш час. Моріарті визнав, що як мистецтво останнім часом все частіше представляють поп-мистецтво, кітч. І відеоігри саме відносяться до такого типу "низького" мистецтва. Сам факт, що гравець може впливати на твір, на думку Моріарті, робить відеогру протилежною визначенню "мистецтво", оскільки контроль користувачів приводить до неможливості автором висловлювати свої ідеї та експресію за допомогою ігрової форми. "Відеоігри – це індустрія. Промисловість виробляє продукти. Відеоігри можуть нагадувати про багато мистецтв, але це комерційне мистецтво, свого роду кітчеве мистецтво. Кітч – хороше мистецтво. Але воно, комерційне. Таке мистецтво створюється для того, щоб продаватися, швидко та у великій кількості. Індустрія відеоігор сьогодні потужніша, ніж кіно! Але їй не треба бути великим мистецтвом, щоб бути такою. Їй досить бути максимально розважальною" [11].

Позиція Моріарті була жорстко розкритикована відомим художником Зач Геджем (Zach Gage). У своїх коментарях він писав: "Ви скільки завгодно можете наголошувати щодо неспорідненості відеоігор до визнаних шедеврів літератури, живопису чи музики – це ваше право, але це зовсім не ваша робота. Ви можете говорити про мистецтво Піднесеного, але що таке Піднесене, на жаль, визначаєте не ви, а академіки та музеї. Моріарті збирається обговорювати Піднесене мистецтво, але ґрунтується на своєму особистому

розумінні того, що таке Піднесене. Тому твердження "Мистецтво покликане підвести глядача до неминучого висновку, а не до можливостей вибору різних варіантів" невірне, в тому й суть. Мистецтво покликане підвести глядача до усвідомлення важливих питань. Мистецтво – це відкритий процес. Якщо мистецтво підводило б глядача до неминучого висновку, досить було подивитися на таке мистецтво один раз. Моріарті стверджує "Я знаю, що мистецтво створюється художником". Ніхто й не збирається заперечувати цей факт. Гравці взаємодіють у вельми певному віртуальному світі, створеному і структурованим художником, якщо таке найменування можна застосувати в цьому випадку" [11].

У коментарях блогерів до опублікованої на сайті лекції Моріарті з'явилися таке зауваження: "Той факт, що ви і я можемо відчувати схожі почуття, не означає, що всі люди можуть відчувати ті самі почуття. Смак – це мірило Піднесеного, загальної краси. Смак – це культурно-обумовлений механізм представлення об'єктів в ієрархії цінностей. Мистецтво з великої літери "М" – це сутність, що вислизає. По суті, немає якоїсь єдиної ознаки, що робить мистецтво Мистецтвом. Все залежить від контексту і це безперервний процес становлення. Це якраз і було тим, що Дюшан хотів продемонструвати своїми редімейдами. Я впевнена, що я пережила моменти мистецтва (позначимо так через брак кращого терміну), коли грала в деякі відеоігри, і мені є що згадати про ті моменти і тепер. Але це дуже особисте. Ваш досвід може бути іншим" [12]. Крапку у питанні поставила стаття Мішеля Саміна (Michael Samyn) "Майже мистецтво". М. Самін писав: "Незважаючи на свою актуальність, соціальну значущість і естетичну дію, відеоігри, як і раніше, поступаються кінематографу, літературі або музиці, тому що поверхово мімікуючи під мистецтво, відеоігри позбавлені гостроти, непримиренності, безглузді, бездуховні. У відеоігор безперечно є потенціал, вони просто не усвідомили себе як форма мистецтва. Замість того, щоб розкрити

художній потенціал відеоігор, ми скотилися до виробництва іграшок [13].

Сучасне мистецтво полягає в контекстах, які митець привносить у роботу і в тому багажі знань, які глядач може акумулювати, щоб мати можливість інтерпретувати твори художника. Мистецтво – це комунікація. Мистецтво цінне тим, що воно виступає як "арбітр" свого часу, свого роду ефект збільшувального скла, що відкриває особливості культурного, соціального, економічного, художнього життя суспільства. Тому в середовищі мистецтвознавців та в інституційній художній системі відеоігри вже визнані мистецтвом.

Висновки. Немає однозначної відповіді на питання, чи є відеоігри мистецтвом. Сучасна художня практика не виключає зі сфери своєї уваги будь-які об'єкти або форми діяльності. Що є мистецтвом, а що не є, щоразу наново визначається та перевизначається системою художніх інституцій.

Проблематично намагатись дати однозначне визначення того, що є мистецтво сьогодні. Достатньо зайти в будь-який музей сучасного мистецтва, щоб зрозуміти, наскільки різним буває мистецтво. Варто замислитися наскільки поняття "мистецтво" взагалі значуще: можливо, набагато важливіше обговорювати наскільки витвір

ціннісний, багатозначний, емоційний, виразний, провокаційний, як воно (мистецтво) змінює звичні способи мислити, розуміти людьми один одного.

Відеоігри чи є мистецтвом? Риторичне питання, на яке, ймовірно, можна дати ствердну відповідь. Як унікальний феномен як об'єкт сучасної культури відеогра може бути використана як мистецтво. Чи є книги чи кінофільми мистецтвом? Звісно, є! Це залежить від того, що це за книжки, що за фільми. Чи не засіб визначає свою приналежність до мистецтва, а люди, які інтерпретують цей засіб. Чи мистецтво відеоігри? Вочевидь, самі відеоігри мабуть вже давно далеко відійшли від цього питання, від його актуальності та дискусійності. Вони, як результат глобалізаційних викликів та трендів сьогодення, як результат геніальної неординарності їх творців, стали ширші за мистецтво, перевершуючи його параметрами швидкості, комунікаційністю та аудиторністю. Відеоігри – особлива форма гри, найзручніша форма навчання, дії, прояви здібностей людини. Можливості гри відводять нас настільки далеко від мистецтва, що немає жодних причин намагатися перетворити відеоігри на те, що саме вже включено в них і працює на загальне завдання – становлення нової парадигми людської культури XXI століття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Melnychuk M., Zaluzhna A., Zoshchuk N., Koberska T., Kovtun O. Philosophical And Pedagogical Understanding Of Mythological 16 Approaches Of Theomachia In Video Games As Liter. *Modern Science–Moderni Veda*. 2022. № 3. P. 149–158.
2. Ebert R. Why did the chicken cross the genders? URL: <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/section?category=ANSWERMAN&date=20051127> (дата звернення: 03.02.2025).
3. Androvich M. Games are indeed art, says Barker. URL: <http://www.gamesindustry.biz/articles/games-are-indeed-art-says-barker> (дата звернення: 03.02.2025).
4. Ebert R. Games vs Art: Ebert vs Barker. URL: <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070721/COMMENTARY/7072100> (дата звернення 05.10.2024).
5. Wasteland M. Opinion: Tell Me What Art Is, and I'll Tell You What Games Are. URL: http://www.gamesetwatch.com/2008/09/opinion_tell_me_what_art_is_an.php (дата звернення: 03.02.2025).
6. Santiago K. Stop the Debate: Video Games are Art, So What's Next? URL: <http://www.youtube.com/watch?v=K9y6MYDSAww> (дата звернення: 03.02.2025).

7. Ebert R. Video games can never be art. Chicago Sun-Times. URL: http://blogs.suntimes.com/ebert/2010/04/video_games_can_never_be_art.html (дата звернення: 03.02.2025).

8. Nosowitz D. Game Designer Kellee Santiago Responds to Roger Ebert's "Video Games Are Not Art". URL: <http://www.fastcompany.com/1621426/game-designer-kellee-santiago-responds-roger-eberts-video-games-are-not-art-rant> (дата звернення: 03.02.2025).

9. Sjöberg I. Alt Text: Are Videogames Art? Time Will Tell. URL: <http://www.wired.com/underwire/2010/04/alt-text-videogames-as-art/> (дата звернення: 03.02.2025).

10. Ebert R. Okay, kids, play on my lawn. URL: http://blogs.suntimes.com/ebert/2010/07/okay_kids_play_on_my_lawn.html (дата звернення: 03.02.2025).

11. Moriarty B. An Apology for Roger Ebert. URL: <http://www.ludix.com/moriarty/apology.html> (дата звернення: 03.02.2025).

12. Caoili E. Opinion: Brian Moriarty's Apology For Roger Ebert. URL: http://www.gamesetwatch.com/2011/03/opinion_brian_moriartys_apolog.php (дата звернення: 03.02.2025).

13. Samyn M. Almost Art. URL: http://www.escapistmagazine.com/articles/view/issues/issue_291/8608-Almost-Art (дата звернення: 03.02.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Melnichuk M., Zaluzhna A., Zoshchuk N., Koberska T., Kovtun O. (2022). Philosophical And Pedagogical Understanding Of Mythological 16 Approaches Of Theomachia In Video Games As Liter. *Modern Science–Moderni Veda*. № 3. P. 149–158 (in English).

2. Ebert, R. Why did the chicken cross the genders? URL: <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/section?category=ANSWERMAN&date=20051127> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

3. Androvich, M. Games are indeed art, says Barker. URL: <http://www.gamesindustry.biz/articles/games-are-indeed-art-says-barker> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

4. Ebert, R. Games vs Art: Ebert vs Barker. URL: <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070721/COMMENTARY/7072100> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

5. Wasteland, M. Opinion: Tell Me What Art Is, and I'll Tell You What Games Are. URL: http://www.gamesetwatch.com/2008/09/opinion_tell_me_what_art_is_an.php (last accessed: 03.02.2025) (in English).

6. Santiago, K. Stop the Debate: Video Games are Art, So What's Next? URL: <http://www.youtube.com/watch?v=K9y6MYDSAw> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

7. Ebert, R. Video games can never be art. Chicago Sun-Times. URL: http://blogs.suntimes.com/ebert/2010/04/video_games_can_never_be_art.html (last accessed: 03.02.2025) (in English).

8. Nosowitz, D. Game Designer Kellee Santiago Responds to Roger Ebert's "Video Games Are Not Art". URL: <http://www.fastcompany.com/1621426/game-designer-kellee-santiago-responds-roger-eberts-video-games-are-not-art-rant> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

9. Sjöberg, I. Alt Text: Are Videogames Art? Time Will Tell. URL: <http://www.wired.com/underwire/2010/04/alt-text-videogames-as-art/> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

10. Ebert, R. Okay, kids, play on my lawn. URL: http://blogs.suntimes.com/ebert/2010/07/okay_kids_play_on_my_lawn.html (last accessed: 03.02.2025) (in English).

11. Moriarty, B. An Apology for Roger Ebert. URL: <http://www.ludix.com/moriarty/apology.html> (last accessed: 03.02.2025) (in English).

12. Caoili, E. Opinion: Brian Moriarty's Apology For Roger Ebert. URL: http://www.gamesetwatch.com/2011/03/opinion_brian_moriartys_apolog.php (last accessed: 03.02.2025) (in English).

13. Samyn, M. Almost Art. URL: http://www.escapistmagazine.com/articles/view/issues/issue_291/8608-Almost-Art (last accessed: 03.02.2025) (in English).

Receive: March 02, 2025

Accepted: April 05, 2025



УДК [316.3]:316.75:303.4

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.122-132

ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇЇ РОЛЬ У КУЛЬТУРНО-СОЦІАЛЬНИХ КОНФЛІКТАХ В УМОВАХ СУЧАСНОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПРОЦЕСУ

Л. М. Сафонік*

У сучасному глобалізованому світі рівень конфліктності між країнами, що представляють різні цінності та типи ідентичності, зростає. Оскільки явище ідентичності є джерелом напруження, у статті розглянуто роль ідентичності та її окремих форм у культурно-соціальних і політичних конфліктах у контексті сучасного цивілізаційного процесу. Основна увага приділяється релігійній, етнічній і національній ідентичності. Охарактеризовано сильні та слабкі сторони лібералізму як основи західної національної ідентичності. Зазначено, що етнічна концепція нації передбачає спільне походження та рідну культуру, тоді як національна концепція ідентичності передбачає належність індивіда до певної нації з можливістю вибору національної приналежності. Незважаючи на складнощі, лібералізм продовжує відігравати важливу роль у збереженні культурного розмаїття, національної та громадянської ідентичності, сприянні миру, стабільності та захисту прав людини у світі. Констатовано, що основою західного підходу до націєтворення є деліберативна політика, яка забезпечує механізми комунікації, що допомагають збалансувати інтереси різних соціальних груп і досягати компромісів через міжсуб'єктне розуміння у відносинах взаємного визнання. Однак сучасні виклики, зокрема російсько-українська війна, підкреслюють нестачу ресурсів для підтримки деліберативної політики. Заклик до миру не є проявом слабкості, а, навпаки, заявою про те, що остаточний захист від насильства полягає в обороні суверенітету будь-якими засобами, включно з військовими діями. У висновках зазначено, що побудова взаємовигідних зв'язків між спільнотами та країнами на основі концепції "схильності до спільного блага" дає надію на формування нових форм визнання та солідарності. У сучасному світі, який постає перед новими викликами та загрозами, онтологічно необхідним є переосмислення життєвих орієнтацій особистостей, соціальних спільнот і цілих націй. Дискурс "схильності до спільного блага" має значне значення для консолідації колективних зусиль задля забезпечення безпеки, миру та створення змістовного суспільного життя в умовах глобалізації.

Ключові слова: ідентичність, етнос, нація, спільнота, глобалізація, конфлікт, війна, згуртованість, виживання, самовираження.

* Лідія Сафонік / Lidiya Safonik, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри історія філософії (Львівський національний університет імені Івана Франка, м. Львів, Україна)

lidiyasafonik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3525-9501>

IDENTITY AND ITS ROLE IN CULTURAL AND SOCIAL CONFLICTS IN THE CONTEXT OF THE MODERN CIVILIZATIONAL PROCESS

L. M. Safonik

In today's globalized world, the level of conflict is increasing between countries that represent different values and types of identity. Since the phenomenon of identity is a source of tension, this article examines the role of identity and some of its varieties in cultural-social and political conflicts within the context of the modern civilization process. The focus is placed on religious, ethnic, and national forms of identity. The strengths and weaknesses of liberalism as a foundation of Western national identity are characterized. It is noted that the ethnic concept of a nation implies a shared origin and native culture, whereas the national concept of identity suggests that an individual belongs to a particular nation but may choose which nation to associate with. It is asserted that, despite its complexities, liberalism continues to play a vital role in preserving cultural diversity, national and civic identity, promoting peace, stability, and protecting human rights globally. Deliberative politics serve as the basis of the Western approach to nation-building, enabling communication mechanisms that help balance the interests of various social groups and reach compromise through intersubjective understanding in relationships of mutual recognition. However, contemporary challenges, notably the Russian-Ukrainian war, highlight a lack of resources to support deliberative politics. A call for peace is not a sign of weakness but rather a declaration that the ultimate protection from violence lies in defending sovereignty by any means, including military action. The conclusion suggests that building mutually beneficial connections between communities and countries based on the concept of "orientation toward the common good" offers hope for the emergence of new forms of recognition and solidarity. As the modern world faces new challenges and threats, it is ontologically necessary to reconsider the life-meaning orientations of individuals, social communities, and entire nations. The discourse on "orientation toward the common good" holds significant importance for consolidating collective efforts toward security, peace, and the creation of meaningful public life in a globalized world.

Keywords: *identity, ethnos, nation, community, globalization, conflict, war, cohesion, survival, self-expression.*

Постановка проблеми. Підтримка України з боку європейських країн є прикладом того, як ліберальні принципи захищають суверенітет держав, ідентичність окремих народів та людини. Водночас виклики ліберального підходу полягають у постійних зусиллях заради досягнення компромісу та співпраці. Це складніше, ніж розв'язання "простих" конфліктів, особливо коли мова йде про припинення тривалих військових дій. Водночас сьогодні лібералізм також постає перед такими викликами, як імперіалізм, нацизм, популізм, авторитаризм, кіберзлочинність тощо, які послаблюють демократичні інституції. Проте, лібералізм, незважаючи на усі складнощі, відіграє важливу роль у підтримці миру, стабільності та захисту прав людини у світі. У цьому контексті роль ідентичності виконує двояку функцію, з одного боку сприяє збереженню культурного розмаїття, з іншого є викликом, який потребує значних

зусиль заради досягнення співдружності. Звісно періоди глибоких криз і воєнних дій прискорюють формування національної та громадянської ідентичності людей, водночас породжують нові проблеми та потребують нових відповідей.

Аналіз основних досліджень і публікацій із зазначеної проблеми.

Питанню ідентичності присвячені багато робіт вітчизняних науковців та громадських діячів, зокрема, М. Козловця, Л. Нагорної, Л. Сафонік, Є. Бистрицького, А. Карася, Л. Мазур, В. Мельника, А. Лоя, І. Держка, О. Гомілко, А. Єрмоленка, В. Омелянчика, О. Панича, М. Поповича, С. Пролеєва, Ф. Рено, М. Рябчука, М. Степика та інших. Серед зарубіжних дослідників слід назвати таких дослідників, як Б. Андерсон, Ед. Алам, В. Декомб, І. Дюмон, М. Гайдегер, М. Гібернау, В. Глухман, А. Ґарапон, К. Ґійон-Лекок, Е. Сміт, Ф. Фукуяма та інших.

Окреслення невирішених питань, порушених у статті. Одним з елементів розхитування засад ліберально-демократичного укладу як не дивно сьогодні є ідентичність, хоча поштовх боротьбі "за ідентичність" надав сам лібералізм. З одного боку кожна європейська країна зокрема дбає про свої традиції, культуру, мову, героїку, міфологію тощо, з іншого є потреба у спільності. В засадах ліберального підходу лежить уявлення, що відносини між людьми та країнами, передбачають не лише суперництво, але і прагнення співробітництва. Очевидно, що порозуміння й кооперація з іншими, вимагає від людини дещо більших зусиль, ніж ситуація конфлікту, чи війни. Ефективна співпраця передбачає ґрунтовну роботу заради досягнення домовленостей і організаційних форм, що сприяють їх виконанню. Саме тому ліберально налаштовані політики зазвичай надають особливого значення розвитку міжнародних правил та інститутів, яким сьогодні переживають нові виклики і небезпеки. Без зайвого пафосу можна спостерігати, що нині світ зазирає у прірву метафізичного жаху й соціального божевілля.

Формулювання мети і завдань статті. Метою стаття є окреслення ролі ідентичності у культурно-соціальних та політичних конфліктах в добу глобалізації. Мета статті передбачає пошук відповідей на окреслені завдання: 1) типологія деяких ідентичностей та їх аналіз 2) аналіз релігійної ідентичності; 2) аналіз етнічної ідентичності; 3) аналіз національної ідентичності; 4) розгляд засад деліберативної політики; 5) окреслення ідентичності спротиву; 6) акцентування на дискурсі "схильності до спільного блага".

Методи дослідження обрано на підставі зазначених мети й завдань. Отже теоретико-методологічна засада аналізу зазначеного феномену ґрунтується на основі евристичного (пошукового) методу, дескриптивного (описового), дискурсивного (метод пояснення й розуміння),

компаративного, аксіологічного, екзистенційного, методу феноменологічної редукції, герменевтичного методу та функціонального підходу.

Виклад основного матеріалу з обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Руйнування структур міжнародного права є прямою загрозою сучасного цивілізаційного процесу. Вітчизняний дослідник М. Козловець зазначає, що "глобалізація істотно обмежила і послабила роль і функції національної держави як базової одиниці організації сучасного світу, – основного і визначального джерела колективної ідентичності" [4: 7]. Водночас європейські країни з усталеними нормами та інститутами донині були орієнтирами світової спільноти, однак сьогодні ситуація дещо ускладнилася. Слабкість ліберального підходу в тому, що він передбачає "життя без зайвих труднощів", однак сьогодні їх представники демонструють стійкість у боротьбі проти деструктивної поведінки певних політичних гравців, консолідують свою підтримку України у несправедливій війні.

Зокрема, М. Козловець у монографії "Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації" ґрунтовно розкриває процес формування ідентичності в історії соціально-філософської думки, тобто цивілізаційного процесу, окреслює її поняття, структура і форми та розкриває її український контекст [3]. Звісно, формування національної та громадянської ідентичності передбачає громадську зрілість особи, бо ідентичність є результатом того, що суб'єкт трансформувалася у субстанцію, "опанував" свою субстанцію, став "самому собі рівним". Людина, яка оволоділа субстанцією, інтереси спільного блага (громади, народу, етносу, нації тощо) підносить загальне вище своїх приватних інтересів [8: 46]. Е. Сміт у своїй праці "Національна ідентичність" порівнює класову і релігійну ідентичність. Якщо класова ідентичність виникає із сфери

виробництва та обміну, то релігійна ідентичність отримує свої витoki із сфери спілкування та згуртування. Релігійна ідентичність оперта на культурну співпрацю з її засадничими аспектами: цінності, символи, міфи й традиції, які у певний спосіб кодифіковані в обрядах та ритуалах. Згідно з думкою Е. Сміта релігійна ідентичність розщеплює етнолінгвістичне суспільство, зразком такого типу суспільства є швейцарське, німецьке та єгипетське. Більше того тривале релігійне розпорошення "(...) перешкоджає формуванню сильної й тривкої етнічної свідомості серед такого населення – аж до тієї пори, поки доба націоналізму спромоглася об'єднати спільноти на новій, політичній засаді" [9: 16].

Другим різновидом ідентичності є етнічна ідентичність оперта на кровну спорідненість, яка акцентує увагу на спільності походження і рідній культурі. Спільність походження простежують за допомогою родоводів, генеалогій, які засвідчують наявність кровної родини. Е. Сміт зазначає, що дослідницька увага на родинних зв'язках пояснює сильний народний або демотичний елемент в етнічній концепції націй. Дослідники цього типу ідентичності стверджують, що подібний шлях формування націй пройдений багатьма спільнотами в Східній Європі і Азії. Водночас Е. Сміт акцентує нашу увагу на тому, що сьогодні такий шлях засвідчує потужний політичний виклик, оскільки раніше поневолені народи прагнуть вибороти незалежність свого етносу. Смітовські хвилювання очевидні, оскільки формування етнічної спільноти провокує політичні збурення, збройні конфлікти та війни тощо. Спільне походження, етнос, народ, нація, країна, рідна мова, звичаї і традиції є надзвичайно потужними чинниками етнічної ідентичності.

Інтелектуали зазвичай беруть активну участь у формуванні етнічної та національної ідентичностей М. Гібернау підкреслює важливість інтелектуальних і політичних еліт у формуванні національної ідентичності,

бо "існування відданої "потенційної інтелігенції" є вирішальним у активізації та консолідації націоналістичного руху" [2: 127]. Їх етнографічні, етнологічні й лінгвістичні дослідження вітчизняної культури забезпечують матеріал для проектів націєтворення, "навіть коли відповідного мовного відродження не спостерігалось, бо через широке усвідомлення міфів, історії та мовних традицій спільноти, інтелігенти спромоглися заснувати і викристалізувати в головах більшості членів спільноти ідею етнічної нації, навіть коли, як-от в Ірландії і в Норвегії, давня мова занепала" [9: 22]. Етнічну компоненту спостерігаємо в засадах будь-якого дискурсу націєтворення, однак цей фундамент може набуті імперіалістичного забарвлення або цивілізаційного. Російський дискурс націєтворення є імперіалістичним, серцевиною якого є концепт "русского мира". Імперіалізм згідно зі своєю природою розширюється просторового, загарбуючи території. Російський імперіалізм не лише привласнив історично українські землі, але й прагне знищити українську ідентичність з властивою їй історичною пам'яттю, звичаями і традиціями, мовою, писемністю, літературою, музикою, пам'яттю про мудреців, героїв тощо. Геноцид українського народу набуває форм фізичного знищення носіїв національної української, критичної та цивільної інфраструктуру, економіки і бізнесу, освіти і науки, вчиняючи акти примусової асиміляції тимчасового окупованих територій, зневажаючи усі норми цивілізованості як такої. Окрім того російська агресія впливає на регулятивні державні органи України й громадянські інституції, оскільки власне вони є осердям спільних зусиль.

Якщо етнічна концепція нації, яку Е. Сміт називає "незахідна" передбачає спільність походження й вітчизняної культури, тобто національна (громадська) ідентичність є цивілізаційною формою, тобто, якщо етнічна є "передусім спільнота людей, об'єднаних спільним походженням, то

західна концепція нації передбачає, що індивід належить до певної нації, але може вибрати, до якої саме приєднатися" [9: 24]. Західна, цивілізаційна модель національної ідентичності розглядає нації як культурні спільноти, члени яких об'єднані, якщо не тісно згуртовані, спільною історичною пам'яттю, міфами, символами і традиціями, отже, історична територія, політико-юридична спільнота, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія є компоненти стандартної західної моделі нації [9: 21]. У контексті сучасних викликів найважливішою засадою формування національної ідентичності в Україні є завдання, яке постало перед українським народом знайти відповідь на питання, "хто ми". Фактично "збурення" української ідентичності викликане тим, що український народ не є гомогенним у відповіді на запитання, "хто ми" [8: 47].

Лібералізм історично дбає про захист прав і свобод індивіда. Він сприяє створенню умов, згідно яких різні групи можуть вільно висловлювати свою культурну ідентичність, мову, релігію тощо. Е. Сміт вказує, що "...разом із розвитком чуття правової та політичної спільноти з'являється й чуття юридичної рівності серед членів цієї спільноти (...) згідно з західною концепцією, саме юридичні і політичні права становлять найсуттєвіший елемент західної моделі нації" [9: 20]. Концепції прав людини, демократії та верховенства права акцентують увагу на громадських правах і свободах. С. Рокфелер зазначає, що західний цивілізаційний дискурс опертий на ліберальні засади, бо "(...) з ліберально-демократичної точки зору, будь-яка особа має право вимагати рівного визнання перш за все й переважно на основі його чи її універсальної людської ідентичності та потенціалу, а не на основі його чи її етнічної ідентичності" [7: 83]. Ідентичність, з іншого боку, часто має колективний характер й артикулює спільні риси, історію, мову, традиції та культуру певної групи

людей. Боротьба за збереження ідентичності подекуди виникає як відповідь загрози асиміляції або втрати культурних цінностей. Позитивний вплив лібералізму у боротьбі за ідентичність полягає у тому, що ліберальні ідеї уможливають надання групам і спільнотам право самовизначення та збереження своєї культурної ідентичності, сприяючи захисту культурних прав меншин, надаючи їм можливість підтримувати і розвивати свою мову, традиції та релігію. Крім того ліберальні демократії подекуди опираються на мультикультуралізм як спосіб управління різноманітністю, створюючи умови співіснування різних культур у межах однієї держави. Однак майже з впевненістю стверджуємо, що мультикультурний проект сьогодні зазнає краху. Свідченням цього є те, що ліберальний підхід зустрівся з труднощами, які полягають у тому, що боротьба за ідентичність спонукає конфлікти між різними групами, особливо, якщо вони відчують загрозу своїй культурній самобутності. Більше того лібералізм сприяє глобалізації, яка схиляє до культурної стандартизації і втрати унікальних місцевих традицій та рідної мови. Зокрема М. Гібернау наголошує на тому, що глобалізація і міграція уможливають зростаючі виклики традиційним різновидам національної ідентичності, бо поширена культурна різноманітність та потреба інтеграції мігрантів не сприяють формуванню національної ідентичності в умовах глобалізації [2].

Осердя ще одного клопоту у тому, що люди, які ідентифікують себе з певною релігійною та етнічною ідентичністю, не консолідуються з громадянами країни перебування, не хочуть приймати їх цінності й принципи, натомість утворюють окремі райони, міста-сателіти свого окремішнього проживання, подекуди спричиняючи соціальні та релігійні конфлікти.

Попри те Європейський Союз є прикладом того, як ліберальні цінності можуть співіснувати з прагненням

збереження національної ідентичності, яка водночас постає джерелом клопотів. Ліберальні європейські країни дбають про міжнародні інститути та правил, які сприяють миру, стабільності та співпраці. Це допомагає уникати конфліктів і забезпечує захист прав різних груп. Водночас нині ми спостерігаємо хиткий ґрунт міжнародних інститутів та правил. Принаймні до теперішнього часу світова спільнота мала впевненість, що міжнародні правові інститути, державні і громадські національні інститути убезпечать країни від волюнтаризму їх лідерів, однак сьогодні спостерігаємо картину руйнування політичними лідерами ліберальних структур та узвичаєння міжнародної системи. Попри це західна модель життєсвіту є центром тяжіння принаймні для нас українців, який привабливий для нас не так економічно, як культурно. Культурна привабливість європейської традиції полягає, зокрема, у здатності вести діалог з іншими, виявляти чутливість до інакшості, а також у відкритості до Іншого як складової власної ідентичності. У цьому сенсі Європу можна розглядати як своєрідний культурний "логос", прагнення якої до солідарності давно вже перейшло межі християнського світу. Ця багатогранна конструкція об'єднує технологічні, економічні, культурні ресурси багатьох європейських країн, які взяли зобов'язання допомагати одне одному. Це феноменом глобального громадянського суспільства, чинником якого є не лише національні інтереси, але й спільні, окреслені концептом "схильності до спільного блага".

Очевидно, що концепція деліберативної політики Ю. Габермаса, яка орієнтована на соціальну співпрацю і передбачає розв'язання конфліктів у раціональному, тобто західному цивілізаційно-комунікативному дискурсі, сьогодні певним чином є підваженою. Теорія дискурсу загал передбачає можливість прийняття аргументів різних "розумних сторін", які інтегруються в обговорення

та прийняття рішень. Деліберативна політика є способом неофіційного формування суспільної думки, який "(...) виливається в інституціоналізовані, у вигляді виборів рішення й у законодавчі ухвали, з допомогою яких комунікативно створена влада трансформується у владу, що застосовується адміністративно" [1: 350–351]. Вона задіює процедурні механізми комунікації заради врівноваження інтересів різних соціальних груп. Досягти компромісу можна через інтерсуб'єктивно досягнуте порозуміння у взаєминах обопільного визнання. Такий підхід має здоровий глузд, якщо всі учасники є розумними людьми, наділені здоровим глуздом, але у разі "цивілізаційної неприйнятності" хоча б одного учасника переговорів увесь процес стає марним. Водночас ми пам'ятаємо позицію Ю. Габермаса щодо російсько-української війни та його неприйнятні рекомендації українцям щодо розв'язання цієї жорстокої війни. Рекомендація капітуляції перед сильним ворогом не "вписується" в структури "інтерсуб'єктивно досягнутого порозуміння у взаєминах обопільного визнання" Ю. Габермаса, швидше засвідчує обмежені можливості цієї теорії у розв'язанні серйозних конфліктів.

Все ж таки деліберативна політика наближена до західної національної ідентичності, оскільки вони методологічно оперті на концепт "народ", але витлумачують його як політичну спільноту, яка функціонує згідно із певними законами й інституціями. Політичну спільноту окреслюють демаркованою територією, спільним соціальним простором та сенсом, спільними інституціями і єдиним кодексом прав та обов'язків всіх членів спільноти. Це подібно до того, що мали на увазі філософи, коли описують націю як спільноту людей, які підкоряються тим самим законам та інституціям у межах цієї території [9: 19]. Нація володіє визначеною міжнародною спільнотою у певних

своїх кордонах, хоча сьогодні російська агресія проти України підважує цю константу. Принагідно пригадаємо, що останній перерозподіл територій відбувся після завершення Другої світової війни. Опісля цього створені міжнародні інститути покликані унеможливити перерозподіл територій. Як бачимо російська імперська політика нехтує міжнародним правом, усталеними міжнародними правилами співіснування, занурюючи світ у хаос.

У сучасному контексті перед будь-якою нацією постають три головних завдання, – виживання, самовираження, стійкість і згуртованість. У сучасних суспільствознавчих дослідженнях простежується тісний взаємозв'язок між рівнем соціально-економічного розвитку, функціонуванням демократичних інституцій та цінностями самовираження. Закономірно, що в демократичних суспільствах провідне місце займають цінності самовираження. Більше того у ліберальних спільнотах освіту розглядають як спосіб формування якісного людського капіталу. Інвестування держав у систему освіти сприяє розвитку усвідомленого та відповідального ставлення індивіда як до власного життя, так і до соціального середовища загал.

В українському суспільстві донині спостерігають феномен розриву поколінь, який зумовлює суттєві ціннісні диспропорції, хоча війна певним чином їх нівелює. Їх суть полягає у тому, що певна частина українського населення орієнтується на цінності виживання, тоді як інша тяжіє до самореалізації, автономії та залученості до суспільного життя. Однак в умовах російської військової агресії проти України можливості реалізації цінностей самовираження істотно звужуються, оскільки ситуація екзистенційної загрози спричиняє зростання тривожності та невпевненості у завтрашньому дні і майбутті загал, посилюючи все ж таки перевагу цінностей виживання. Таким чином, страх за життя обмежує не лише

фізичну свободу особи, а й ускладнює реалізацію її когнітивного і креативного потенціалу.

Саме тому головними завданнями України є виживання, стійкість і згуртованість. Зокрема, державна система освіти покликана не лише надавати знання і формувати фахові компетентності, але й дбати про притомну соціалізацію учнів і студентів, яка насамперед полягає у формуванні національної ідентичності (громадянської свідомості) [5], бо "національна ідентичність – це колективне почуття, засноване на вірі в належність до тієї ж нації та спільності більшості атрибутів, що роблять її відмінною від інших націй", – наголошує М. Гібернау [2: 11], а також розуміння значення суспільної згуртованості заради колективного виживання й протистояння зовнішнім загрозам. У періоди екзистенційної нестабільності ця функція освіти набуває особливого значення, адже сприяє консолідації суспільства навколо цінностей єдності, взаємної підтримки та національної ідентичності. Емоційна прив'язаність до своєї ідентичності, чуття спільноти допомагають людині робити притомний вибір і обирати правильний шлях.

Водночас М. Гібернау у своїй праці "Ідентичність націй" прослідковує такі феномени, як расизм та націоналізм, стверджуючи, що "сучасний расизм є екстремальною формою партикуляризму і запереченням універсалізму" [2: 198]. Хоча швидше за все у сучасному глобалізаційному контексті актуалізовані популізм і нацизм. М. Гібернау вводить поняття "нації без держави", якою була Україна протягом тривалого історичного процесу. "Нації без держави" – це територіальні спільноти з власною ідентичністю та бажанням до самовизначення, включені в межі однієї або кількох держав, з якими вони, загалом, не ідентифікуються [2: 132]. Прикладами таких націй, згідно з думкою дослідниці, є Каталонія, Квебек, Шотландія та Фландрія, хоча

звісно виникає питання, наскільки квебекців можна вважати окремою нацією?

Ф. Фукуяма у статті "Проти політики ідентичності" звертає увагу на те, що в 1960-х роках у розвинених ліберальних демократіях сформувалися потужні соціальні рухи, зокрема феміністський рух, який зумовив масове залучення жінок на ринок праці [10]. Соціальна революція спричинила глибокі трансформації у сфері суспільної моралі, зруйнувавши традиційні норми, пов'язані із сексуальністю та інститутом сім'ї. Водночас екологічний рух започаткував нове ставлення до природи, яке сприяє формуванню екоетики. У подальші десятиліття виникли рухи, спрямовані на захист прав людей з інвалідністю, корінного населення, іммігрантів, квір-спільноти, включаючи трансгендерних осіб та інших. Попри лібералізацію законодавства в більшості країн Заходу, представники цих груп донині акцентують увагу на своїй відмінності через поведінкові моделі, етнокультурні ознаки, рівень добробуту, традиції та звичаї. Проте упередженість, фанатизм і ксенофобія є поширеними явищами в соціумі, внаслідок чого меншини досі зіштовхуються з дискримінацією, стигматизацією та культурною невидимістю [8].

У свою чергу М. Кастельс пов'яже релігійний фундаменталізм, культурний націоналізм, поширення територіальних громад з формування ідентичності спротиву. Вона власне є одним з типів ідентичностей суб'єктом якої є особи, які "...знаходяться в гіршому становищі/умовах і є здевальвованими і/чи стигматизовані через логіку домінації і саме тому вибудовують окопи опору і збереження на базі засад відмінних від тих, які притаманні суспільним інституціям чи є в опозиції до них" [11: 23]. Ідентичність спротиву є методологічним підґрунтям спільнот, які визначені специфічними кодами самоідентифікації. Підвидами ідентичності спротиву є емансипативна ідентичність (*emancipatory resistance*),

гендерна/феміністична ідентичність, постколоніальна ідентичність, молодіжна субкультурна ідентичність, контекстуальна ідентичність, інституціолізована ідентичність, культурна ідентичність тощо, які майже не взаємодіють між собою, оскільки сконструйовані на ґрунті різних засад.

Сучасний світ демонструє тенденцію фрагментації, зумовлену розбіжностями у політичних орієнтаціях, економічних інтересах і культурних уподобаннях, тому ідентичність спротиву формується як бунт мережевого суспільства проти глобалізаційної нерівності. У цьому контексті особливої актуальності набуває концепція обопільного дарування, запропонована П. Рікером. Рікерівський проект у певний спосіб набув практичної реалізації у межах ліберальних спільнот, які є виразниками цивілізаційних цінностей і чеснот. Особливість дару полягає в тому, що він не передбачає зобов'язання відповіді чи подяки; він не ідентифікується борговим обміном. Обопільне дарування є комунікативним актом, що засвідчує щире почуття вдячності. У цьому контексті принцип асиметрії обопільного дарування набуває онтологічного значення у людському бутті, оскільки нехтування ним, згідно з позицією П. Рікера, "(...) означало б остаточне невизнання в самому серці справжнього досвіду визнання" [12: 266]. Однак онтологічна асиметрія між Я та Іншим передбачає принципову недоступність Іншого у його радикальній інакшості. Водночас визнання цієї асиметрії, що оприявнюється в процесі обміну дарами, засвідчує значущість обох учасників взаємодії, створюючи підґрунтя для автентичного визнання [15: 266]. У суспільному вимірі ліберальних спільнот досвід дару демонструє, що головними завданням особи як "людини здібної" і громадянина водночас є самореалізація себе в усій повноті своїх здібностей, відповідальне ставлення до громадянських обов'язків та дарування

себе спільноті, що є підставою суспільного визнання.

У свою чергу М. Уолцер порушує проблему взаємного визнання та пропонує відповідний механізм, який передбачає, що ми "(...) вважаємо себе за відповідальних і нас вважають за таких інші громадяни", а "можливість самоповаги, як і публічної честі виникає внаслідок такого взаємного визнання", акцентуючи увагу співпраці, а не суперництва [13: 424]. При цьому акцент зміщується зі змагання на співпрацю як головне підґрунтя суспільного співіснування. Запропонований М. Уолцером підхід можна методологічно застосувати щодо аналізу української етнічної та національної ідентичності, оскільки українську ідентичність слід розуміти не лише як формальну приналежність, підтверджену паспортом, але і як внутрішнє покликання. У цьому контексті продуктивною є взаємодія двох теоретичних підходів, а саме теорії комунікації, що відкриває можливості взаємного визнання, та теорії обміну дарами, оперту на принципі "зрівноваженої несиметричності". Саме така методологічна взаємодія сприяє досягненню порозуміння людей з різними ідентичностями. Хоча сьогодні ми реально споглядаємо картину наскільки важко досягнути якогось прийняттого компромісу, якщо позиції є полярно протилежні.

Ч. Тейлор пояснює, що подібне світосприйняття формується на ґрунті "трагічного" протесту щодо нормативної версії модерного антропоцентризму з його уявленням про гармонійний світ без страждання, зла та насильства. Він підкреслює, що "звичка мобілізуватися заради виправлення несправедливості й допомоги стражданням усього світу стала частиною нашої політичної культури" [6: 580]. У цьому контексті європейська спільнота демонструє прагнення самореалізації через практику допомоги Іншому, що сьогодні, зокрема, оприявнюється в опіці вимушеними українськими біженцями. Така суспільна практика

позиціонується нами як вияв цивілізаційних цінностей у дії.

Разом із тим, американське суспільство донині набуває досвіду співжиття в умовах постійної напруги між різноманітними соціальними, культурними та етнічними групами. Як зазначає М. Уолцер, американці навряд чи можуть бути послідовними прибічниками лише одного із суспільних підходів, – мультикультуралізму, індивідуалізму, комунітаризму чи лібералізму, бо "(...) ми маємо бути то тим, то іншим – в залежності від того, що потребуємо в даний момент для підтримки рівноваги" [13: 127]. Зважаючи на цей досвід, уряд США запровадив політику affirmative action, політику "позитивної дискримінації", спрямованої на пом'якшення прийняття Іншого в умовах соціальної нерівності. Водночас, як свідчить низка досліджень, елемент відторгнення Іншого залишається структурною характеристикою американського суспільного устрою.

Утім, як зазначає С. Рокфелер, світове співтовариство досі не виробило дієвих механізмів для гарантування всебічного захисту і стабільності, що створює відчуття втрати "домашнього затишку" як універсальної умови безпеки [7: 140]. У контексті, в якому російсько-українська війна постає не лише як акт збройної агресії, але й як екзистенційне зло, соціальна драма та джерело глибокої індивідуальної і колективної травми, одним із головних чинників запобігання подібного може бути ініціювання процесу денацифікації російського суспільства згідно з досвідом історичного регулювання подібних ситуацій, реалізований щодо нацистської Німеччини. Такий історичний крок міг би допомогти усунути підстави агресивної зовнішньої російської політики та припинити практики насильницького захоплення територій сусідніх країн. Водночас слід визнати, що втілення подібного процесу є вкрай складним через низку політичних, соціальних та історичних обставин.

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми.

У сучасному світі ідентичність набуває нових форм і значень, зумовлених зокрема як глобалізаційними процесами, так і зростанням культурної, політичної та соціальної фрагментації. Ідентичність наділена дихотомічною природою, бо постає не лише як засіб самоідентифікації індивіда чи спільноти, але і як інструмент спротиву, захисту, емансипації та солідарності. Вона все частіше формується у відповідь на домінуючі соціальні структури, які знецінюють, чи дозволяють маргіналізацію окремих груп. У цьому контексті особливого значення набувають спільноти, що прагнуть зберегти власну самобутність, зокрема ті, що історично не мали державності або зазнали зовнішнього культурного чи політичного тиску. Прикладом такої спільноти є Україна, яка прагне зберегти свою самобутність і державність. Водночас сучасний час ознаменувався викликами і загрозами, які пов'язані із зростанням популізму, націоналізму, різновидом якого є нацизм (рашизм), ксенофобії і культурної окремішності. Проте

спостерігаємо значну роль соціальних і поведінкових практик, які ґрунтуються на взаємному визнанні, діалозі та відкритості. Спроможність безумовного прийняття, етичної взаємодії і визнання інакшості є засадничим принципом цивілізаційного співіснування. Саме у взаємодії через дарування, співпереживання, солідарність і емпатію конститується підґрунтя притомних моделей співбуття, де повага до Іншого є структурно засадничою підставою. Окремо зазначимо, що практика ідентичностей часто розщеплена на численні форми, яким не просто комунікувати одна з одною, оскільки оперті на взаємовиключні принципи, що ускладнює порозуміння у сучасному бентежному світі. З огляду на це, особливої цінності набувають підходи, що поєднують комунікативну відкритість і етику відповідальності, створюють умови притомного співіснування різних ідентичностей. Водночас ми розуміємо складність таких зусиль, але все ж таки у ситуації зростаючої соціальної кризи пошук дієвих і ненасильницьких форм взаємодії уможливають існування світу поза логікою війни та руйнації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів: Астролябія, 2006. 416 с.
2. Гібернау М. Ідентичність націй. Київ. Темпора, 2012. 303 с.
3. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
4. Козловець М. А. Вплив просторових уявлень на формування національного менталітету. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення*, 2024. С. 32–37.
5. Козловець М. А. Освіта і національна ідентичність в умовах глобалізації. Житомир: *Вісник Житомирського державного університету*. 2008. Випуск 40. С. 8–14.
6. Тейлор Ч. Секулярна доба. Кн. перша. Київ: Дух і літера, 2013. 664 с.
7. Рокфеллер С. Коментар // Тейлор Ч. Мультикультуралізм і "Політика визнання": Есей Київ: Альтерпрес, 2004. 172 с.
8. Сафонік Л. Формування національної ідентичності в Україні у контексті сучасних викликів. *Вісник Львівського університету*. ЛНУ імені Івана Франка. Львів, 2019. Вип. 22. С. 46–55.
9. Сміт Е. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994. 224 с.
10. Фукуяма Ф. Проти політики ідентичності. URL: <https://ji-magazine.lviv.ua/2019/fukuyama-proty-polityky-identychnosti.htm> (дата звернення: 12.02.2025).
11. Castells M. Siła tożsamości. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009. 464 p.

12. Ricoeur P. *Drogi rozpoznania*. Kraków, 2004. 272 p.

13. Walzer M. *Sfery sprawiedliwości: obrona pluralizmu i równości*. Warszawa: UW, 2007. 506 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Habermas, Y. (2006). *Zaluchennya inshogo: Studii z politychnoi teorii*. [Inclusion of the Other: Studies in Political Theory]. Lviv: Astrolabiia (in Ukrainian).

2. Hibernau, M. (2012). *Identychnist natsii*. [The Identity of Nations]. Kyiv. Tempora (in Ukrainian).

3. Kozlovets, M. A. (2009). *Fenomen natsionalnoy identichnosti: vyklyk globalizatsii*. [The Phenomenon of National Identity: Challenges of Globalization]. Monograph. Zhytomyr: Zhytomyr Ivan Franko State University Publishing (in Ukrainian).

4. Kozlovets, M. A. (2024). *Vplyv prostorovych avlen na formuvannia natsionalnoho mentalitetu*. [The Influence of Spatial Representations on the Formation of National Mentality]. *Actual Problems of Modern Philosophy and Science: Challenges of Today*. P. 32–37 (in Ukrainian).

5. Kozlovets, M. A. (2008). *Osvita i natsionalna identychnist v umovakh hlobalizatsii*. [Education and National Identity in the Context of Globalization]. *Zhytomyr Ivan Franko State University Bulletin*. Issue 40. P. 8–14 (in Ukrainian).

6. Taylor, Ch. (2013). *Sekuliar'na doba*. [A Secular Age]. Book One. Kyiv: Dukh i Litera (in Ukrainian).

7. Rockefeller, S. (2004). "Komentar". [Commentary]. In Taylor, Ch. *Multykul'turalizm i "Polityka vyznannia"*. [Multiculturalism and "The Politics of Recognition"]. Kyiv: Alterpress (in Ukrainian).

8. Safonik, L. (2019). *Formuvannia natsional'noi identichnosti v Ukraini u konteksti suchasnykh vyklykiv*. [Formation of National Identity in Ukraine in the Context of Contemporary Challenges]. *Visnyk Lvivskoho universytetu*. Ivan Franko National University of Lviv. Lviv. Issue 22. P. 46–55 (in Ukrainian).

9. Smith, E. (1994). *Natsionalna identychnist'*. [National Identity]. Kyiv: Osnovy (in Ukrainian).

10. Fukuyama, F. (2019). *Proty polityky identychnosti*. [Against Identity Politics]. Available at: <https://ji-magazine.lviv.ua/2019/fukuyama-proty-polityky-identychnosti.htm> (last accessed: 12.02.2025) (in Ukrainian).

11. Castells, M. (2009). *Siła tożsamości*. [The Power of Identity]. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN (in Polish).

12. Ricoeur, P. (2004). *Drogi rozpoznania*. [The Paths of Recognition]. Krakow (in Polish).

13. Walzer, M. (2007). *Sfery sprawiedliwości: obrona pluralizmu i równości*. [Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality]. Translated by Michał Szczubiałka. Warsaw: UW (in Polish).

Receive: October 06, 2024

Accepted: March 05, 2025



УДК 141.78:321.01:316.325:659.1

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.133-141

ОСМИСЛЕННЯ РЕКЛАМИ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ У ФІЛОСОФІЇ Ж. БОДРІЯРА

В. М. Слюсар*, Н. В. Венцель, М. В. Слюсар*****

У статті досліджується філософську спадщину Жана Бодріяра в контексті аналізу ним реклами як соціокультурного явища в суспільстві споживання. Автори аналізують визначення філософом ролі реклами у формуванні штучних потреб, створенні гіперреальності та симулякрів, а також її вплив на масову свідомість і фрагментацію ідентичностей. Досліджено визначені Бодріяром аспекти реклами як інструменту виробництва бажань, знакової економії та міфотворчості, включаючи гендерні моделі та тілесність. Особливу увагу приділено трансформації соціальних відносин через рекламні механізми, зокрема через ілюзію достатку та психологічну пауперизацію. Проаналізовано інформаційну функцію реклами як медіа, яке знеособлює сенси та імітує споживчу тотальність. Встановлено, що реклама, за Ж. Бодріяром, втрачає економічну раціональність, перетворюючись на соціальну послугу з акцентом на безоплатність і консенсус. Стаття підкреслює, що Бодріяр розглядає рекламу як механізм, який підкоряє товари моді та трендам, прискорюючи їх "смерть". Також показано, як за логікою французького філософа відбувається домінування реклами над реальністю, що призводить до самопародіювання та змішування з товаром. Проаналізовано гендерну сегрегацію в рекламі, де утверджуються чоловічі та жіночі моделі, а також виокремлення Ж. Бодріяром гермафродитної моделі. Встановлено, що як засіб гендерної сегрегації, реклама утверджує стереотипні моделі, акцентуючи на чоловічій вимогливості та жіночій турботі, а також продукує міфи про тілесність, інструменталізуючи тіло як "об'єкт спасіння". Водночас реклама виконує соціальну функцію, інтегруючи ідеології дарування та безоплатності через акції та знижки, що приховують аморальність ринкового обміну.

Ключові слова: філософія Ж. Бодріяра, філософія реклами, медіафілософія, філософія інтимності, суспільство споживання, реклама, міфотворчість, гендер, комунікація.

* Вадим Слюсар / Vadym Slyusar, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри журналістики та філософських студій (Державний університет "Житомирська політехніка")
vadmyksl@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5593-0622

** Наталія Венцель / Nataliya Ventsel, доктор філософії з філософії, директор Відокремленого підрозділу "Науковий ліцей" (Державний університет "Житомирська політехніка")
n.ventsel@ukr.net

ORCID: 0000-0003-4477-2179

*** Микола Слюсар / Mykola Slyusar, асистент кафедри міжнародних відносин та політичного менеджменту (Державний університет "Житомирська політехніка")
born.for.freedom70@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1480-1111

UNDERSTANDING ADVERTISING AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON IN THE PHILOSOPHY OF J. BAUDRILLARD

V. M. Slyusar, N. V. Venzel, M. V. Slyusar

The article explores the philosophical legacy of Jean Baudrillard in the context of his analysis of advertising as a sociocultural phenomenon within consumer society. The authors examine the philosopher's definition of advertising's role in shaping artificial needs, creating hyperreality and simulacra, as well as its impact on mass consciousness and the fragmentation of identities. The study investigates Baudrillard's identified aspects of advertising as a tool for producing desires, sign economy, and myth-making, including gender models and corporeality. Particular attention is given to the transformation of social relations through advertising mechanisms, notably through the illusion of abundance and psychological pauperization. The informational function of advertising as a media that depersonalizes meanings and mimics consumer totality has been analyzed. It is established that, according to Baudrillard, advertising loses its economic rationality, evolving into a social service with an emphasis on gratuity and consensus. The article highlights that Baudrillard views advertising as a mechanism that subjects goods to fashion and trends, accelerating their "death." It also demonstrates how, according to the French philosopher's logic, advertising dominates reality, leading to self-parody and its blending with the product. The analysis covers gender segregation in advertising, where male and female models are reinforced, alongside Baudrillard's identification of a hermaphroditic model. It has been established that, as a means of gender segregation, advertising reinforces stereotypical models by emphasizing male assertiveness and female care, while also generating myths about corporeality by instrumentalizing the body as an "object of salvation." At the same time, advertising fulfills a social function by integrating ideologies of gifting and gratuity through promotions and discounts, thereby concealing the inherent immorality of market exchange.

Keywords: philosophy of Jean Baudrillard, philosophy of advertising, media philosophy, philosophy of intimacy, consumer society, advertising, myth-making, gender, communication.

Постановка проблеми. Однією з найбільш характерних рис сучасного суспільства є домінування споживацької культури, в якій особливе функціональне призначення має реклама, оскільки вона не лише спонукає потенційних покупців до відповідних дій (купити товар, скористатися послугою, проголосувати на виборах, актуалізувати знання про конкретні соціальні цінності), а й формує конкретні моделі поведінки індивідів. Постмодерністські теорії, розроблені зокрема Ж. Бодріаром, Ж. Дельозом та Ф. Джеймісоном, розглядають рекламу як соціокультурне явище суспільного буття у різних аспектах: як компонента виробництва бажання, інструмент продукування симулякра, частину культурної логіки пізнього капіталізму, приклад естетичної симуляції та ін. Важливо, що у контексті постмодернізму реклама виступає не лише інструментом маркетингових комунікацій, а й соціокультурним простором, в якому відбувається формування фрагментованих ідентичностей,

утверджуються культурні наративи. Філософський дискурс виступає тим простором наукових розвідок (у галузях маркетингу, соціології, культурології та соціальних комунікацій), в якому концентруються актуальні результати дослідження з різних наукових галузей і відбується комплексне осмислення реклами як соціального явища та виявлення тенденцій розвитку медіапростору загалом. Саме філософський підхід Жана Бодріара до аналізу реклами як системи знаків і симулякрів дозволяє виявити функціональну трансформацію реклами як продуцента штучних потреб індивіда в капіталістичній економіці. Відтак, актуальність статті пояснюється необхідністю критичного осмислення маніпулятивного потенціалу реклами, яка здійснює суттєвий вплив на масову свідомість, з урахуванням універсалізації дії реклами за доби цифровізації.

Мета дослідження – проаналізувати філософську спадщину Жана Бодріара у контексті його осмислення ролі та

місця реклами в сучасному соціокультурному просторі.

Аналіз досліджень і публікацій. В українському соціологічному науковому дискурсі проблему визначення концептуальних основ реклами у філософській спадщині Ж. Бодріяра здійснено Андрієм Согоріним [12]. Проблеми аналізу Ж. Бодріяром ролі реклами в сучасному суспільстві у розрізі визначення місця й ролі людини у структурі "суспільства споживання" торкався Ігор Вегеш [10]. У різних аспектах виявлення реклами (феномен у сучасному міському соціокультурному просторі, таргетована реклама в цифрову епоху, сутнісні характеристики реклами) було здійснено Вадимом Слюсарем [4; 5; 6]. При аналізі проблем соціальної відповідальності реклами як компонента соціально-відповідального маркетингу Тетяна Кназєва та Людмила Ороховська зверталися до ідей Жана Бодріяра, зокрема його концепцій гіперреальності та ідеї реклами як псевдоподії, щоб розкрити маніпулятивну природу реклами в суспільстві споживання [11].

Виклад основного матеріалу.

Реклама як соціокультурний феномен розглядався Жаном Бодріяром у наступних аспектах: як складова суспільства споживання; як медіа; як інструмент формування штучних потреб; як механізм створення гіперреальності та симулякрів; як засіб гендерної сегрегації та продукування міфів про тілесність; а також як соціальна функція, що інтегрує ідеології дарування та безоплатності.

Динаміка розвитку сучасного світу характеризується інтенсивністю соціальної мобільності та, відповідно, більшою частотою ніж пів століття тому зміни соціальних ролей. Це, у свою чергу, актуалізує необхідність особи формувати нові системи потреб та бажань, а також ціннісних орієнтацій, які дозволятимуть легко адаптуватися у мінливому світі. Значною мірою це стосується утвердженням масового споживання (якісно відмінне від попередніх форм споживання своєю

спрямованістю на насолоду, володіння та споживання) та зростання рівня життя людей в західних суспільствах. У цьому напрямі філософські розвідки Ж. Бодріяра стосуються виявлення аналізу реклами як інструменту формування неприродних потреб індивіда та, відповідно, трансформації соціальних відносин, які склалися в конкретному суспільстві, в економічні системи. Ілюзія достатку (на противагу страху дефіциту) продукує ідеї множення багатств, що проявляється через прагнення володіння товарами, отриманні безлічі звичайних та «особливих» послуг. Саме такі соціальні стани, за Ж. Бодріяром, спонукають до зміни природи людського існування, адже у суспільстві уявного достатку комунікація має не стільки міжособистісний характер, скільки через посередництво об'єктів споживання.

При цьому важлива актуалізація ролі реклами, яка у масовій свідомості здійснює їх виявлення перманентним завдяки інструментальному характеру медіа, які здійснюють сотні (а нині уже мова йде про кілька тисяч) повідомлень відповідного змісту [1, с. 25]. Вона є складовою трансформації соціокультурного простору, в якому нав'язливо по відношенню до особи проголошується ідея відсутності інтимної, тобто побудованої винятково на довірі, комунікації, в якому предметність абсолютизується, а сама людина також постає як функціональний предмет, який існує в ритмі рекламованих речей. Останні характеризуються короткою тривалістю, адже у попередніх епохах їх могли використовувати декілька поколінь, у той час як в нинішню вони зникають за одне (окремі за кілька років). Водночас іншою характеристикою предметності є її контекстуальність, тобто зміст призначення одних речей тлумачиться через зміст інших, одинична річ розуміється з точки зору інструментального призначення зовсім по-іншому, коли розглядається у сукупності з іншими [1, с. 25]. Реклама містить у собі комплекс образів,

уявлень, сенсів, які дозволяють продукувати нові, найнесподіваніші зв'язки між предметами, відбувається своєрідне знакове поєднання комерційних та культурних сенсів речі. Але незважаючи навіть на очевидну неупорядкованість таких зв'язків, реклама завжди діє на їх улаштування, а певна хаотичність носить імітативний характер для більш ефективної дії на реципієнтів. Більше того, реклама надає споживачеві знакової цілісності через сполучення часткових уявлень про кожен конкретний товар.

Один з ключових аспектів функціонування суспільства споживання – це створення в масовій свідомості ілюзії достатку. Засобами реклами створюється міфічний образ обітваної країни, в якій людина отримала невідчужуване право на достаток, яке передається у спадковість наступним поколінням. Ж. Бодріяр такі переживання людини західної цивілізації порівнює з меланезійським культом Карго [1: 32–33]. Задача реклами у цьому "надати" особі перелік предметів, що саме вона отримає у якості достатку. Також пропонуючи термін "абсолютна реклама" описує стан, коли реклама домінує над реальністю, створюючи ілюзію цінності без реального обґрунтування, а "нульова реклама" акцентує на нульовому ступені сенсу реклами (втрати зв'язку з продуктом і перетворення на чисту симуляцію) [7: 129–140], як і основою судження Ж. Бодріяра про образ об'єктів у рекламі (тобто затінення репрезентації) є символізація цінності об'єктів [3: 381].

Важлива функція реклами в суспільстві споживання, за Ж. Бодріяром, – це позбавлення будь-якого товару його споживчої цінності, збільшуючи при цьому саме його споживання. Цей феномен французький філософ пояснює зміною характеру виробництва в сучасних суспільних відносинах. Якщо раніше виробники прагнули отримати продукт, який слугуватиме споживачеві відповідно до його функціонального призначення, а, відтак, і матиме відповідну вартість. То реклама, навпаки, прискорює "смерть" товару,

підкорюючи її зовсім іншим цінностям, які формуються з цілей підкорити його моді та трендам, прискореному оновленню, постійному прагненню споживача на оволодіння річчю як такою. Важливо, що ці умови диктуються не споживачами чи конкретними виробниками, а всією системою виробництва.

Аналізує роль реклами Ж. Бодріяр, розкриваючи специфіку процесу споживання, який він розглядає у двох аспектах: як процес смислу й комунікації та як процес класифікації й соціальної диференціації. Він доводить ідею, що потреби та прагнення, як правило, посилюються соціальною диференціацією, а також відповідним зростанням статусних вимог. А тому вони тенденційно прискорено зростають відносно наявних соціальних благ, але, що парадоксально, нерівновага між зростанням потреб та продуктивності також регулярно збільшується. Філософ вказує на те, що зазначені процеси призводять до утвердження "психологічної пауперизації" і настання стану прихованої хронічної кризи, яка загрожує розривом та появи вибухової суперечності. І ось "стратегічна цінність реклами – а також її хитрість – полягає саме в цьому: вона спрямована на кожного в його стосунках з іншими, в його прагненні до уречевленого соціального престижу" [1: 64]. Для реклами окремий індивід – це передусім комплекс усіх його відносин з іншими, з чим він поринає у процес виробництва бажання. Парадоксально, але саме реклама й розпочинає його, продукуючи цілісну систему співучасті. Процес споживання, неконтрольованість якого у капіталістичних виробничих відносинах стає загрозою економічній сфері загалом, ставить вимогу позбавити покупця можливостей приймати рішення щодо купівлі тих чи інших товарів шляхом передачі таких повноважень відповідним структурам, організаціям. Реклама є засобом, який застосовується слід за виробництвом, з метою встановлення такого контролю. З іншого боку, вона інтегрує потреби індивіда і блага в індустріальну систему, яка

заміщає власними цілями загальносуспільні. Така дія є очевидною, якщо спостерігати, як реклама сприяє екзальтації "психологічних" потреб індивіда у контрасті з "фізіологічними": прибутки стимулюють потенційного споживача до здійснення престижних покупок, які уможливаються за рахунок збільшення обсягів праці, яку він виконує, підвищуючи цим самим рівень доходів (таким чином, цей процес постає як циклічний) [1: 72]. Споживач сприймає ідею, яку проголошує рекламне повідомлення, не як таку, яка відображає інтереси конкретного рекламодавця, а як соціальнозначимою.

Змістовним є аналіз реклами в контексті індустріального виробництва відмінностей, адже на думку Ж. Бодріяра, реклама в цілому не містить у собі жодних сенсів, а лише знеособлені означення, які легко варіюються, адаптуються до зовнішніх умов. Реклама у такому аспекті постає залежною від монополістичного індустріального виробництва відмінностей, яке характеризується, з одного боку втратою відмінностей як таких, а з іншого – встановлення внаслідок цього культу відмінностей [1: 88–89]. Особливо це спостерігається при утвердженні рекламного принципу нарцисизму, який полягає у прагненні конкретного індивіда створити привабливий для самого себе власного образу, оскільки у разі визнання досягнення цієї цілі утверджує усвідомлення привабливості й для інших. Але таке спрямування передбачає появу повторного дискурсу рекламного образу, який позначається зміщенням ролі об'єкта, якому хочуть сподобатися, на другий план. А на перший на основі актуалізації власного образу виходять ідеальні моделі, до яких доєднується споживач. Зокрема такими базовими моделями є чоловіча й жіноча, в яких домінують відповідні характеристики [1: 95]. Так, чоловіча модель акцентує на вимогливості й виборі, тобто у цій моделі чоловік виглядає суворим, непохитним, уважним до деталей, схильний до змагань, він здійснює вибір (вибір постає результатом відповіді на виклик або суперницького змагання), що дозволяє

відрізнитися від інших. Жіноча ж модель як протилежність акцентує на люб'язності, турботі про себе та асоціюється з престижністю. Такі моделі, за Ж. Бодріяром, не лише виявляють гендерну сегрегацію засобами реклами, а й утверджують чоловічу перевагу в соціальній ієрархії [1: 97]. Утім, це не є перевага реальної статі, а перевага соціокультурних моделей, адже сучасний чоловік також стоїть перед примусом подобатися собі, а сучасна жінка – перед необхідністю змагання. Це дозволяє стверджувати про появу в рекламному дискурсі третьої моделі – гермафродитної, яка характеризується амбісексуальністю та нарцисизмом.

Ще одним аспектом розуміння ролі та місця реклами в суспільстві споживання Ж. Бодріяр визначає її інформаційність, адже вона на рівні з медіа (пресою, радіо, телебаченням) постає багатоманітністю знаків та послань, де всі рівні еквівалентні один одному [1: 121]. Власне, він взагалі співвідносить рекламу як медіа, називаючи її перш за все "масовим" *medium*, чиї схеми накладають свій відбиток на всі інші медіа [1: 123], та "чи не найвидатнішим засобом масової інформації нашого часу" [1: 125]. Рекламне повідомлення має на меті спонукати потенційного споживача товарів та послуг до конкретних дій, цим і викликане емоційне підсилення його трансляції. Це спонукання не має прямої дії, адже люди не бажають, аби їм казали, що вони хочуть, але перед фактом такого впливу перед ними постає альтернатива: краще покладатися на рекламні механізми, які потурбуються про те, аби "переконати" їх, сфабрикувати їхній вибір [8: 96]. Реклама у Ж. Бодріяра – це "різновид вічного референдуму" [1: 168], на ньому не передбачається відмова від згоди, а лише очікується, що споживач буде розділяти ціннісні орієнтації суспільства споживання з його торговими центрами та храмами споживання, не маючи можливості уникнути їх [2: 7]. Але філософ показує контраст чергування оповідей про світ з рекламними історіями про предмет:

перші значною мірою характеризуються знеособленістю та нейтральністю, а другі – значимістю дискурсу про предмет з такими ознаками як захопленість та упередженість. Згодом Ж. Бодріяр стверджує про розмивання реклами як форми медіа, оскільки її охопив специфічний для надрозвинених систем шаленство щомиті добиватися визнання, що призвело до самопародіювання, а надалі й до трансформації від товару як власної реклами до реклами як власного товару, до змішування реклами самої із собою [7: 133].

Реклама стає своєрідним заспокійливим фоном, на якому подається фрагментована інформація про події реального світу, формуючи споживацьке відношення аудиторії до неї самої. Таке чергування інформації про світ та рекламних повідомлень, на думку французького філософа, має на меті "нав'язування нам систематичною послідовністю повідомлень еквівалентності історії та другорядної новини, події та видовища, інформації та реклами на рівні знаку" [1: 122]. Тобто інформаційні потоки про події у світі таким чином фрагментуються на короткі несуперечливі повідомлення, які, по суті, стають знаками, які комбінуються у віртуальному світі. Тобто спостерігається перехід від цілісного сприйняття предмету, образів, видовища до виокремлення із множини знаків одиничних, які являють собою цілий всесвіт предметів та марок.

Саме здатність реклами виступати медіа дозволяє імітувати споживчу тотальність. У цьому контексті актуалізується необхідність аналізувати рекламу як комунікативний процес на рівні кодування та декодування повідомлення. Бодріяр зазначає, що "реклама сама є стіною ... функційних знаків, що створені для декодування, й цим їхній ефект і вичерпується" [9]. На перший план виходить проблема інтерпретації знаків, яким чином вони переходять від одного споживача до іншого, з акцентом не на реальному світі як об'єкта відображення, а на медіа як джерелі повідомлення.

Однією з ключових завдань медіа – перетворення події на новину. Реклама, за Ж. Бодріяром, реалізуючи його постає як царство псевдоподії, оскільки процес перетворення передбачає виключення у процесі кодування об'єктивних характеристик рекламованого предмету [1: 126]. Реклама у первинному вигляді функціонувала як новинне повідомлення (згадаємо глашатаїв, цехові вивіски, рекламно-інформаційні газети), але на сучасному етапі її розвитку вона стає "зробленою новиною" у процесі міфотворчості. У медіапросторі це реалізується через ефект допитливості, викликаний чергуванням реклами як спонукання та реклами як начебто повідомлення, що, по суті, є єдиною міфічною субстанцією. Медійники є своєрідними міфотворцями, які самі придумують об'єкт чи подію, форми їх інтерпретації, що робить їх своєрідними міфічними операторами. Це доволі спрощені форми, адже, зазначає Бодріяр, "рекламна форма – це та форма, в якій всі окремі змісти анулюються в той самий момент, коли вони отримують змогу транскрибуватися один в одному" [7: 129]. Але водночас виникає питання щодо етики їх діяльності, адже з одного боку виникає питання, чи вірять вони у те, що роблять, а з іншого – чи вірять споживачі, чи вони хочуть бути обманутими. Ж. Бодріяр з цього приводу чітко вказує на те, що реклама не обманює, оскільки перебуває за межами істинного та хибного. Будь-яка брехня, проголошена в рекламі може бути викрита, тому фахівці уникають такого роду повідомлень. Натомість реклама як міф передбачає якісно інший тип верифікації – тип пророцтва, яке самоздійснюється, що передбачає не застосування раціонально-логічних методів вивчення предмету рекламування, а сприйняття на віру самого повідомлення. Вона, як зазначає філософ, "перетворює об'єкт на псевдоподію, яка стане реальною подією повсякденного життя завдяки схваленню споживачем її дискурсу" [1:

127]. І реальність перетворюється на модель, яка вступає в діалог з нею ж.

Ще одним аспектом аналізу реклами в суспільстві споживання Ж. Бодріаром є проблема тілесності. Сучасна масова культура активно продукує образи тілесності (особливо в еротичному контексті) і в рекламному просторі також, але вони позбавлені своєї первинної значеннєвості, адже "реклама переконує людей в наявності у них тіл та престижних цінностях цих тіл" [1: 194]. Загалом "нове відкриття" тілесності після тривалої і пуританської епохи, його всеосяжна присутність у рекламі, моді, масовій культурі, культ гігієни, який його оточує, міф про насолоду, який йому приписують, – весь цей комплекс утворює факт перетворення тіла на "об'єкт спасіння" [10: 21]. Зображення оголеного тіла в рекламі не спрямоване на виклик сексуального бажання як кінцевої мети, а радше на інструменталізацію фрагментованих частин тіла в процесі сублімації, в запереченні тіла в самому його викликанні [1: 133]. Саме ж тіло в рекламі постає символічним об'єктом, позбавленим сексуальності. Остання, звісно, пронизує велику кількість образів масової культури, каналізованих засобами масової комунікації, сама стає предметом споживання, пов'язуючись із комерціалізованими та індустріалізованими об'єктами. Відповідні рекламні повідомлення втрачають свою об'єктивну раціональність, а сексуальність відхиляється від своєї вибухової кінцевості. На противагу діям рекламовдавців, які апелюють до теми сексуальності існує, на думку Ж. Бодріара, суспільний лад, який "розігрує карту" сексуального звільнення [1: 145]. При цьому останнє в ньому може засуджуватися, але такою є діалектика сексуалізації: від прагнення повного звільнення, до всеохоплюючого контролю; від цензури споживчої до моральної.

Використання знаково-образних систем сексуального змісту у Ж. Бодріара є міфотворчістю другого

плану [1: 147]. Її призначення – сприйняття як фантазму конкретної фантазмагорії, через продукування фальшивої символіки утвердити міф про індивідуальне несвідоме, надати цим міфам споживчих функцій. Результатом має стати віра в наявність в індивіда спроектованого несвідомого, тому що існує рекламна еротична символіка, яку необхідно «прочитати», після чого й освоїти рекламовані блага, інакше довелось б таку рекламу тлумачити як афективну маніпуляцію, що не відповідає дійсності. Насправді ж, вважає філософ, усі наявні фантазматичні та символічні рекламні повідомлення є уже культуризовані (на рівні психоаналітичної субкультури), є результатом взаємодії із соціокультурним середовищем, що нічого спільного з бажанням, з несвідомим не має, вони не містять у собі відповідних еротичних смислів, а лише знаки, що описують сексуальний міф сучасної культури. Власне, наголошує Ж. Бодріар, сама сексуальність також є структурою тотального та символічного обміну.

Наступним аспектом аналізу реклами Ж. Бодріаром є особливості виконання нею соціальної функції охоплення ідеологій ідеологію дару, безоплатності та послуги в екстраекономічній перспективі. Реклама виходить за межі своєї економічної заданості як стимулу продажів, адже вона певною мірою заперечує економічну раціональність торгівельного обміну, акцентуючи на безоплатності через своєрідні акції, знижки, уцінки і т.і. При цьому поза увагою споживача залишається того, що, зазначає філософ, "вся реклама – це лише гігантська екстраполяція цього "чогось додаткового" [1: 165]. У своїй тотальності дрібні рекламні пропозиції постають як глобальний соціальний факт перерозподілу безкоштовної пропозиції усім індивідам, інтегруючи в споживчій поведінці дві різнопланові моделі: орієнтовані на достаток та орієнтовані на безоплатність. Такий вияв реклами позиціонує її як соціальну

послугу, в якій є певний супермеценат, який дарує усім більше, ніж акт дарування господаря свята своєму народу у минулому. Місія реклами у цьому аспекті полягає у продукуванні своєрідного культу Карго (магічні ритуали меланезійців, спрямовані на збільшення кількості подарованих їм богами предметів до рівня достатку, щоб повернути над ними контроль, адже їх в них відібрали білі люди) для західного суспільства взамін логіки ринку. Оскільки ринковий обмін Ж. Бодріяр визначає аморальним, будь-яка реклама прагне приховати таку його характеристику [9]. А тому економічна функція реклами поступається соціальній, спрямованій передусім на встановлення консенсусу між учасниками торгівельних відносин, сформувати моделі співучасті в них та, зрештою, комунікацію.

Висновки. Філософський аналіз Жана Бодріяра розкриває рекламу як багатогранний соціокультурний феномен, що відіграє ключову роль у суспільстві споживання як його складової. Вона продукує ілюзію достатку, замінюючи міжособистісну комунікацію об'єктами споживання, що трансформує соціальні відносини в

економічні. Реклама, на його думку, виступає "масовим medium", що накладає відбиток на інші інформаційні канали, формуючи фрагментоване сприйняття реальності через еквівалентність знаків. Також вона є інструментом формування штучних потреб, адже стимулює прагнення до престижного споживання, створюючи психологічну пауперизацію та хронічну кризу нерівноваги між потребами і благами. Ж. Бодріяр наголошував, що реклама діє як механізм створення гіперреальності та симулякрів, перетворюючи об'єкти на псевдоподії, які стають реальними лише через віру споживачів у їхній дискурс. Як засіб гендерної сегрегації, реклама утверджує стереотипні моделі, акцентуючи на чоловічій вимогливості та жіночій турботі, а також продукує міфи про тілесність, інструменталізуючи тіло як "об'єкт спасіння". Водночас реклама виконує соціальну функцію, інтегруючи ідеології дарування та безоплатності через акції та знижки, що приховують аморальність ринкового обміну.

ЛІТЕРАТУРА

1. Baudrillard J. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: SAGE Publications, 1998. 224 p.
2. Bierhoff B. *Die Konsumgesellschaft und der postmoderne Konsument. HiBiFo – Haushalt in Bildung & Forschung*. 2016. № 3. S. 3–18. <https://doi.org/10.3224/hibifo.v5i3.2>
3. Meng Qin. Research on Baudrillard's Advertising Theory Based on the Concept of "Image". *7th International Conference on Education, Language, Art and Inter-cultural Communication (ICELAIC 2020)*. Paris: Atlantis Press, 2020. P. 380–384. DOI:10.2991/assehr.k.201215.362.
4. Slyusar V. M., Koval V. O. Advertising in the modern urban space: a socio-philosophical analysis. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. 2020. № 2 (88). P. 146–156.
5. Slyusar V. M., Shkil L. L., Slyusar M. V. Substantive approach to the definition of "advertising": philosophical and communicative aspect. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*. 2021. 9 (86). P. 103–112.
6. Slyusar V., Kozlovets M., Horokhova L., Chaplinska O. Phenomenon of targeted advertising in postpanoptic society. *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers*. 2021. № 8 (85). P. 48–56.
7. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. Київ: Основи, 2004. 230 с.

8. Бодріяр Ж. Фатальні стратегії / пер. з фр. Л. Кононович. Київ: Видавничий дім "Альтернативи", 2004. 223 с.
9. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть / пер. з фр. Л. Кононович. Львів: Кальварія, 2004. 376 с.
10. Вегеш І. Місце та роль людини у структурі "суспільства споживання" Жана Бодрійяра. *Політологія. Соціологія. Філософія*. № 17. С. 19–25.
11. Князева Т. В., Ороховська Л. А. Соціальна відповідальність реклами як компонент соціально-відповідального маркетингу. *Економічний простір*. 2024. № 189. С. 137–142. DOI:10.32782/2224-6282/189-25.
12. Согорін А. А. Розуміння концепта "реклама" в соціології Ж. Бодрійяра. *Грані*. 2015. № 10 (1). С. 98–103.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: Myths and structures*. London: SAGE Publications (in English).
2. Bierhoff, B. (2016). Die Konsumgesellschaft und der postmoderne Konsument. [The consumer society and the postmodern consumer]. *HiBiFo – Haushalt in Bildung & Forschung*, (3), 3–18. <https://doi.org/10.3224/hibifo.v5i3.2> (in German).
3. Meng, Q. (2020). Research on Baudrillard's advertising theory based on the concept of "image". *7th International Conference on Education, Language, Art and Inter-cultural Communication (ICELAIC 2020)*. Paris: Atlantis Press, 380–384. DOI:10.2991/assehr.k.201215.362 (in English).
4. Slyusar, V. M., Koval, V. O. (2020). Advertising in the modern urban space: A socio-philosophical analysis. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*, 2 (88), 146–156 (in English).
5. Slyusar, V. M., Shkil, L. L., Slyusar, M. V. (2021). Substantive approach to the definition of "advertising": Philosophical and communicative aspect. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*, 9 (86), 103–112 (in English).
6. Slyusar, V., Kozlovets, M., Horokhova, L., Chaplinska, O. (2021). Phenomenon of targeted advertising in postpanoptic society. *Humanities Studies: Collection of Scientific Papers*, 8 (85), 48–56 (in English).
7. Bodriiar, Zh. (2004). *Symuliakry i symuliatsiia*. [Simulacra and simulation] (V. Khovkhun, Trans.). Kyiv: Osnovy (in Ukrainian).
8. Bodriiar, Zh. (2004). *Fatalni stratehii*. [Fatal strategies] (L. Kononovich, Trans.). Kyiv: Vydavnychiy dim "Alternatyvy" (in Ukrainian).
9. Bodriiar, Zh. (2004). *Symvolichnyi obmin i smert*. [Symbolic exchange and death] (L. Kononovich, Trans.). Lviv: Kalvariia (in Ukrainian).
10. Vehesh, I. (n.d.). Mistse ta rol liudyny u strukturi "suspilstva spozhyvannia" Zhana Bodriiara. [The role and place of the individual in the structure of Jean Baudrillard's "consumer society"]. *Politykolohiia. Sotsiolohiia. Filosofiia*, (17), 19–25 (in Ukrainian).
11. Kniazieva, T. V., Orohovska, L. A. (2024). Sotsialna vidpovidalnist reklamy yak komponent sotsialno-vidpovidalnoho marketynhu. [Social responsibility of advertising as a component of socially responsible marketing]. *Ekonomichnyi prostir*, (189), 137–142. DOI:10.32782/2224-6282/189-25 (in Ukrainian).
12. Sohorin, A. A. (2015). Rozuminnya kontsepta "reklama" v sotsiolohii Zh. Bodriiara. [Understanding the concept of "advertising" in the sociology of J. Baudrillard]. *Hrani*, 10(1), 98–103. (in Ukrainian).

Receive: March 14, 2025

Accepted: April 10, 2025



УДК 1:130.2:572

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(97).2025.142-150

ЖИТТЄСВІТ ЛЮДИНИ: ВІД ГЕТЕРОТОПІЇ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ДО ГЕТЕРОТОПІЇ КІБЕРПРОСТОРУ

Р. О. Чаплінський*

У дослідженні проаналізовано здобутки просторового повороту у соціально-філософському дискурсі другої половини XX ст. З'ясовано, що зміна підходів до розуміння простору була започаткована концептом гетеротопії М. Фуко. Організація простору повсякдення людини підпорядковується аксіологічно-праксеологічним установкам, які склалися під впливом інформаційного суспільства та суспільства масового споживання. Ідеологія та цінності суспільства споживання втілені у концепті Disney World, в межах якого комерціалізується вхід і вихід з цієї системи, а міра задоволення відвідувачів залежить від їхньої купівельної спроможності, внаслідок чого у свідомості дитини формується переконання, що всі задоволення можна купити. Метарозповідь Disney World реалізується за допомогою "магії", котра поєднує в собі не тільки "когнітивне переважання" з деконтекстуалізацією, а й постулює для сприйняття споживачем лише одну з інтерпретацій світу. Встановлено, що ідеалізація споживачества у Disney World призводить до серйозного спотворення сенсу життя сучасної людини.

Обґрунтовано, що Internet-мережі, диджиталізація, технології віртуальної та доповненої реальності, імерсивні технології, змінивши життєсвіт сучасної людини, з необхідністю у мовили трансформацію відношення "людина – простір". Завдяки можливостям Internet метафора дзеркала як досвіду між утопією й гетеротопією у соціальному просторі була "перекладена" цифрою. Людина завзято продовжує "обживати" кіберпростір, у якому не тільки віртуалізувались гетеротопії соціального простору, а й виникли якісно "інші" простори, світи всередині світу. Зокрема такими є соціальні мережі, функціонування котрих корелюється з гетеротопічними принципами. На прикладі соціальної мережі Facebook визначено, що існування у ній регламентується системою відкривання і закривання (після реєстрації та ідентифікації в них користувачі отримують можливість бути присутніми в цих гетеротопіях). При цьому інакшість гетеротопічного простору Facebook містить в собі гетерохронію, поєднуючи в собі минуле, теперішнє і життя після смерті в зовсім іншу цілісність, яка пропонується користувачам.

Ключові слова: просторовий поворот, віртуальна реальність, гетеротопії у соціальному просторі, гетеротопії у кіберпросторі, життєсвіт людини, антропологічні сенси.

* Ростислав Чаплінський / Rostislav Chaplinskyi, аспірант кафедри філософії та політології (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)
chaplinskyu@gmail.com
ORCID: 0009-0009-3304-2358

THE LIFEWORLD OF THE HUMAN BEING: FROM HETEROTOPIA OF SOCIAL SPACE TO HETEROTOPIA OF CYBERSPACE

R. O. Chaplinskyi

This study analyzes the achievements of the spatial turn in the socio-philosophical discourse of the second half of the 20th century. It is revealed that the shift in approaches to understanding space was initiated by Michel Foucault's concept of heterotopia. The organization of everyday human space is subject to axiological and praxeological attitudes shaped under the influence of the information society and the society of mass consumption. The ideology and values of the consumer society are embodied in the concept of Disney World, where entry and exit are commercialized, and the degree of visitor satisfaction depends on their purchasing power. As a result, a child develops the belief that all pleasures can be bought. The Disney World metanarrative is realized through "magic", which combines not only "cognitive overload" and decontextualization but also promotes a singular interpretation of the world for the consumer. It is established that the idealization of consumerism in Disney World leads to a significant distortion of the meaning of modern human life.

It is substantiated that the Internet, digitalization, virtual and augmented reality technologies, and immersive technologies have transformed the lifeworld of contemporary humans, necessarily altering the "human-space" relationship. Owing to the Internet, the mirror metaphor as an experience between utopia and heterotopia in social space has been "translated" into digital form. Humans eagerly continue to "inhabit" cyberspace, where not only have the heterotopias of social space been virtualized, but qualitatively "other" spaces have emerged – worlds within the world. Social networks, in particular, function in accordance with heterotopian principles. Using the example of Facebook, it is shown that existence within it is regulated by a system of opening and closing (after registration and identification, users gain access to these heterotopias). At the same time, the alterity of Facebook's heterotopian space contains heterochrony, combining the past, the present, and life after death into an entirely different whole offered to users.

Keywords: spatial turn, virtual reality, heterotopias in social space, heterotopias in cyberspace, human lifeworld, anthropological meanings.

Постановка

проблеми.

Віртуалізація різних сфер буття людини докорінно змінила її життєсвіт. Свого часу словенський філософ С. Жижек зацентрував увагу на тому, що в сучасному світі реальність як така відсутня, вона замінена сурогатами реальності. Наприклад, асортимент сучасного ринку заповнений величезною кількістю продукції, в якій відсутні зловиякісні властивості: кава без кофеїну, вершки без жиру, безалкогольне пиво. Аналогічно віртуальна реальність генералізує процедуру пропозиції продукту, що позбавлений своєї субстанції: вона забезпечує саму реальність, вільну від своєї субстанції. Іншими словами так само, як кава без кофеїну має запах і смак кави, але не є такою, віртуальна реальність переживається як реальність, не будучи такою. Однак у свідомості суб'єкта наприкінці процесу віртуалізації сама реальна дійсність" переживається як віртуальна [11].

Завдяки впровадженню у практики повсякдення Internet-мережі, ескапізму

технологій віртуальної та доповненої реальності, можливостям Big Data, хмарного середовища й штучного інтелекту відношення "людина – простір" вкотре розширило своє проблемне поле. У просторовій морфології суспільства до соціального простору додався феномен кіберпростору. Масове тиражування віртуального світосприйняття, яке відбувається доволі часто без врахування його евристичного потенціалу, означається тим, що детермінується перегляд адаптаційних навичок та спроможностей подолати "футурошок" (Е. Тоффлер) в умовах турбулентного, множинного, подекуди маргінального, віртуального простору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасний світ оприявнює себе "як мережа, що з'єднує точки і сплітається у клубок" [4 : 32]. Відповідно історія сприйняття простору пододала шлях від локалізації (середньовічна ієрархічна система місць) через протяжність (започаткована Галілеєвими роботами,

де маємо появу нескінченного і безмежно відкритого простору, в якому місце речі ставало лише точкою в процесі свого руху) до розміщення (визначається зв'язками суміжності між точками або елементами). Простір, у якому живе сучасна людина, не є однорідним і порожнім, навпаки, він наділений якостями, які обумовлені сукупностями зв'язків, що визначають місце, кожне з яких не може ані замінити інше, ані збігтись з ним. Обґрунтування просторовості в її соціальності відбувалось із урахуванням здобутків соціології, економіки та феноменології, що дозволило визначити її як вироблену й відтворювану реальність. Теорія соціального простору обґрунтована в дослідженнях В. Беньяміна, П. Бурдьє, М. Вебера, М. Гайдегґера, Е. Гідденса, Е. Дюркгайма, Г. Зіммеля, М. Мерло-Понті та ін. Віртуалізація та диджиталізація буттєвості людини зумовили появу низки досліджень, у яких, з одного боку, актуалізовано аксіологічні домінанти *homoinformaticus* / *homovirtualis*, а з другого, – віртуальність розуміється як один із просторів буття людини. Віртуальну реальність концептуалізовано у працях С. Жижека, М. Маклюєна, Л. Мановича, Ф. Хеміта, Г. Рейнгольда, Р. Шредера та ін. Однак ґрунтовнішого вираження потребують деякі аспекти, пов'язані з застосуванням гетеротопічних принципів М. Фуко до соціального і віртуального просторів.

Мета статті – осмислити життєсвіт людини, дослідивши гетеротопії у соціальному просторі й кіберпросторі.

Мета статті – осмислити життєсвіт людини крізь призму гетеротопії у соціальному просторі й кіберпросторі.

Дискусія та результати.

Просторовий поворот у філософському дискурсі другої половини ХХ ст. змінив систему координат осмислення простору в гуманітаристиці, що призвело до трактування його як продукту соціальної творчості та умови суспільного розвитку. Така зміна була започаткована концептом гетеротопії

М. Фуко, про який вперше коротко йшлося в передмові його книги "Слова і речі" 1966 року. Згодом філософ підготував для студентів архітектурного факультету окрему лекцію "Інші простори", текст якої був написаний в 1967 році в Тунісі, а опублікований із дозволу автора лише в 1984 році. Попри затребуваність і популярність цього концепту доводиться констатувати, що й до сьогодні його дефініціювання перебуває у процесі становлення. З одного боку, це зумовлено тим, що введення концепту у соціально-філософський дискурс М. Фуко відбувалось фрагментарно посередництвом таких "комунікаційних платформ", як радіовиступи, що транслювались у межах висвітлення теми "Утопія і література", конспекти лекцій, інтерв'ю "Простір, влада і знання"; а з другого, – термін "мігрував" із природничих наук і в його етимології присутня схильність до двозначності, що ставить під сумнів бінарність здоровий / нормальний і хворий / ненормальний [6]. Так, в еволюційній біології за допомогою "гетеротопія" називають один із шляхів еволюційної перебудови організму, зміну місця закладки органу тварини в онтогенезі, а в біогенетиці воно означає нетипову локалізацію органу. Натомість у гуманітарних науках цей концепт тлумачиться як "світи всередині світів", його вживають на позначення просторів, "що мають прикметну властивість вступати у взаємодію з іншими місцями, призупиняючи, нейтралізуючи або перевертаючи сукупність зв'язків, ними визначених, відображених чи виокремлених" [4 : 34].

У "прочитанні" гетеротипічних просторів французький філософ дотримується чітко визначених принципів. Відповідно до першого принципу не існує такої культури, яка б не створювала гетеротопії, тобто для "будь-якої групи людей це константа" [4 : 35]. Оскільки гетеротопії набувають дуже різноманітних форм, то виділити їх універсальну форму неможливо. Вони

поділяються на дві великі групи: гетеротопії кризи й гетеротопії девіації.

До першої групи належать привілейовані, сакральні чи заборонені місця, призначені для індивідів, які перебувають у стані кризи відносно спільноти і людського середовища, у якому вони живуть. Наприклад, коледж у ХІХ ст. для юнаків, де військове виховання відіграло саме таку роль, оскільки перші прояви чоловічої сексуальності повинні були статись "поза" родинним колом; практика "весільної подорожі", що ґрунтувалась на прадавній традиції, за якою дефлорація дівчини мала відбутись "ніде", функцію таких місць виконували потяги, готелі тощо. Другу групу презентують простори, де розміщують індивідів, чия поведінка є девіантною стосовно загальноприйнятої чи нормативної (наприклад, санаторії, психіатричні лікарні, в'язниці тощо). За другим принципом, впродовж історичного розвитку суспільство порізненому може організовувати функціонування гетеротопії (як приклад філософ звертається до феномену кладовища у його діахронії та синхронії у західній культурі, що дозволило йому продемонструвати зміну функції гетеротопії кладовища: вони з часом "перестають втілювати сакральний і невмирущий дух міста, перетворюючись на "інше місто", де кожна родина має свою похмуру оселю" [4 : 37]).

У третьому принципі констатовано, що "гетеротопія має властивість зводити в єдиному реальному місці різні простори, різні місця, що самі по собі є несумісними" [4 : 37]. Поза театром і кінотеатром цей принцип М. Фуко ілюструє за допомогою простору із тисячолітньою історією – саду. Традиційний сад у персів тлумачився як сакральний простір, покликаний поєднати у своїй прямокутній формі чотири частини, що символізують чотири сторони світу, із ще більш сакральним місцем – центром, відповідно тільки в центрі розташовувався басейн із фонтаном.

Отже, сад є водночас і найменшою коміркою світу, й усім світом. До речі, К. Бручанський з цього приводу

зауважив, що будь-який сад є спробою відтворити ідеальну, утопічну природу, при цьому він відображає переконання своїх сучасників: англійський сад відтворює стриманість і асиметричність природи, геометрично правильне планування у поєднанні з симетричністю та регулярністю композиції саду *à la française* символізує владу людини над природою, японський сад відображає ідею рівноваги в природі. Власне це і робить їх гетеротопіями [5].

Якщо в третьому принципі французький філософ акцентує увагу на властивості поєднувати кілька місцерозташувань в одному просторі, то четвертий принцип актуалізує темпоральність, що зумовило розуміння зв'язку гетеротопії із часовими зсувами. Попередньо згадувані гетеротопії кладовища є прикладом стану абсолютного розриву зі своїм традиційним часом: з одного боку, усвідомлення якою є втрата життя для Іншого, а з іншого – набуття квазі-вічності Іншим. В цілому виділяються гетеротопії, пов'язані або з накопиченням часу (музеї, бібліотеки), або з плінністю часу (ярмарки, фестивалі, сезонні курортні селища).

У п'ятому принципі М. Фуко наголосив, що "існування гетеротопій завжди передбачає систему відкриття і закриття, що ізолює їх і водночас робить доступними" [4 : 39]. Перебування в такому просторі характеризується примусовістю (в'язниця) чи детермінується вимогою проходити певні ритуали і процедури очищення (скандинавські сауни). Потрапити до них можна або з дозволу, або виконавши певну послідовність дій. В останньому принципі, йдеться про те, що функція гетеротопії відносно решти простору розгортається між двома протилежними полюсами: перший "полягає у створенні простору ілюзій, що викриває іще більшу ілюзорність будь-якого реального простору, всіх просторів, усередині яких міститься людське життя" [4 : 39], (наприклад, будинок розпусти); другий – гетеротопії компенсацій, тобто створюється "інший

реальний простір, настільки досконалий, продуманий і добре впорядкований, наскільки наш простір безладний, невпорядкований і заплутаний" [4 : 39], (наприклад, езуїтські колонії в Південній Америці).

Отже, аналіз соціального простору крізь призму концепту гетеротопії М. Фуко поглиблює тезу про те, що соціальний простір за своєю структурою полісемантичний і змінний.

З середини ХХ ст. і до сьогодні функціонування соціального простору підпорядковане аксіологічно-праксеологічним установкам симбіозу суспільства споживання й інформаційного соціуму. Вважаємо, що відповіддю-пропозицією на запити суспільства споживання у соціальному просторі стали тематичні парки розваг, побудовані The Walt Disney Company, серед яких тріумфом вважається Disney World [5]. Діснейленд одним із перших намагався осмислити А. Марін. Французький філософ зосередився на аналізі особливого способу текстового й історичного виробництва утопії та її критичній силі для реальних суспільств. Починаючи від взірцевої утопії Т. Мора, він дослідив різні утопічні репрезентації. Подібно до титульної сторінки першого примірника книги Т. Мора біля входу у тематичні парки Діснея розташовані карти. Спільною рисою є те, що на них зображено ізольовану територію з різними "візуальними магнітами" і в обох випадках карти змінюють уявлення про дійсність [8]. Ідеологічний аналіз простору Діснейленду засвідчив, що перед нами добірка американського способу життя, дайджест американських цінностей.

Наступним, хто вдався до аналізу Діснейленду, став Ж. Бодрійяр. На його думку, Діснейленд? – це "чудова модель усіх порядків симулякрів, що поплутались" [1: 20], його "пропонують як уявне, аби переконати, що решта є реальним, тоді як увесь Лос-Анджелес і Америка, що оточують його, вже більше не реальні, але належать до порядку гіперреального та симуляції" [1 : 22]. Уявне Діснейленда має на меті відродити у зворотній точці фікцію реального, тому

в цьому уявному світі превалює фантазмагорія ніжності та тепла й фантазмагорія достатньої та надмірної кількості іграшок.

Діснейленд та його інтерпретації у напрацюваннях попередників не оминув своєю увагою й К. Бручанський. Міркуючи про тематичні парки розваг крізь призму утопічного, він наголосив, що раціональніше вважати бачення світу Уолта Діснея утопічним, тоді навіть якщо бачення Disney World є утопією, то сам парк не є таким, адже він існує реально, має відповідне розташування і зроблений переважно з бетону. Світ Діснея чарівний, проте фальшивий [5]. Відтак у тлумаченні Діснейленду доцільно застосувати інший, більш дієвий підхід. У трактуванні цього феномену дослідник враховує зауваги своїх попередників: по-перше, світ щастя, який пропагує Діснейленд, створений із казок, а по-друге, це простір регенерації уявного. Він переконаний, що Disney World символізує західне суспільство споживання, в ньому все організовано таким чином, що врешті-решт дитина вірить у задоволення, у те, що необхідні засоби задля його досягнення доступні через ринок, тобто їх можна купити. Тож Міккі Маус, як і будь-який інший герой-персонаж, дарує радість і задоволення дитині не тому, що він такий за своєю природою, а тому, що його дії інвестуються колективними внесками усіх батьків. Метарозповідь Disney World реалізується за допомогою "магії", котра поєднала в собі "когнітивне перевантаження" (дія різних зовнішніх стимулів-подразників: музика, історії, атракціони, симуляції тощо) з деконтекстуалізацією (величезний набір споруд, екзотичних тварин чи місць, технологій майбутнього та інших елементів представлений поза контекстом) [5].

Обираючи відповідний концепт для опису Disney World, К. Бручанський віддає перевагу гетеротопії. Цей простір функціонує відповідно до п'ятого принципу М. Фуко, тобто маємо в дії систему відкриття і закриття – це закрыта територія, вхід до якої платний. Гетеротопія Disney World відображає,

інтерпретує та деформує світ споживацьким способом. У підсумку К. Бручанський резюмує, що ідеалізація споживацтва у Disney World має антропологічний сенс, а "діснейфікація" – це деконтекстуалізація реальності, її переупаковка в сімейний та спрощений формат, ідеальний для масового споживання[5].

З відповіддю-пропозицією на запити інформаційного суспільства щодо облаштування простору ситуація дещо складніша, адже йдеться про кіберпростір. Інтенсифікація цифрових технологій та віртуальної реальності отримали поширення у всіх практиках буттєвості людини, зумовлюючи переакцентуацію аксіологічних та світоглядних установок, видозмінюючи традиційні комунікаційні процеси, ускладнюючи праксеологічні відношення у бутті людини. Характеризуючи віртуальну реальність, Л. Нікітін наголосив, що це принципово новий феномен. Його відмінність від об'єктивної реальності полягає в тому, що вона включає в себе не процеси та явища, котрі існують незалежно від чиєїсь волі та бажання, а найрізноманітніші об'єктивовані людські знання. Тож на відміну від суб'єктивної реальності явища віртуальної реальності виникають і функціонують тільки завдяки посереднику, в ролі якого постає комп'ютерна система. Відтак в онтологічному контексті буття у віртуальній реальності постає можливим за умови трьох компонент: перший – суб'єктивна реальність, явища свідомості; другий – комп'ютерна система (інформація й технічні можливості, закладені в ній для об'єктивації, "матеріалізації" знань); третій – реальні процеси, що відбуваються у суспільстві (від них залежить гострота сприйняття людиною віртуальної реальності). Своєрідність віртуальної реальності при цьому полягає в тому, що хоча вона й похідна від матеріального світу, але ця похідність опосередкована знаннями людини, творчими здатностями людського духу і залежить від технічних

та евристичних можливостей комп'ютера [3 : 45].

Свого часу Маккензі Уорк констатувала, що перед нашими очима розгортається новий і дуже особливий вид простору; як і всі інші види простору, з якими людина добре знайома, цей новий простір є продуктом культури та технології одночасно [7 : 140]. Поступово відбувалось злиття соціокультурного поля інформаційного суспільства й віртуального простору у цілісну систему. Ми погоджуємося із міркуванням Л. Нікітіна, що, по-перше, головна небезпека зіткнення з віртуальною реальністю полягає в тому, що вона втягує, прилучає людину до світу ілюзій, впливаючи на людську психіку; по-друге, втягування у віртуалістику нерідко викликає зростання насильства, агресій та інших соціально небезпечних явищ; по-третє, віртуальна реальність формує уявлення індивіда на "новому оберті пізнання буття"; по-четверте, віртуальність сприяє виробленню не тільки нового різновиду людської діяльності, але й не менш специфічної "віртуальної" поведінки [3 : 55-56]. Проте, ігноруючи небезпеки, людина продовжує "обживати" кіберпростір.

Якщо корабель, за М. Фуко, є "гетеротопією *par excellence*", "місцем без місця, котре живе власним замкненням у собі життям" [4 : 40], то аналогічні міркування стосуються і кіберпростору, "особливо коли це мережа, яка об'єднує термінали в різних місцях і в різні часи в єдине середовище" [7 : 144]. За своїм характером кіберпростір представлений різними соціальними та індивідуальними конструкціями, котрі стають видимими у віртуальних спільнотах. Кіберпростір, як уважає Ш. Янг, корелює з гетеротопічними принципами М. Фуко, "охоплює уявлення про Іншого, обмежує доступ і представляє суперечності мети, ілюзії, уяви та девіантності" [Янг]. Дослідник акцентує на тому, що він множинний, тож не тільки кіберпростір у цілому можна вважати гетеротопією, а й у самому кіберпросторі існують гетеротопії.

Інтернет, який всюди й ніде, метафору дзеркала як досвіду між утопією й гетеротопією М. Фуко "переклав" цифрою. Наголосимо, що, зважаючи на розширення меж і практик використання кіберпростору, серед його властивостей виокремилась здатність бути компенсаційним простором. Насамперед це досягається через різні соціальні мережі, як от Facebook, Instagram, Twitter тощо. За спостереженням М. Колінко, соціальні мережі, з одного боку, не мають фізичного місця й підтримують режим анонімності, а з другого, – вони є реальністю сучасного світу [2]. Кожна із них функціонує на засадах визначеного М. Фуко п'ятого принципу, тобто передбачена система відкривання і закривання. Лише після завершення реєстрації та ідентифікації в них користувачі отримують можливість бути присутніми в цих просторах, де чітко регламентовано деонтологічні норми правилами спільноти. У контексті зазначеного, цілком поділяємо позицію авторів дослідження "DifferentSpaces:

ExploringFacebookasHeterotopia" ("Різні простори: дослідження Facebook як гетеротопії"), що "Facebook – це світ у світі, який приваблює або відштовхує людей своєю географією так само, як і своїм соціальним життям" [9]. Аналогічні властивості притаманні й іншим соціальним мережам.

На засадах четвертого принципу М. Фуко осмислюють віртуальну соціальну мережу Facebook Р. Римарчук і М. Дерксен. Нагадаємо, французький мислитель доводив, що інакшість гетеротопічного простору часто містить гетерохронію, наприклад, повторювана шалена стислість свята, чи постійне накопичення бібліотеки / музею, чи тиха вічність кладовища. Життєдайність соціальної мережі залежить від реального (індивідуального, соціального) часу, який готовий віддати користувач, з одного боку, а з другого, – соціальна мережа "пропонує" якісно інший час, адже в іншому просторі й час інший. Дослідники стверджують, що Facebook

накопичує час, тобто він уподібнюється до гетеротопії музею і бібліотеки. Подібно до музею ця мережа збирає минуле, створюючи журнал цифрового особистого минулого: фрагментована особиста інформація, котра нібито відображає певний поточний момент, завантажуються, щоб побудувати своєрідну лінійність – як розказана історія [9], тобто користувачем на одній сторінці "пишеться" цифрова історія особи. Конструюючи Facebook-Я, користувач вдається до різних стратегій письма про себе, час від часу розмиваючи межі між приватним і публічним, між реальністю та ілюзією. Публікації забезпечують різні форми самопрезентації, супроводжуються світлинами, аудіо- чи відеорядом. Тому для користувача Facebook-Я уподібнюється до вистави-показу, за якою спостерігає публіка "друзів".

"Письмо" цифрою не тільки архівує минуле. На відміну від музею, де воно зберігається у колекціях об'єктів поза часом, у соціальній мережі минуле злегка контактує з теперішнім. Гортаючи життєпис, користувач відчуває тягар минулого, адже зростаюча постійність особистого минулого впливає на соціальні відносини та відчуття ідентичності в сьогоденні [9]. Подібно до бібліотеки Facebook не тільки накопичує час, а й "каталогізує" життєписи інших користувачів. Коло "друзів" – це соціальна сфера (М. Макклуюен), з якою людина ділиться життєвими подіями, не відрізняючи тривіального від важливого або приватного від професійного. З іншого боку, все більше інформації про життя "друзів" стає видимою, їх минуле доступне для перегляду. Комунікація у соціальних мережах сприяє переосмисленню інших просторів, насамперед йдеться про переоцінку комунікації з друзями у реальному соціальному просторі.

Слушним є твердження дослідників про те, що Facebook функціонує також і за аналогією до гетеротопії кладовища, тобто зберігає вічність. Життя після смерті у кіберпросторі можливе насамперед тому, що профіль

користувача, після смерті людини, не завжди видаляється з мережі. Звісно, що мотиви такої дії різні, від складності процедури видалення профілю Facebook до бажання в один клік "відвідати". Іншого у своєрідному віртуальному кладовищі, адже сторінка такого користувача перетворюється на місце пам'яті у віртуальному просторі. Життєдайність профіля користувача, який помер, підтримується соціальною мережею, наприклад, через сповіщення про день народження чи рекомендації "дружити" або ж ще за життя користувач може звернутись до компанії DeadSocial, яка пропонує послугу розсилки у соціальній мережі заздалегідь написаних повідомлень після фізичної смерті користувача. Таким чином, гетерохронія Facebook поєднує минуле, теперішнє і життя після смерті на зовсім іншу цілісність.

Висновки та перспективи досліджень. У кіберпросторі не тільки віртуалізувались гетеротопії соціального простору, а й виникли нові "інші" простори, світи всередині світу. Оскільки життєва стратегія "Я-віртуалізації" відображає тенденцію людини занурюватись у віртуальні світи соціальних мереж, то кіберпростір сприймається як місце самореалізації та самоактуалізації. Таким чином гетеротопічний дискурс соціального та віртуального простору розширює антропологічну проблематику (проблема суб'єктивної особистої цілісності, проблема збереження індивідуальності й загроза втрати власного Я, проблема співвідношення віртуальної й соціальної реальності тощо), що становить перспективу подальших досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляції. / Пер. з фр. В. Ховхун. Київ: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. 230 с.
2. Колінько М. Топологія міжкультурної комунікації: дис. ... д. філос. н. Вінниця, Київ, 2019. 401 с.
3. Нікітін Л. Віртуальна реальність як соціальне явище. *Філософська думка*. 1999. № 6. С. 43–58.
4. Фуко М. Інші простори. *Рухливий простір: міждисциплінарна антологія* / за ред.: Катерини Міщенко та Сюзанни Штретлінг. Київ: АРТ КНИГА, 2018. С. 30–41.
5. Bruchansky C. The Heterotopia of Disney World. *Philosophy Now*. 2010. № 77. URL: http://philosophynow.org/issues/The_Heterotopia_of_Disney_World (дата звернення: 25.03.2025)
6. Cenzatti M. Heterotopias of Difference. *Heterotopia and the City – Urban Theory and the Transformations of Public Space*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell, 2008. P. 75–85. URL: https://www.researchgate.net/publication/305469462_Heterotopias_of_Difference (дата звернення: 25.03.2025)
7. McKenzie W. Lost in Space: Into the Digital Image Labyrinth. *Continuum*. 1993. Volume 7. Issue 1. P. 140–160.
8. Marin L. Utopiques: Jeux D'Espaces. Paris: Les Editions de Minuit, Collection "Critique". 1973. 358 p.
9. Rymarczuk R., Derksen M. Different Spaces: Exploring Facebook as Heterotopia. *First Monday : peer-reviewed journal*. URL: <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/5006/4091> (дата звернення: 27.03.2025).
10. Sherman Y. Of Cyber Spaces: The Internet & Heterotopias. *M/C Journal*. 1998. Volume 1. Number 4. URL: <http://journal.media-culture.org.au/9811/hetero.php> (дата звернення: 27.03.2025).
11. Zizek Slavoj. The Reality of the Virtual. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RnTQhIRcrno> (дата звернення: 23.03.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Bodriiia, Zh. (2004). Symuliakry i symuliatsii. [Simulacra and Simulations] / Per. z fr. V. Khovkhun. Kyiv: Vyd-voSolomiiPavlychko "Osnovy" (in Ukrainian).
2. Kolinko, M. (2019). Topolohiia mizhkulturnoi komunikatsii. [Topology of Intercultural Communication]. Dys. ... d. filos. n. Vinnytsia, Kyiv (in Ukrainian).
3. Nikitin, L. (1999). Virtualna realnist yak sotsialne yavyshe. [Virtual Reality as a Social Phenomenon]. *Filosofska dumka*. № 6. S. 43–58 (in Ukrainian).
4. Fuko, M. (2018). Inshi prostory. [Of Other Spaces]. *Rukhlyvyi prostir: mizhdystsyplinarna antolohiia* / za red.: Kateryny Mishchenko ta Siuzanny Shtretlinh. Kyiv: ART KNYHA. S. 30–41 (in Ukrainian).
5. Bruchansky, C. (2010). The Heterotopia of Disney World. *Philosophy Now*. № 77. URL: http://philosophynow.org/issues/The_Heterotopia_of_Disney_World (last accessed: 25.03.2025) (in English).
6. Cenzatti, M. (2008). Heterotopias of Difference. *Heterotopia and the City – Urban Theory and the Transformations of Public Space*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell, P. 75–85. URL: https://www.researchgate.net/publication/305469462_Heterotopias_of_Difference__ (last accessed: 25.03.2025) (in English).
7. McKenzie, W. (1993). Lost in Space: Into the Digital Image Labyrinth. *Continuum*. Volume 7. Issue 1. P. 140–160 (in English).
8. Marin, L. (1973). Utopiques: Jeux D'Espaces. Paris: Les Editions de Minuit, Collection "Critique" (in French).
9. Rymarczuk, R., Derksen, M. Different Spaces: Exploring Facebook as Heterotopia. *First Monday : peer-reviewed journal*. URL: <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/5006/4091> (last accessed: 27.03.2025) (in English).
10. Sherman, Y. (1998). Of Cyber Spaces: The Internet & Heterotopias. *M/C Journal*. Volume 1. Number 4. URL: <http://journal.media-culture.org.au/9811/hetero.php> (last accessed: 27.03.2025) (inEnglish).
11. Zizek, Slavoj. The Reality of the Virtual. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RnTQhIRcrno> (last accessed: 23.03.2025) (in English).

Receive: March 29, 2025

Accepted: April 25, 2025



Zhytomyr Ivan Franko State University Journal.

Philosophical Sciences. Vol. 1 (97)

*Вісник Житомирського державного
університету імені Івана Франка.*

Філософські науки. Вип. 1 (97)

ISSN: 2663-7650

ЧЕСЛАВ МІЛОШ ЯК ПОЕТ, МИСЛИТЕЛЬ І ГРОМАДЯНИН СВІТУ

*Рецензія на книгу В. П. Горбатенка «Чеслав Мілош: "Більше за одне життя"». Київ: Видавництво Верховної Ради України, 2024. 336 с.**

Монографічне дослідження Володимира Горбатенка присвячене видатному польському поету, прозаїку, есеїсту, історичному літературознавцю, перекладачеві, філософу, політичному мислителю, дипломату, лауреату Нобелівської премії з літератури (1980) Чеславу Мілошу (1911–2004). Хоча постать і творчість Ч. Мілоша раніше вже були об'єктом уваги багатьох дослідників і літературознавців, книга В. Горбатенка в українському філософсько-культурологічному та науковому дискурсі є першим виданням подібного змісту й обсягу. Мету своєї праці автор сформулював так: "З'ясування на основі осмислення творчості Ч. Мілоша ролі творчої особистості в історії та її відповідальності за висловлені ідеї; обґрунтування важливості мовного питання для національного розвитку й самореалізації людини; виявлення чинників і наслідків тоталітарного панування на східноєвропейському просторі; привернення уваги до гострополітичних і соціальних проблем

історичного й сучасного розвитку; з'ясування потреб і перспектив формування майбутнього співжиття людини і людства" (с. 11–12).

Насамперед інтригує метафорика назв розділів монографії (усього їх 8), у яких уплетені деякі фрази й думки самого Ч. Мілоша: "Доля і шлях вигнанця"; "Пристрасна гонитва за дійсністю": покликання поета; "Нобелівський лауреат: від тлінної слави до незбагненого світла"; «Категоричний імператив Мілоша: "Вперто триматися своєї мови"»; "На геополітичному просторі: спостереження і роздуми пільгрима"; «До прийдешнього світу, "Яким його бачить Бог"» тощо.

Дослідження В. Горбатенка вражає своєю скрупульозністю й достовірністю та водночас публіцистичною легкістю, з якою описані подробиці біографії Ч. Мілоша, що містять факти його особистого й громадського життя, історії спілкування та листування з друзями, іншими письменниками, літературними критиками,

* **Северинюк Валентин Матвійович**, доктор політичних наук, професор, член Національної спілки письменників України (Класичний приватний університет, м. Запоріжжя, Україна)
severyniuk@ukr.net
ORCID: 0000-0003-2861-1279

Козловець Микола Адамович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та політології (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)
mykola.kozlovets@ukr.net
ORCID: 0000-0002-5242-912X

науковцями, громадсько-політичними діячами Польщі й світу, а незадовго до смерті – з Папою Іоаном Павлом II. У книзі цитовано багато віршів різних періодів творчості поета в українських перекладах

Ю. Андруховича, Н. Білоцерківець, С. Жадана, О. Забужко, О. Ірванця, О. Коцарева, Б. Матіяш, Д. Матіяш, Д. Павличка, Н. Сидяченко та інших авторів, а також в перекладі самого В. Горбатенка.

Досконало володіючи методикою наукового аналізу та простежуючи час й обставини появи тих чи інших творів Ч. Мілоша, автор вдається до їх критичного осмислення щодо основної тематики й проблематики, порівнює смисли, сюжетні лінії, встановлює зв'язки між змістом різнопланових (поетичних, прозових, літературно-критичних, філософських, політичних) праць поета з історичними подіями та глобальними проблемами людства, на які він завжди гостро відгукувався.

Долі духовно творчих особистостей не бувають легкими, більше того, нерідко драматичними. У житті поета Ч. Мілоша з усією очевидністю проступає двоєдиність долі: його біографія і його творчість. Він народився у 1911 р. і тривалий час проживав у Литві, яка тоді входила до складу Російської імперії, потім – у Польщі, пізніше у Франції, працював дипломатом і викладачем університету в США, зрештою у 1993 р. повернувся до Кракова, де й знайшов свій останній земний притулок у 2004 р.

Вражає те, що в усіх обставинах свого життя (дві світові війни, німецька й радянська окупація, поневіряння по закордонню, іноді нерозуміння з боку рідних і близьких та неприйняття чужими) Ч. Мілош залишався відданим своєму національному походженню і своїй рідній – польській – мові. "Вперто триматися своєї мови!" – цим правилом він незмінно керувався за будь-яких обставин (с. 31). Навіть проживши в США понад 30 років, свої літературні твори писав лише польською мовою. Вимушена еміграція ще більше посилювала його переконаність у тому, що "навіть якщо й не вдасться дочекатися,

що писання польською мовою буде визнане рівноправним і культурно вартісним на Заході, слід триматися цього, бо тільки так можна набутися людськості, вийти поза задані національною історією рівень і межі" (с. 163). Відстоювання пріоритетів рідної мови було для Ч. Мілоша не тільки даниною національній культурі, а й "єдино можливим способом сотворіння самого себе" у пошуках "найбільш місткої форми індивідуального слововираження" (с. 178).

Як великий майстер слова, Ч. Мілош намагався максимально розкрити можливості польської мови, у яку був безмежно закоханий, і з цією метою об'єктами його експериментів ставали різні літературні жанри: римовані й неримовані вірші, поетичний трактат, антологія, філософські есе, ритмічна проза, інтелектуальний щоденник, автобіографічні споми́ни, політичний роман, зібрання коротких есе у формі абетки ("Абетка Мілоша", 1997; "Інша Абетка", 1998), поетична стилізація під мову Біблії, переклад з авторським коментарем. Зазначені літературні жанри детально охарактеризовані в дослідженні В. Горбатенка.

Понад 40-річна еміграція лише зміцнила потребу Ч. Мілоша дотримуватися мови свого дитинства та юності – польської мови віленської довоєнної інтелігенції, що дало йому "перевагу над Заходом, змогу перемагати там, де інші програвали" (с. 232). Рідна мова для поета була засобом збереження історичної пам'яті, допомагала йому долати життєві труднощі, а також стала твердим підґрунтям його громадянськості й того, що "в тебе ніхто відняти не го́ден – як ритм твого дихання, серцебиття і кровоплину, і під цим оглядом кожен поет – сам собі вітчизна" (вислів О. Забужко, с. 232). Питання мови у Ч. Мілоша переходить у проблему свідомості й мислення: людина або готова і здатна відстоювати свої переконання або поступається ними, зраджує.

Видатним твором Ч. Мілоша стала книга "Поневолений розум" (1953), що підняла її автора "до рівня морального авторитета своєї епохи" (с. 109). Після нетривалого періоду співпраці з урядом повоєнної Польщі, який орієнтувався на Радянський Союз, Ч. Мілош емігрував до Франції, оскільки не зміг сприйняти комуністичну тоталітарну ідеологію, хоча й симпатизував "лівим" ідеям. Ризикуючи втратити колишніх колег і друзів (частково так і сталося), він безжально викрив психологічні механізми пристосування інтелектуальної (творчої) еліти до "аморальної комуністичної влади", "потрапляння східноєвропейської інтелігенції в абсолютну залежність від політичних і економічних правил "нової віри", тобто комуністичної доктрини" (с. 109).

На думку німецького філософа й психолога К. Ясперса, книга "Поневолений розум" стала "глибоким дослідженням розщеплення людини на дві частини під впливом величезного ідеологічного тиску" (с. 128). Плазуючи перед «сильними світу цього», людина, митець зокрема, звільняє себе від відповідальності за власні вчинки, відтак знеособлюється, стає, за Ч. Мілошем, "суспільною мавпою" (с. 122). Зауважимо, що зазначена поетом тема ніколи не втрачала актуальності та виходить далеко за межі часопростору. Вона стосується усіх суспільств як застереження перед загрозою «масового сп'яніння» від будь-якої ідеологічної омани.

Тоталітаризм "одним махом викидає на смітник залишки минулих епох" (с. 249). Узурпація влади означає не лише цензурування мови, а й зміну значення слів. Коли немає вибору, тоді брехня стає схожою на правду. Цю думку Ч. Мілоша стосовно радянського часу можна проілюструвати посиланням на відомий "моральний кодекс будівника комунізму", що свого часу був наведений в "Програмі КПРС" (1961). Зазначені в "кодексі" перший та передостанній "моральні принципи" містили положення про "відданість справі комунізму" та "непримиренність

до ворогів комунізму", а згадані в інших пунктах загальнолюдські поняття моралі (добросовісність, чесність, взаємодопомога тощо) були немов «затиснуті» між цими двома ідеологічними полюсами, котрі, таким чином, поставали головними ознаками "справжньої моральності" по-радянськи. Відтак в тоталітарній системі людська мораль не могла мати самостійного значення, якщо її не "узаконила" і не "огранила" політична ідеологія.

У праці "Зраджений розум" Ч. Мілош змістовно охарактеризував анатомію спотворення свідомості культурної верхівки суспільства в умовах суспільно-політичної несвободи, коли соціум опановують ідейний монізм, одноманітність, страх, сліпа покора. У світовій культурі можна віднайти багато прикладів духовного опору подібним явищам, коли поет, приміром, вигукує: "Служить бы рад, прислуживаться тошно!" (О. Грибоєдов). Водночас багато митців, переживаючи внутрішні муки совісті, але під тиском тяжких обставин життя далеко не завжди спроможні до відкритої боротьби. І це – справжня драма (іноді – трагедія) особистості й суспільства.

Принципова критика тоталітаризму становить один з основних аспектів творчості Ч. Мілоша. Його В. Горбатенко розкриває в кількох розділах своєї книги. Так, у третьому розділі "Політичний письменник: відповідь на виклики епохи" Ч. Мілош постає переконаним носієм гуманітарного мислення, пропагандистом цінностей людського життя і духу, різким критиком «культу сили» як прояву зла, що міститься в людській природі, і якому необхідно протидіяти. Інтелектуали мусять відчувати свою особливу відповідальність за ідеї, які вони пропонують суспільству, адже їх можуть використати політичні злочинці (с. 101–142). "Ніжні руки інтелектуалів плямуються кров'ю, коли вони виводять слово, що несе смерть...", а спрощену ідею під виглядом дешевого гасла з

бруківки піднімає демагог (с. 72). Піддаючи жорсткій критиці фашистську диктатуру, Ч. Мілош зазначав, що спочатку "фашистські програми були напрочуд скромними, коли йшлося про наміри, які можна було оцінити логічно. Вони апелювали до почуття, уяви. Маса упивалася дією як дією, героїзмом як героїзмом, силою як силою. Розкішню звільнення і руйнування. Звільнення для чого?" (с. 72).

Війна – це регрес цивілізації (с. 97). "Я заперечую право доктрини, — цитує Ч. Мілоша В. Горбатенко, — на виправдання злочинів, чинених в її ім'я" (с. 102). Поет говорить про здатність найзловісніших ідеологій маскуватися "під науку" і посиляється на існування кафедр "наукового комунізму" в колишньому СРСР (с. 303). Додамо, що у цьому ж руслі лежать різні псевдонаукові концепції політичного "вождизму", привабливі з першого погляду та вкрай небезпечні по суті, бо мають на меті перетворення людей на безлику масу, котра готова невігласа й злочинця піднести до ролі месії. Сьогодні в особі президента РФ путіна, бачимо "гідного" послідовника і гітлерівських так званих "істориків-народознавців", і радянських теоретиків-доктринерів, і сталінсько-імперського агресивного вождизму.

В. Горбатенко зазначає, що Ч. Мілош "в період його пізньої зрілості все більше приваблюють звичайні люди, які жили чи продовжували жити в один із ним час. Він сприймає життя як великий дар Божий і вважає, що головне для людини гідно ним розпорядитися – чим би людина не займалася й ким би вона не була на цій землі, вона мусить повсякчас берегти в собі найкращі прояви людського духу" (с. 203). Людина, на думку Ч. Мілоша, є водночас "окремим буттям" і «медіумом, яким керує не znana нам ближче сила», тому правда про людину нагадує «мозаїку, складену з камінців різної вартості і барви» (с. 212). Поет намагався зрозуміти й пояснити природу "невідповідності між тілом і духом", "конфлікт між універсальним і

індивідуальним", який вважав "ключовим для всього, що написав". В результаті доходить висновку: "Абсолютно нерозв'язна, жахлива проблема. Якщо вдуматись, там є все, вся загадка людської долі" (с. 225).

Для Ч. Мілоша, поняття людського є вищим від поняття ідеологічного. Бути людиною – "це більше, ніж бути комуністом, чи расистом, чи ліберальним демократом" (с. 81). Де б не була людина, вона завжди мусить віднайти в собі сили залишатися гідною свого перебування на землі, прагнути здійматися над буденністю (с. 184). Щодо творчої особистості, то вона несе відповідальність за все нею сказане, письменник стає заручником надрукованого впродовж усього життя (с. 190).

Змістовним є аналіз Ч. Мілошом й питань цензури, котру він розглядав як двоєдину проблему: з одного боку, не можна вітати застосування державної цензури до творів мистецтва, а з другого, – суспільство має рішучо засуджувати соціально небезпечні явища, застосовувати запобіжники проти розмиванням в друкованих творах основ божих і людських законів, що покликані обмежувати прояви расизму, вбивств заради задоволення, порнографії, наркотиків, романтизацію злочинності, відродження тоталітарних ідей та інших (с. 156–157).

Поет застерігав літераторів-початківців від гордині, небезпеки "впасти в захоплення собою". Посилаючись на власну долю вигнання, на здавалося довгі роки прожиті «намарне», Ч. Мілош разом з тим зазначав, що саме ізоляція і самотність – "цей гіркий досвід мудреців" – зрештою привели його до світового визнання. Людині важко не піддатися хворобливим мріям про славу, але сама по собі слава – це ілюзія, небезпечна пастка для душі, "бо що людині з відомого імені, якщо ті, хто вимовляє це ім'я, не завжди знають, чому воно відоме. Такою, зрештою, є доля більшості пам'ятників у великих містах, що перетворилися на знаки, з яких випарувався зміст". Слава є марнотою

для людини, порівняно з безкорисливою творчою енергією. Повсякчас дистанціюватися від слави й заслуг, залишаючись наодинці зі своєю совістю – ось головна заповідь творчої людини (с. 191, 192, 212). Безсумнівно, жертовність і самовідданість утворюють внутрішній імператив, що духовно єднає усіх видатних митців.

При цьому Ч. Мілош не задовольнявся роллю суто "політичного письменника". Його вабила метафізична філософія. Після переїзду на початку 1960-х років до США, у творах поета "поселяються" такі ідеальні сутності, як Бог, Краса, Смерть, Всесвіт (с. 143). У подальшому він все більшу увагу акцентує на релігійному осмисленню людини і світу, що особливо відчутно у збірках "Неосяжна земля" (1984) та "Метафізична пауза" (1989). Його думка наче "блукала серед різних релігій і нетривіальних спроб пізнання світобудови" (с. 193). Остання прижиттєва книга поета "Другий простір" (2002) синтезувала проблеми філософії, теології, культури і мистецтва.

Пізнаючи мудрість різних учень і релігій, Ч. Мілош ніколи не був прихильником ані ідейно-політичного, ані церковного догматизму. Він вів гостру полеміку з ортодоксальною теологією, при цьому не заперечував визначальну роль християнства для європейської цивілізації (с. 157–158, 174–175) й сам перекладав біблійні тексти з давньоєврейської чи грецької мови на польську (с. 245). Неоднозначним було ставлення митця до католицької церкви. Поет не підтримував поділ людей на віруючих і невіруючих, на католиків і не католиків, критикував "примітивне розуміння польської національної релігійності" з його формальним сприйняттям віросповідання та надмірною прихильністю до ритуалу – за цим, у розумінні Ч. Мілоша, стояла «польська звичаєвість», певна національна зарозумілість. Для нього ж самого ідеалом була "належність до людської спільноти, коли дієш у згоді і

приязні з ближніми, маючи ту саму, що й вони, шкалу цінностей і відчуваючи емоційну близькість" (с. 287).

Обов'язок письменника у справі відродження нації він бачив у тому, щоб "називати речі своїми іменами, звільняючи минуле від вигадок і легенд", бо "істина є гігієною мови" (с. 248). Помітне місце в його творах займають екскурси в історію, передовсім Польщі й Литви, а також Росії та менше – Україні.

Ч. Мілош не вірив у можливу демократизацію Росії. Росія, на його думку, попри історичні трансформації притаманних їй політичних режимів, є незмінно агресивним географічним простором, що продукує «поневолений розум» і виявляється "в діяльності щодо створення специфічного суспільно-політичного порядку, неприйняття свободи особистості, схильності вірити у фатум як історичну необхідність". У його розумінні Росія не піддається здоровому глуздові, вона не зможе стати демократичною. Поет висновує, що майбутнє Росії – це стати скоріше "солженіцинською", ніж "сахаровською" (с. 267).

Ч. Мілош добре знався на російській літературі, цінував російське поетичне слово, але його "лякала трагічна двоїстість російської національної ідеї" – «любов до всього живого уживається в російській людині з мовчазним підкоренням волі Божій, долі або державі, приводячи часом до найстрашніших і низьких вчинків, мотивованих нібито високою метою. Відмова від прав і свободи особистості в ім'я "спільного блага"..." (с. 258).

Ч. Мілош засуджував "месіанські галюцинації" Ф. Достоєвського, хронічну хворобу, що опанувала в XIX ст. не лише Росію, а й Польщу та деякі інші країни. Реакційність ідей Достоєвського полягала в тому, що він відводив "роль рятівника світу російському царизмові й православному російському народові" (с. 260, 262). Очевидно, що в нинішній війні Росії проти України проявляється саме реакційна неодолеваність у формі маніакальних ідей "єдиного

руського міра" по-путінськи. Повномасштабне російське вторгнення 24 лютого 2022 р. в Україну, криваві злочини "рашизму" на нашій землі і є проявом російського месіанізму.

Не підлягає сумніву патріотизм Ч. Мілоша, його любов до Польщі. Але принцип "істина – гігієна мови" змушував поета говорити також і про "великодержавні ілюзії Польщі", про факти зневажливого ставлення частини польської спільноти до литовців, білорусів, українців як до людей "другої категорії". Він радив полякам відмовитися від ідеї "великої Польщі" і «змиритися із втратою "далеких Кресів", якщо вони хочуть миру і спокою для своєї країни» (с. 284, 285). Його не полишав "сором за своє походження з родини, покоління якої жили з праці інших людей (і займалися колонізацією цих людей)..." (с. 94). Разом із цим, у збірці есе "Пошуки вітчизни", Ч. Мілош писав про "збагачення Польщі зразками культур інших народів". Так, польську літературу в ХХ ст. значно збагатили поляки, що походили зі східних теренів і були носіями культури відповідних суспільств (с. 205). Зокрема, йшлося про Ярослава Івашкевича, котрий народився на Вінниччині, закінчив Київський університет, а після переїзду в 1918 р. на історичну батьківщину популяризував класичну та нову українську літературу, перекладав на польську Т. Шевченка. Про Україну і українців Ч. Мілош згадував (тут ми спираємося тільки на текст книги В. Горбатенка), коли писав про польсько-українське протистояння у Львові 1918 р., великодержавні ілюзії Ю. Пілсудського (с. 219–221), про Львів 1939 р. (с. 211), про жертви фашизму в роки Другої світової війни (с. 179), про відсутність українського університету у Львові, коли Східна Галичина належала Польщі (с. 285), про "успішну співпрацю барокової культури" польського костюлу та українських православних церков (с. 306).

На думку Ч. Мілоша, в багатьох значеннях позитивною історико-політичною моделлю держави було

Велике князівство Литовське середини XIV– середини XVI століть. Ця тема неодноразово звучала в його працях, цим поет намагався засвідчити особистий внесок у добросусідські відносини між Польщею, Литвою, Білоруссю та Україною (с. 273). Могутнє політичне утворення (Литовсько-Руська держава) протрималося довгий час через те, що "не намагалося насадити свої звичаї васалам, навпаки, переймало їхні звичаї, а князівський двір, внаслідок одружень із руськими князівнами, вагався поміж давніми обрядами і Євангелієм, яке переписували київські монахи" (с. 270).

Ч. Мілош критикував західноєвропейський егоїзм щодо народів Східної Європи, присвятивши цьому книгу "Родинна Європа". Саме на противагу західноєвропейській моделі співжиття імперського типу поет говорив про історичну співдружність кількох народів у межах Великого князівства Литовського з цінностями взаємної етнічної, мовної і релігійної толерантності як запоруки міцності й гармонійності співіснування (с. 139).

Переосмислюючи гіркий досвід східноєвропейських народів, Ч. Мілош попереджає людство про небезпеку сповзання в нове середньовіччя. Як свою творчу місію поет визначив подолання розірваності Європи, пошуки шляхів до "іншої землі, іншого людства", у поверненні до "родинної Європи" народів її східноєвропейської частини, відданої на поталу радянській імперії (с. 311). Без перебільшення можна стверджувати, що й Ч. Мілош своєю творчістю доклався до теперішнього об'єднання Заходу та Сходу Європи в Європейському Союзі. Повернення в лоно об'єднаної Європи – це втілення мрії поета про таку цивілізацію, "в якій людина звільнилася б із неволі Ульро" з її сліпою вірою у фальшиву ідеологію, у вождя, в облудні пропагандистські кліше, у «звироднілі ідеї панування над людьми». І зрештою знайти себе там, де існують "повага і вдячність усьому тому, що оберігає людей від внутрішньої дезінтеграції та послууху насильству" (с. 312).

Усім своїм життям Чеслав Мілош вибудовує неповторну парадигму, згідно якої людина, тримаючись свого історичного коріння, здатна піднятися до універсального бачення світу, з якого в майбутньому постане об'єднання планети й утворення глобальної спільноти, для якої вже не матимуть значення різноманітні теперішні поділи світу (с. 312–313). Прогнозуючи майбутнє, поет ніколи не пропонує остаточних рішень, спонукає читача до власних висновків. Життя і творчість Чеслава Мілоша – цінне джерело для усвідомлення багатокультурної мозаїки Європи, особливостей боротьби польського народу за свободу і демократію, взаємозалежності літератури і політики. перспектив формування нової цивілізації. Переживши німецьку окупацію, радянське поневолення, вимушену еміграцію, Ч. Мілош до кінця виконав місію провідника в безкомпромісній боротьбі із задухою тоталітаризму та ініціатора утворення родинної Європи –

сукупності малих батьківщин здатних дбайливо оберігати свою ідентичність. Поєднуючи в собі риси мислителя і поета, Ч. Мілош зумів сформулювати ті наріжні дилеми, які й сьогодні бентежать інтелектуалів планети і людство загалом (с. 310).

Книга В. Горбатенка «Чеслав Мілош: "Більше за одне життя"» написана у науково-популярному жанрі образною літературною українською мовою, містить багато фотографічних ілюстрацій; список джерел, використаних під час її написання, налічує понад 180 назв, а іменний покажчик – понад 340 прізвищ.

Про автора монографії: Володимир Павлович Горбатенко – доктор політичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, провідний науковий співробітник відділу правових проблем політології Інституту держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, автор понад 300 різнопланових наукових праць.

ЗМІСТ

НАШІ ЮВІЛЯРИ

Вітаємо Петра Юрійовича Сауха з Ювілеєм!.....	5
---	---

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Бокоч В. М. Релігійний фактор у глобальній політиці та міжнародних відносинах інтерпретаціях.....	10
Борейко Ю. Г., Федотова Т. В. Релігійний і містичний досвіди в структурі релігійної традиції.....	21
Кобетяк Т. Р. Євроінтеграційні процеси в Україні у контексті формування єдиної помісної церкви.....	30
Леньов А. А. Роль соціально значущої діяльності релігійних організацій у розвитку громадянського суспільства в Україні.....	39
Соколовський О. А. Теоретико-методичні аспекти прогностичного моделювання у філософському та релігієзнавчому дискурсах.....	52
Туренко В. Е., Костюк О. В. До питання про ключові тенденції безпекових процесів у релігійній царині в післявоєнний період.....	61

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Вергелес К. М., Куліш П. А., Беднарчик Т. Р. Ідея свободи та її висвітлення у творі Михайлини Коцюбинської "Вітер з України і наші екзистенційні зусилля": світоглядні рефлексії.....	70
Вітюк І. К. Механістична онтологія Нового часу (XVI–XVIII ст.) як філософське підґрунтя сучасних концепцій технологічного безсмертя людини.....	79
Захаров Є. В. Світ-система та культурна гегемонія: як глобальні медіа формують ідеологічний ландшафт.....	87
Ковтун Н. М., Панчук І. І. Відчуження людини від професії як актуальна проблема сучасної філософії.....	94
Котець Я. Ю. Генеза та сутність аристотелівської етіологічної моделі.....	104
Мельничук М. С. Відеогра як мистецтво в контексті тренду креативної та цифрової культури.....	112
Сафонік А. М. Ідентичність та її роль у культурно-соціальних конфліктах в умовах сучасного цивілізаційного процесу.....	122
Слюсар В. М., Венцель Н. В., Слюсар М. В. Осмислення реклами як соціокультурного феномену у філософії Ж. Бодріяра.....	133
Чаплінський Р. О. Життєсвіт людини: від гетеротопії соціального простору до гетеротопії кіберпростору.....	142

РЕЦЕНЗІЇ

Северинюк В. М., Козловець М. А. Чеслав Мілош як поет, мислитель і громадянин світу. Рецензія на книгу В. П. Горбатенка «Чеслав Мілош: "Більше за одне життя"». Київ: Видавництво Верховної Ради України, 2024. 336 с.....	151
---	-----

CONTENT

OUR ANNIVERSARIES

Congratulations to Petr Yuryevich Saukh on his Anniversary!.....	5
--	---

RELIGIOUS STUDIES

Bokoch V. M. The religious factor in global politics and international relations.....	10
Boreiko Y. H., Fedotova T. V. Religious and mystical experiences in the structure of religious tradition.....	21
Kobetiak T. R. European integration processes in Ukraine in the context of the formation of a united local church.....	30
Lenov A. A. The role of socially significant activities of religious organizations in the development of civil society in Ukraine.....	39
Sokolovskyi O. L. Theoretical and methodological aspects of prognostic modeling in philosophical and religious studies discourses.....	52
Turenko V. E., Kostiuk O. V. On the issue of key trends in dangerous processes in the religious sphere during the post-war period.....	61

SOCIAL PHILOSOPHY

Vergeles K. M., Kulysh P. L., Bednarchyk T. R. The idea of freedom and its second explanation in Mykhaylina Kotsiubynskaya's work "The wind from Ukraine and our existential efforts": worldview reflections.....	70
Vitiuk I. K. Mechanistic ontology of the Modern philosophy (XVI-XVIII) as a philosophical basis for modern concepts of technological immortality of man.....	79
Zakharov E. V. World-system and cultural hegemony: how global media shape the ideological landscape.....	87
Kovtun N. M., Panchuk I. I. Alienation from the profession as an essential problem of contemporary philosophy.....	94
Kotets Ya. Yu. Genesis and essence of the aristotlean etiological model.....	104
Melnichuk M. S. Video game as art in the context of the trend of creative and digital culture	112
Safonik L. M. Identity and its role in cultural and social conflicts in the context of the modern civilizational process.....	122
Slyusar V. M., Ventsel N. V, Slyusar M. V. Understanding advertising as a socio-cultural phenomenon in the philosophy of J. Baudrillard.....	133
Chaplinskyi R. O. The lifeworld of the human being: from heterotopia of social space to heterotopia of cyberspace.....	142

REVIEWS

Severyniuk V. M., Kozlovets M. A. <i>Czesław Miłosz as a Poet, Thinker, and Citizen of the World: A Review of the Book by V. P. Horbatenko "Czesław Miłosz: 'More Than One Life'."</i> Kyiv: Verkhovna Rada of Ukraine Publishing House, 2024. 336 p.....	151
--	-----