

Міністерство освіти і науки України
Житомирський державний університет імені Івана Франка

ВІСНИК
ЖИТОМИРСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 2 (98)

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 № 20 від 31.10.2025 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 Гарбар**.

Члени редакційної колегії:

Вітюк Ірина – кандидат філософських наук, доцент.
Декерт Томаш – PhD, доцент (Польща)
Журба Микола – доктор філософських наук, доцент.
Іщук Наталія – доктор філософських наук, професор.
Ковтун Наталія – доктор філософських наук, професор.
Манн Майкл – PhD, професор (США).
Осташ 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. Гарбар].
Житомир: Вид-во Житомирського держ. ун-ту імені І. Франка, 2025. Вип. 2 (98). 195 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 англomовної версії: Ірина Вітюк

Підписано до друку 13.11.2025 р. Формат 60x90/8. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Друк різнографічний. Ум. друк. арк 17.0 Обл.-вид. арк 22.5. Тираж 100. Замовлення 21.

Видавництво Житомирського державного університету імені Івана Франка
Свідоцтво 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 2 (98)

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 № 20 dated from 31.10.2025).*

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 Harbar**.

Members of the editorial board:

Vitiuk Iryna, Candidate of Sciences (Philosophy), Docent.
Dekert Tomasz, PhD, Docent (Poland).
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 Harbar].
Zhytomyr: Zhytomyr Ivan Franko State University Press, 2025. Vol. 2 (98). 195 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 13.11.2025. Size 60x90/8. Offset Paper. Font Times New Roman.
Risograph printing. Conventional printed sheets 17,0. Printed sheets 22,5. Number of copies 100. Order 21.

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



РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

RELIGIOUS STUDIES

УДК 2-67:141.72:321.01

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.5-14

ПРАВОСЛАВНА АНТРОПОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ КОНСТРУЮВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ

К. М. Вергелес*, А. В. Гарбар**

Стаття присвячена дослідженню феномена концепції сакралізованої державності у Візантійській імперії та її впливу на формування релігійної свідомості православного світу. Аналізується взаємодія політичних і релігійних чинників, що визначали характер візантійської цивілізації, зокрема її здатність інтегрувати богословські та державницькі парадигми у єдину політико-релігійну систему. Доведено, що Візантія функціонувала не лише як політична структура, а й сакральний організм, що поєднував у собі функції збереження християнської віри та транслятора духовних архетипів. Особливу увагу приділено формуванню візантійського типу релігійної особистості, який вирізнявся авторитарним менталітетом, догматичною свідомістю, ізоляціоністською позицією у ставленні до інших культурних і релігійних традицій. Розкрито антропологічний вимір сакральності влади, що ґрунтувався на уявленні про імператора як "образа Божого" у земному світі та посередника між трансцендентним і соціальним порядком. Такий антропологічний вимір підкреслював персоніфікацію влади, у якій тілесність, ритуалізованість поведінки та обрядові практики набували особливого значення як знаки сакральної присутності в історії. Це зумовлювало не лише політичну легітимацію, а й формування певної моделі релігійної антропології, де влада ототожнювалася з особистістю монарха як носія божественної харизми. Встановлено, що постійна загроза Візантії зі Сходу та релігійно-культурний тиск латинського Заходу сприяли формуванню архетипів войовничості, духовної незламності та ортодоксальної консервативності. Простежено трансформацію християнської ідеї в етноцентричну, у межах якої православ'я дедалі більше ототожнювалося з грецькою національною та культурною ідентичністю. Встановлено, що концепція сакралізованої державності постає як багатовимірний феномен, який охоплює богословський, політичний та антропологічний рівні, формуючи унікальну систему релігійних уявлень.

* 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

** Людмила Гарбар / Lyudmila Harbar, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)

Harbar-L@zu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-5114-523X

Ключові слова: *етатизм, візантизм, православ'я, соборність, ідеологія, православна антропологія, православне богослов'я, духовність, особистість, усамітнення, теозис.*

ORTHODOX ANTHROPOLOGY IN THE CONTEXT OF CONSTRUCTING THE POLITICAL IDEOLOGY

K. M. Vergeles, L. V. Harbar

The article is devoted to the study of the phenomenon of the concept of sacralized statehood in the Byzantine Empire and its influence on the formation of a specific religious consciousness of the Orthodox world. The interaction of political and religious factors that determined the character of Byzantine civilization is analyzed, in particular its ability to integrate theological and state paradigms into a single political and religious system. It is shown that Byzantium functioned not only as a political structure, but also as a sacred organism that combined the functions of preserving the Christian faith and translating spiritual archetypes. Particular attention is paid to the formation of the Byzantine type of religious personality, which was distinguished by an authoritarian mentality, dogmatic consciousness, and an isolationist position in relation to other cultural and religious traditions. The anthropological dimension of the sacredness of power is highlighted, which was based on the idea of the emperor as the "image of God" in the earthly world and a mediator between the transcendent and social order. Such an anthropological dimension emphasized the personification of power, in which corporeality, the symbolism of clothing, ritualized behavior and ritual practices acquired special significance as signs of sacred presence in history. This led not only to political legitimation, but also to the formation of a certain model of religious anthropology, where power was identified with the personality of the monarch as a bearer of divine charisma. It is established that the constant threat to Byzantium from the East and the religious and cultural pressure of the Latin West contributed to the formation of archetypes of militancy, spiritual indomitability and orthodox conservatism, which determined the mentality of Byzantine society. The transformation of the universalist Christian idea into an ethnocentric one is traced, within which Orthodoxy was increasingly identified with the Greek national and cultural identity. It is concluded that the concept of sacralized statehood appears as a multidimensional phenomenon, covering theological, political and anthropological levels, forming a unique system of religious ideas, models of legitimation and cultural archetypes, which decisively influenced the further development of Orthodox.

Keywords: *etatism, Byzantium, Orthodoxy, conciliarity, ideology, Orthodox anthropology, Orthodox theology, spirituality, personality, solitude, theosis.*

Актуальність дослідження.

Візантійська імперія постала унікальним історико-релігійним феноменом, у межах якого відбулося синтетичне поєднання сакрального та політичного вимірів суспільного життя. Сформована в її надрах концепція сакралізованої державності стала підґрунтям не лише для політичної теології, а й для утвердження своєрідної системи архетипів релігійної свідомості, що справила тривалий вплив на православну цивілізацію. Її значення виходить за межі історії Візантії. Моделі сакралізації влади, сформовані в імперії, згодом

трансформувалися у культурі слов'янських народів, зокрема Московського царства, та позначилися на сучасних формах релігійно-політичної ідентичності.

У сучасних умовах дослідження візантійського досвіду набуває особливої актуальності. Сакралізація влади, месіанські мотиви та авторитарні архетипи, що виникли у Візантії, простежуються у новітніх традиціоналістських, національно-релігійних і квазірелігійних практиках. Тому звернення до візантійської моделі дозволяє глибше осмислити природу релігійного авторитаризму, символічні

механізми легітимації політичної влади та їхній антропологічний вимір.

Метою статті є комплексний аналіз концепції сакралізованої державності у Візантійській імперії як релігієзнавчого феномена, що поєднує богословський, політичний і антропологічний виміри.

Завданнями є виявлення архетипів релігійної свідомості, сформованих у рамках симфонії влади, дослідження символічної природи імператорської постаті як носія сакральної харизми та визначення значення антропологічного аспекту сакральності влади. Особливу увагу приділено трансформації спадкоємності цієї моделі у культурі православних народів та її впливу на подальші форми релігійно-політичної ідентичності.

Методологічною основою дослідження є міждисциплінарний підхід, що поєднує принципи релігієзнавства, історико-богословського аналізу, культурології та антропології. Застосовано феноменологічний метод, який дає змогу виявити специфіку сакральних вимірів державності; історико-порівняльний метод дозволяє співставити візантійську модель з іншими формами державно-церковних відносин; антропологічний підхід спрямований на аналіз символіки імператорської влади, тілесності, ритуалізованої поведінки та їхньої ролі у формуванні релігійної свідомості. Важливе місце посідає герменевтичний метод, застосований для інтерпретації текстів візантійських богословів і політичних документів, а також цивілізаційний підхід, який розглядає Візантію як цілісний культурно-релігійний комплекс у контексті його впливу на подальший розвиток православної цивілізації.

Дискусія та результати. Візантійська імперія, що існувала понад тисячоліття, постає як унікальний цивілізаційний феномен, у межах якого відбувалося органічне поєднання сакрального та політичного вимірів суспільного життя. Саме у цьому контексті сформувалася специфічна концепція сакралізованої державності, яка ґрунтувалася на синтезі трансцендентного та світського начал.

Ця модель функціонувала не лише як форма політичної організації, але й як теологічна парадигма, що заклала підґрунтя для розвитку політичної теології як окремої інтелектуальної та релігієзнавчої традиції.

Ідеологія сакралізованої державності передбачала інтеграцію церковної та імператорської влади, ототожнення православної віри з імперською єдністю та етнічним субстратом народу. В її основі лежала доктрина "православної держави" та "православної монархії" як єдиної легітимної моделі існування спільноти істинно віруючих. У межах цього концепту Візантійська імперія постала не просто як політико-адміністративний механізм, а як "сакральний сотеріологічний організм", покликаний захищати християнську спільноту від загрози есхатологічного зла, ототожнюваного з постаттю антихриста [1: 64].

Витоки концепції сакралізованої державності сягають суспільно-політичних і релігійних процесів Римської імперії, де, починаючи з III ст., набирала сили християнізація як засіб інтеграції багатонаціональної держави під егідою єдиного Бога та як відповідь на глибинну духовну кризу римського соціуму. Вже наприкінці IV ст. християнство набуло статусу офіційної релігії Імперії [2: 36], що закріпило його як основу нової моделі державотворення.

Формування концепції сакралізованої державності виявилось результатом трансформації ідеї християнського універсалізму, яка у римській версії ґрунтувалася на уявленні про сакральну державу, об'єднану єдиним Богом, ціннісними орієнтирами та телеологічним баченням історії. Універсалізм Риму, побудований на обоженні імперської єдності, мав космополітичний характер: він прагнув подолання етнічних бар'єрів та інтеграції різних народів у спільний культурний простір елліністичної традиції. Проте політичні процеси IV ст. сприяли зміні акцентів у цьому універсалізмі та зумовили зародження нової моделі державності.

Вирішальну роль у цьому відіграла політика імператора Константина,

який, утверджуючи принцип єдності Бога, віри та держави, застосовував політичні механізми для уникнення та врегулювання догматичних суперечок усередині Церкви. Внаслідок такої стратегії у Східній частині імперії постала ситуація, за якої імператор виконував функції арбітра у справах Церкви, впливаючи на зміст догматичних формулювань, тоді як духовенство прагнуло державної підтримки й орієнтувалося на співпрацю з політичною владою [2: 36].

Таким чином, саме симбіоз імператорської влади та церковного інституту в Східній Римській імперії створив передумови для становлення унікальної парадигми сакралізованої державності. В її межах імператор поставав як земне втілення божественного задуму, захисник і гарант єдності Церкви, а водночас як активний учасник у визначенні меж догматичних дискусій і регулятор релігійного життя. Ця візантійська модель істотно відрізнялася від західноєвропейської традиції, де влада Папи Римського розвивалася у постійному конфлікті й протистоянні з монархічними структурами світської влади.

Постать імператора Костянтин Великого відіграла ключову роль у формуванні концепції сакралізованої державності. Його рішення про скликання Першого Вселенського собору в Нікеї (325 р.) засвідчувало прагнення до інтеграції богословських і політичних засад імперського буття. Константин поставав як посередник між різними богословськими течіями, а його політика забезпечення єдності Церкви була нерозривно пов'язана з ідеєю збереження політичної цілісності імперії. Відтак започаткувалася практика, відповідно до якої імператор не лише виступав оборонцем християнської віри, але й активно впливав на формування доктринальних положень, керуючись власним баченням стабільності імперського простору.

Утвердження християнства як офіційної релігії внаслідок Едикту імператора Феодосія I (380 р.) ще більше зміцнило позиції концепції сакралізованої

державності. Християнська церква з цього часу постала не лише як сакральна інституція, а й як провідний ідеологічний інструмент, через який імператори легітимізували власну владу. Сам візантійський імператор осмислювався як "архієпископ зовнішніх справ", що засвідчувало його особливий статус у церковних питаннях. Такий статус не тільки підносив авторитет верховної влади, але й надавав їй можливість безпосередньо впливати на визначення християнської догматики, що виявлялося, зокрема, у протистоянні аріанству, несторіанству та монофізитству.

Інтеграція політичної та духовної влади у Візантії мала подвійний ефект. З одного боку, імператорська влада виступала головним гарантом церковної єдності та охоронцем християнських цінностей, що забезпечувало тривалу стабільність суспільно-політичної системи; а з другого – надмірна залежність Церкви від державних структур створювала загрозу втрати автономності й перетворення її на інструмент політичного маніпулювання.

Особливістю концепції сакралізованої державності було те, що вона не передбачала прямого підкорення Церкви державі. Натомість утвердилася складна модель взаємодії, відома як симфонія влади, у межах якої Церква і держава постаали як взаємодоповнювальні інституції. Імператор, будучи водночас світським і духовним лідером, виконував роль посередника між Богом і народом, покликаною забезпечувати реалізацію божественного замислу в історії. Церква, своєю чергою, надавала імператорській владі сакрального виміру, легітимізуючи її через богословські аргументи та літургійну практику.

Модель сакралізованої державності проявила свою ефективність у врегулюванні внутрішніх криз, що потенційно загрожували єдності імперії. Так, під час іконоборчої суперечки (VIII–IX ст.) імператори активно втручалися у богословські дебати, намагаючись забезпечити баланс між прихильниками та противниками вшанування ікон. Попри те, що втручання часто

супроводжувалися насильницькими заходами, вони демонстрували прагнення імператорської влади зберегти політичну й духовну єдність імперії шляхом регулювання релігійних конфліктів політичними засобами [3: 110].

Остаточне оформлення концепції сакралізованої державності відбулося після поділу Римської імперії на Західну та Східну частини у 395 р. Цей процес мав значні наслідки не лише для політичної історії, а й для релігійної свідомості християнського світу. У Західній частині, яка зазнала політичної фрагментації, поступово сформувалася ідея незалежності папської влади, що прагнула утвердитися над світськими правителями. У Східній же Римській імперії (Візантії) зберігався органічний зв'язок між державною та церковною владою, що зумовило подальший розвиток моделі сакралізованої державності як специфічної форми симбіозу політичного та сакрального.

Особливого розвитку концепція сакралізованої державності набула в період існування Нікейського царства (1204–1261 рр.), яке постало після падіння Константинополя внаслідок Четвертого хрестового походу 1204 року. Саме цей історичний етап позначився консолідацією східнохристиянських традицій та посиленням опозиції між "грецькою" і "латинською" культурами. Відтоді Східне християнство почало окреслюватися як грецьке, що підкреслювало його окремішність та ідентичність, тоді як Західне християнство отримало назву латинського. Це протиставлення мало не лише культурний, а й ідеологічний характер, сприяючи поглибленню розколу між православною та католицькою спільнотами [3: 124].

У зазначений період релігійний патріотизм у візантійському середовищі трансформувався у месіанське бачення, в межах якого грецьке православ'я постало "правдивою вірою", тоді як латинське християнство сприймалося як «неправдиве». Це месіанське усвідомлення стало підґрунтям для ідеї відродження імперії як захисниці

істинного християнства. Відмінність між греками і латинцями підкріплювалася як богословськими аргументами, так і політичними амбіціями. Імператори Нікейського царства, зокрема Феодор I Ласкаріс, послідовно підкреслювали свою місію оборонців православ'я від латинських впливів, утверджуючи образ греків як обраного народу, покликаного зберігати істину [4: 78].

Ідеологічна основа концепції сакралізованої державності зазнала зсуву: від універсальної християнської імперії вона перейшла до зосередження на грецькому народі як носіїв православної традиції. Така трансформація стала частиною ширшого феномена, відомого як "Велика ідея" (Megali Idea), що виявлялася у прагненні греків до відновлення величі Візантії з Константинополем як сакральним і політичним центром. У цьому дискурсі православ'я ототожнювалося з грецькою культурою, мовою та етнічною самосвідомістю. Як зазначав Джордж Острогорський, Візантія втратила універсалістичний християнський вимір і замінила його етнічно орієнтованою перспективою, в якій еллінська культура та грецька мова стали ключовими чинниками формування православної ідентичності [5: 143].

На відміну від західноєвропейського націоналізму, що сприяв розвитку самостійних церковних і культурних традицій кожного народу, візантійська концепція сакралізованої державності прагнула монополізувати православ'я під егідою грецької нації. Це проявлялося у збереженні грецької мови як мови літургії, плеканні еллінської культурної спадщини та ототожненні православної віри з імперською ідентичністю [6: 211].

Після відновлення Візантійської імперії у 1261 році зусиллями Михайла VIII Палеолога концепція сакралізованої державності зазнала нових трансформацій, зумовлених політичними і релігійними викликами доби. Попри повернення Константинополя, відроджена імперія не змогла відновити колишньої могутності. Постійна військово-політична

загроза з боку латинських, османських та інших держав змушувала імператорів Палеологів шукати нові механізми легітимації своєї влади.

У період правління династії Палеологів (1261–1453 рр.) симфонія влади залишалася засадничим принципом концепції сакралізованої державності. Імператори активно вдавалися до релігійної риторики для піднесення свого авторитету, наголошуючи на ролі православної віри як основи державності та на місії монарха у захисті її чистоти.

Водночас відбувалися помітні зміни у характері відносин між Церквою та державою. Після затяжних конфліктів із Римською курією, зокрема у зв'язку зі спробою укладення Ліонської унії (1274 р.), православна громада Візантії дедалі рішучіше дистанціювалася від латинського Заходу. Ця ізоляція сприяла зміцненню концепції сакралізованої державності, де поєднання православної віри, грецької мови та еллінської культури стало основою національної ідентичності [3: 132].

Незважаючи на втрату значної частини політичного впливу, імператорська влада продовжувала спиратися на Церкву як на головний чинник стабільності та духовної єдності суспільства. Саме Церква залишалася провідним носієм і зберігачем культурної та духовної спадщини, виконуючи інтегративну функцію у кризових умовах занепаду імперії.

У XIV–XV століттях Візантія опинилася під постійним тиском Османської імперії, яка поступово витісняла її з Малої Азії та Балканського півострова. У цих умовах концепція сакралізованої державності набула ще більш виразної месіанської спрямованості. Імператори проголошували себе захисниками всіх православних народів, попри фактичне послаблення їхньої політичної влади.

Яскравим прикладом цієї тенденції була діяльність Іоанна VIII Палеолога, котрий, намагаючись заручитися підтримкою латинського Заходу, у 1439 р. уклав Флорентійську унію, що передбачала об'єднання православної і католицької церков. Цей крок був

продиктований політичними обставинами, адже імперії була конче необхідна військова допомога у боротьбі з османською експансією. Проте укладення унії викликало різке неприйняття в середовищі православного духовенства, особливо з боку константинопольського патріарха та більшості кліру. Таким чином, Церква дедалі більше дистанціювалася від імператорської влади, яку почали сприймати як надто компромісну і залежну від зовнішніх сил [4: 85].

Це протистояння виявило, що модель сакралізованої державності, котра передбачала гармонійну співпрацю Церкви та держави, поступово втрачала свою цілісність. Ідея оборони православ'я залишалася центральною, але вона дедалі частіше асоціювалася не стільки з імператорською владою, скільки з самим православним народом. Церква почала виконувати автономну місію збереження духовної та культурної спадщини, що стало особливо помітним у період падіння Константинополя 1453 року.

Після втрати столицю імперії свого сакралізованого статусу функцію центру православного світу поступово перебрала Москва, яка висунула гасло "об'єднання єдиновірців" під власним проводом. Відтак концепція сакралізованої державності трансформувалася у протиставлення еллізму та славізму, що знайшло вираження в ідеї "Другого" та "Третього Риму". Внаслідок цього доктрина константинопольської мегаломанії поступилася місцем доктрині панславізму, що отримала подальший розвиток у російському гаслі "Православ'я, Самодержавство, Народність" [2: 37].

Англійський історик та культуролог А. Тойнбі, приділяючи значну увагу вивченню візантійської цивілізаційної спадщини, наголошував, що середньовічна візантійська модель державності, яка сформувалася внаслідок відродження Римської імперії у Константинополі, мала деструктивний вплив на розвиток самої імперії. Ця тоталітарна форма сакралізованої влади стала, на його думку, своєрідним "злим духом", який загальмував природний хід

суспільного розвитку, пригнітивши творчий потенціал та зумовивши передчасний занепад візантійської цивілізації. "Специфічна організація" візантійського соціуму, на переконання Тойнбі, не лише придушувала можливості для інновацій і духовного оновлення, але й спричинила глибокі розриви ідентичності у тих регіонах, що виходили за межі безпосередньої імперської влади [7: 104].

Разом із тим А. Тойнбі підкреслював, що візантійська духовно-політична парадигма не зникла остаточно після падіння Константинополя у 1453 р., а продовжила існувати у символічних формах. Зокрема, її сліди виявлялися у політичній культурі Радянського Союзу, особливо в тих союзних республіках, де зберігалася сильна православна традиція. За спостереженнями дослідника, приховані риси візантійської концепції сакралізованої державності могли проявитися щоразу, коли послаблювалися впливи західних політичних моделей та інституцій [7: 116].

Сукупність рис, притаманних візантійській моделі сакралізованої державності, зумовила формування своєрідної релігійної свідомості, архетипні підвалини якої були закладені ще в добу Східної Римської імперії. Для адекватного аналізу цих архетипів доцільно розглядати Візантію як інтегральний культурно-цивілізаційний феномен. Розташована на геополітичному перехресті між Європою та Азією, вона впродовж століть виконувала роль бар'єра, що захищав християнську ойкумену від кочових та мусульманських навал зі Сходу. Через її територію прокочувалися хвилі гунів, болгар, арабів, аварів, половців, печенігів, сельджуків та інших етносів. Окрім оборони у фізично-військовому сенсі, імперія вела також боротьбу у духовному вимірі, активно протистоячи релігійному тиску з боку латинського Заходу. Народи, які зазнавали впливу грецької культури, часто схильні були розглядати західних сусідів як "варварів", протиставляючи себе їм у культурно-конфесійному аспекті.

Постійне змагання за виживання змушувало імперію культивувати войовничий дух, формувати мілітаризовану ідеологію та плекати ортодоксальну незламність, водночас зберігаючи надбання еллінської культури, її ціннісні орієнтири та світоглядні константи. Такий стан перманентного протистояння між суворими історичними викликами та високими духовно-культурними ідеалами створював хронічну напругу, яка визначально впливала на ментальність імперського суспільства.

Стан постійної напруги став екзистенційною домінантою візантійського буття. Безперервні війни можна порівняти із життям індивіда, який перебуває в умовах постійної загрози. Його свідомість адаптується до потреби мінімізувати зовнішні контакти, оскільки будь-яка інша культура сприймається як виклик автономії. Подібний тип мислення виявлявся і в політичній еліті, що прагнула придушувати будь-які прояви інтелектуальної опозиції, розглядаючи їх як потенційну загрозу стабільності й внутрішньої єдності [8: 118].

Аналогічна динаміка простежується і в суспільно-політичних стосунках, починаючи з періоду здобуття державної самостійності. Незалежно від того, хто займав провідні позиції, а хто виступав у ролі опозиції, суспільний діалог часто підмінювався атмосферою ворожнечі, нетерпимості та відсутності компромісів, що негативно позначалося на загальній суспільній атмосфері.

Ще однією характерною рисою візантійського світогляду була інтеграція у культурну парадигму елементів залежності від об'єктивної реальності. Схильність концентруватися на минулому та теперішньому, поєднана зі страхом перед майбутнім, сприяла формуванню моделі, орієнтованої на "заморожування" величі. Це особливо виразно відображалося в архітектурі та символіці, що прагнули зафіксувати славу імперії у незмінних формах. Парадокс полягав у тому, що прагнення зберегти велич прискорювало процес культурного й політичного занепаду.

Якщо романська архітектура вирізнялася функціональною суворістю, то візантійські храми уособлювали жіночий архетип – прагнення привабливості, зачаровувати красою і драматично "спокушати" перед лицем історичної невідворотності.

Зосередження на "тут-і-зараз" спричинило підвищену увагу до чуттєвих аспектів буття, що проявлялося як у матеріальній, так і в духовній культурі: вишуканому вбранні, розкішних стравах, декоративній косметиці та парфумах, які підкреслювали естетизацію повсякденності. Хоча ці риси найбільше стосувалися привілейованих прошарків, вони віддзеркалювали завершальний етап візантійської культури, котра дедалі більше зосереджувалася на зовнішній пишності на шкоду довготривалим ціннісним орієнтирам [8: 122].

У цьому контексті вимальовується специфічний образ влади, що демонструє паралелі з візантійською традицією демонстративної розкоші та символічної репрезентації монархічного авторитету. Президентські регалії сучасності, наприклад, намисто чи головні убори, постають як аналог прикрас візантійських імператорів, віддзеркалюючи естетичні пріоритети політичних лідерів. Якщо у Візантії надмірна розкіш у вбранні символізувала сакральну природу правителя та його особливий зв'язок із трансцендентним, то в сучасних політичних реаліях подібна демонстративність радше акцентує зв'язок із земними факторами – фінансовими елітами та соціальними групами, що визначають політичний баланс.

Те, що в епоху Візантії постає як величний символічний пафос, у сучасних умовах часто набуває форми кітчевої демонстративності. На перший погляд, у подібних діях бракує раціонального підґрунтя, однак їхній естетичний підтекст є очевидним: це своєрідний міст між минулим і сучасністю. Відмінність полягає в тому, що візантійська велич ґрунтувалася на

глибинному символізмі та грандіозності сакральної репрезентації, тоді як її сучасна інтерпретація редукується до кітчевої надмірності [9: 13].

Формування візантійського типу особистості значною мірою відбувалося під визначальним впливом православної традиції. Цей тип постав як результат синтезу візантійської моделі християнства та слов'янських релігійних уявлень, із урахуванням їхніх соціокультурних, психологічних та ментальних чинників. Візантійський характер був витвором суворих суспільних традицій, що формували схильність до максималізму у служінні Церкві й державі, до непримиренності щодо інакодумства, до жорсткого догматизму та відсутності готовності до компромісу. Цей тип особистості відзначався замкненістю внутрішнього світу, обмеженістю духовного розвитку, недостатньою здатністю до саморефлексії та байдужістю до богословських дискусій, що зумовлювало монологічний спосіб мислення.

Релігійність візантійського типу була переважно формальною, зорієнтованою на виконання обрядових практик, передусім сповіді та причастя, радше ніж на внутрішнє духовне вдосконалення. Йому була властива ізоляціоністська й самодостатня позиція як у конфесійному, так і в соціальному вимірах, що обмежувало реалізацію повноти християнського духу. Традиції, на яких ґрунтувалася ця модель, залишалися статичними та застиглими, уповільнюючи розвиток і водночас породжуючи консерватизм у мисленні та діях. Це суттєво знижувало здатність до адекватного реагування на нові духовні й соціальні виклики.

Важливою рисою концепції сакралізованої державності, що виявляється у релігійній свідомості православних вірян, є авторитарна психологія та відповідний менталітет. Цей авторитаризм виявляється через низку характеристик: схильність визнавати зовнішні авторитети й беззастережно їм підкорятися; слабкий потяг до свободи у поєднанні зі звичкою до домінування і підкорення, що переростає у готовність до

повного підпорядкування світській владі у формах цезаропалізму, автократії чи тоталітарних систем; байдужість до ідеї правової державності та громадянського суспільства; конфесійна ксенофобія, яка виражається у відторгненні представників інших релігійних традицій.

Висновки. Розглянута проблематика засвідчує, що концепція сакралізованої державності у Візантії постала не лише як політична доктрина, а й як цілісна релігієзнавча та культурно-антропологічна модель, яка визначала характер ідентичності імперії впродовж століть. Її сутність полягала в інтеграції трансцендентного і політичного вимірів, що створювало своєрідний "сакральний організм" держави, де імператор виконував функцію посередника між Богом і народом. У цьому контексті влада сприймалася не лише як інструмент політичного управління, а й як прояв божественної волі, наділений сотеріологічним значенням.

Антропологічний аспект сакральності влади виявлявся через персоніфікацію імператорської постаті, котра уособлювала "образ Божий" у земному світі. Символіка тілесності, ритуалізованість поведінки, регалії, обрядові практики та зовнішня репрезентативність монарха формували специфічну релігійну антропологію, у якій правитель набував статусу носія божественної харизми. Цей вимір забезпечував унікальний тип взаємодії між суспільством і владою, у якому віруючі не лише підкорялися політичним приписам, а й ототожнювали свою лояльність державі з релігійною відданістю.

Візантійська концепція сакралізованої державності визначила ментальні архетипи православної цивілізації: авторитарний світогляд, догматичне мислення, схильність до консерватизму та

ізоляціонізму, що обмежували розвиток альтернативних інтелектуальних і богословських моделей. Водночас саме ці архетипи забезпечували тривалу стійкість імперії, яка зберігала свою ідентичність у надзвичайно складних геополітичних умовах.

Значущим є й той факт, що з часом універсалістична християнська ідея трансформувалася у форму етноцентричної ідентичності, де православ'я дедалі більше ототожнювалося з грецькою культурою та мовою. Ця трансформація зумовила месіанське усвідомлення особливої місії Візантії як хранительки «істинної віри», що стало одним із ключових чинників як внутрішньої мобілізації, так і загострення конфліктів із латинським Заходом.

Вплив візантійської моделі простежується далеко за межами самої імперії. Її архетипи були успадковані слов'янськими народами, насамперед Московським царством, яке проголосило ідею "Третього Риму", тим самим репродукуючи антропологічні й богословські основи сакралізованої державності. Ця спадкоємність визначила подальший розвиток релігійної культури Східної Європи та виявилася у поєднанні авторитарних політичних моделей із православною ідентичністю.

Отже, дослідження концепції сакралізованої державності у Візантії дозволяє розглядати її як багатовимірне явище, у якому поєдналися політичний, богословський і антропологічний виміри. Цей феномен визначально вплинув на релігійно-політичну свідомість православного світу, сформувавши унікальний тип духовності та державності, що продовжує мати значення в сучасному релігієзнавчому дискурсі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К.: Світ Знань, 2004. 912 с.
2. Іщук Н. Етатизм як релігійне вчення та політична ідеологія. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія Філософія. Культурологія: Зб. наук. праць*. 2013. № 2 (18). С. 35–39.
3. Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press, 1983. 243 p.
4. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*.

Volume 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). University of Chicago Press, 1974. 329 p.

5. Ostrogorsky G. *History of the Byzantine State*. Blackwell Publishing, 1969. 616 p.

6. Angold M. *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*. Cambridge University Press, 1995. 604 p.

7. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. Т. 2. К.: Основи, 1995. С. 80–118.

8. Донченко О. А. Архетипи соціального життя і політика: (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). К.: Либідь, 2001. 334 с.

9. Радов С. Поєднання християнської релігійності і пізньоантичних архаїчних рис у повсякденному житті та культурі Візантійського суспільства. *Збірник матеріалів студентської науково-практичної конференції: "Державотворчі, культурологічні, соціальні процеси в країнах Європи та Азії в епоху Античності, Середньовіччя та Модерний час"*. 20 травня 2021 року. Випуск 14. Кропивницький: ПОЛІМЕД-Сервіс, 2021. С. 11–18.

10. Соколовський О. Христологія: еволюція доктрини: монографія. Житомир: Вид. Євенок О. О., 2018. 472 с.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Sahan, O. (2004). *Vselsenske pravoslavia: sut, istoriia, suchasnyi stan*. [Ecumenical Orthodoxy: essence, history, current state]. K.: Svit Znan (in Ukrainian).

2. Ishchuk, N. (2013). *Etatyzm yak relihiine vchennia ta politychna ideolohiia*. [Etatism as a religious doctrine and political ideology]. *Visnyk Natsionalnoho aviatyinoho universytetu. Seriiia Filosofiia. Kulturolohiia: Zb. nauk. prats. № 2 (18)*. S. 35–39 (in Ukrainian).

3. Meyendorff, J. (1983). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press (in English).

4. Pelikan, J. (1974). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Volume 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. University of Chicago Press (in English).

5. Ostrogorsky, G. (1969). *History of the Byzantine State*. Blackwell Publishing (in English).

6. Angold, M. (1995). *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*. Cambridge University Press (in English).

7. Toinbi, A. Dzh. (1995). *Doslidzhennia istorii*. [Study of history]. T. 2. K.: Osnovy. S. 80–118 (in Ukrainian).

8. Donchenko, O. (2001). *Arkhetypy sotsialnoho zhyttia i polityka: (Hlybynni rehuliatyvy psykhopolitychnoho povsiakdennia)*. [Archetypes of social life and politics: (Deep regulations of psychopolitical everyday life)]. K.: Lybid (in Ukrainian).

9. Radov, S. (2021). *Poiednannia khrystyianskoi relihiinosti i piznoantychnykh arkhaichnykh rys u povsiakdennomu zhytti ta kulturi Vizantiiskoho suspilstva*. [The combination of Christian religiosity and late antique archaic features in the everyday life and culture of Byzantine society]. *Zbirnyk materialiv studentskoi nauково-praktychnoi konferentsii: "Derzhavotvorchy, kulturolohichni, sotsialni protsesy v krainakh Yevropy ta Azii v epokhu Antychnosti, Serednovichchia ta Modernyi chas"*. 20 travnia 2021 roku. Vypusk 14. Kropyvnytskyi: POLIMED-Servis. S. 11–18 (in Ukrainian).

10. Sokolovskyi O. (2018). *Khrystolohiia: evoliutsiia doktryny: monohrafiia*. [Christology: The Evolution of Doctrine: Monograph]. Zhytomyr: Vyd. Yevenok O. O. (in Ukrainian).

Receive: August 14, 2025

Accepted: September 10, 2025



УДК 2-67:141.319.8:321.7(495)"04/14"

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.15-25

ПРАВОСЛАВНА АНТРОПОЛОГІЯ ТА САКРАЛЬНИЙ ВИМІР ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Н. М. Ковтун*, А. В. Гуцало**

Стаття присвячена комплексному аналізу становлення антропологічної доктрини у межах візантійської світської та богословської традиції післяхалкидонського періоду. Визначено, що проблематика природи людини розгорталася не лише у площині христологічних суперечок, а й у контексті онтологічних, гносеологічних та сотеріологічних дискусій, що сприяли формуванню цілісного антропологічного дискурсу. Встановлено, що дискусії щодо тлінності та нетлінності, тілесності й духовності, індивідуальності та універсальності виявилися структуротворчими для різних антропологічних моделей, які відображали як онтологічний статус людини, так і її сотеріологічне покликання. У контексті візантійської традиції антропология постає не вторинною щодо христології, а інтегрованою сферою філософсько-богословського осмислення, в якій осмислюються проблеми онтології людини, досвіду тілесності, екзистенції у стражданні та смерті, а також потенціалу до обожнення (теозису). З'ясовано, що антропологічні дискусії мали також цивілізаційний і політичний вимір, оскільки впливали на конфесійну ідентифікацію східних християнських спільнот, визначали співвідношення між імперською моделлю церковності та національними традиціями, сприяли трансформації релігійної свідомості та інституціоналізації окремих церков. Вони стали ключовим чинником формування релігійно-політичного вчення у візантійській традиції, в якому поєднувалися імперська ідея єдності, церковна соборність та богословське осмислення природи людини. У такий спосіб антропология перетворювалася на інструмент легітимації політичних моделей влади, а також слугувала підґрунтям для сакралізації імператорської влади й розробки концепції "симфонії" Церкви та держави. Доведено, що антропологічна проблематика післяхалкидонського періоду була не лише похідною від христологічних суперечок, а й самостійним напрямом у розвитку православної думки. Вона заклала основи православної антропології, що поєднує догматичні, онтологічні, культурно-історичні та релігійно-політичні виміри, формуючи понятійно-категоріальний апарат для подальшого розвитку візантійської філософсько-релігієзнавчої парадигми.

Ключові слова: візантизм, православ'я, соборність, православна антропология, духовність, особистість, усамітнення, теозис, містичний досвід.

* 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

** Людмила Гуцало / Liudmyla Hutsalo, кандидат історичних наук, доцент (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)

Hutsalo-L@zu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-2627-3520

ORTHODOX ANTHROPOLOGY AND THE SACRED DIMENSION OF POLITICAL POWER IN THE BYZANTINE TRADITION

N. M. Kovtun, L. V Hutsalo

The article is devoted to a comprehensive analysis of the formation of anthropological doctrine within the Byzantine secular and theological tradition of the post-Chalcedonian period. It is determined that the issue of human nature unfolded not only in the plane of Christological disputes, but also in the context of ontological, epistemological and soteriological discussions that contributed to the formation of a holistic anthropological discourse. It has been established that discussions on corruption and incorruption, corporeality and spirituality, individuality and universality turned out to be structurally creative for various anthropological models that reflected both the ontological status of man and his soteriological vocation. In the context of the Byzantine tradition, anthropology appears not secondary to Christology, but an integrated sphere of philosophical and theological reflection, in which the problems of human ontology, the experience of corporeality, existence in suffering and death, as well as the potential for deification (theosis) are comprehended. It has been found that anthropological discussions also had a civilizational and political dimension, since they influenced the confessional identification of Eastern Christian communities, determined the relationship between the imperial model of churchliness and national traditions, and contributed to the transformation of religious consciousness and the institutionalization of individual churches. They became a key factor in the formation of religious and political doctrine in the Byzantine tradition, which combined the imperial idea of unity, church soborism and theological understanding of human nature. In this way, anthropology was transformed into an instrument of legitimization of political models of power, and also served as a basis for the sacralization of imperial power and the development of the concept of a "symphony" of the Church and the state. It is proved that the anthropological issues of the post-Chalcedonian period were not only derived from Christological disputes, but also an independent direction in the development of Orthodox thought. It laid the foundations of Orthodox anthropology, combining dogmatic, ontological, cultural-historical and religious-political dimensions, forming a conceptual and categorical apparatus for the further development of the Byzantine philosophical and religious paradigm.

Keywords: *Byzantium, Orthodoxy, catholicity, Orthodox anthropology, spirituality, personality, solitude, theosis, mystical experience.*

Постановка

Антропологічна проблематика завжди перебувала у центрі богословських дискусій, визначаючи не лише христологічні формули віри, а й цілісне розуміння природи людини у православній традиції. Особливої ваги вона набула у період Вселенських соборів V–VI ст., коли питання співвідношення Божественної та людської природи у Христі поставали в нерозривному зв'язку з розумінням природи людського буття загалом. У цьому сенсі візантійська традиція сформувала цілісний антропологічний дискурс, в якому онтологічні та сoterіологічні категорії отримали власне філософсько-богословське обґрунтування.

Вирішення христологічних суперечок Халкидонського собору

проблеми.

(451 р.) та їхнє осмислення в подальших богословських полеміках заклали підґрунтя для становлення різних антропологічних систем – як ортодоксальних, так і монофізитських. Особливе місце у цьому процесі займає антропологія Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського, які репрезентували різні підходи до розуміння людської природи Христа й тим самим сприяли формуванню цілісної богословської картини людини. Саме ці дискусії не лише визначили розвиток Сирійської православної церкви, а й суттєво вплинули на візантійську антропологічну думку.

Актуальність дослідження зумовлюється кількома чинниками. По-перше, воно дозволяє глибше зрозуміти внутрішню логіку візантійської

богословської традиції, яка формувала моделі антропологічного осмислення людської природи у зв'язку з таємницею Втілення. По-друге, звернення до антропологічних дискусій дає змогу простежити, яким чином христологія впливала на філософсько-антропологічні категорії (тілесність, тлінність, свобода, свідомість, досвід страждання). По-третє, аналіз монофізитських течій та їх антропологічне уявлення дозволяють виявити складний процес формування національних церков, релігійно-політичної доктрини етатизму та вчення про людину як унікальну істоту, покликану до єдності з Богом.

Метою статті є комплексний аналіз становлення антропологічної доктрини у візантійській традиції з акцентом на полеміку довкола рішень Халкидонського собору та на антропологічних концепціях Севіра Антиохійського й Юліана Галікарнаського. Для досягнення поставленої мети передбачається вирішити такі **завдання**: виявити роль Халкидонського собору та післяхалкидонських дискусій у формуванні антропологічного дискурсу православ'я; розкрити особливості антропологічних систем Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського, їх філософсько-богословські засади та значення для Сирійської православної церкви; простежити вплив монофізитських антропологічних концепцій на формування національних церков Близького Сходу, їхній внесок у розвиток візантійської антропології та формування релігійно-політичної доктрини етатизму; визначити місце антропологічних дискусій у ширшому контексті візантійської філософсько-теологічної традиції та їхній вплив на подальший розвиток православної антропології.

Методологічна основа роботи поєднує кілька підходів: історико-богословський метод, який дозволяє реконструювати процеси становлення антропологічних доктрин у контексті Вселенських соборів і візантійської церковної політики; порівняльний

метод, спрямований на аналіз різних антропологічних систем з метою виявлення їхніх відмінностей і спільних засад; філософсько-антропологічний метод, що дозволяє інтерпретувати богословські категорії у контексті онтології людини; герменевтичний підхід, який передбачає інтерпретацію текстів Отців Церкви та богословів монофізитської традиції, з урахуванням їхнього історико-культурного контексту; системно-структурний аналіз, що дозволяє осмислити антропологію в її взаємозв'язку з христологією, тріадологією та сотеріологією.

Таким чином, дослідження спрямоване на виявлення специфіки антропологічної проблематики у візантійському богослов'ї та на визначення її значення для подальшого розвитку православної антропології в ширшому контексті філософсько-релігієзнавчої думки.

Дискусія та результати. Аналіз генези антропологічної доктрини у візантійській та загальнохристиянській інтелектуальній традиції в науковій літературі редукується до постанов Халкидонського собору (451 р.), а інколи й до рішень Другого Константинопольського собору (553 р.). Ключові христологічні та антропологічні питання, що постали у післяхалкидонський період, концентрувалися довкола протистояння між орігенізмом і монофізитським рухом, а також у контексті богословської та церковно-політичної дискусії навколо засудження "Трьох глав". У цьому сенсі особливої ваги набуває діяльність імператора Юстиніана, який намагався поєднати анафематизми Кирила Олександрійського з "Томосом" папи Лева Великого, пропонуючи нові герменевтичні межі для осмислення природи Христа і, відповідно, антропологічної перспективи православного богослов'я.

При цьому традиційна акцентуація у дослідженнях на згаданих аспектах і лише побіжне висвітлення антропологічної проблематики обумовлюється, на нашу думку, неоднозначним і часто заниженим оцінюванням значення П'ятого Вселенського собору. Втім, об'єктивний погляд на богословську

ситуацію VI ст. вимагає не лише аналізу догматичних рішень, а й детального розгляду антропологічних ідей представників різних богословських шкіл, серед яких виявлялися принципові розбіжності. Саме у цій площині виразно проступає внутрішня логіка антропологічної полеміки, яка визначала траєкторію подальшого розвитку православної антропології у межах візантійської традиції.

Окрім цього важливим залишається й осмислення христологічної спадщини Кирила Олександрійського, чие вчення стало підґрунтям для полеміки з одним із провідних ідеологів монофізитського напрямку Сівіром Антиохійським. Саме їхня богословська конфронтація актуалізувала питання про співвідношення божественної та людської природи у Христі, що мало безпосереднє значення для православної антропології. Зокрема, дискусії щодо властивостей плоті Христа (тлінність чи нетлінність) стали визначальними у формуванні антропологічних категорій цього періоду. Подвійність інтерпретацій цього питання призвело до звинувачень Юстиніана у схильності до афтартодокетизму, що ускладнило сприйняття його богословської спадщини.

Слід підкреслити, що догматичні категорії, напрацьовані у післяхалкидонський період, згодом стали концептуальним підґрунтям для подальших релігійних криз, зокрема, формування монофізитських вчень VII ст., іконоборчої полеміки VIII–IX ст. та розвитку ідей автономії філософії й теології у спадщині Михаїла Псьола й Іоанна Італа, які заклали передумови для середньовічних антропологічних концепцій. Таким чином, антропологічна проблематика поступово інтегрувалася у широкий спектр богословських і філософських дискусій візантійського середньовіччя.

Не можна ігнорувати також соціально-історичний вимір, адже заперечення рішень Халкидонського собору призвело до інституційного оформлення нехалкидонських церковних структур, які більшість дослідників ідентифікують із

монофізитством. Водночас у сучасному релігієзнавчому дискурсі висловлюється слушна заувага, що не всі Давні Східні Церкви можна беззастережно ототожнювати з класичним монофізитством, адже їхнє богослов'я має складніший і багатогранніший характер [1: 806].

Протягом перших десятиліть після Халкидонського собору монофізитство поширилося на території Єгипту, Вірменії та Сирії, що сприяло остаточній ідентифікації альтернативних антропологічних доктрин. Вже до середини VI ст. значна частина цих регіонів відійшла від сопричастя з Вселенською Церквою, створивши власні ієрархічні структури. Це спричинило гостре протистояння між імперською владою та місцевими спільнотами, яке, з одного боку, проявлялося у репресіях проти опонентів, а, з іншого – уконституванні національних церковних ідентичностей, зокрема Сирійської церкви в межах Персії. У результаті цього утвердилось уявлення, що Халкидонський собор означав не лише богословську перемогу, а й політичний триумф Константинополя над давніми центрами християнства – Олександрійським, Антиохійським та Ефеським, що в історичній перспективі осмислюється як перемога імперської моделі церковності над локальними традиціями [2].

Монофізитський рух, що став основою для утворення окремих національних сповідань, позначився не лише богословськими, а й соціально-політичними наслідками. Його прийняття серед частини сирійців у межах Візантійської імперії, серед коптів Єгипту, а також у Вірменській та Ефіопській церквах засвідчило процеси національно-релігійної консолідації, де богословські доктрини були тісно переплетені з політичним ідентифікаційним чинником. Як слушно зазначає І. Кондратьєва дослідники, післяхалкидонські догматичні дискусії активізували релігійну складову давнього сепаратизму східних народів, який тривалий час залишався латентним і набув відкритої форми саме у межах конфлікту з Константинополем [3: 84].

У цьому контексті сирійське християнство виявило надзвичайну багатоманітність, розділившись на три основні гілки: православну (мелькітів), Східну сирійську та Західну сирійську церкви. Дві останні сформували корпус церковних структур, відомий як "Церква Сходу". Географічно їхня юрисдикція розподілялася між двома політичними центрами: Східна сирійська (Ассирійська Церква Сходу) діяла в межах Сасанідської імперії, тоді як Західна сирійська (Сирійська православна церква, яку також називають Сирояковитською чи Давньосхідною) утвердилася на теренах Візантії. Тривалий час учення Ассирійської церкви ототожнювалося з христологією Несторія, тоді як Західносирійська церква репрезентувала монофізитське богослов'я, в якому постать Севіра Антиохійського відігравала визначальну роль.

У візантійських східних дієцезіях поступово сформувалася модель конфесійної нетерпимості, що виявлялася у відкритому засудженні прихильників Халкидонського оросу, які отримували підтримку імператора. Саме цей чинник закріпив релігійно-національне розмежування, подолати яке не змогли ані культурна інтеграція з боку еллінської традиції, ані політична стратегія імперського центру. І. Мейендорф влучно зауважив, що напруженість визначалася численними випадками втручання імператорської влади у богословські дискусії, що підсилювало відчуження та взаємне роздратування між усіма сторонами полеміки [4]. В результаті богословські суперечності переросли у фактор глибоких етно-політичних поділів, які, за оцінками православних богословів, навіть відкрили шлях до мусульманського завоювання Єгипту, позбавивши імперію єдності та внутрішньої консолідації [5].

Особливим центром розвитку монофізитської ідентичності став Єгипет, де монофізитське вчення набуло не лише релігійного, а й національно-політичного значення [6: 98]. Воно стало символом відчуження від імперського

Константинополя та виявом культурного й духовного опору місцевого населення. Водночас у межах монофізитської спільноти постали внутрішні відмінності, зокрема христологічні доктрини Тимофія Елура, Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського. Їхні богословські концепції, за спостереженням І. Кондратьєвої, визначили засадничі ороси орієнтальних церковних інституцій, формуючи різні підходи до осмислення людської природи Христа та, відповідно, до побудови антропологічних моделей [3: 100].

Тимофій Елур, спираючись на богословській спадщині Кирила Олександрійського, намагався адаптувати його вчення до монофізитського контексту. Однак він усвідомлював внутрішню суперечність між кирилівськими категоріями та радикальною інтерпретацією монофізитів. Його антропологічні ідеї набули поширення серед коптських громад та були сприйняті Вірменською церквою, що свідчить про ширший транснаціональний вплив монофізитської доктрини.

Слід звернути увагу й на політичний вимір. Всупереч 28-му правилу Халкидонського собору, яке закріплювало піднесення Константинопольського престолу, імператори Зенон і Анастасій I здійснили спроби примирення з монофізитами. У відповідь Римська кафедра, відстоюючи "Томос" Лева, підтвердила халкидонське віровизнання та засудила політику імперії, що спричинило тривалий, розкол між Сходом і Заходом. Дослідники зазначають, що в умовах посиленої політизації Церкви саме боротьба ставала механізмом збереження автентичності [7: 160].

Прийняття у 482 р. "Енотикону" імператора Зенона стало кульмінацією цих прагнень до компромісу. Документ, що мав статус державного закону, підтверджував рішення перших трьох Вселенських соборів, засуджував Несторія та Євтихія, а також визнавав дванадцять анафематизмів Кирила. Водночас він свідомо уникав вживання категорій "природа", "іпостась" і "особа", що лише підсилило неоднозначність

його рецепції [8: 53]. Церковна політика, побудована на таких компромісних документах, мала штучний характер і не досягала заявленої мети. Причиною стало те, що антропологічні та христологічні ідеї, які відстоювали різні богословські табори, залишалися принципово несумісними.

Внаслідок цього сформувалося чотири типи ставлення до "Енотикону": колишні дефізити, які підтримали документ, вбачаючи у ньому шлях до інтеграції; монофізити на чолі з Петром Монгом, які сприйняли його як часткове підтвердження власних позицій; помірковані захисники Халкидонського оросу, які бачили в ньому потенціал для діалогу; групи православних і монофізитів, що формально прийняли "Енотикон" лише задля збереження лояльності до імператора. Таким чином, «Енотикон» не розв'язав богословських суперечностей, а радше виявив глибинну розбіжність антропологічних і христологічних доктрин у лоні Церкви, які стали передумовою формування відокремлених національних спільнот.

Однак церковна політика об'єднання Сходу, реалізована через "Енотикон" Зенона, водночас зумовила поглиблення розколу із Заходом. Уже в 483 р. новообраний папа Римський Фелікс III на помісному соборі відлучив від церковного спілкування Константинопольського патріарха Акакія, ініціатора й провідника політики компромісу, а невдовзі й інших східних патріархів. Так розпочався період, відомий у церковній історіографії під назвою "Акакіанська схизма", який тривав до 519 р., коли імператор Юстин I скасував дію Енотикона й відновив сопричастя між Римом і Константинополем [9]. Цей розкол чітко засвідчив глибинну кризу у відносинах між Сходом і Заходом, де богословські розбіжності тісно перепліталися з політичними амбіціями.

Реакцією церков Сходу на Енотикон стало скликання в 486 р. собору в Селевкії-Ктесіфоні, на якому було ухвалено антропологічну доктрину, що згодом стала центральним

догматичним положенням богослов'я Ассирійської Церкви Сходу. В основі цього оросу перебувало вчення Теодора Мопсуестійського, який розрізняв у Христі Сина Божого і Сина Давидового як два начала, які поєднуються в одній особі, але не змішуються. Теодор послідовно заперечував можливість перенесення властивостей людської природи на іпостась Сина Божого, страждання і смерть, властиві людському еству, він не допускав відносити до Божества [10: 366]. Така позиція прямо суперечила Халкидонському оросу та богослов'ю Кирила Олександрійського, зокрема його вченню про "два народження" Логоса від Отця у вічності та від Діви Марії в історії. Проте, у формулюванні Селевкійського собору антропологія Теодора була позбавлена крайніх несторіанських елементів, що дозволило легітимізувати її в межах Східної традиції.

Ці рішення пояснюються також апеляцією до авторитету Кирила Олександрійського, який наголошував: "Єдинородний Син Божий Господь наш Ісус Христос, єдиносущний Отцю за Божественною сутністю і єдиносущний нам по людству, зійшов від Святого Духа й утілювався від Діви Марії, є Один, а не два" [11: 245]. Ця формула, співвідносна з позицією антиохійців, у богословській свідомості делегатів Собору 486 р. дозволяла зберегти баланс між єдністю особи та розрізненням природи. Для них суб'єктом антропологічних предикатів міг бути лише "Син", що поєднує у собі Божественну і людську природи, проте не зводиться винятково до однієї з них.

"Енотикон", натомість, з одного боку відтворював богослов'я Кирила Олександрійського, включаючи теопасхитські вислови, а з другого – замовчував ключові формули Халкидонського оросу і "Томосу" Лева, згідно з якими у Христі після єднання обидві природи зберігають свої властивості. Саме ця відсутність чіткого формулювання спричинила його критику, тоді як Селевкійський собор 486 р. повернувся до виразного утвердження двоприморності Христа.

Сучасні дослідники акцентують на тому, що в антропологічній системі Ассирійської Церкви, попри її апеляцію до Кирила, чітко простежуються несторіанські впливи. Справді, процес інституціоналізації Ассирійської Церкви у V ст. супроводжувався відходом від західної традиції. Уже на соборі в Бет-Лапате (484 р.), скликаному митрополитом Варсумою, було задекларовано доктринальну незалежність Східної Церкви від Константинополя [7: 161]. Подальший розвиток поглибив цю лінію: після Ефеського собору несторіанські ідеї дедалі активніше поширювалися серед сирійського християнства, а з 499 р. вони стали офіційною доктриною Ассирійської Церкви.

У цьому сенсі слушною є думка І. Кондратьєвої, яка вбачає у формуванні антропології Ассирійської Церкви не стільки безпосередній вплив несторіанства як окремого вчення, скільки продовження антиохійської екзегетичної та богословської традиції, що бере початок від апостольських часів [3: 135]. Тому сучасна наукова позиція визначає антропологію Ассирійської Церкви як несторіанськи мотивовану, однак таку, що не суперечить базовим формулюванням Халкидонського собору. Це пояснюється особливостями східносирійської богословської культури, яка поєднала елліністичну раціональність антиохійців з етнічною ідентичністю місцевих християнських спільнот.

У підсумку можна стверджувати, що антропологічна доктрина, розроблена в Ассирійській Церкві, була важливим етапом у розвитку східнохристиянської думки. Вона закріпила власну конфесійну самобутність, виявивши специфічний шлях осмислення єдності та розрізнення у Христі, і водночас залишилася у ширшому контексті візантійської традиції, вплинувши на подальший розвиток православної антропології та христології.

Антропологія Сирійської православної церкви органічно пов'язана з філософсько-догматичною системою Севіра Антиохійського, якого прийнято вважати одним із найпослідовніших

представників поміркованого крила монофізитської традиції. Для нашого дослідження особливо важливим є аналіз цієї системи крізь призму візантійської філософсько-теологічної парадигми, оскільки це дозволяє виокремити філософську проблематику антропологічних дискусій та виявити внутрішню логіку доктринальних суперечок означеного періоду.

Методологічна цінність звернення до антропології Сирійської православної церкви зумовлена кількома факторами: вчення Севіра є самобутньою і цілісною богословською системою, яка справила вплив на сучасні антропологічні доктрини Східних Церков; полеміка Севіра з опонентами дає змогу простежити особливості дифізитської антропологічної традиції та окреслити доктринально-інституційний контекст монофізитських течій; система Севіра, що сформувалася на ґрунті еллінської філософії, набула розгортання в східному культурному середовищі, контрастуючи з візантійською філософсько-теологічною традицією.

Водночас більшість дослідників слушно наголошують на значному впливі ідей Кирила Олександрійського, авторитет якого у монофізитських колах був надзвичайно високим. Це сприяло частковому ототожненню антропологічної доктрини Севіра з кирилівською системою. Однак адекватне розуміння богословських побудов Севіра можливе лише за умови звернення до його філософсько-теологічного апарату, що базувався на принципі заперечення об'єктивного зв'язку між загальним і одиничним. Цей методологічний принцип визначав характер його формальної логіки, тріадології та христології.

У сфері онтології Севір визначає "сутність" як сукупність основних властивостей речей, їх внутрішній зміст та структурну основу буття. Кожна одиничність, на його думку, є носієм властивостей, які відрізняють її від інших, і водночас вона вкорінена у загальному. Таким чином, сутність постає не лише показником фактичного існування предмета, а й цілісним

фрагментом буття, що володіє відносною стійкістю та автономією. При цьому "іпостась" Севір трактує як принцип одиницності, який існує незалежно від емпіричного досвіду, тоді як "природа" розуміється ним як реальність, пізнана в досвіді та наділена індивідуальними властивостями [11: 234]. Відповідно, у його концепції індивідуальне буття не ототожнюється із реальним, а загальне передую конкретним проявам одиничного, будучи присутнім у кожній індивідуальності, але не розчиняючись у ній.

Центральною ідеєю його христології є поняття іпостасі, яке не залежить від конкретних визначень буття. Ідеальна одиницність, за Севіром, не підпорядковується часовим, просторовим чи стано-логічним обмеженням. Якщо в площині логіки поділ реального й ідеального має характер інтелектуального конструкту, то у христології він набуває визначальної ваги. Севір доводив, що визнання у Христі двох реальних одиницностей, тобто двох іпостасей з власними акциденціями, неминуче призводить до несторіанського висновку про поєднання у Христі двох сутностей без істинної єдності.

Саме тому Севір запропонував вчення про "несамобутність іпостасі". На його думку, якщо Божественна і людська природи є не загальними, а індивідуальними за своєю сутністю, то між ними постає онтологічна асиметрія: Божественна природа має самобутню іпостась, тоді як людська природа, з'єднана у Христі, не зберігає власної самостійної іпостасності. Введене Севіром поняття "несамобутності іпостасі" знайшло паралелі у вченнях Олександрійської філософської школи, зокрема у поглядах Амонія, який трактував ідеальну одиницність як позбавлену самостійного онтологічного статусу [11: 235]. На відміну від класичної візантійської традиції, де іпостась завжди розумілася як самобутня реальність, у Севіра та Амонія вона мислиться як несамостійна, залежна від загального принципу єдності.

Таким чином, антропологія та христологія Севіра Антиохійського становлять особливий тип богословської системи, яка поєднує еллінську філософську спадщину з монофізитською доктриною, утверджуючи власну модель осмислення людської природи у Христі. Вона справила значний вплив на антропологічну думку Сирійської православної церкви та водночас стала контрапунктом для візантійської православної традиції, де категорія іпостасі зберегла свою самобутність і неповторність.

Антропологічна система Севіра Антиохійського, яку розвивала Сирійська православна церква, формувалася на перетині христологічних дискусій і філософсько-теологічної спадщини Візантії. Використовуючи формулу "з двох природ", Севір прагнув пояснити особливий спосіб з'єднання Божественного і людського, що виявлялося у єдиній Іпостасі втіленого Бога-Слова. Для нього визначальним було відмежування не лише самих природ, а й їхніх модусів існування: до й після з'єднання. Такий підхід мав безпосередній антропологічний вимір, оскільки стосувався питання реального буття людської природи Христа, її тлінності та обмеженості, що забезпечувало можливість розуміння Христа як справжньої Людини, а не лише ідеального Богочоловіка [12: 218].

Важливим у цьому контексті є розуміння Севіром того, що людська природа Христа отримала повноцінне існування в єдиній Іпостасі Слова, з усіма властивостями, притаманними людству: тілесністю, розумною душею, досвідом страждання і смертності. Він наголошував на реальній солідарності Христа з людським родом, що мало фундаментальне значення для православної антропології. Севір підкреслював, що Христос є водночас "одним із Трійці" і "одним із нас", а отже, Його людська природа стала справжнім посередником між Богом і людьми.

Антропологічний зміст цього вчення простежується й у суперечці Севіра з Юліаном Галікарнаським. Якщо Севір

наполягав на тлінності й обмеженості людського тіла Христа, підкреслюючи реальність Його страждання, то Юліан розробив доктрину нетлінності, яка трактувала тіло Спасителя як споконвіку безсмертне [11: 238]. Така позиція наближала юліанітів до афтартодокетизму, що загрожувало применшенню значення людської складової Христа. Для Севіра ж принципово важливим було збереження повноцінності людської природи Ісуса, адже тільки так можна було утвердити істинність Його людського досвіду.

Протистояння цих антропологічних систем призвело до появи двох течій – севіріанства та юліанства. Їхнє розрізнення визначала насамперед оцінка властивостей людського тіла Христа: тлінність (як ознака реальної людськості) чи нетлінність (як ознака божественної досконалості). Зрештою у єгипетському середовищі переважною стала антропологічна концепція Севіра, яка утвердила реальність і значущість людської природи Христа для спасіння.

У візантійському контексті ця дискусія мала ширше значення: вона формувала категоріальний апарат антропології, зокрема у питаннях тілесності, смертності та співвіднесеності індивідуального й загального. Тим самим полеміка між Севіром і Юліаном стала одним із етапів становлення православної антропології, що поєднала еллін

Висновки. Дослідження дозволило простежити складний процес становлення антропологічної доктрини у контексті візантійської традиції, який розгортався у тісному зв'язку з христологічними суперечками та догматичними рішеннями Вселенських соборів. Аналіз засвідчив, що антропологічна проблематика була не другорядною частиною богословської думки, а структурним елементом формування візантійського світогляду, що визначав розуміння сутності людини, її онтологічних меж і сотеріологічного покликання.

Насамперед було виявлено, що рішення Халкидонського собору (451 р.), з

його формулою "у двох природах", заклали фундаментальну парадигму для осмислення співвідношення Божественного й людського в особі Христа. Саме в цьому контексті розпочалася тривала полеміка між прихильниками халкидонітів і монофізитів, яка у VI ст. призвела до оформлення альтернативних антропологічних систем. Дискусії щодо "Трьох глав", полеміка навколо "Енотикона" Зенона та богословські пошуки Юстиніана продемонстрували, що центральною проблемою залишалося питання не лише христологічне, а й антропологічне – яким чином людська природа може бути інтегрована у єдність з Божеством без втрати своїх властивостей.

Особливе значення у цьому контексті набули антропологічні системи Севіра Антиохійського та Юліана Галікарнаського. Севір, апелюючи до спадщини Кирила Олександрійського, розробив концепцію "єдиної складної природи", в якій людська природа Христа зберігала всі атрибути тлінності, смертності та обмеженості, що підкреслювало Його реальну солідарність з людським родом. Це мало величезне антропологічне значення, оскільки уможливлювало бачення спасіння як реального онтологічного преображення людини у Христі. Юліан, навпаки, розвивав доктрину нетлінності людського тіла Христа, яка акцентувала на Його божественній досконалості, але водночас схиляла до афтартодокетизму й применшення значущості людини. Таким чином, протистояння між севіріанством і юліанством було дискусією про сутність людської природи, її межі та співвіднесеність із божественним виміром.

Дослідження також довело, що ці суперечки мали далекосяжні наслідки у соціально-історичному вимірі: вони сприяли виникненню окремих національних церков (коптської, вірменської, ефіопської, сирійської), утвердили відмінні антропологічні орієнтації та заклали підґрунтя для формування власних філософсько-богословських шкіл. У цьому сенсі можна говорити про тісний зв'язок між

антропологічними дискусіями й процесами політичного та культурного відокремлення Сходу від Візантії.

Методологічний аналіз дозволив визначити, що візантійська антропологія розвивалася у взаємодії кількох інтелектуальних традицій: еллінської філософії, біблійного

світогляду та догматичного богослов'я Отців Церкви. Системно-структурний підхід засвідчив, що антропологія не може бути ізольована від тріадології, христології та сотеріології: усі ці виміри творять єдине поле православного осмислення людської природи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К.: Світ Знань, 2004. 912 с.
2. Ореховський В. О. Халкідонський собор (451 р.) та його значення. *Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини.* 2011. Вип. 8. С. 87–90. URL: http://catalog.library.tnpu.edu.ua/naukovi_zapusku/Ukraine_europe/UES_2011_8.pdf (дата звернення: 04.08.2025).
3. Кондратьєва І. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність: монографія. К.: xxxx, 2012. 496 с.
4. Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1975. URL: <https://www.scribd.com/document/770942495/John-Meyendorff-Christ-in-Eastern-Christian-Thought> (дата звернення: 04.08.2025).
5. Meyendorff J. The Byzantine Legacy in The Orthodox Church. NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1982. URL: <https://www.scribd.com/document/464107941/Meyendorff-J-The-Byzantine-Legacy-in-the-Orthodox-Church-pdf> (дата звернення: 04.08.2025).
6. Шепетяк О. Т. Сиро-Яковитська і Коптська Церкви як виразники Східного християнства. *Українське релігієзнавство.* 2017. Вип. 84. С. 94–101.
7. Соколовський О. Христологічна теологія I Вселенського собору. Ч. 1. *Evropský filozofický a historický diskurz.* 2018. Volume 4. Issue 2. С. 158–164.
8. Межжеріна Г. Неофіційний антропонім Петръ Гоутнивый. *Мовознавство.* 2020. № 5. С. 50–69.
9. Святий правовірний імператор Юстиніан I Великий. *Київська православна богословська академія.* URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/sviatyi-pravovirnyi-imperator-yustynian-i-velykyi> (дата звернення: 04.08.2025).
10. Гаврилик І. Антропологія Теодора Мопсуестійського та її вплив на сирійську богословську традицію. *Наукові Записки УКУ. Серія "Богослов'я".* 2020. № 7. С. 359–379.
11. Соколовський О. Христологія: еволюція доктрини: монографія. Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2018. 472 с.
12. Кондратьєва І., Балинець А. Історіографія орієнтального християнства як джерело толерантності: досвід гарантування релігійної безпеки. *Перспективи. Соціально-політичний журнал.* 2024. № 2. С. 214–223.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Sahan, O. (2004). Vselenske pravoslavia: sut, istoriia, suchasnyi stan. [Ecumenical Orthodoxy: essence, history, current state]. K.: Svit Znan (in Ukrainian).
2. Orekhovskiy, V. (2011). Khalkidonskyi sobor (451 r.) ta yoho znachennia. [The Council of Chalcedon (451) and its significance]. *Ukraina-Yevropa-Svit. Mizhnarodnyi zbirnyk naukovykh prats. Serii: Istoriia, mizhnarodni vidnosyny.* Vyp. 8. S. 87–90. URL: http://catalog.library.tnpu.edu.ua/naukovi_zapusku/Ukraine_europe/UES_2011_8.pdf (last accessed: 04.08.2025) (in Ukrainian).
3. Kondratieva, I. (2012). Davni Skhidni Tserkvy: identyfikatsiia, istoriia, suchasnist: monohrafiia. [Ancient Eastern Churches: Identification, History, Modernity: Monograph]. K.: khkhkhkhkh (in Ukrainian).

4. Meyendorff, J. (1975). *Christ in Eastern Christian Thought*. NY: St. Vladimirs Seminary Press. URL: <https://www.scribd.com/document/770942495/John-Meyendorff-Christ-in-Eastern-Christian-Thought> (last accessed: 04.08.2025) (in English).
5. Meyendorff, J. (1982). *The Byzantine Legacy in The Orthodox Church*. NY: St. Vladimirs Seminary Press. URL: <https://www.scribd.com/document/464107941/Meyendorff-J-The-Byzantine-Legacy-in-the-Orthodox-Church-pdf> (last accessed: 04.08.2025) (in English).
6. Shepetiak, O. (2017). Syro-Yakovytska i Koptska Tserkvy yak vyraznyky Skhidnoho khrystyianstva. [The Syro-Jacobite and Coptic Churches as Expressions of Eastern Christianity]. *Ukrainske relihiieznavstvo*. Vyp. 84. C. 94–101 (in Ukrainian).
7. Sokolovskyi, O. (2018). Khrystolohichna teolohiia I Vselenskoho soboru. Ch. 1. [Christological Theology of the First Ecumenical Council. Part 1]. *Evropský filozofický a historický diskurz*. Volume 4. Issue 2. S. 158–164 (in Ukrainian).
8. Mezherina, H. (2020). Neofitsiyni antroponim Petrъ Houhnyvyi. [Unofficial anthroponym Petr Gougnivyi]. *Movoznavstvo*. № 5. S. 50–69 (in Ukrainian).
9. Sviaty pravovirnyi imperator Yustynian I Velykyi. [Holy Orthodox Emperor Justinian I the Great]. *Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/sviaty-pravovirnyi-imperator-yustynian-i-velykyi> (last accessed: 04.08.2025) (in Ukrainian).
10. Havrylyk, I. (2020). Antropolohiia Teodora Mopsuestiiskoho ta yii vplyv na syriisku bohoslovsku tradytsiiu. [The Anthropology of Theodore of Mopsuestia and its Influence on the Syriac Theological Tradition]. *Naukovi Zapysky UKU. Seriia "Bohoslovnia"*. № 7. S. 359–379 (in Ukrainian).
11. Sokolovskyi, O. (2018). Khrystolohiia: evoliutsiia doktryny: monohrafiia. [Christology: The Evolution of Doctrine: Monograph]. Zhytomyr: Vyd-vo Yevenok O. O. (in Ukrainian).
12. Kondratieva, I., Balynets, A. (2024). Istoriohrafiiia oriientalnoho khrystyianstva yak dzhereło tolerantnosti: dosvid harantuvannia relihiinoi bezpeky. [The historiography of oriental Christianity as a source of tolerance: the experience of guaranteeing religious security]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*. № 2. S. 214–223 (in Ukrainian).

Receive: August 12, 2025

Accepted: September 07, 2025



УДК 2-67:141.319.8(495)"04/14"

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.26-36

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ПРАВОСЛАВ'Я ТА ОБРАЗ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ

М. А. Козловець*

Стаття присвячена філософсько-релігієзнавчому аналізу становлення православної антропології у візантійській традиції VI–VII ст.. Центральним предметом богословських дискусій стала проблема онтологічного співвідношення людської та Божественної природи в Особі Христа. В основі антропологічних пошуків цього періоду було прагнення розв'язати діалектику "єдиного" та "множинного", "природи" та "іпостасі" у контексті людського буття, яке постає у сопричасті з Логосом. Сформульовані категорії "іпостасної єдності", "досконалість" "взаємспілкування властивостей", "незлитності" та "неподільності" стали методологічними інструментами для уникнення дуалістичних та редукціоністських концепцій, у яких людське начало або нівелювалося Божественним, або відокремлювалося від нього. У такий спосіб було закладено підґрунтя для православної антропології як цілісної системи, що поєднує онтологію людської природи з її телеологічним спрямуванням до обоження. Встановлено, що людська природа не є акциденцією у структурі Божественного буття, а зберігає власну субстанційність, водночас розкриваючись у персоналістичному вимірі іпостасного єднання. У цьому контексті православна антропологія набуває виразного есхатологічного змісту, адже збереження її обоження людської природи стає передумовою реалізації її телеологічного покликання – досягнення теозису. З'ясовано, що процес формування православної антропології у візантійській традиції мав безпосередній релігійно-політичний вимір. Умови постійних внутрішніх суперечок між різними богословськими течіями та зовнішніх загроз з боку інших цивілізаційних центрів вимагали від імперії вироблення єдиного ідеологічного підґрунтя. Антропологічні формули, що уточнювали єдність Божественного й людського у Христі, ставали не лише догматичними категоріями, а й інструментами політичної інтеграції, покликаними зберегти релігійно-державну єдність. У цьому контексті антропологія Христа була водночас і образом людини, і символом цілісності імперії, що поєднувала множинність етнічних, культурних і соціальних елементів у гармонійній симфонії. Саме тому православна антропологія стала складовою релігійно-політичної ідеології Візантії, яка визначила модель відносин між Церквою та державою та окреслила її унікальну цивілізаційну ідентичність.

Ключові слова: візантизм, сотеріологія, православ'я, соборність, досконалість, православна антропологія, богоподібність, духовність, особистість, усамітнення, теозис, містичний досвід.

* Микола Козловець / Mykola Kozlovets, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та політології (Житомирський державний університет імені Івана Франка м. Житомир, Україна)
mykola.kozlovets@ukr.net
ORCID: 000-0002-5242-912X

ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF ORTHODOXY AND THE IMAGE OF STATE POWER IN THE BYZANTINE RELIGIOUS TRADITION

M. A. Kozlovets

The article is devoted to a philosophical and religious analysis of the formation of Orthodox anthropology in the Byzantine tradition of the 6th–7th centuries. The central subject of theological discussions was the problem of the ontological correlation of human and Divine natures in the Person of Christ. The basis of anthropological research of this period was the desire to resolve the dialectics of the "one" and the "plural", "nature" and "hypostasis", "universal" and "individual" in the context of human existence, which arises in communion with the Logos. The formulated categories of "hypostatic unity", "perfection", "interaction of properties", "infusion" and "indivisibility" became methodological tools for avoiding dualistic and reductionist concepts, in which the human principle was either leveled by the Divine or separated from it. In this way, the foundation was laid for Orthodox anthropology as a holistic system that combines the ontology of human nature with its teleological direction towards deification. It was established that human nature is not an accident in the structure of Divine being, but retains its own substantiality, while at the same time revealing itself in the personalistic dimension of hypostatic unity. In this context, Orthodox anthropology acquires a distinct eschatological content, since the preservation and deification of human nature becomes a prerequisite for the realization of its teleological calling – the achievement of theosis. It has been found that the process of formation of Orthodox anthropology in the Byzantine tradition had a direct religious and political dimension. The conditions of constant internal disputes between different theological trends and external threats from other civilizational centers required the empire to develop a single ideological basis. Anthropological formulas that specified the unity of the Divine and the human in Christ became not only dogmatic categories, but also instruments of political integration designed to preserve religious and state unity. In this context, the anthropology of Christ was both an image of man and a symbol of the integrity of the empire, combining the plurality of ethnic, cultural and social elements in a harmonious symphony. That is why Orthodox anthropology became a component of the religious and political ideology of Byzantium, which determined the model of relations between the Church and the state and outlined its unique civilizational identity.

Keywords: Byzantium, soteriology, Orthodoxy, catholicity, Orthodox anthropology, godlikeness, spirituality, personality, solitude, theosis, mystical experience.

Постановка

Антропологічна проблематика у візантійській богословській традиції VI–VII ст. становить один із основних етапів розвитку православної думки, оскільки саме в цей період формувалося доктринальне осмислення онтологічного співвідношення Божественної та людської природи у Христі. В процесі тривалих дискусій було напрацьовано понятійно-категоріальний апарат, що став фундаментом православної антропології: категорії "іпостасної єдності", "взаємоспілкування властивостей", "двох воць і двох дій", а також визначення природи й особи як субстанційних і персоналістичних начал. Ці дискусії мали не лише догматичний, а й філософсько-антропологічний вимір, адже визначали

проблеми.

онтологічний статус людської природи, її гідність та здатність до обоження (теозису). У контексті сучасного релігієзнавства та філософії ця тематика набуває особливого значення, оскільки дозволяє інтерпретувати християнське вчення як цілісну антропологічну систему, в якій людина розглядається у вимірах екзистенційного, сотеріологічного й есхатологічного покликання.

Метою статті є філософсько-релігієзнавчий аналіз становлення православної антропології у візантійській традиції VI–VII ст. крізь призму осмислення ключових понять в їхньому богословсько-антропологічному та філософському значенні. **Завдання дослідження** передбачають: визначити зміст і проблемне поле антропологічних

дискусій у візантійському богослов'ї VI–VII ст.; розкрити онтологічний і персоналістичний вимір категорій православної антропології у контексті їхнього застосування до тлумачення єдності людського та Божественного; осмислити значення розроблених антропологічних концепцій для подальшого розвитку православної думки та східнохристиянської філософії.

Методологія дослідження. У дослідженні застосовано комплекс міждисциплінарних підходів, які поєднують інструментарій релігієзнавства, філософії та богослов'я. Основою виступає історико-філософський метод, що дозволяє відтворити контекст формування антропологічних доктрин у візантійській традиції. Герменевтичний аналіз використано для інтерпретації ключових текстів і богословських формул. Діалектичний підхід застосовано для виявлення внутрішніх суперечностей у процесі розвитку антропологічних концепцій і їх подолання у межах православної парадигми. Порівняльний метод забезпечує можливість співставлення різних богословських систем і виявлення загальних закономірностей становлення православної антропології. У дослідженні присутній гносеологічний вимір, який дозволяє оцінити антропологічну проблематику не лише як догматичну, а й як методологічну основу для сучасних філософсько-релігієзнавчих інтерпретацій.

Дискусія та результати. Період V–VI століть став етапом інтенсивних доктринальних й інституційних трансформацій у християнському світі, коли церковні спільноти Єгипту, Вірменії та Сирії остаточно оформили власні ідентичності на підставі відмови прийняти рішення Халкидонського собору 451 р. Хоча халкидонське визначення було покликане унормувати дискусії щодо співвідношення Божественного і людського в Особі Ісуса Христа, полеміка не припинилася. Навпаки, вона набула нового спрямування, висвітливши фундаментальні антропологічні виміри, які стали ключовими для подальшого

розвитку православної традиції. У центрі цих дискусій стояло питання, що означає бути людиною, якщо людська природа увійшла в унікальне онтологічне єднання з Логосом? Таким чином, суперечки про "дві природи" або "з двох природ" набули характеру не лише догматичних визначень, а й антропологічних роздумів про сутність людської природи, її цілісність та призначення.

Полеміка між прихильниками Халкидонського собору та опонентами-монофізитами, мала подвійний вимір. По-перше, вона сприяла розробці богословських формул, що дозволяли більш точно пояснити термінологію Кирила Олександрійського, яка стала підвалиною східного вчення. По-друге, вона актуалізувала антропологічне значення богословських пошуків, адже формула іпостасного єднання Божественного і людського безпосередньо визначала розуміння людини у світлі її сотеріологічного покликання. Саме тому розробка теопасхистських формул стала не лише кроком до розв'язання розколу, а й вагомим внеском у формування православної антропології.

З огляду на методологічні засади вважаємо доцільним проаналізувати антропологічну доктрину у вченні Юстиніана, оскільки його ідеї були включені у рішення П'ятого Вселенського собору (553 р.). У науковій традиції зародження теопасхистського богослов'я пов'язують із діяльністю скіфських монахів на чолі з Іваном Максенцієм. Вони тлумачили халкидонське визначення крізь антропологічну призму, наголошуючи на формулі: "Син Божий постраждав плоттю". Ця теза була не лише христологічною, але й виразно антропологічною, оскільки засвідчувала, що людська природа у Христі, перебуваючи в іпостасному єднанні з Логосом, спроможна реально страждати й водночас бути піднесеною до участі в Божественному житті. Опоненти вбачали у цьому небезпеку несторіанського відокремлення природ, проте самі монахи наполягали на тому, що лише формальне прийняття теопасхизму забезпечить правильне

розуміння людської природи у Христі та її сотеріологічного значення.

Юстиніан, хоча спершу критично ставився до такого формулювання, згодом визнав його богословську та антропологічну необхідність. Адже формула "Один із Святої Трійці постраждав плоттю" унеможливлявала дуалістичне тлумачення людської природи та захищала її від редукції. Вона підкреслювала, що людська природа Христа не розчинилася у божественному, а зберегла свою повноту й водночас стала носієм обоження. Тим самим Юстиніан заклав підвалини для подальшого розвитку православної антропології, в якій єдність і неподільність Божественного і людського в Особі Христа стають онтологічною основою людського спасіння.

У "Кодексі" Юстиніана чітко наголошувалося, що людська природа, яку прийняв Логос, не втрачає власної ідентичності, а через єдність з Божеством стає принципово відкритою для обоження. У цій думці виявляється специфіка православної антропології в її візантійському варіанті: людина мислиться не лише як творіння, а й як покликane до сопричастя з Творцем буття. Разом з тим, введення формули "Логос помер у плоті" мало амбівалентні наслідки. З одного боку, воно дозволяло уникнути звинувачень у недооцінці кирилівського вчення та слугувало засобом порозуміння з монофізитами, а з другого – виявляло певну напруженість у співвідношенні з доктриною "взаємодії властивостей", наражаючи православну антропологію на небезпеку формалізму. Попри це, сам факт офіційного прийняття формули на рівні імперської політики свідчив про усвідомлення антропологічного значення природи людини у Христі.

У результаті численних богословських засідань, організованих Юстиніаном за участю як халкидонітів, так і монофізитів, було досягнуто важливих домовленостей. Було підтверджено рішення Халкидонського собору із засудженням євтихіанства; узгоджено теопасхистську формулу з халкидонським визначенням; уточнено

формулу "у двох природах" у православному антропологічному ключі. Ці положення, закріплені в офіційних посланнях імператора, фактично утвердили антропологічне бачення людини, яке виходило з нерозривної єдності Божественного і людського в Особі Христа.

У тріадологічній системі Юстиніана можна виокремити дві визначальні позиції: 1) сповідання троїчності Бога [1: 483]; 2) визнання внутрішньої єдності Божественного буття у його триєдиній формі [1: 480]. Специфікою тріадологічних поглядів імператора було акцентування на Особі Ісуса Христа як антропологічному центрі спасіння. При цьому значну увагу він приділяв понятійно-категоріальному апарату, що стосувався не лише проблем втілення, а й ширшої антропологічної проблематики – визначення сутності та статусу людської природи у єдності з Логосом. Його зусилля були спрямовані на припинення маніпуляцій поняттями "природа" та "іпостась", адже від цього залежало не лише формулювання богословських істин, а й розуміння гідності та онтологічного призначення людської природи у православній антропології.

Вплив Кирила Олександрійського на антропологічну концепцію Юстиніана був очевидним, хоча сама формула "одна природа Бога Слова втілена" зберігала в собі аполлінаристичні напруги. Юстиніан убачав вирішення богословської проблеми у синтезі халкидонського оросу з антропологічними інтенціями Кирила, де поняття "одна природа" тлумачилося як "складна іпостась" [2: 82]. Така тактика пояснювалася не лише прагненням зблизити позиції з монофізитами, а й об'єктивною потребою розвитку нової антропологічної доктрини, у якій визначальною була проблема співвідношення природи й іпостасі у Христі.

Небажання антиохійських богословів визнати, що Суб'єктом страждання є Логос у прийнятій Ним людській природі, а не окрема "людська особа", виразно засвідчувало невирішеність проблеми співвідношення понять "природа" та "іпостась". Їх переконання, що

Божественна природа не могла зазнати людських страждань, фактично призводило до антропологічного дуалізму. Це, у свою чергу, стимулювало формування неохалкидонського богослов'я, яке, розвиваючись за участі Юстиніана, мало на меті виробити новий підхід до єдності людського та Божественного.

Антропологічний вимір цієї проблеми став очевидним у працях Леонтія Візантійського. Його доктрина була спробою розв'язати фундаментальне питання співвідношення людської та Божественної природи через новий підхід до категорій "природа", "сутність" та "іпостась". Джерела його вчення можна простежити у трьох площинах: 1) трансформоване у світлі нової доби вчення Оригена [3]; 2) халкидонська традиція у поєднанні з дефізитизмом; 3) антропологічна концепція Кирила Олександрійського [4: 234]. Дослідники також констатують присутність у його поглядах ідей, модифікованих під впливом неоплатонізму та перипатетизму [4: 234].

Особливе значення мало використання Леонтієм категоріальної системи кападокійських отців [5], де "сутність" виражає універсальні характеристики людського буття, а "іпостась" визначає його конкретизацію [6: 210]. В антропологічному вимірі іпостась розглядається як реально існуюча особа, яка може вміщувати кілька природ у їхній повноті. Таким чином, у межах іпостасі природні властивості зберігають свою відмінність, але не розділяються онтологічно. У цій системі Леонтій вводить поняття "іпостасної єдності" як можливості поєднання двох чи більше природ без втрати їх ідентичності. Це мало ключове значення для православної антропології, адже демонструвало принципову можливість єдності людського і Божественного без їх взаємного знищення.

Саме тому Леонтій заперечував вживання формули "єдина втілена природа Бога Слова", наголошуючи, що суб'єктом єдності є іпостась Христа, а не "природа" у загальному сенсі. Цю

проблему більш цілісно розв'язав Леонтій Єрусалимський, вчення якого нерідко плутають із доктриною Леонтія Візантійського. Він підкреслював, що у єдності іпостасі Божественного Логосу та людської природи Христос уособлює в Собі все людство, заперечуючи потребу в окремому "людському суб'єкті" [7]. Тим самим він створив підвалини для антропологічного розуміння теопасхитської формули, де принципово визнавалася відмінність між природою та іпостассю, але саме іпостась Логосу постає як Суб'єкт єдності та страждання.

Отже, антропологічна доктрина першої половини V ст. в інтерпретації Юстиніана, за підтримки богословів нової генерації, набувала якісно іншого виміру. Її завданням було не лише усунути суперечності між Халкидонським оросом і вченням Кирила Олександрійського, а й обґрунтувати їхню внутрішню взаємозумовленість у перспективі православної антропології. Поняття "одна іпостась" у халкидонському визначенні тлумачилося у паралелі з кирилівським висловом "одна природа" або "складна іпостась", що протиставлялося несторіанському поняттю "особа єднання". У такій перспективі антропологічна формула Кирила "одна природа Бога-Слова втілена" протиставлялася несторіанському дуалізму, тоді як формула "дві природи" у халкидонському сенсі використовувалася проти євтихіанської редукції людської природи.

Позиція Давніх Східних Церков щодо оновленої антропологічної проблематики була неоднозначною. Скликаний з ініціативи католікоса Ассирійської Церкви Сходу Марі Ави Собор 544 р. не ухвалив остаточних рішень з цього питання [8: 179]. Антропологічна концепція Теодора Мопсуестського, на яку орієнтувалися богослови антиохійської традиції, будувалася на чіткому розрізненні Логосу та людини Ісуса. Таке розрізнення мало на меті протидіяти кирилівській формулі "одна природа" та інтерпретації іпостасного єднання у трактуванні Юстиніана. У посланні Ассирійської Церкви підкреслювалася

тріадологічна позиція, яка заперечувала введення людської іпостасі Ісуса до внутрішнього життя Святої Трійці [9: 243]. Таким чином, текст демонстрував свідоме уникнення використання терміну "іпостась" у контексті вчення про людську природу Христа, відображаючи опосередковане несприйняття юстиніанівської антропологічної доктрини.

Невдала спроба примирення з монофізитами змусила імператора шукати новий шлях до компромісу. Юстиніан уважав, що основною причиною відмови монофізитів визнавати Халкидонський собор була надмірна толерантність цього зібрання до богословів антиохійської школи – Теодора Мопсуестського, Іви Едеського та Теодорита Кірського. Їхні твори містили виразні несторіанські ідеї, і відсутність офіційного осудження призводила до фактичного прийняття їхньої антропологічної доктрини, яка заперечувала іпостасне єднання. На думку Юстиніана, лише чітке відмежування від їхніх позицій могло звільнити Халкидонський собор від підозри в несторіанстві та відновити його авторитет [10: 375–377]. Саме для цього він оприлюднив едикти про "Три глави" та "Сповідання віри", де наголошував, що ці документи не применшують значення Халкидонського собору, а захищають його історичну справедливість [11]. Однак такі кроки, попри прихильність частини монофізитів, викликали нову кризу, вирішення якої було доручене П'ятому Вселенському собору.

Собор, який відкрився 553 р. у Константинополі під керівництвом патріарха Євтихія, мав на меті здійснити перегляд богословської спадщини Теодора Мопсуестського, що становила основу для його антропологічної системи. Прискіпливий аналіз був зумовлений активною пропагандою оригеністами з Нової Лаври його екзегетичних текстів [7]. В оригенівському антропологічному вченні заперечувалася концепція іпостасного єднання через уявлення про тотожність людської природи Ісуса

з природними властивостями звичайної людини. Таким чином, оригенізм фактично відновлював антиохійську антропологічну парадигму, у якій Божественне і людське не вступали у реальне онтологічне єднання.

Рішення П'ятого Вселенського собору чітко засвідчили: Теодор твердив, що Діва народила людину, а не Бога; Логос не народився від Діви, а лише перебував у людині Ісусі від зачаття до воскресіння; Божественна і людська природа в Христі, за його вченням, не мали онтологічної взаємодії в єдності особи [12: 89–90]. Окремо було піддано критиці спроби історичної реконструкції старозавітних текстів, які у християнській традиції від самого початку тлумачилися як пророцтва про Ісуса Христа.

Таким чином, П'ятий Вселенський собор, засуджуючи спадщину Теодора Мопсуестського та споріднені з нею напрямки, фактично закріпив антропологічну позицію православ'я: людська природа у Христі є дійсно сопричасною Божеству через іпостасне єднання, не втрачаючи власної цілісності. Цим було створено засадничу основу православної антропології у візантійській традиції, яка визначила подальший розвиток уявлень про людину, її онтологічний статус і можливість теозису.

Виокремимо насамперед ті анафематизми, які безпосередньо торкаються антропологічної проблематики. У рішеннях проти "Трьох глав" особливе значення мають три основні положення. Перше, відображене у 4-му та 5-му анафематизмах, стосується вчення про єдність Божественної та людської природи в іпостасі Ісуса Христа [13]. Друга постанова торкалася концепції "взаємоспілкування властивостей", згідно з якою єдність двох природ у Христі передбачала збереження цілісності та повноти як Божественного, так і людського [13]. Таким чином підкреслювалася істинність іпостасної тотожності історичного Ісуса та передвічного Логосу, що виражалось в теопасхитських формулах. У 2-му та 3-му анафематизмах Собор відкинув спроби

пояснити народження Христа як подвійне – від Отця і від Діви, адже це вело до розділення природ і заперечення єдності людської іпостасі з Логосом. Третє положення собору закріпило ідею іпостасного з'єднання двох природ у Христі [13]. Таким чином, обидві класичні формули, "одна природа Бога-Слова втілена" та "з двох природ", визнавалися допустимими, але лише в православному антропологічному сенсі.

Основним рішенням П'ятого Вселенського собору стало визнання антропологічних інтенцій Кирила Олександрійського православними, однак у світлі синтезу з халкидонським визначенням [11]. Православ'я у цьому випадку означало інтеграцію двох підходів: кирилівського наголосу на єдності особи та халкидонського наголосу на збереженні двох природ.

Реакцію на такі постанови ми простежуємо на Соборі Давніх Східних Церков 554 р., скликаному католікосом Йосипом. Тут було висунуто антропологічно значущі зауваження. Перше рішення собору заперечувало сьомий анафематизм, підтверджуючи збереження Божественної та людської природи у Христі "без змішання та без розділення", що мало на меті зберегти цілісність людської природи [9: 245]. Друге рішення, спрямоване проти першого анафематизму, захищало тринітарне вчення, наголошуючи на збереженні трьох Іпостасей у Трійці й одночасному визнанні єдності в Істинному Синові [9: 245]. Третє рішення відкидало четвертий і п'ятий анафематизми, у яких, на думку отців, приховувалася небезпека введення "четвертої особи" в Трійцю або дуалізму "двох Христів".

Дискусії між халкидонітами та монофізитами після собору особливо виразно простежуються в антропологічній полеміці Юстиніана з Павлом Ниссибінським. Особливістю їхньої бесіди стало те, що богослови Східної Церкви вживали формулу "дві природи – дві іпостасі", аргументуючи це тим, що природа не існує без іпостасі, як і іпостась без природи. Відповідно, дві

природи, на їхню думку, не могли бути з'єднані в одній іпостасі [14: 188].

Найсуттєвіші антропологічні тези Юстиніана можна сформулювати так: Христос є досконалий Бог і досконала людина в одній іпостасі, яка зберігає дві повні природи. Іпостась виступає суб'єктом єдності, здатним поєднати два начала без їх злиття чи втрати ідентичності [1: 477–478]; у Христі немає окремої людської іпостасі, адже Його людська природа існує в іпостасі Логосу. Це означає, що людська природа отримує своє онтологічне існування саме у Божій Іпостасі [1: 477–478]; іпостась Бога-Слова є джерелом існування людської природи Христа. Людська природа не постає як самостійна особа, а має буття у Логосі [1: 480–481].

Водночас у позиції Павла Ниссибінського було сформульовано такі антропологічні зауваги, якщо Христос не має власної людської іпостасі, тоді Він не може вважатися досконалою людиною, бо людська природа без іпостасі не є реальною особою "тіло без особи – це те саме, що заперечення існування повноцінної людськості" [9: 247]; якщо Христос існує як Бог у Божественній природі та як людина у людській природі, то це мало би передбачати існування не лише двох природ, а й двох іпостасей [9: 247].

Таким чином, постанови П'ятого Вселенського собору та полеміка Юстиніана з представниками антиохійської школи засвідчують, що основним питанням залишалася не лише "христологія", а й фундаментальні засади православної антропології. Саме тут вирішувалося питання про цілісність людської природи у Христі, її іпостасний статус і сотеріологічне значення. У візантійській традиції VI століття ці дискусії остаточно заклали основу православної антропології, яка визначає людину як істоту, здатну до обоження через іпостасне єднання з Логосом.

Участь імператора Юстиніана у церковному житті Візантії VI ст. дає підстави характеризувати його не лише як державного діяча, а й як православного богослова. За слухним

визначенням К. Лозінського, "теологія Юстиніана є апологією православного вчення, спрямованого проти монофізитів та несторіан" [15: 92]. У своїх трактатах Юстиніан систематично застосовував термінологію Халкидонського собору, однак витлумачену крізь призму антропологічних ідей Кирила Олександрійського. Такий підхід дозволив інтегрувати вчення Кирила у православне богослов'я, включаючи його антропологічну доктрину про єдність людської та Божественної природи в іпостасі Логосу. Досягненням П'ятого Вселенського собору стало збереження ключових положень цієї антропології поряд із певними аспектами антиохійської традиції, зокрема спадщини Теодорита Кірського. Важливо, що собор продемонстрував толерантне ставлення до проблеми єдності людської природи з Божеством, допустивши використання формули "одна природа втілена", але у світі халкидонської термінології.

Попри зусилля Юстиніана та його наступників, антропологічне питання – зокрема, проблема визначення співвідношення природи та іпостасі, а також волі й дії у Христі – залишалося нерозв'язаним. Офіційна орієнтація на неохалкидонізм, який мав би репрезентувати позицію візантійського православ'я, не виправдала себе. Цей підхід виявився тактичним компромісом, що обмежувався інтеграцією попередніх ідей у нові антропологічні схеми, але не усував доктринальних суперечностей. Спроби подолати цей розрив призвели до розвитку концепції однієї дії (моноенергізму) або однієї волі (монофелітства), які прагнули зберегти антропологічну цілісність Христа, але водночас не руйнували Його єдності.

Слід наголосити, що ці тенденції, хоча й актуалізувалися після П'ятого Вселенського собору, своїм корінням сягали IV ст., де в різних богословських системах простежувалися спроби осмислити єдність людської та Божественної природи через категорії "воля" та "енергія". У цьому сенсі монофелітство нерідко ототожнювали з

моноенергізмом, який підкреслював не лише вольовий, а й діяльнісний аспект єдності у Христі.

Таким чином, антропологічний вимір богословських суперечок VI–VII ст. проявлявся у пошуках адекватної моделі пояснення єдності людської природи з Божественною в Христі. Якщо Кирило Олександрійський акцентував на "одній природі" у складній іпостасі, а халкидонське визначення – на "двох природах в одній іпостасі", то наступні доктрини (моноенергізм і монофелітство) намагалися розвинути ці положення через осмислення категорій "волі" та "дії". Саме в цьому контексті формується зріла православна антропологія, що визнає в Христі дві повні природи, але одну іпостась, яка уособлює цілісність людського буття у сопричасті з Логосом і відкриває шлях до теозису.

Висновки.

Візантійська богословська думка VI–VII ст., яка традиційно інтерпретується в контексті христологічних суперечок, у своїй суті мала антропологічний характер і сприяла формуванню цілісної православної антропології. У центрі цього процесу перебувала проблема співвідношення "природи" та "іпостасі", "волі" та "енергії", "універсального" та "індивідуального" в Особі Христа, що надавало богословським дискусіям онтологічного та персоналістичного виміру.

Збереження повноти людської природи в єдності з Божественним Логосом стало основним принципом, який визначив подальший розвиток східнохристиянської думки. Сформульовані категорії іпостасної єдності, взаємоспілкування властивостей, неподільності та незлитності забезпечили методологічний інструментарій для уникнення дуалістичних та редукаціоністських концепцій. Це дозволило православній антропології утвердити тезу про дійсність і автономність людської природи у Христі, яка не розчиняється в Божественному, а розкривається у сопричасті з Ним.

Особливої ваги набули розробки категорій "волі" та "енергії", що були визнані фундаментальними атрибутами людського буття. Їхнє включення до

структури богословського мислення забезпечило збереження досконалості людської екзистенції та уникнення будь-яких спрощених моделей, у яких людське начало редукувалося би до пасивного інструмента. Тим самим православна антропологія отримала внутрішню цілісність, у якій людська природа зберігає власну ідентичність і водночас є відкритою до онтологічного оновлення через обоження.

У філософському вимірі ця традиція демонструє поєднання онтологічної глибини та гносеологічної чіткості, діалектичного аналізу єдності та множинності, універсального та індивідуального. Православна антропологія, сформована у візантійській культурі, постає як система, в якій людська природа мислиться не лише як тварне начало, але й як феномен, здатний до

трансцендентного спрямування та есхатологічного звершення. Вона втілює телеологічну перспективу людини, яка покликана до теозису, зберігаючи при цьому цілісність своєї екзистенції.

Таким чином, антропологічні пошуки візантійської традиції VI–VII ст. мають визначальне значення для розуміння православного богослов'я загалом. Вони засвідчують, що проблема втілення Логосу була не лише догматичною чи полемічною, а насамперед антропологічною: вона стосувалася гідності, природи та мети людського буття. Розроблені в цей період концепти стали фундаментом для подальшого розвитку східнохристиянської думки і закріпили православне розуміння людини як істоти, в якій гармонійно поєднується тварне й нетварне, земне й трансцендентне, тимчасове й вічне.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лозінський К. Другий декрет. Сповідання віри імператора Юстиніана проти "Трьох глав". *Святий правовірний Юстиніан I Великий (527-565) християнський імператор і богослов*. К., 2014. С. 470–497.
2. Meyendorff J. *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*. New York: Fordham University Press, 1979. 243 p.
3. Сміх В. Православне розуміння духовності в контексті христології та антропології. *Київська православна богословська академія*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/pravoslavne-rozuminnia-dukhovnosti-v-konteksti-khrystolohii-ta-antropolohii> (дата звернення: 08.08.2025)
4. Гупало М. Божественні енергії та богословський методу вченні св. Григорія Палами. *Vox Patrum*. 2018. Т. 69. С. 219–240.
5. Преподобний Іоан Дамаскин. Точний виклад православної віри. *Наша парафія*. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-damaskin-tochnyj-vyklad-pravoslavnoji-viry> (дата звернення: 08.08.2025).
6. Соколовський О.. Значення IV Вселенського собору в трансформації вчення про Ісуса Христа в християнській теології. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2018. Випуск 18. С. 209–216.
7. Онтологічні причини різноманітності тлумачення Священного Писання в Православній Традиції. *Апологет: православний апологетичний сайт*. URL: <https://apologet.kiev.ua/-1395859381/9-pro-viru-pravoslavnu/dosvid-pravoslavnoji-ekzegezi-svyashchennogo-pisannya-v-praktitsi-khristiyanskogo-zhittya/44-9-----html> (дата звернення: 08.08.2025).
8. Кондратьєва І. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність: монографія. К.: xxxx, 2012. 496 с.
9. Соколовський О. Христологія: еволюція доктрини: монографія. Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2018. 472 с.
10. Лозінський К. Примірник листа Юстиніана, знаменитого мужа, до папи Гормізди про те, що після засудження Акакія у Константинополі і на Сході настає мир; і про Пресвяту Тройцю. *Святий правовірний Юстиніан I Великий (527-565) християнський імператор і богослов*. К., 2014. С. 375–377.

11. Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1975. URL: <https://www.scribd.com/document/770942495/John-Meyendorff-Christ-in-Eastern-Christian-Thought> (дата звернення: 08.08.2025).
12. Лесюк М. Трульський Собор та його значення в історії християнства. *Труди Київської Духовної Академії*. 2016. № 16. С. 82–101.
13. Значення едикту про "Три Глави" для V Вселенського собору. *Київська православна богословська академія*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/znachennia-edyktu-pro-try-hlavy-dlia-v-vselenskoho-soboru> (дата звернення: 08.08.2025).
14. Graffin R. Histoire nestorienne: Chronique de Séert. *Patrologia orientalis*. T. 7, Fascicule 2. Paris: Firmin-Didot Et, 1950. 203 p.
15. Лозінський К. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов. К., 2014. 589 с.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Lozinskyi, K. (2014). Druhyi dekret. Spovidannia viry imperatora Yustyniana proty "Trokh hlav". [Second Decree. Confession of Faith of Emperor Justinian against the "Three Chapters"]. *Sviatyi pravovirnyi Yustynian I Velykyi (527-565) khrystyianskyi imperator i bohoslov*. K.. S. 470–497 (in Ukrainian).
2. Meyendorff, J. (1979). Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes. New York: Fordham University Press (in English).
3. Smikh, V. Pravoslavne rozuminnia dukhovnosti v konteksti khrystolohii ta antropolohii. [Orthodox understanding of spirituality in the context of Christology and anthropology]. *Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/pravoslavne-rozuminnia-dukhovnosti-v-konteksti-khrystolohii-ta-antropolohii> (last accessed: 08.08.2025) (in Ukrainian).
4. Hupalo, M. (2018). Bozhestvenni enerhii ta bohoslovskyi metodu vchenni sv. Hryhoriia Palamy. [Divine Energies and the Theological Method in the Teachings of St. Gregory Palamas]. *Vox Patrum*. T. 69. S. 219–240 (in Ukrainian).
5. Prepodobnyi Ioan Damaskyn. Tochnyi vyklad pravoslavnoi viry. [Venerable John of Damascus. An Accurate Exposition of the Orthodox Faith]. *Nasha parafia*. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-damaskin-tochnyj-vyklad-pravoslavnoi-viry> (last accessed: 08.08.2025) (in Ukrainian).
6. Sokolovskyi, O. (2018). Znachennia IV Vselenskoho soboru v transformatsii vchennia pro Isusa Khrysta v khrystyianskii teolohii. [The significance of the Fourth Ecumenical Council in the transformation of the doctrine of Jesus Christ in Christian theology]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Filosofska-politolohichni studii*. Vypusk 18. S. 209–216 (in Ukrainian).
7. Ontolohichni prychny riznomanitnosti tlumachennia Sviashchennoho Pysannia v Pravoslavni Tradytii. [Ontological reasons for the diversity of interpretations of Holy Scripture in the Orthodox Tradition]. *Apolohet: pravoslavnyi apolohetychnyi sait*. URL: <https://apologet.kiev.ua/-1395859381/9-pro-viru-pravoslavnu/dosvid-pravoslavnoji-ekzegezi-svyashchennogo-pisannya-v-praktitsi-khristiyanskogo-zhittya/44-9-----html> (last accessed: 08.08.2025) (in Ukrainian).
8. Kondratieva, I. (2012). Davni Skhidni Tserkvy: identyfikatsiia, istoriia, suchasnist: monohrafiia. [Ancient Eastern Churches: Identification, History, Modernity: Monograph]. K.: khkhkhkhkh (in Ukrainian).
9. Sokolovskyi, O. (2018). Khrystolohiia: evoliutsiia doktryny: monohrafiia. [Christology: The Evolution of Doctrine: Monograph]. Zhytomyr: Vyd-vo Yevenok O. O. (in Ukrainian).
10. Lozinskyi, K. (2014). Prymirnyk lysta Yustyniana, znamenytogo muzha, do papy Hormizdy pro te, shcho pislia zasudzhennia Akakii u Konstantynopoli i na Skhodi nastaie myr; i pro Presviatu Troitsiu. [A copy of a letter from Justinian, a famous man, to Pope Hormizdas, stating that after the condemnation of Acacius peace is coming to Constantinople and the East; and concerning the Most Holy Trinity]. *Sviatyi pravovirnyi Yustynian I Velykyi (527-565) khrystyianskyi imperator i bohoslov*. K. S. 375–377 (in Ukrainian).

11. Meyendorff, J. (1975). *Christ in Eastern Christian Thought*. NY: St. Vladimirs Seminary Press. URL: <https://www.scribd.com/document/770942495/John-Meyendorff-Christ-in-Eastern-Christian-Thought> (last accessed: 08.08.2025) (in English).
12. Lesiuk, M. (2016). Trulskyi Sobor ta yoho znachennia v istorii khrystyianstva. [Trullo Cathedral and its significance in the history of Christianity]. *Trudy Kyivskoi Dukhovnoi Akademii*. № 16. S. 82–101 (in Ukrainian).
13. Znachennia edyktu pro "Try Hlavy" dlia V Vselenskoho soboru. [The significance of the edict on the "Three Heads" for the V Ecumenical Council]. *Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/znachennia-edyktu-pro-try-hlavy-dlia-v-vselenskoho-soboru> (last accessed: 08.08.2025) (in Ukrainian).
14. Graffin, R. (1950). *Histoire nestorienne: Chronique de Séert. Patrologia orientalis*. [Nestorian History: Chronicle of Séert. Patrologia orientalis]. T. 7, Fascicule 2. Paris: Firmin-Didot Et (in French).
15. Lozinskyi, K. (2014). Sviaty pravovirnyi Yustynian I Velykyi (527–565) khrystyianskyi imperator i bohoslov. [Holy Orthodox Justinian I the Great (527–565), Christian emperor and theologian]. K. (in Ukrainian).

Receive: August 20, 2025

Accepted: September 15, 2025



УДК 2.2-67; 2.2-87;32.322

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.37-50

ДОТРИМАННЯ ПРИНЦИПУ ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ В ЗАКОНІ УКРАЇНИ ПРО ПЕРЕЙМЕНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

В. М. Нечипорук*

Стаття присвячена правовому аналізу Закону України "Про внесення змін до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" щодо назви релігійних організацій (об'єднань), що входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України" (№ 2662-VIII від 20 грудня 2018 року). Акцентовано увагу на сильних та слабких сторонах законодавчого акту, відповідності Конституції України, а також на тому, яких результатів було досягнуто від його реалізації. Підкреслено, що обмеження конституційного права свободи сповідувати релігію допустиме за умови переслідування легітимної мети, співмірності запровадженого обмеження очікуваній меті та необхідності застосування встановленого обмеження в демократичному суспільстві.

Наголошено на наявності політичного чинника, який вплинув на прийняття та реалізацію Закону України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року. Зазначений закон відповідав потребам часу, але ні суспільство, ні держава повноцінно не зрозуміли його мети. Відсутність численних зафіксованих фактів поширення проросійської пропаганди духовенством ставили під сумнів доцільність внесення змін до законодавства. Суспільство не було проінформовано, як назва релігійної організації може вплинути саме на стан національної безпеки та суверенітету України. Українська православна церква (Московського патріархату) володіла достатнім матеріальним ресурсом і політичним впливом, аби блокувати реалізацію таких змін в законодавстві.

Зазначено в чому саме цей Закон України є недосконалим та які недоліки потрібно врахувати під час підготовки майбутніх законодавчих ініціатив щодо забезпечення свободи совісті та віросповідання.

Ключові слова: обмеження свободи совісті, релігійна організація, релігія, свобода віросповідання, свобода совісті, країна-агресор.

* Віталій Нечипорук / Vitalii Nechiporuk, аспірант кафедри філософії і культурного менеджменту (Національний університет "Острозька академія" м. Острог, Україна)
vitalii.nechiporuk@oa.edu.ua
ORCID: 0009-0008-4805-9016

OBSERVANCE OF THE PRINCIPLE OF LEGAL GUARANTEES FOR FREEDOM OF CONSCIENCE IN THE LAW OF UKRAINE ON THE RENAMING OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS

V. M. Nechyporuk

The article is devoted to the legal analysis of the Law of Ukraine "On Amendments to Article 12 of the Law of Ukraine 'On Freedom of Conscience and Religious Organizations' regarding the name of religious organizations (associations) that are part of a religious organization (association) whose governing center (administration) is located outside Ukraine in a state recognized by law as one that has committed military aggression against Ukraine and/or has temporarily occupied part of the territory of Ukraine" (No. 2662-VIII of December 20, 2018). The focus is placed on the strengths and weaknesses of the legislative act, its compliance with the Constitution of Ukraine, as well as on the results achieved from its implementation. It is emphasized that restricting the constitutional right to freedom of religion is permissible provided it pursues a legitimate aim, the introduced restriction is proportionate to the intended goal, and the restriction is necessary in a democratic society.

Attention is drawn to the presence of a political factor that influenced the adoption and implementation of the Law of Ukraine No. 2662-VIII of December 20, 2018. The law met the needs of its time, but neither society nor the state fully understood its purpose. The lack of numerous documented instances of pro-Russian propaganda being spread by the clergy raised doubts about the necessity of amending the law. Society was not informed how the name of a religious organization could affect the state of national security and sovereignty of Ukraine. The Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) possessed sufficient material resources and political influence to block the implementation of such legislative changes.

The article specifies in what ways this Law of Ukraine is imperfect and what shortcomings must be taken into account when preparing future legislative initiatives concerning the protection of freedom of conscience and religion.

Keywords: *restriction of freedom of conscience, religious organization, religion, freedom of religion, freedom of conscience, aggressor state.*

Постановка наукової проблеми.

Право на свободу світогляду та віросповідання разом з іншими фундаментальними правами і свободами є основою створення та функціонування демократичного суспільства. Усебічне утвердження та забезпечення цих прав і свобод – головний обов'язок України як демократичної, правової держави. Усі правовідносини, пов'язані зі свободою совісті і діяльністю релігійних організацій на території України, регулюються законодавством України, зокрема Законом України "Про свободу совісті та релігійні організації". Завданням законодавства є визначення обов'язків як держави щодо релігійних організацій, так і релігійних організацій перед державою і суспільством.

Прийнятий Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року "Про внесення змін до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" конкретизував вимоги держави щодо здійснення реєстраційно-

облікової діяльності релігійних організацій у випадку підлеглості такої релігійної організації керівним центрам, що знаходяться в державі, яка здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину її території. Закон не запроваджує іншого ставлення до конкретних релігійних організацій, не порушує конституційного права на свободу світогляду та віросповідання, а також прав на підлеглість релігійним центрам чи вільну зміну цієї підлеглості. Деякі релігійні організації, скориставшись відсутністю жорстких дій зі сторони державної влади, продовжили займатися поширенням в Україні ідеології "руського міра", заперечували оригінальність української культури та мови, а також стверджували тезу про історичну залежність України від Московії-Росії. Наслідки такої діяльності стали особливо відчутними в умовах повномасштабної російської агресії. Масового характеру набули випадки колабораціонізму

кліриків та вірян. Україна нині переживає етап переосмислення місця і ролі релігійного чинника як у системі національної безпеки, так і у формуванні нової моделі розвитку державно-церковних відносин. Правовий аналіз Закону України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року та вивчення проблем, пов'язаних із його реалізацією допоможуть в підготовці майбутніх законодавчих ініціатив.

Дослідження теми здійснювалось із дотриманням принципів об'єктивності, правового забезпечення свободи совісті, релігійної толерантності та терпимості. Особливе значення приділяється саме принципу об'єктивності, що проявляється у всебічному врахуванні факторів, які породжують ту чи ту подію або явище, у знаходженні адекватних дослідницьких підходів та засобів, що дозволяють отримати істинне знання про об'єкт дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вітчизняні науковці О. Білаш, М. Менджул, О. Рогач у своїх дослідженнях здійснили аналіз цивільно-правових засад використання назви релігійних організацій, як окремого особистого немайнового права, а також розробку пропозицій щодо вирішення проблем практичної реалізації своєї правосуб'єктності. Р. Терлецький провів правовий аналіз ефективності функціонування впровадження Закону України "Про внесення змін до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" щодо назви релігійних організацій (об'єднань), що входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України". Стан державно-конфесійних відносин в Україні в умовах російсько-української війни вивчали А. Колодний, Л. Филипович, І. Ігнатенко, С. Здіорук та О. Саган, які акцентують увагу на переосмисленні місця і ролі релігійного чинника як у системі національної безпеки, так і в процесах

розбудови гармонійного демократичного суспільства.

Враховуючи динамічні процеси, що відбуваються в українському релігійно-правовому полі, це питання залишається актуальним для подальшого дослідження та аналізу.

Мета дослідження – дослідити законність встановлення державою вимоги до повної статутної назви релігійних організацій (об'єднань), що діють на території України, та обмежень у доступі священнослужителів, релігійних проповідників, наставників до Збройних Сил України та інших військових формувань у місцях їхньої дислокації.

Виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Революція Гідності, анексія Кримського півострову, військове російсько-українське протистояння в Донецькій та Луганській областях стали приводом для українського суспільства звернути увагу на діяльність Української православної церкви (Московського патріархату). Підготувавши у 2016 році законопроект, група народних депутатів наголосила, що в Україні діють релігійні організації, центри яких знаходяться в країні, яка визнана Верховною Радою України державою-агресором. Це створює потенційний ризик, адже релігійний фактор має вагомий вплив на формування суспільної думки. Існує пряма загроза поширення деструктивної пропаганди з використанням релігійного чинника з боку держави-агресора, що нестиме реальні наслідки для національних інтересів, територіальній цілісності та національній безпеці України. Суб'єкти права законодавчої ініціативи вказали на необхідність зобов'язати релігійні організації, що входять до структури релігійної організації, керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та тимчасово окупувала частину території України, відображати приналежність до цієї релігійної організації шляхом відтворення у назві

повної статутної назви такої релігійної організації [20].

Здавалося, що законодавча ініціатива, покликана надати суспільству повну та достовірну інформацію про чинні в Україні релігійні організації, а також нагадати про необхідність забезпечення державної безпеки та суверенітету України, мала б отримати підтримку органу законодавчої влади в Україні. Проте законопроект з реєстраційним № 5309 від 26.10.2016 відразу нашкодився на критику ще в стінах парламенту. Головне науково-експертне управління Апарату Верховної Ради України не вбачало конкретних беззаперечних фактів, які засвідчували б нагальну необхідність у внесенні змін та вказувало, що запропоновані законодавчі новели є недостатньо мотивованими й аргументованими, а положення законопроекту не узгоджувалися зі змістом статті 35 Конституції України та з принципом рівності усіх релігійних конфесій.

Окрім того, згідно з висновком Головного науково-експертного управління Апарату Верховної Ради України, чинне законодавство України містить достатню кількість правових засобів (ураховуючи заходи юридичної відповідальності за порушення чинного законодавства України), спрямованих на забезпечення національних інтересів, територіальної цілісності, державної безпеки та суверенітету України. Зокрема, священнослужителі (як і будь-які інші фізичні особи) можуть бути притягнуті до кримінальної відповідальності у разі вчинення злочинів проти основ національної безпеки, що встановлена у статтях 109-114 Кримінального кодексу України. Що ж стосується релігійних організацій, що є юридичними особами, то їх діяльність у разі порушення положень чинного законодавства України може бути припинено за рішенням суду [12].

Незважаючи на військову інтервенцію на Донбасі у 2014 році та окупацію частини цього регіону, а також на анексію Кримського півострова, в Україні залишався вплив Російської

Федерації не тільки на церковне життя, а й на політичне. У депутатських колах знаходилася достатня кількість народних обранців, які були прихильні на той час до Української православної церкви (Московського патріархату) та критикували законопроект з реєстраційним № 5309 від 26 жовтня 2016 року.

Дати поштовх для розгляду такого закону могли лише зміни в релігійному житті країни та тверда політична воля державної влади. Таким поштовхом стало об'єднання проукраїнських православних церков у Православну церкву України та отримання 06 січня 2019 року утвореною релігійною організацією Томосу про автокефалію. Такі значні зміни в релігійному житті України були дуже потрібними, але докорінно змінити вплив УПЦ МП на суспільство не змогли.

20 грудня 2018 року Верховною Радою України було прийнято Закон України "Про внесення змін до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації"" щодо назви релігійних організацій (об'єднань), що входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України" № 2662-VIII, щодо якого відразу було подано конституційне подання про невідповідність Конституції України за підписом 49 народних депутатів України. Конституційне подання було ініційоване та підтримане переважно представниками Політичної партії "Опозиційний блок", яка була проросійською політичною силою в Україні.

З метою забезпечення об'єктивного та повного розгляду справи Конституційний Суд України звернувся з проханням висловити позицію з питань, порушених у конституційному поданні та надати правові висновки до Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича, Громадської організації "Українська Гельсінська спілка з прав

людини", Донецького національного університету імені Василя Стуса, Національного університету "Одеська юридична академія", Державного вищого навчального закладу "Ужгородський національний університет", Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого, Львівського національного університету імені Івана Франка, Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, Інституту держави і права ім. В. М. Корецького та Члена Науково-консультативної ради Конституційного Суду України Д. Вовка.

Правові позиції науковців, щодо конституційності Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року, розділились. Громадська організація "Українська Гельсінська спілка з прав людини" дійшла правової позиції, що примусова перереєстрація та зміна назви релігійної організації (об'єднання) не відповідає легітимній меті, є непропорційним втручанням у свободу віросповідання, захищену статтею 35 Конституції України, статтею 9 Конвенції про захист прав людини й основоположних свобод, статтею 18 Міжнародного пакту про громадські та політичні права 1966 року, статтею 18 Загальної декларації прав людини 1948 року [17].

Член Науково-консультативної ради Конституційного Суду України, кандидат юридичних наук Д. Вовк, надаючи науковий правовий висновок, стверджує, що Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року суперечить статтям 35, 36 Конституції України, які розуміються у світлі міжнародних і регіональних стандартів права на свободу релігії у поєднанні з правом на свободу об'єднання. Хоча цей закон переслідує легітимну мету, обрані державою заходи не сприяють досягненню цієї мети, а є надмірними та дискримінаційними, чим і порушують зазначені фундаментальні права [13].

Загалом обмеження свободи віросповідання теоретично є можливим, однак має здійснюватися, виходячи з принципу пропорційності. Іншими словами, конституційність розглянутого

Закону залежатиме від того, наскільки воно є легітимним, необхідним у демократичному суспільстві, зважаючи на потенційні та реальні виклики та загрози, пов'язані з анексією Криму та подіями на сході України [10].

У правових висновках для Конституційного Суду України науковці, даючи оцінку допустимості обмеження свободи сповідувати релігію, звертають увагу на вивченні наступних питань: 1) чи переслідує обмеження легітимну мету? 2) чи передбачене втручання законодавством? 3) чи є застосоване обмеження необхідним в демократичному суспільстві? 4) чи співмірне обмеження з метою, яку необхідно досягти його впровадженням?

В умовах військового протистояння проти держави-агресора Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року має легітимну мету – забезпечення державної безпеки та суверенітету України, а також з метою забезпечення суспільства повною та достовірною інформацією.

Законодавчі зміни допустимі Конституцією України та ратифікованим в Україні міжнародним законодавством у сфері прав людини, а саме Європейською конвенцією з прав людини та Міжнародним пактом про громадські та політичні права.

Закон України № 2662-VIII розглядають, як законодавчий акт превентивного характеру, що сприятиме забезпеченню державної безпеки та суверенітету України, а також створить додаткові гарантії щодо запобігання підбурювання та розколу суспільства за релігійною ознакою. Проте, не було чіткого обґрунтування, як назва релігійної організації може вплинути саме на стан національної безпеки та суверенітету України.

Законодавець не надавав аргументів, як примусове перейменування має запобігти та припинити проведення проросійської пропаганди з боку священників і релігійних організацій. Натомість виникла загроза ототожнення та зображення віруючих, які не залучені до поширення проросійських поглядів у несхвальному світлі. Через відсутність належного обґрунтування, роз'яснення

мети та очікуваних наслідків прийнятий законодавчий акт був не зрозумілий для суспільства.

Р. Терлецький у своїй праці "Деякі аспекти ефективності функціонування Закону України 2662-VIII "Про уточнення назви церков, керівні центри яких знаходяться в країні-агресорі" в умовах воєнного часу" дійшов висновку, що наявність у назві релігійних організацій згадок приналежності до Росії не особливо впливала на кількість приходів і вірних. Навіть після прийняття вказаного закону було зареєстровано десятки релігійних організацій у назві яких згадано країну-окупанта та сотні різноманітних релігійних організацій афілійованих до Української православної церкви [7: 7].

Для блокування процесу уточнення назви Київською Митрополією Української Православної Церкви було подано адміністративний позов в Окружний адміністративний суд міста Київ, до Міністерства культури України про визнання протиправним та скасування наказу, визнання дій протиправними та зобов'язання вчинити дії (справа № 640/4748/19). Цей позов був покликаний скасувати наказ Міністерства культури України від 25 січня 2019 року № 37 "Про затвердження релігієзнавчої експертизи щодо встановлення переліку релігійних організацій (об'єднань), які підпадають під дію норм частини сьомої та восьмої статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". У межах зазначеної судової справи 19 квітня 2019 року предстоючим Української Православної Церкви, керівником Київської Митрополії Української Православної Церкви, Митрополитом Київським і всієї України Онуфрієм було подано заяву про забезпечення позову шляхом заборони суб'єктам державної реєстрації юридичних осіб, фізичних осіб-підприємців та громадських формувань проводити будь-які реєстраційні дії щодо відомостей, що містяться в Єдиному державному реєстрі юридичних осіб, фізичних осіб-підприємців та громадських формувань, у тому числі, але

не виключно, скасовувати реєстраційні дії та записи стосовно релігійних організацій Української Православної Церкви. Ухвалою Окружний адміністративний суд міста Київ від 22 квітня 2019 року подану заяву про забезпечення позову було задоволено та фактично заборонено вчинення будь-яких примусових реєстраційних дій щодо релігійних організацій Української Православної Церкви, аж до 15 травня 2023 року. Відтак судовими рішеннями Окружного адміністративного суду міста Київ було заблоковано фактичну реалізацію Закону України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року. Окрім того, народним депутатом від Політичної партії "Опозиційний блок" О. Долженковим було також подано адміністративний позов в Окружний адміністративний суд міста Київ щодо визнання протиправними дій Голови Верховної Ради України Андрія Парубія у зв'язку з прийняттям законопроекту № 5309 (справа № 640/2062/19).

На думку доктора філософських наук Л. Филипович, Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року про зміну назви релігійної організації є достатньо нейтральним; і хоча він відповідав викликам часу, однак не був реалізований. Українська православна церква (Московського патріархату) (УПЦ) та інші релігійні організації, які підпали під його дію, фактично зігнорували його виконання [8: 213].

Прийнятий Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року складався з двох розділів та мав свої слабкі сторони, але цей нормативно-правовий акт відповідав Конституції України. У розділі I було передбачено лише юридичний механізм уточнення повного найменування релігійних організацій та перелік ознак за наявності, яких на релігійні організації покладался обов'язок здійснення такого уточнення. Запроваджені зміни не стосувались внутрішнього аспекту права на свободу совісті та віросповідання. Держава продовжувала захищати право мати, приймати та полишати релігію, а також право сповідувати релігію як індивідуально, так і колективно.

Уточнення назви певної релігійної організації стосувалося лише зовнішнього аспекту права на свободу совісті та віросповідання в поєднанні з правом на свободу об'єднання в громадські організації.

Ухвалюючи рішення, Конституційний Суд України дійшов висновку, що автономія релігійних організацій (об'єднань) означає також і право мати власну назву. Визначення власної назви є посланням релігійної громади "urbi et orbi" – публічним проголошенням суспільству про існування релігійної організації (об'єднання) та про її релігійні вірування. Назва релігійної організації (об'єднання) відображає те, як релігійна громада репрезентує себе перед іншими релігійними суб'єктами, як вона бажає бути сприйнятою людьми та суспільством загалом. Отже, релігійні організації (об'єднання) можуть обрати собі назву, керуючись власними догмами, канонами, принципами тощо. Утім це не означає, що право на власну назву є абсолютним [25].

Варто зазначити, що Європейським судом з прав людини у рішенні по справі "Ільїн та інші проти України" від 17 листопада 2022 року було підкреслено, що "сам факт того, що держава вимагає від релігійної організації, що бажає бути зареєстрованою, взяти назву, яка унеможливає введення в оману вірян та суспільство загалом і завдяки якій є можливим її відрізнити від уже наявних організацій, у принципі, можна вважати виправданим обмеженням її права вільно обирати свою назву" [25]. Тобто мета ініціаторів законопроекту забезпечити суспільство повною та достовірною інформацією відповідає існуючому висновку Європейського суду з прав людини.

Сильною стороною Закону України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року був чіткий перелік ознак, наявність яких вказувала на входження релігійної організації (об'єднання) до структури релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління), якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою,

що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України. Необхідність здійснення уточнення назви релігійної організації виникає за наявності однієї з таких ознак:

1) у статуті (положенні) релігійної організації, що діє в Україні, містяться вказівки на входження до структури релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України;

2) у статуті (положенні) закордонної релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України, містяться вказівки на входження до її структури релігійної організації (об'єднання), що діє на території України, а також на право прийняття статутними органами управління зазначеної закордонної релігійної організації (об'єднання) рішень з канонічних і організаційних питань, які є зобов'язуючими для релігійної організації (об'єднання), що діє на території України;

3) статутом (положенням) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України, передбачене обов'язкове входження керівників (повноважних представників) релігійної організації (об'єднання), що діє на території України, до статутних органів управління зазначеної закордонної релігійної організації (об'єднання) з правом вирішального голосу [23].

Чітка деталізація ознак особливості входження однієї релігійної організації в іншу релігійну організацію (об'єднання) забезпечує можливість центральному органу виконавчої влади, що реалізує державну політику, дотримуватись конституційного обов'язку діяти на підставі, в межах повноважень та у

спосіб, що передбачені Конституцією та законами України.

Розділ II Закону України № 2662-VIII має назву "Перехідні та прикінцеві положення". Саме в ньому визначений порядок виконання прийнятого закону та відповідальність за його невиконання. Пунктом 4 Розділу II визначено, що у разі якщо релігійна організація (об'єднання) не внесла передбачених законом змін до своєї офіційної назви та не подала відповідні зміни до свого статуту (положення) на реєстрацію, її статут (положення) втрачає чинність у частині, якою визначається повна офіційна назва релігійної організації (об'єднання) [23]. Тобто весь статут не втрачає чинності, а лише його частина. Релігійна організація не втрачає свого статусу юридичної особи та не може вважатись такою, яка припинила свою діяльність. Закон України № 2662-VIII не містить ні прямої норми про покладання на державних реєстраторів обов'язку внести до Єдиного державного реєстру юридичних осіб, фізичних осіб-підприємців та громадських формувань інформації про недійсність повної офіційної назви релігійної організації, а ні порядку здійснення такої реєстраційної дії. Функціонал Єдиного державного реєстру юридичних осіб, фізичних осіб-підприємців та громадських формувань не передбачає можливості існування запису про юридичну особу за відсутності інформації про її повне найменування. Інформацію про те, що статут (положення) втратив чинність у частині, якою визначається повна офіційна назва релігійної організації (об'єднання), можливо зазначити як примітку, що відображається лише для державних реєстраторів.

Наслідком недійсності повної офіційної назви релігійної організації могла бути практична неможливість цієї організації вступати у юридичні відносини за участю державних суб'єктів владних повноважень. Сама ж релігійна організація продовжувала існувати як юридична особа, мати змогу вступати в різноманітні цивільно-правові відносини, здійснювати свою діяльність та брати участь у

громадському житті. Отже, Закон України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року не був досконалим у частині забезпечення його реалізації.

Другим питанням, яке доцільно дослідити, є законність запровадження обмеження доступу священнослужителів до військових частин. Пунктом 5 Розділу II "Перехідні та прикінцеві положення" Закону України № 2662-VIII було визначено, що не допускається надання переваг або накладення обмежень у діяльності релігійної організації (об'єднання), що входить до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України, крім обмеження доступу священнослужителів, релігійних проповідників, наставників такої релігійної організації у частини, з'єднання Збройних Сил України та інших військових формувань України у місцях їхньої дислокації або інших обмежень, передбачених законом [23]. Важливо акцентувати увагу, що норма передбачає не повну заборону доступу, а обмеження доступу. Обмеженням доступу вважається правовий або адміністративний режим, за якого особам повністю або частково забороняється доступ до об'єкта, інформації чи території без відповідного дозволу або за спеціальними умовами.

Правила відвідування військовослужбовців Збройних Сил України та її підрозділів, правила внутрішнього порядку у військовій частині та її підрозділах визначені Статутом внутрішньої служби Збройних Сил України затвердженим Законом України "Про Статут внутрішньої служби Збройних Сил України" від 24 вересня 1999 року № 548-XIV. Статтею 228 Статуту передбачено можливість відвідування військовослужбовців лише у час визначений розпорядком дня та у спеціально відведений для цього кімнати військової частини. Особи, які бажають відвідати військовослужбовців, допускаються в кімнату відвідувачів із дозволу чергового контрольно-

пропускного пункту. Відтак священнослужителі можуть відвідати військовослужбовців частини, з'єднання Збройних Сил України та інших військових формувань України лише в спеціально відведених кімнатах та попередньо отримавши на це відповідний дозвіл відповідно до наявної адміністративної процедури. Вільний доступ священнослужителів до частини, з'єднання Збройних Сил України та інших військових формувань України законодавством України не передбачений [22].

Статтею 6 Закону України "Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей" в редакції, чинній на момент прийняття досліджуваного законодавчого акту, визначено, що військовослужбовці вправі сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, відкрито висловлювати свої релігійні або атеїстичні переконання. Командири (начальники) військових з'єднань та частин надають можливість військовослужбовцям брати участь у богослужіннях та релігійних обрядах у вільний від виконання обов'язків військової служби час. Держава не несе зобов'язань щодо задоволення потреб військовослужбовців, пов'язаних з їх релігійними переконаннями та відправленням релігійних обрядів. Створення релігійних організацій в органах військового управління, військових з'єднаннях та частинах забороняється [22]. Із зазначеного можна стверджувати, що законодавством не передбачено обов'язку забезпечення можливості здійснення богослужінь та релігійних обрядів саме на території частини, з'єднання Збройних Сил України та інших військових формувань України. Навпаки, законодавчо врегульована заборона створення релігійних організацій.

Конституція України та низка міжнародних договорів, згоду на обов'язковість яких надала Верховна Рада України та які стали частиною національного законодавства України, допускають можливість обмежувати права людини за певних умов та

обставин. До таких обставин належать акти збройної агресії, які становлять під загрозу не лише територіальну цілісність держави, що зазнала нападу, її державний суверенітет, а й існування самої держави. Конституційний суд України, ухвалюючи рішення 27 грудня 2022 року в умовах повномасштабної військової агресії, виправдано дійшов висновку, що означене обмеження є правомірним (легітимним) за своєю метою та об'єктивно виправданим, відповідає критеріям обмежень, дозволених у демократичному суспільстві. В умовах збройної російської агресії таке обмеження дійсно є необхідним, сприяє обороноздатності держави та збереженню державної таємниці про кількість та стан ЗСУ.

Проте потрібно зазначити, що у мирний час частини, з'єднання Збройних Сил України та інших військових формувань України залишаються державними об'єктами, на яких і надалі поширюється режим обмеженого доступу відповідно до Закону України "Про Збройні Сили України", Закону України "Про державну таємницю", Закону України "Про оборону України", Закону України "Про національну безпеку України" та Закону України "Про критичну інфраструктуру".

Висновки. Не зважаючи на збройну агресію Російської Федерації, основні цілі та завдання законодавчого акту – забезпечити суспільство повною та достовірною інформацією про чинні в Україні релігійні організації виконано не було. Причиною неможливості реалізації Закону України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року стало обережне ставлення до питань свободи світогляду та віросповідання усіх гілок державної влади в Україні. Ухвалений закон відповідав Конституції України та викликам його часу, а також мав стати початком формування нової моделі розвитку державно-церковних відносин.

Під час підготовки законопроекту була допущена правова недосконалість в частині застосування санкції за невиконання вимог Закону України № 2662-VIII. У законі був відсутній

чіткий механізм застосування санкції у вигляді втрати чинності статуту (положення) у частині, якою визначається повна офіційна назва релігійної організації (об'єднання). Досліджуючи цю норму, сформувалась думка, що таку санкцію застосувати на практиці було неможливо.

Основною причиною недієвості Закону України № 2662-VIII став політичний чинник. У депутатських колах перебувала достатня кількість народних обранців, які були прихильні

на той час до УПЦ МП. Українська православна церква (Московського патріархату) володіла достатнім матеріальним ресурсом та політичним впливом, які дозволяли їй швидко реагувати на події та переводити публічні конфлікти в юридичну площину. Суд став інструментом, що процесуально затягнув розгляд спорів пов'язаних з застосуванням Закону України № 2662-VIII від 20 грудня 2018 року.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білаш О., Менджул М. Особливості правосуб'єктивності релігійних організацій в Україні: теоретичний та практичний аспект. *Часопис Київський університет права*. 2021. № 2. С. 29–33.
2. Волкова Д. Конституційні засади створення та функціонування релігійних організацій. *Juris Europensis Scientia*. 2021. № 4. С. 3–6. URL: http://jes.nuoua.od.ua/archive/4_2021/3.pdf (дата звернення: 15.05.2025).
3. Ігнатченко І. Г. Державно-конфесійні відносини в Україні в сучасних умовах: світовий досвід та вітчизняна практика. *Право і суспільство*. 2023. № 1. С. 178–185.
4. Колодний А., Филипович Л. Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2020. № 2 (16). С. 19–23.
5. Колодний А., Филипович Л. Свобода релігії в Україні: виклики в часи російсько-української війни. *Філософська думка*. 2023. № 1. С. 111–130.
6. Менджул М., Рогач О. Цивільно-правові засади здійснення особистих немайнових прав релігійними організаціями. *Аналітично-порівняльне правознавство*. 2022. № 3. С. 315–319.
7. Терлецький Р. Деякі аспекти ефективності функціонування Закону України 2662-VIII "Про уточнення назви церков, керівні центри яких знаходяться в країні-агресорі" в умовах воєнного часу. *Актуальні проблеми вдосконалення чинного законодавства України: збірник наукових статей*. 2023. № 62. С. 1–13. URL: <https://journals.pnu.edu.ua/index.php/apiclu/article/view/7122/7357> (дата звернення: 15.05.2025).
8. Филипович Л. Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. *Історія релігії України: науковий щорічник*. 2024. № 34. С. 210–220.
9. Висновок Інституту держави і права імені В. М. Корецького щодо питань порушених у конституційному поданні за конституційним поданням народних депутатів щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII, URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).
10. Висновок Київського національного університету імені Тараса Шевченка щодо питань порушених у конституційному поданні за конституційним поданням народних депутатів щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII, URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).
11. Висновок Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого щодо питань порушених у конституційному поданні за конституційним поданням народних депутатів щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII, URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).
12. Висновок на проект Закону України реєстраційний номер 5309 від 26.10.2016. URL: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=62341 (дата звернення: 16.05.2025).

13. Висновок Члена Науково-консультативної ради Конституційного Суду України Вовка Дмитра Олександровича щодо питань порушених у конституційному поданні за конституційним поданням народних депутатів щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).

14. Збіжна думка судді Конституційного Суду України Сергія Головатого стосовно Рішення Конституційного Суду України у справі за конституційним поданням 49 народних депутатів України щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII (справа щодо повної назви релігійних організацій) від 27 грудня 2022 року № 4-р/2022 по справі № 1-13/2016. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/na04d710-22/conv#Text> (дата звернення: 25.05.2025).

15. Окрема думка (частково збіжна) судді Конституційного Суду України Василя Лемака стосовно Рішення Конституційного Суду України у справі за конституційним поданням 49 народних депутатів України щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII (справа щодо повної назви релігійних організацій) по справі № 1-13/2016, провадження № 4-р/2022 від 27.12.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/nb04d710-22/conv#Text> (дата звернення: 25.05.2025).

16. Правова позиція Донецького національного університету імені Василя Стуса щодо відповідності Конституції України (конституційності) Закону № 2662-VIII. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).

17. Правова позиція Української Гельсінської спілки з прав людини щодо конституційності Закону № 2662-VIII стосовно права на свободу віросповідання. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).

18. Правова позиція Харківського національного університету імені В. І. Каразіна щодо конституційності Закону № 2662-VIII. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (дата звернення: 25.05.2025).

19. Постанова Верховного Суду України по справі № К/9901/24812/19 від 11.12.2019. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/86275178> (дата звернення: 27.05.2025).

20. Пояснювальна записка до проєкту Закону України реєстраційний номер 5309 від 26.10.2016. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346 (дата звернення: 16.05.2025).

21. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23.04.1991 № 987-XII. Законодавство України: база даних/Верховна Рада України. Дата оновлення: 04.04.2025, URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 16.05.2025).

22. Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей: Закон України від 20.12.1991 № 2011-XII. Законодавство України: база даних/Верховна Рада України. Дата оновлення: 13.10.2018, URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2011-12/conv#Text> (дата звернення: 16.05.2025).

23. Про внесення зміни до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України: Закон України від 20.12.2018 № 2662-VIII. Законодавство України: база даних/Верховна Рада України. Дата оновлення: 20.10.2024. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2662-19/conv#Text> (дата звернення: 16.05.2025).

24. Рішення Конституційного Суду України по справі № 1-13/2019(374/19), провадження № 6-р/2016 від 08.09.2024. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/v006p710-16/print> (дата звернення: 16.05.2025).

25. Рішення Конституційного Суду України по справі № 1-13/2016, провадження № 4-р/2022 від 27.12.2022. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/va04p710-22#Text> (дата звернення: 16.05.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Bilash, O., Mendzhul, M. (2021). Osoblyvosti pravosubiektivnosti relihiinykh orhanizatsii v Ukraini: teoretychnyi ta praktychnyi aspekt. [Features of the legal capacity of religious organizations in Ukraine: theoretical and practical aspects]. *Chasopys Kyivskiyi universytet prava*. № 2. S. 29–33 (in Ukrainian).
2. Volkova, D. (2021). Konstytutsiini zasady stvorennia ta funktsionuvannia relihiinykh orhanizatsii. [Constitutional basements of establishment and functioning of religious organizations]. *Juris Europensis Scientia*. № 4. S. 3–6. URL: http://jes.nuoua.od.ua/archive/4_2021/3.pdf (last accessed: 15.05.2025) (in Ukrainian).
3. Ihnatchenko, I. (2023). Derzhavno-konfesiini vidnosyny v Ukraini v suchasnykh umovakh: svitovyi dosvid ta vitchyzniana praktyka. [State-confessional relations in Ukraine in modern conditions: world experience and domestic practice]. *Pravo I suspilstvo*. № 1. S. 178–185 (in Ukrainian).
4. Kolodnyi, A., Fylypovych L. (2020). Kontseptsiiia relihiinoi bezpeky: metodolohichni pidkhody akademichnoho relihiieznavstva. [The concept of religious security: methodological approaches in academic religious studies]. *Sofia. Humanitarno-relihiieznachnyi visnyk*. 2020. № 2 (16). S. 19–23 (in Ukrainian).
5. Kolodnyi, A., Fylypovych, L. (2023). Svobodarelihii v Ukraini: vyklykyv chasy rosiisko-ukrainskoi viiny. [Religious freedom in Ukraine: challenges during the Russian-Ukrainian war]. *Filosofska dumka*. № 1 S. 111–130 (in Ukrainian).
6. Mendzhul, M., Rohach, O. (2022). Tsyvilno-pravovi zasady zdiisnennia osobystykh nemainovykh prav relihiinymy orhanizatsiiamy. [Civil and legal principles of the exercise of personal non-property rights by religious organizations]. *Analychno-porivnialne pravoznavstvo*. № 3. S. 315–319 (in Ukrainian).
7. Terletskyi, R. Deiaki aspekty efektyvnosti funktsionuvannia Zakonu Ukrainy 2662-VIII "Pro utochnennia nazvy tserkov, kerivnitsentry yakykh znakhodiatsia v kraini-ahresori" v umovakh voiennoho chasu. [Some aspects of the effectiveness of the functioning of the Law of Ukraine 2662-VIII "On Clarification of the Names of Churches, the Management Centers of which are Located in the Aggressor Country" in Wartime Conditions]. *Aktualni problem vdoskonalennia chynnoho zakonodavstva Ukrainy: zbirnyk naukovykh statei*. 2023. № 62. S. 1–13. URL: <https://journals.pnu.edu.ua/index.php/apiclu/article/view/7122/7357> (last accessed: 15.05.2025) (in Ukrainian).
8. Fylypovych, L. (2024). Suchasni vyklyky dla Ukrainy v sferi relihiinoi bezpeky. [Current challenges for Ukraine in the field of religious security]. *Istoriia relihii Ukrainy: naukovyi shchorichnyk*. № 34. S. 210–220 (in Ukrainian).
9. Vysnovok Instytutu derzhavy I prava imeni V. M. Koretskoho shchodo pytan porushenykh u konstytutsiinomu podani za konstytutsiinym podanniam narodnykh deputativ shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII. [Conclusion of the V. M. Koretsky Institute of State and Law on issues raised in the constitutional submission of people's deputies regarding the constitutionality (constitutionality) of the Law of Ukraine On Amendments to Article 12 of the Law № 2662-VIII]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).
10. Vysnovok Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka shchodo pytan porushenykh u konstytutsiinomu podani za konstytutsiinym podanniam narodnykh deputativ shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII. [Conclusion of Taras Shevchenko National University of Kyiv on issues raised in the constitutional submission by people's deputies regarding the constitutionality (constitutionality) of the Law № 2662-VIII]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).
11. Vysnovok Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho shchodo pytan porushenykh u konstytutsiinomu podani za konstytutsiinym podanniam narodnykh deputativ shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII. [Conclusion of the Yaroslav Mudryi National Law University on issues raised in the constitutional submission by members of parliament regarding the

constitutionality (constitutionality) of the Law № 2662-VIII]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

12. Vysnovok na projekt Zakonu Ukrainy reiestratsiinyi nomer 5309 vid 26.10.2016. [Conclusion on the draft Law of Ukraine registration number 5309 of October 26, 2016]. URL: https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=62341 (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

13. Vysnovok Chlena Naukovo-konsultativnoi rady Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy Vovka Dmytra Oleksandrovycha shchodo pytan porushenykh u konstytutsiinomu podani za konstytutsiinym podanniam narodnykh deputativ shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII. [Conclusion of Member of the Scientific Advisory Council of the Constitutional Court of Ukraine Volkov Dmytro Oleksandrovych on issues raised in the constitutional submission by people's deputies regarding the constitutionality (constitutionality) of the Law № 2662-VIII]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777> (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

14. Zbizhna dumka suddi Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy Serhiia Holovatoho stosovno Rishennia Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy u spravi za konstytutsiinym podanniam 49 narodnykh deputativ Ukrainy shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII (sprava shchodo povnoi nazvy relihiinykh orhanizatsii) vid 27 hrudnia 2022 roku № 4-r/2022 po spravi № 1-13/2016. [Concurring opinion of Serhiy Holovaty, judge of the Constitutional Court of Ukraine, regarding the Decision of the Constitutional Court of Ukraine in the case of the constitutional submission of 49 people's deputies of Ukraine on the compliance with the Constitution of Ukraine (constitutionality) of the Law № 2662-VIII (case regarding the full name of religious organizations) of December 27, 2022, № 4-r/2022 in case № 1-13/2016]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/na04d710-22/conv#Text> (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

15. Okrema dumka (chastkovo zbizhna) suddi Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy Vasylia Lemaka stosovno Rishennia Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy u spravi za konstytutsiinym podanniam 49 narodnykh deputativ Ukrainy shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII (sprava shchodo povnoinazvy relihiinykh orhanizatsii) po spravi № 1-13/2016, provadzhennia № 4-r/2022 vid 27.12.2022. [Separate opinion (partially concurring) of Judge Vasyl Lemak of the Constitutional Court of Ukraine regarding the Decision of the Constitutional Court of Ukraine in the case of the constitutional submission of 49 People's Deputies of Ukraine on the constitutionality (constitutionality) of the Law № 2662-VIII (case regarding the full name of religious organizations) in case No. 1-13/2016, proceedings № 4-r/2022 of 27.12.2022]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/nb04d710-22/conv#Text>. (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

16. Pravova pozytsiia Donetskoho natsionalnoho universytetu imeni Vasylia Stusa shchodo vidpovidnosti Konstytutsii Ukrainy (konstytutsiinosti) Zakonu № 2662-VIII. [Legal position of Vasyl Stus Donetsk National University on the compliance with the Constitution of Ukraine (constitutionality) of Law № 2662-VIII]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777>. (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

17. Pravova pozytsiia Ukrainskoi Helsinskoi spilky z prav liudyny shchodo konstytutsiinosti Zakonu № 2662-VIII stosovno prava na svobodu virospovidannia. [Legal position of the Ukrainian Helsinki Human Rights Union on the constitutionality of Law № 2662-VIII, regarding the right to freedom of religion]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777>. (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

18. Pravova pozytsiia Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. I. Karazina shchodo konstytutsiinosti Zakonu № 2662-VIII. [Legal position of V. N. Karazin Kharkiv National University on the constitutionality of Law № 2662-VIII]. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777>. (last accessed: 25.05.2025) (in Ukrainian).

19. Postanova Verkhovnoho Sudu Ukrainy po spravi № K/9901/24812/19 vid 11.12.2019. [Decision of the Supreme Court of Ukraine in case № K/9901/24812/19

dated 11 December 2019]. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/86275178> (last accessed: 27.05.2025) (in Ukrainian).

20. Poiasniuvalna zapyska do proektu Zakonu Ukrainy reiestratsiinyi nomer 5309 vid 26.10.2016. [Explanatory note to the draft Law of Ukraine registration number 5309 of October 26, 2016]. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346. (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

21. Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii. [On Freedom of Conscience and Religious Organizations]: Zakon Ukrainy vid 23.04.1991 № 987-XII. Zakonodavstvo Ukrainy: bazadanykh/Verkhovna Rada Ukrainy. Data onovlennia: 04.04.2025. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>. (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

22. Pro sotsialnyi i pravovyi zakhyst viiskovo sluzhbovtsiv ta chleniv yikh simei. [On social and legal protection of military personnel and their families]: Zakon Ukrainy vid 20.12.1991 № 2011-XII. Zakonodavstvo Ukrainy: bazadanykh/Verkhovna Rada Ukrainy. Data onovlennia: 13.10.2018. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2011-12/conv#Text>. (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

23. Pro vnesennia zminy do statti 12 Zakonu Ukrainy "Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii" shchodo nazvy relihiinykh orhanizatsii (ob'iednan), yaki vkhodiat do struktury (i e chastynoiu) relihiinoi orhanizatsii (ob'iednannia), kerivnyi tsentr (upravlinnia) yakoi znakhodytsia za mezhamy Ukrainy v derzhavi, yaka zakonom vyznana takoiu, shcho zdiisnyla viiskovu ahresiiu proty Ukrainy ta/abo tymchasovo okupuvala chastynu terytorii Ukrainy: Zakon Ukrainy vid 20.12.2018 № 2662-VIII. Zakonodavstvo Ukrainy. [On amendments to Article 12 of the Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" regarding the names of religious organizations (associations) that are part of (belong to) a religious organization (association) whose administrative center (management) is located outside Ukraine in a state that is recognized by law as having committed military aggression against Ukraine and/or temporarily occupied part of the territory of Ukraine]: bazadanykh/Verkhovna Rada Ukrainy. Data onovlennia: 20.10.2024. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2662-19/conv#Text>. (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

24. Rishennia Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy po spravi № 1-13/2019 (374/19), provadzhennia № 6-r/2016 vid 08.09.2024. [Decision of the Constitutional Court of Ukraine in case № 1-13/2019 (374/19), proceedings No. 6-r/2016 dated 08.09.2024]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/v006p710-16/print> (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

25. Rishennia Konstytutsiinoho Sudu Ukrainy po spravi № 1-13/2016, provadzhennia № 4-r/2022 vid 27.12.2022. [Decision of the Constitutional Court of Ukraine in case № 1-13/2016, proceedings № 4-r/2022 dated 27 December 2022]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/va04p710-22#Text>. (last accessed: 16.05.2025) (in Ukrainian).

Receive: August 27, 2025

Accepted: September 17, 2025



УДК 298: 316.4: 316.33.300

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.51-60

НЕОРЕЛІГІЙНІ КУЛЬТИ І ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

О. А. Соколовський*, В. В. Кириченко**

У статті обґрунтовано, що в умовах інформаційної глобалізації релігійно вмотивований фанатизм і фундаменталізм у поєднанні з різними формами відчуження людини стали невід'ємною частиною суспільної свідомості. Метою статті є аналіз сутнісних характеристик та форм релігійно вмотивованого відчуження adeptів неорелігійних культів в умовах інформаційного суспільства. У дослідженні виділено такі сутнісні ознаки релігійно вмотивованого відчуження adeptів неорелігійних культів деструктивного характеру: жорстка ієрархічність у структурі взаємодії неорелігійних культів; суворий конспіративізм в організації їх діяльності; маскуваність деяких неорелігійних культів під вивіски легальних і цілком дружніх релігійних спільнот, які займаються благодійністю; зведення до мінімуму врахування особистісних прагнень та інтересів віруючого; цілеспрямований перехід у ставленні до неофітів культу, від періоду "позитивної опіки" і "бомбардування любов'ю" до жорсткого контролю і обмеження нерелігійних соціальних зв'язків; часто насильницький характер заходів, що здійснюються щодо рядових членів неорелігійних культів; прояви жорстокості у процесі обмеження соціальної комунікації рядових членів неорелігійних спільнот; вигнання "відступників", які є колишніми представниками культу з заборотою будь-якого спілкування з рідними. З'ясовано, що світоглядними підставами відчуження представників неорелігійних культів в сучасному інформаційному суспільстві є: контрмодернізм як спосіб несприйняття будь-чого нового; фанатизм, активізм і жорсткість у процесі захисту своїх релігійних переконань; нетолерантність щодо іновіріців та неприхильність їх фундаменталістських ідей; патерналізм як переконаність в безапеляційному авторитеті Бога, пророків і харизматичних лідерів неорелігійних культів та інших. У широкому розумінні безумовне підкорення adeptів неорелігійних культів означенням світоглядним позиціям у поєднанні з обмеженням їх спілкування з нерелігійним соціальним оточенням призводить не тільки до зростання ризику їх відчуження, поневолення та експлуатації, а й часто загрожує їх безпеці та життю.

Ключові слова: неорелігійні культи, людина, відчуження, фундаменталізм, фанатизм, патерналізм, контрмодернізм, конспіративізм.

* 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

** Віктор Кириченко / Viktor Kyrychenko, доктор психологічних наук, доцент (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна)
vik@zu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-5210-6304

NON-RELIGIOUS CULTS AND HUMAN ALIENATION IN THE INFORMATION SOCIETY

O. L. Sokolovskyi, V. V. Kyrychenko

The article proves that in the conditions of information globalization, religiously motivated fanaticism and fundamentalism, combined with various forms of human alienation, have become an integral part of social consciousness. The aim of the article is to analyze the essential characteristics and forms of religiously motivated alienation of adherents of neo-religious cults in the conditions of the information society. The study highlights the following essential features of religiously motivated alienation of adherents of neoreligious cults of a destructive nature: rigid hierarchy in the structure of interaction of neoreligious cults; strict conspirativism in the organization of their activities; masking of some neoreligious cults under the guise of legal and quite friendly religious communities engaged in charity; minimizing consideration of the personal aspirations and interests of the believer; a purposeful transition in the attitude towards neophytes of the cult, from the period of "positive care" and "love bombing" to strict control and restriction of non-religious social ties; the often violent nature of measures taken against ordinary members of neoreligious cults; manifestations of cruelty in the process of restricting social communication of ordinary members of neoreligious communities; expulsion of "apostates" who are former representatives of the cult with a ban on any communication with their relatives. It has been found that the ideological grounds for the alienation of representatives of neoreligious cults in the modern information society are: countermodernism as a way of rejecting anything new; fanaticism, activism and rigidity in the process of defending one's religious beliefs; intolerance towards non-believers and opponents of their fundamentalist ideas; paternalism as a belief in the unappealable authority of God, prophets and charismatic leaders of neoreligious cults, etc. In a broad sense, the unconditional submission of adherents of neoreligious cults to the specified ideological positions in combination with the restriction of their communication with the non-religious social environment leads not only to an increase in the risk of their alienation, enslavement and exploitation, but also often threatens their safety and life.

Keywords: neoreligious cults, man, alienation, fundamentalism, fanaticism, paternalism, countermodernism, conspiracism.

Вступ. Падіння радянського комуністичного режиму в 1991 році на пострадянському просторі призвело до формування духовного вакууму та очікуваного зростання рівня релігійності населення, пошуку релігійно вмотивованої моральності й поширення якісно нових світоглядних орієнтирів. Ці тенденції втілювалися не лише в масовому зверненні населення до традиційних релігійних культів, а й у поширенні деструктивних неорелігійних культів. Більше того, релігійний фанатизм і фундаменталізм у сучасному світі став невід'ємною частиною суспільної свідомості в умовах інформаційної глобалізації.

Відновлення релігійної свободи в Україні після 1991 року та її доволі ліберальне законодавство у площині релігійного життя призвело до можливості поширення релігійних деструктивних культів і в нашій державі. Значна частина цих культів явно або приховано пропагують ворожість до релігійних, культурних і соціальних цінностей більшості населення України,

деструктивну соціальну поведінку, заперечення і ворожість до суспільних і державних інтересів. В умовах російсько-української війни відчуженість їх adeptів від соціокультурної і суспільно-політичної реальності України здатна стати сприятливим середовищем для поширення ворожої російської пропаганди. Водночас значна частина прихильників таких релігійних спільнот перебувають у перманентному стані психологічного і соціального відчуження, яке в багатьох випадках загрожує здоров'ю, а іноді й життю віруючих.

У філософській і науковій парадигмі відчуження людини належить до "вічних" філософських проблем, які відображені у працях Г. Гегеля, Й. Фіхте, К. Маркса, Е. Фромма, Г. Маркузе, Ж. Бодріяра та ін. В сучасному українському науковому дискурсі заслуговують на увагу дослідження В. Подорожнього, в яких розглянуто соціально-психологічні аспекти особистісного відчуження

людей похилого віку [1]; розвідки Н. Ковтун, О. Поліщук, І. Панчук, предметом яких стала проблематика відчуження людини від професії і загрозу технологічного безробіття в умовах діджиталізації і роботизації [2; 3]. Натомість психологічні аспекти відчуження людини в умовах неконвенційної, гібридної війни, зокрема локус контролю майбутнього, відображені у дослідженнях В. Кириченка [4; 5]. Водночас у сучасній науковій парадигмі проблематика дослідження проявів відчуження людини в житті adeptів неорелігійних культів сучасності поки ще не стала предметом спеціальних наукових розвідок.

Окремі аспекти аналізу відчуження людини під впливом як традиційних релігійних і неорелігійних культів, так і неорелігійних інституцій розглянуті у працях К. Армстронг, Е. Гідденса, Ш. Ейзенштадта, В. Мартіна, Ю. Нагати, К. Хедгеса, П. Хігса та інших. Доволі детально прояви відчуження людини в неорелігійних культах досліджені у працях американо-ізраїльського соціолога Ш. Ейзенштадта, в яких розкриваються практики ставлення їх adeptів до іновірства та сектантства [6].

У площині вивчення релігійно вмотивованого відчуження людини в сучасному світі заслуговує на увагу праця британської дослідниці К. Армстронг, присвячена історії фундаменталізму. В якій дослідниця робить висновки про занепад тих релігійних традицій, котрі базуються на ідеї милосердя і любові до ближнього, та про те, що джерелами поширення релігійного фундаменталізму є відчай, безнадія та нігілізм населення [7; 8].

Водночас новітні релігійні культи в українському суспільстві та деструктивні аспекти їх діяльності були досліджені у розвідках низки дослідників. Зокрема заслуговують на увагу розвідки І. Грабовської та Т. Талько про аспекти деструктивності в нехристиянських вченнях про шлюб і сім'ю [9] та фундаменталістські настрої в неорелігійних громадах в умовах військових дій [10]. Поряд з цим

особливості відчуження жінок в неорелігійних культах розглянуті у контексті праць Г. Ярманової [11]. Важливою складовою дослідження відчуження в неорелігійних культах є аналіз проблематики релігійного фундаменталізму як детермінанти терористичної діяльності у працях С. Лук'янюк [12], зв'язку «нових релігійних груп» з поширенням релігійного кримінального фанатизму у дослідженнях Т. Леоненко [13].

Особливого значення у контексті цього набувають дослідження Л. Филипович, які висвітлюють прояви релігійного фундаменталізму у різних християнських конфесіях та неорелігійних течіях [14; 15].

У контексті дослідження відчуження людини під впливом деструктивних неорелігійних культів в Україні заслуговує на увагу праця І. Дмитрука та Б. Стрикалюка "Нові та незвичні релігії і культи". У ній знаходимо не лише опис таких релігійних спільнот, як мормони та Свідки Єгови, а й такі неорелігійні культи, як «Душевна релігія», що є синкретичною релігією, яка проголошує людину як найвищу цінність, як пророка, чиє життя вважається одкровенням [16: 135]. Загалом, незважаючи на значний інтерес до проблематики дослідження деструктивних неорелігійних культів у науковій парадигмі, досі відсутнє комплексне дослідження сутнісних ознак та форм релігійно вмотивованого відчуження у сучасному соціумі.

Метою статті є аналіз сутнісних характеристик та форм релігійно вмотивованого відчуження adeptів неорелігійних культів в умовах інформаційного суспільства.

Дискусія та результати.

Проблематика дослідження проявів відчуження людини в сучасних неорелігійних культах деструктивної спрямованості вимагає звернення до визначення сутнісних ознак їх діяльності і можливої їх класифікації. З цього приводу слушними є міркування сучасної української дослідниці І. Луценко. На її думку, з одного боку, будь-яка релігійна система держави

"характеризується складністю, багатоманітністю і динамічністю". З другого боку, самі тоталітарні секти за своїми характеристиками "можуть бути віднесені до декількох різних груп у межах однієї класифікації" [17: 212].

Методологічна складність класифікації нових релігійних організацій деструктивного спрямування відображена у комплексних дослідженнях Л. Филипович і Н. Дудар, які виділяють три ключові підходи до їх вивчення: соціокультурний, соціально-психологічний, генетичний. У межах соціокультурного підходу обґрунтовується теза, що поява тоталітарних сект і релігійного різноманіття є наслідком зміни соціальних і культурних пріоритетів, внаслідок чого вони поділяються на *реформаційні культу*, які переймаються оновленням традиційних культів, та якісно нові *альтернативні релігійні культу*, які повністю відсторонені від традиційних релігій [15: 14–15].

Натомість у контексті соціально-психологічного підходу виділяють три ключові підвиди новітніх релігійних організацій: перші з них відсторонюються і заперечують навколишній світ; другі – приймають нормативні цілі та цінності; треті – адаптуються до навколишнього світу [15: 17]. У свою чергу генетичний підхід є найбільш поширеним у західній науковій традиції. З українських дослідників до цього підходу схиляються В. Єленський та В. Перебенесюк, які виділили такі групи новітніх релігійних культів: неоорієнталістські групи, синтетичні релігії, неоязичництво, західні християнські групи, сцієнтистські групи, теософські угруповання, психотерапевтичні культу, замкнуті корпорації, які обмежують свободу особи ("деструктивні" або "тоталітарні" секти) [18: 119–121].

У науковій літературі є й класифікація неорелігійних культів (тоталітарних сект) за типами релігійного керівництва, яку наводить українська дослідниця І. Луценко. До першої групи у цій класифікації віднесено теократичні секти, для діяльності яких властивий крайній фанатизм, жорстокість, конспіративізм, жорстка дисципліна та

жорстка ієрархічність у відносинах між членами релігійної спільноти. До такого типу організацій належать секти апокаліпсисів та Свідків Єгови. До другої групи – належать авторитарні секти, в яких влада концентрується на основі традицій, звичаїв, родоводу вождів. Прикладами таких організацій є спільноти молоканів, старообрядців, духоборів. Ними зазвичай керують старці, дідки, вожді, які отримали посади за законами і традиціями цих сект. До третьої групи – віднесені ієрархічні секти, представники яких підпорядковуються очільникам сект не через їх особисті заслуги, а завдяки тому, що вони отримали свої посади на основі правових документів секти (адвентисти, євангелісти, старообрядці). До четвертої групи – належать харизматичні секти, формування і діяльність яких прямо пов'язуються з діяльністю засновників-пророків. Члени таких спільнот перебувають під тотальним контролем і в ситуації релігійного екстазу і відчутним спілкуванням зі Святим Духом (хлисти, скопці, п'ятидесятники) [17: 217].

Нерелігійні культу деструктивного спрямування можна класифікувати і за кількісною характеристикою. Так, українська дослідниця Т. Леоненко виділяє малі й великі групи релігійних фанатиків. Малі релігійні групи об'єднують декілька десятків осіб і пов'язані безпосередніми інтерперсональними контактами. На противагу їм великі релігійні групи фанатиків об'єднують щонайменше декілька сотень послідовників. А процес спілкування між ними вимагає посередників [13: 90].

Окрім цього дослідниця виділяє такі сутнісні характеристики неорелігійних культів (тоталітарних сект), які схильні до злочинної діяльності: 1) насильницький характер заходів, що здійснюються щодо рядовик сектантів; 2) жорстокість та нерозбірливість у використанні засобів для досягнення поставленої мети; 3) високий рівень технічної забезпеченості і озброєності релігійної спільноти; 4) наявність у релігійної спільноти значних матеріальних благ і грошей; 5) дотримання членами культу

жорсткої ієрархії у відносинах та нормах поведінки; 6) наявність у релігійній спільноті органів зовнішньої і внутрішньої безпеки; 7) конспірація діяльності релігійної спільноти; 8) наявність зв'язків релігійної спільноти за межами держави її формування [13: 91].

Зауважимо, що неорелігійні деструктивні культи властиві для різних регіонів світу. Як справедливо зауважує з цього приводу українська дослідниця Т. Талько, фундаменталістські секти властиві для усіх релігій, зокрема світових. Так в індуїзмі такі характеристики проявляються у діяльності "Аря Самадж", у буддизмі – "Сока Гаккай", в юдаїзмі – в харедському юдаїзмі, у християнстві – в російському ортодоксальному православ'ї, в ісламі – в ваххабізмі та ісламізмі [10: 104].

Т. Талько вказує, що, на відміну від більш дослідженого ісламського фундаменталізму, православний фундаменталізм й досі залишається малодослідженим феноменом [10: 104]. При цьому до атрибутивних ознак православного фундаменталізму можна віднести традиціоналізм, антилібералізм, антиіндивідуалізм, месіанізм, націоналізм і расизм.

У межах неорелігійних спільнот деструктивного спрямування формується сприятлива атмосфера для вироблення фанатичних переконань і відчуження особистості від нерелігійного середовища. В таких умовах зводиться до мінімуму врахування особистісних прагнень та інтересів віруючого. Натомість відбувається свідоме або підсвідоме тотальне підпорядкування особистості груповим вимогам релігійної спільноти. Для неофітів деструктивні культи часто маскуються під цілком легальні і дружні релігійні спільноти, які прагнуть допомогти ближньому і надати йому всіляку допомогу і сприяння.

На перших етапах свого перебування у складі деструктивних неорелігійних культів їх адепти можуть навіть і не здогадуватися про справжню мету і наслідки їх діяльності. На цьому етапі неофіт ще переконаний, що він є

"членом гуртка, який вивчає Біблію, або є членом літературної (музичної) групи" [13: 91]. Утім з часом після періоду "позитивної опіки" і "бомбардування любов'ю" такі віруючі опиняються під цілковитим контролем і стають відчуженими практично від усіх нерелігійних соціальних зв'язків.

У контексті виявлення процесів відчуження у функціонуванні неорелігійних фундаменталістських рухів заслуговують на увагу висновки К. Армстронга. Фундаменталістські рухи виходять з позиції свідомого або несвідомого відчуження себе як віруючого від невіруючих. А тому сутнісними рисами такого відчуження, відсторонення від Іншого або Інших є орієнтації на контрмодернізм як спосіб несприйняття будь-чого нового, виявлення активізму і жорстокості у процесі захисту своїх релігійних переконань, принципова нетолерантність щодо іновірців та неприхильників своїх власних фундаменталістських ідей. У зазначених умовах активно поширюються теорії змови, де будь-хто інший постає прихильником сатанинського зла [7: 181]. У такому розумінні прихильник фундаменталістських ідей, виходячи з цих позицій, зобов'язаний боротися зі злом та його носіями.

Красномовним у цьому контексті є рух представників РПЦ і УПЦ як її філіалу в Україні на повне відчуження своїх вірних від представників інших релігійних спільнот і від української держави загалом. У контексті цього Т. Талько слушно зауважує, що "за версією російських православних фундаменталістів саме РПЦ утримує світ у бутті, не даючи йому загинути у боротьбі з Антихристом" [10: 105]. Означена ідея катехону була свого часу сформована у середовищі білоемігрантів та представників російської православної еміграції. А в сучасних умовах вона стала основою агресивної ідеології "русского міра".

Контмодернізм у неорелігійних рухах деструктивного спрямування призводить до відчуження цих спільнот

від інших соціальних спільнот і громадянського середовища. У багатьох випадках це втілюється у появі антигуманістичних і навіть геноцидного типу практик. Орієнтація на минуле, як наголошує Т. Талько, прагнення адептів нерелігійних рухів оживити минулі традиції і норми доволі часто призводять до того, що вони діють "із завзяттям фанатиків, вбиваючи собі подібних за можливість повернення до життя того, що вже померло чи мало померти навіть як спомин та спокійно відійти у небуття, давши дорогу новому прийдеш ньому" [10: 105].

Представники цих релігійних спільнот як справжні некрофіли у розумінні Е. Фромма живуть і "харчуються" відмерлими зразками соціокультурного досвіду, отримуючи екзальтовану насолоду від власної належності начебто до сил добра.

Представники багатьох деструктивних неорелігійних культів переконані в абсолютній істинності своїх священних текстів. Для них властиві риси патерналізму як переконаності в безапеляційному авторитеті Бога, пророків і харизматичних лідерів неорелігійних культів. У цьому розумінні пошанування цих осіб чітко співвідноситься з феноменом вождизму в авторитарних та тоталітарних державах.

Ще одним аспектом впливу деструктивних неорелігійних культів на відчуження людини в сучасному світі є спроби відчуження жінок від їх права розпоряджатися своїм тілом та виявлення соціальної активності.

Представники цих рухів виступають проти зростання ролі жінок у сучасному світі, акцентуючи увагу, що жінка має відповідати закріпленому у священних текстах "природному порядку" взаємодії жінок і чоловіків. Ці тенденції оформилися в появі античойс-руху. І як зауважує Г. Ярманова саме такі переконання відстоює низка організацій в Україні, серед яких слід виділити "Всеукраїнський благодійний фонд "За гідність людини", Міжнародний благодійний фонд "Дар життя", громадська організація "Збережи життя", ініціатива Рух "За життя!" та

православний рух "Спаси і сохрани" [11: 100]. Зауважимо, що вони зазвичай прикриваються антиабортною проблематикою. І нагадаємо, що в останні роки доволі жорстке обмежувальне законодавство щодо прав жінок на аборт під впливом релігійних організацій було введено у США та Польщі.

У деяких деструктивних неорелігійних культах особливою формою відчуження стає вигнання представників культу з організації з заборорою будь-якого спілкування з рідними. Зокрема до таких практик, за твердженням Т. Талько, вдаються представники Свідків Єгови. Зокрема, були зафіксовані "випадки, коли батьки, чи то під тиском одновірців, чи відповідно до своїх особистих переконань, через надмірну відданість вірі, виганяли дітей із дому, припиняючи з ними спілкування і підтримку своїх нащадків" [10: 108]. Подібні практики властиві і для закритих спільнот хемішів у США.

Примусове вигнання "адептів-відступників" співвідноситься з домінуючими у цих спільнотах практиками відчуження від Іншого і від Інших, а фактично відсторонення від спілкування з усіма "невірними". Для цих неорелігійних фундаменталістських культів властива схильність до "дискримінації і дегуманізації представників інших спільнот і культур", прояви нетолерантності до Інших за їх "неправильні" релігійні переконання, "схильність до обмеження прав і свобод тих людей, які, на думку фундаменталістів, не відповідають встановленим ними критеріям "правильного віросповідника" [10: 110].

У деяких випадках світоглядний ізоляціонізм представників неорелігійних культів може співвідноситися з надактивною місіонерською діяльністю. Саме на це слушно звертає увагу Т. Талько, яка зазначає, що Свідки Єгови в межах місіонерства активно розповсюджують серед представників інших релігійних спільнот і невірних такі свої видання, як "Вартова башта", "Свідки Єгови", "Пробудіться!" [10: 109]. Але при цьому слід акцентувати увагу, що активна місіонерська діяльність щодо кооптації

неофітів у неорелігійні культи деструктивного типу зазвичай поєднується з жорсткою ізоляцією adeptів цих спільнот від інформаційної і соціокультурної реальності "великого світу", адже вони мають перебувати під тотальним контролем їх релігійних лідерів.

З цим пов'язана і ще одна характеристика багатьох неорелігійних культів сучасності – тотальна підтримка і підкорення їх членів необмеженій владі харизматичного лідера. Красномовним прикладом є діяльність лідера деструктивного культу "Народний храм" Джима Джонсона, який сприяв не тільки переселенню сотень adeptів культу з США та їх ізоляції у джунглях Гаяни. У листопаді 1978 року члени цієї секти вчинили масове самогубство переважно шляхом отруєння. Відтак, безумовне підкорення владі харизматичного лідера неорелігійного культу у поєднанні з обмеженням спілкування їх членів з соціальним оточенням призводить не тільки до ризику їх соціального відчуження, поневолення та експлуатації, а й часто загрожує їх безпеці та життю.

Значною мірою подібні практики соціального відчуження співвідносяться з феноменом релігійно вмотивованого фанатизму. Ключовою характеристикою якого є чіткий поділ єдиного світу у свідомості представників багатьох неорелігійних культів на "свій світ", "гармонійний" і пов'язаний з "божественним порядком" і "чужий світ", гріховний і деструктивний. Ворожі, відчужені сили зовнішнього світу, за твердженням Т. Леоненко, "уніфікуються, стають єдиним ворогом – це страшно спрощення полегшує боротьбу для фанатика" [13: 89]. У такому розумінні релігійний фанатизм постає як "пристрасний вираз нетерплячості сповідання певних вірувань, які за своєю суттю мають суб'єктивний характер, відрізняються щирим переконанням в абсолютній істинності принципів тієї чи іншої релігії, стійкою вірністю та здатністю пожертвувати

власним життям і життям інших заради вірувань" [13: 88].

Зауважимо, що релігійний фанатизм може бути властивий для будь-якої релігійної спільноти. Але в багатьох неорелігійних групах сучасності світоглядний фанатизм стає основою їх ідентифікаційних практик. При цьому слід враховувати і те, що зовнішні впливи на нерелігійні групи зазвичай не є ключовими в активізації релігійного фанатизму. Навпаки, релігійний фанатизм має переважно внутрішні причини і пов'язаний з релігійною свідомістю та вірою і спробами релігійних спільнот у насильницький спосіб змінити начебто "гріховну" і деструктивну зовнішню соціальну реальність.

Висновки. В умовах інформаційної глобалізації релігійно вмотивований фанатизм і фундаменталізм у поєднанні з різними формами відчуження людини стали невід'ємною частиною суспільної свідомості. У багатьох сучасних неорелігійних культах простежується системне соціальне відчуження віруючого від усіх, хто не сповідує відповідні релігійні переконання.

У низці неорелігійних культів деструктивного характеру можна виділити такі сутнісні ознаки релігійно вмотивованого відчуження: жорстка ієрархічність у структурі взаємодії неорелігійних культів; суворий конспіративізм в організації їх діяльності; маскуванню деяких неорелігійних культів під вивіски легальних і цілком дружніх релігійних спільнот, які займаються благодійністю; зведення до мінімуму врахування особистісних прагнень та інтересів віруючого; цілеспрямований перехід у ставленні до неофітів культу, від періоду "позитивної опіки" і "бомбардування любов'ю" до жорсткого контролю і обмеження нерелігійних соціальних зв'язків; часто насильницький характер заходів, що здійснюються щодо рядових членів неорелігійних культів; прояви жорстокості у процесі обмеження соціальної комунікації рядових членів неорелігійних спільнот; вигнання "відступників", які є колишніми

представниками культу з заборонаю будь-якого спілкування з рідними.

Світоглядними підставами відчуження представників неорелігійних культів у сучасному інформаційному суспільстві є: контрмодернізм як спосіб несприйняття будь-чого нового; фанатизм, активізм і жорсткість у процесі захисту своїх релігійних переконань; нетолерантність щодо іновірців та неприхильників їх фундаменталістських ідей; патерналізм як переконаність у безапеляційному авторитеті Бога, пророків і

харизматичних лідерів неорелігійних культів; традиціоналізм в обстоюванні "природного порядку" взаємодії жінок і чоловіків та ін. У широкому розумінні безумовне підкорення adeptів неорелігійних культів означеним світоглядним позиціям у поєднанні з обмеженням їх спілкування з нерелігійним соціальним оточенням призводить не тільки до зростання ризику їх відчуження, поневолення та експлуатації, а й часто загрожує їх безпеці та життю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Подорожний В. Соціально-психологічні особливості особистісного відчуження людей похилого віку. Дисертація. Вінниця 2021. 246 с. URL: <https://www.vspu.edu.ua/content/graduate/doc/a14dis.pdf> (дата звернення: 15.08.2025).
2. Ковтун Н., Панчук І. Відчуження людини від професії як актуальна проблема сучасної філософії. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2025. Вип. 1 (97). С. 94–103.
3. Поліщук О., Ковтун Н., Ковтун Ю. Діджиталізація та емоційне вигорання працівників у контексті соціальної невизначеності на ринку праці. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2023. Вип. 1 (93). С. 5–16.
4. Кириченко В. Локус контролю майбутнього в умовах гібридної війни. *Габітус*. 2023. Випуск 45. С. 11–15.
5. Кириченко В. Колективні травми українців та національна ідентичність. *Журнал соціальної та практичної психології*. 2024. № 4. С. 56–60.
6. Eisenstadt S. Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: the Jacobin Dimension of Modernity. Cambridge, Cambridge University Press. 1999. 280 p.
7. Armstrong K. The Battle for God: A History of Fundamentalism. Ballantine Books. 1st edition. 2011. 480 p.
8. Armstrong K. Fundamentalism and the Secular Society. *International Journal*. 2004. 59 (4). P. 875–877.
9. Грабовська І., Талько Т. Психоаналітичні інтерпретації неохристиянських вчень про шлюб і сім'ю. *Від гендерних ідеологій до дискусій про сучасну сім'ю*. Монографія. Дн-вськ: Вид-во Маковецький. 2015. С. 61–72.
10. Талько Т. Фундаменталістські настрої у нерелігійних громадах як загроза національній безпеці України в умовах війни. *Українознавчий альманах*. 2024. Випуск 35. С. 101–114.
11. Ярманова Г. Право на вибір: вплив релігійних правих на репродуктивну політику в Україні. Чермалих Н., Пагуліч Л., Ярманова Г., Гриценко Г. *Гендер, релігія і націоналізм в Україні*. Київ. 2012. С. 95–125.
12. Лук'янюк С. Релігійний фундаменталізм як одна із причин тероризму. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2021. URL: <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2021-5/53> (дата звернення: 15.08.2025).
13. Леоненко Т. "Нові релігійні групи" (тоталітарні секти) як структурна основа поширення релігійного кримінального фанатизму. *Держава та регіони. Серія: Право*. 2014. № 2. С. 88–92.
14. Филипович Л. Фундаменталізація християнства як тенденція сучасного релігійного життя. *Релігія та Соціум*. 2013. № 3–4 (11–12). С. 18–25.

15. Дудар Н., Филипович Л. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади). Київ: Наук. думка, 2000. 132 с.
16. Дмитрук І., Стрикалюк Б. Нові та незвичні релігії і культи. Київ: Шеляженко Ю. В., 2016. 256 с.
17. Луценко І. Питання класифікації тоталітарних сект та їх значення для протидії злочинності. *Вісник Кримінологічної асоціації України*. 2016. № 2 (13). С. 211–222.
18. Єленський В., Перебенесюк В. Релігія. Церква. Молодь. Київ: АЛД, 1996. 160 с.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Podorozhnyi, V. (2021). *Sotsialno-psykhologichni osoblyvosti osobystisnoho vidchuzhennia liudei pokhyloho viku*. Dysertatsiia. [Social and psychological characteristics of personal alienation among elderly people. Dissertation]. Vinnytsia. URL: <https://www.vspu.edu.ua/content/graduate/doc/a14dis.pdf> (last accessed: 15.08.2025) (in Ukrainian).
2. Kovtun, N., Panchuk, I. (2025). *Vidchuzhennia liudyny vid profesii yak aktualna problema suchasnoi filosofii*. [The alienation of people from their professions as a pressing issue in contemporary philosophy]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. Vyp. 1 (97). S. 94–103 (in Ukrainian).
3. Polishchuk, O., Kovtun, N., Kovtun, Yu. (2023). *Didzhytalizatsiia ta emotsiine vyhorannia pratsivnykiv u konteksti sotsialnoi nevyznachenosti na rynku pratsi*. [Digitization and emotional burnout of employees in the context of social uncertainty in the labor market]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. Vyp. 1 (93). S. 5–16 (in Ukrainian).
4. Kyrychenko, V. (2023). *Lokus kontroliu maibutnoho v umovakh hibrydnoi viiny*. [The locus of control of the future in conditions of hybrid warfare]. *Habitus*. Vypusk 45. S. 11–15 (in Ukrainian).
5. Kyrychenko, V. (2024). *Kolektyvni travmy ukraintsiv ta natsionalna identychnist*. [Collective trauma of Ukrainians and national identity]. *Zhurnal sotsialnoi ta praktychnoi psykholohii*. № 4. S. 56–60 (in Ukrainian).
6. Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: the Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press (in English).
7. Armstrong, K. (2011). *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. Ballantine Books. 1st edition (in English).
8. Armstrong, K. (2004). *Fundamentalism and the Secular Society*. *International Journal*. № 59 (4). P. 875–877 (in English).
9. Hrabovska, I., Talko, T. (2015). *Psykhoanalitichni interpretatsii neokhrystyianskykh vchen pro shliub i sim'iu. Vid hendernykh ideolohii do dyskusii pro suchasnu sim'iu*. [Psychoanalytic interpretations of neo-Christian teachings on marriage and family. From gender ideologies to discussions about the modern family]. Monohrafiia. Dn-vsk: Vyd-vo Makovetskyi. S. 61–72 (in Ukrainian).
10. Talko, T. (2024). *Fundamentalistski nastroi u nerelihiinykh hromadakh yak zahroza natsionalnii bezpetsi Ukrainy v umovakh viiny*. [Fundamentalist sentiments in non-religious communities as a threat to Ukraine's national security in wartime]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vypusk 35. S. 101–114 (in Ukrainian).
11. Yarmanova, H. (2012). *Pravo na vybir: vplyv relihiinykh pravykh na reproduktyvnu polityku v Ukraini*. [The right to choose: the influence of religious right-wingers on reproductive policy in Ukraine]. Chermalykh N., Pahulich L., Yarmanova H., Hrytsenko H. *Hender, relihii i natsionalizm v Ukraini*. S. 95–125 (in Ukrainian).
12. Luk'ianiuk, S. (2021). *Relihiinyi fundamentalizm yak odna iz prychyn teroryzmu*. [Religious fundamentalism as one of the causes of terrorism]. *Yurydychnyi naukovyi elektronnyi zhurnal*. URL: <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2021-5/53> (last accessed: 15.08.2025) (in Ukrainian).
13. Leonenko, T. (2014). "Novi relihiini hrupy" (totalitarni sekty) yak strukturna osnova poshyrennia relihiinoho kryminalnoho fanatyzmu. ["New religious groups" (totalitarian

sects) as the structural basis for the spread of religious criminal fanaticism]. *Derzhava ta rehiony. Seria: Pravo*. № 2. S. 88–92 (in Ukrainian).

14. Fylypovych, L. (2013). Fundamentalizatsiia khrystyianstva yak tendentsiia suchasnoho relihiinoho zhyttia. [The fundamentalization of Christianity as a trend in contemporary religious life]. *Relihiia ta Sotsium*. № 3–4 (11–12). S. 18–25 (in Ukrainian).

15. Dudar, N., Fylypovych, L. (2000). Novi relihiini techii: ukraïnskyi kontekst (ohliad, dokumenty, pereklady). [New religious movements: the Ukrainian context (review, documents, translations)]. Kyiv: Nauk. Dumka (in Ukrainian).

16. Dmytruk, I., Strykaliuk, B. (2016). Novi ta nezvychni relihii i kulty. [New and unusual religions and cults]. Kyiv: Sheliashenko Yu. V. (in Ukrainian).

17. Lutsenko, I. (2016). Pytannia klasyfikatsii totalitarnykh sekt ta yikh znachennia dlia protydii zlochynnosti. [The issue of classifying totalitarian sects and their significance for combating crime]. *Visnyk Kryminolohichnoi asotsiatsii Ukrainy*. № 2 (13). S. 211–222 (in Ukrainian).

18. Yelenskyi, V., Perebenesiuk, V. (1996). Relihiia. Tserkva. Molod. [Religion. Church. Youth]. Kyiv: ALD (in Ukrainian).

Receive: August 26, 2025

Accepted: September 17, 2025



СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ SOCIAL PHILOSOPHY

УДК 130.2:17:7.05:503.11

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.61-72

ВІЗУАЛЬНА РИТОРИКА КУЛЬТУРИ МЕТАМОДЕРНУ: ВІД ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОГО ЗСУВІУ ДО АФЕКТИВНОЇ СТРУКТУРИ РЕЗОНАНСУ

А. П. Артеменко*, М. В. Кравченко**

Стаття присвячена аналізу візуальної риторики у культурі метамодерну. Обґрунтовано епістемологічну трансформацію сучасності в контексті змін у семіотично-риторичних теоріях, розкрито ключову ідею нової чуттєвості як режиму сприйняття в епоху метамодерну. Здійснено соціально-філософський аналіз візуальної риторики в контексті культури метамодерну. Продемонстровано, як епістемологічний зсув від текстоцентричності до візуальності трансформував роль зображення в гуманітарному знанні, зробивши його не лише засобом репрезентації, а й активним агентом соціального конструювання. Розглянуто ключові положення семіотичних і риторичних теорій У. Еко, Гроура і Г. Кресса і Т. ван Левена, що дозволило проаналізувати візуальну риторичну як гібридну форму комунікації, яка поєднує когнітивне, афективне й перформативне. У фокусі дослідження опиняється нова чуттєвість культури метамодерну, що формується в умовах цифрової комунікації, і яка функціонує за логікою осциляції, резонансу й інтерфейсного взаємодійства. Візуальні практики (від мемів до TikTok-естетик) аналізуються як риторичні жести, що водночас структурують досвід, продукують ідентичності й створюють нові форми соціального буття.

Основна увага приділена аналізу візуальної риторики метамодерну як технології соціального конструювання. Візуальні образи в цій культурі – від мемів і сторіз до мистецьких практик – набувають статусу мультимодальних і перформативних актів, що створюють нову структуру чуттєвості. Окрему увагу приділено романтичним і сюрреалістичним мотивам у мистецтві метамодерну, які функціонують як афективні режими, що відкривають нові горизонти переживання, уяви та ідентичності. Зроблено висновок, що візуальна риторика в епоху метамодерну виступає ключовим інструментом формування

* Андрій Артеменко / Andrii Artemenko, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та суспільних наук (Національний аерокосмічний університет "Харківський авіаційний інститут", м. Харків, Україна)
artemenko.prof@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2445-5902

** Маргарита Кравченко / Margaret Kravchenko, слухачка магістратури (Харківська державна академія дизайну та мистецтв, м. Харків, Україна)
galateya.mk@gmail.com

ORCID: 0009-0006-2033-4915

Ключові слова: *метамодерн, візуальна риторика, семіотика, афект, інтерфейс, нова чуттєвість, резонансна культура.*

THE VISUAL RHETORIC OF METAMODERN CULTURE: FROM EPISTEMOLOGICAL SHIFT TO AFFECTIVE STRUCTURE OF RESONANCE

A. P. Artemenko, M. V. Kravchenko

This article is devoted to the analysis of visual rhetoric within the culture of metamodernism. It explores the epistemological transformation of contemporary culture in the context of changes in semiotic and rhetorical theories, highlighting the central idea of a "new sensibility" as a mode of perception in the metamodern era. The authors conduct a socio-philosophical analysis of visual rhetoric within the framework of metamodern culture, emphasizing how the epistemological shift from text-centeredness to visuality has redefined the role of the image in the humanities – transforming it from a means of representation into an active agent of social construction.

The article examines key principles from the semiotic and rhetorical theories of Umberto Eco, Groupe μ, Gunther Kress, and Theo van Leeuwen, which enable an interpretation of visual rhetoric as a hybrid form of communication that integrates cognitive, affective, and performative dimensions. The study focuses on the emerging sensibility of metamodern culture, shaped by digital communication, which operates through the logic of oscillation, resonance, and interface-based interaction. Visual practices – ranging from memes to TikTok aesthetics – are analyzed as rhetorical gestures that structure experience, produce identities, and create new forms of social being.

Special attention is given to visual rhetoric as a technology of social construction in metamodernism. Visual imagery in this cultural context – from memes and stories to artistic practices – acquires the status of multimodal and performative acts that generate a new structure of sensibility. The article also explores romantic and surrealist motifs in metamodern art, which function as affective regimes that open up new horizons of experience, imagination, and identity. The conclusion emphasizes that visual rhetoric in the metamodern age serves as a key instrument for shaping social imaginaries, constructing collective emotions, and fostering critical reflection on cultural reality, where the image becomes not only a bearer but also a producer of meaning.

Keywords: *metamodernism, visual rhetoric, semiotics, affect, interface, new sensibility, resonance culture.*

Постановка проблеми. Сучасна візуальна культура постає як результат глибокого епістемологічного зсуву, внаслідок якого зображення перестає бути вторинним до тексту – навпаки, воно набуло статусу самостійного джерела знання, чинника соціальної дії та активного агента культури. Як наголошує В. Дж. Т. Мітчелл, "образи хочуть" самі по собі – тобто вони не лише репрезентують, а й впливають, викликають афекти, формують ідеологічні позиції [19]. У цьому контексті постає необхідність осмислення візуальної риторики не лише як стилістичної чи художньої практики, а як соціально-філософського феномена, що конструює нову чуттєвість культури метамодерну.

Метамодерн виник як усвідомлення нової логіки культури, яка передбачає специфічну структуру чуттєвості, що постає на руїнах "модерністської віри" та "постмодерної іронії" [24]. Візуальні образи в цій культурі – не ілюстрації, а афективні події, що виконують роль риторичних актів. Зображення вже не "відображає" світ – воно формує реальність як множинність можливих сенсів, закорінених у досвіді глядача. Саме тому дослідження візуальної риторики в контексті епістемологічного зсуву, семіотичних і риторичних теорій межі ХХ – початку ХХІ століття є актуальним, оскільки дозволить розглянути низку ключових положень, що визначають сучасне розуміння зображення як активного

комунікативного та соціокультурного агента. Саме це створило основу для виникнення концепції нової чуттєвості культури метамодерну.

Об'єкт вивчення статті – феномен візуальної риторики культури метамодерну.

Метою статті є дослідження та визначення особливостей візуальної риторики епохи метамодерну як технології соціального конструювання. Для досягнення поставленої мети слід вирішити такі **завдання**: проаналізувати ключові положення теорії візуальних досліджень, що призвели до виникнення концепції нової чуттєвості метамодерну; розглянути потенціал ідеї нової чуттєвості як технології конструювання не тільки візуальних, а й соціальних практик; провести аналіз технік конструювання сенсів засобами екранної візуальності.

Епістемологічна трансформація сучасності, яку репрезентує концепція В. Дж. Т. Мітчелла, полягає у переході від текстоцентричної до візуально-центричної моделі пізнання. Зображення набуває статусу автономного джерела знання, що формує не лише інформацію, а й афективні, політичні та культурні контексти. Візуальний образ діє як агент – він не просто репрезентує, а продукує смисли, структурує публічний простір і виконує роль соціального факту.

Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження є міждисциплінарний підхід, який поєднує семіотичний аналіз (У. Еко, Groupe μ – вивчення знакових структур візуального повідомлення) та риторичну герменевтику (Р. Барта і В. Дж. Т. Мітчелла – аналіз впливу образу як перформативної структури інтерпретації). Аналіз образу в середовищі цифрових технологій побудовано на підставі медіатеорії у її розумінні Б. Латуром (B. Latour) та В. Флузером (V. Flusser), для яких медіа не просто інструмент для передачі інформації, а й середовища, які формують наше сприйняття реальності та відбувається Perezbirannya socialnoho.

Крім того, теоретико-методологічний базис дослідження не можна побудувати без метамодерної критики культури.

Філософія і теорія культури у ХХІ столітті зіткнулись з потребою нової парадигми, яка здатна охопити суперечності глобального світу. Пропонована метамодерністами критика культури не заперечує досягнень постмодерну, а прагне їх подолання через синтез, а не руйнування. Така критика культури в межах парадигми метамодернізму здійснена в працях Т. Вермюлена, Р. ван ден Акера, Дж. А. Дж. Снайдера, А. Барікко та ін.

Дискусія та результати. Метамодерн як фрейм розуміння візуальної культури початку ХХІ століття. У програмному есе "Notes on Metamodernism" (2010) Т. Вермюлен і Р. ван ден Аккер [24] описують метамодерн як структуру почуття (structure of feeling), що виникає на тлі розчарування в постмодерному цинізмі, але без наївного повернення до модерної віри у поступ. Метамодерна культура, на їх думку, "коливається між іронією і щирістю, надією і сумнівом, утопією і дистопією, емпатією й апатією" [24: 6].

Цей підхід важливий тим, що пропонує новий інструментарій для критики культури, в якій постмодерна іронія, втрачаючи свою актуальність, не зникає повністю, натомість поєднується з постіронічною щирістю. У колективній монографії "Metamodernism: Historicity, Affect and Depth after Postmodernism" (2017) автори разом із Аланом Гіббонсом розвивають концепцію метамодерну як теоретичної рамки для інтерпретації сучасних культурних практик, що тяжіють до глибини, емпатії та афективності [25: 1–20]. Автори вводять поняття "афективної глибини" (affective depth) як ключового естетичного вектора метамодерної культури. Вони стверджують, що нова культурна чутливість прагне до трансценденції й історичності без рецидиву догматизму [25: 83–117].

Американський філософ Джейсон Сторм у праці "Metamodernism: The Future of Theory" (2021) пропонує амбітний проєкт "метатеорії метамодерну" [23]. Його підхід передбачає радикальний перегляд основ гуманітарного знання. Критика культури у Дж. Сторма виходить за

межі постмодерної деконструкції та переходить до конструктивної аналітики, яка визнає множинність істин, але не впадає в релятивізм. Його критика в цьому контексті вже не є винятково критично-деконструктивною, а постає як рефлексивно-конструктивна діяльність, яка визнає множинність істини, історичну зумовленість знання та водночас прагне до епістемологічної й етичної відповідальності. Дж. Сторм поєднує елементи критичного реалізму, конструктивізму й неомодерної етики. Такий підхід дозволяє переосмислити культурні наративи, естетичні форми й суспільні інститути в дусі плюралістичного гуманізму.

Італійський культуролог Алессандро Барікко у роботі "The Game" (2018) описує сучасну культуру як глибоко трансформовану цифровими технологіями. Його концепт гри – як головного принципу нової культурної логіки – дозволяє побачити у фрагментарності, швидкоплинності й гібридності сучасності не руйнування, а новий тип зв'язності. А. Барікко фактично описує метамодерну позицію: бути у грі щиро, усвідомлюючи її умовність, і водночас шукати у ній нові етичні й естетичні форми. Він інтерпретує сучасну цифрову культуру як гру – новий тип взаємодії зі світом, який є одночасно серйозним і легким, технологічно зумовленим, але емоційно відкритим. А. Барікко бачить у "гравцях" покоління нових гуманістів, які формують нові ритуали сенсу в децентралізованому світі [3].

Ці "ритуали сенсу" мають відображатись у певних естетичних формах, проявляться у певному естетичному фреймі. Саме тому Джошуа Шнайдер у праці "Metamodern Art: An Interpretive Framework" (2020) розглядає метамодерн як естетичну рамку, що дозволяє пояснити нову образність і чуттєвість у сучасному мистецтві. Він аналізує метамодерні естетичні жести в сучасному мистецтві як вираження подвійної настанови – віри у значення мистецтва та усвідомлення його умовності. Його аналіз робіт Джеймса Таррелла, Бьорк,

Дональда Гловера та інших репрезентує спробу вловити "мета-чутливість", яка тяжіє до емоційної глибини, але не відкидає інтертекстуальність постмодерну [22]. Його критика культури ґрунтується на аналізі інтенціональної щирості, іронічної гри, рефлексивної емоційності та відмови від цинізму – характеристик, які дедалі частіше з'являються у візуальному мистецтві, музиці та перформансі XXI століття. Аналіз метамодерної естетики розкриває як медіа-продукти формують нову емоційність, у якій співіснують наївність, емпатія та постмодерна обізнаність. Цей підхід дозволяє переосмислити популярну культуру як простір формування "нової щирості" (new sincerity), що постає як форма естетичного спротиву цинізму

Критика культури з позицій парадигми метамодерну формує поліфонічне, багаторівневе поле, у якому поєднуються філософські, естетичні, соціальні та технокультурні підходи. Повернення афекту, емпатії, моральної дилеми та постіронічного жесту набули ознак індикаторів метамодерного повороту в культурі. Культура метамодерну не заперечує постмодерну чутливість, але намагається вийти за її межі, запропонувавши нову парадигму інтерпретації культури – таку, що поєднує іронію з вірою, скепсис із надією, роздвоєність з афективною єдністю. Саме в цій напрузі – основний потенціал метамодерної критики.

Метамодерна критика культури відображає глибокі трансформації культурної чутливості в умовах глобалізованого світу. Як свідчить практика, така критика формує новий аналітичний горизонт, у якому зникає опозиція між серйозністю і грою, іронією і вірою, фрагментацією і трансценденцією. Відтак критика культури у метамодерному ключі стає не тільки інструментом аналізу, а й способом естетичного мислення, що відкрите до нової етики співпричетності, афекту та відповідальності.

Отже, сучасна культура зазнає фундаментальних змін у сфері пізнання

комунікації та соціокультурного сприйняття. Епістемологічний зсув, що відбувається в контексті візуального повороту (visual turn), вимагає переосмислення ролі зображення у гуманітарних дисциплінах. Це робить поняття візуальної риторики ключовим не тільки для розуміння сучасної філософії мистецтва та культури, а й для соціальної практики, де естетика перетворюється на м'яку силу політичного впливу та соціального конструювання.

Риторика образу полягає у здатності переконувати та впливати через візуальні засоби – композицію, колір, масштаб, жест. Відтак, візуальна теорія вимагає перегляду гуманітарної методології, у якій образ розглядається не як ілюстрація, а як активний учасник культури.

Семіотика – основа візуальної риторики, вона підводить нас до необхідності аналізу візуального як комунікативного і риторичного явища, розширивши семіотичний підхід на візуальні форми комунікації. Семіотика дозволяє осмислити візуальну риторичку як соціо-культурно обумовлену практику продукування значень, що формується на перетині образу, коду й інтерпретації.

Одна з ключових ідей, що з'явилась в філософії постмодерну і стала однією з основ естетики метамодерну, полягає в тому, що риторика зображення формується не в самому повідомленні, а в акті його сприйняття, що робить глядача активним співтворцем значення. При цьому сенс візуального образу проясняється через спільні культурні знання, що забезпечує ефективність риторичного впливу. Візуальні образи формуються в межах соціокультурних кодів – це заперечує ідею "невинного зображення" і вказує на конструктивний характер візуальної комунікації. Це також актуалізує ідею візуальної об'єктивності, відкриваючи простір для критичного аналізу репрезентації. Зображення формує не лише значення, а й соціальні уявлення, закріплені в мові, ідеології та культурі. Це надає візуальній риторичці екзистенційного виміру.

На відміну від структуралістської семіології, сучасне розуміння візуальної риторики враховує не лише структуру знаку, а й процеси його інтерпретації в соціальному та культурному контексті. Це дозволяє перейти від формального аналізу зображення до вивчення його риторичної функції в культурному полі. А розуміння візуального об'єкту як відкритої структури, здатної породжувати множинні інтерпретації, робить його комунікативним актом, що активує глядача як інтерпретатора. Риторика зображення завжди залежна від соціокультурного контексту, і переконливість візуального формується в межах колективного когнітивного горизонту. Вона "прочитується" через соціально сформовані коди, що робить можливим їх риторичне використання. Відтак, зображення перестає сприйматись сучасною культурою лише як прозоре вікно до реальності й натомість акцентується його конструктивна роль у створенні сенсів.

У. Еко запровадив поняття "ментальних карт" як внутрішніх когнітивних структур, через які відбувається впізнавання й інтерпретація візуальних знаків [10: 67–68]. Такі мапи формуються на основі культурного досвіду і забезпечують миттєве емоційне сприйняття зображень, посилюючи їх риторичний ефект. Це дозволяє розглядати візуальну риторичку як інструмент впливу, у тому числі в політичних або комерційних цілях. У. Еко наголошує, що зображення має швидший і сильніший емоційний вплив, ніж вербальне повідомлення [10: 237]. Зазначений естетико-психологічний аспект візуальної риторички є визначальним у сучасній культурі "візуального повороту", де образ не тільки передає інформацію, а й формує афективні наративи, здатні викликати миттєву емпатію, відразу чи солідарність.

Риторика зображення у семіотиці У. Еко – це не властивість самого візуального артефакту, а результат інтерпретативної взаємодії суб'єкта з образом. Такий підхід наближає семіотику до герменевтики та рецептивної естетики, де акт сприйняття

постає як продуктивний, а не лише пасивний. Зображення "переконує" не тим, що нав'язує значення, а тим, що активує процес співставлення та контекстуальності значення.

Семіотична теорія У. Еко сформувала потужну концептуальну основу для візуальної риторики як міждисциплінарної галузі. Через введення таких понять, як відкритий твір, енциклопедія культури, ментальні карти, іконічний знак, стратегії маніпуляції та роль глядача, У. Еко пропонує досліджувати зображення не як форму репрезентації, а як політичну, соціальну й культурну подію. Його підхід відкриває можливість аналізувати візуальне повідомлення як форму соціальної дії, де риторика постає не як набір технік переконання, а як динамічна взаємодія кодів, емоцій, інтерпретацій та афективного досвіду.

Розроблена Groupe μ теорія загальної риторики (*rhétorique générale*) [16] здійснила фундаментальний зсув у розумінні риторики: від класичного мистецтва красномовства до універсальної методології аналізу будь-якої знакової системи. Риторичні фігури, зокрема метафора, метонімія, іронія, інтерпретуються не лише як лінгвістичні феномени, а як трансформаційні операції, що діють у візуальних, акустичних, просторових і тілесних формах комунікації. Це відображає ширший поворот у гуманітарному знанні – від текстоцентричності до мультимодального аналізу культури. Ключовим інноваційним аспектом концепції Groupe μ є перенесення фокусу з текстового формоутворення на процеси сприйняття та усвідомлення. Риторична фігура постає не як конструкція автора, а як результат зіткнення між очікуваннями адресата й перцептивним порушенням.

Важливий вектор теоретичного узагальнення – це відкритість концепції загальної риторики до аналізу мультимодальних форм, у яких візуальне поєднується з вербальним, аудіальним, цифровим. Groupe μ забезпечує аналітичну базу для розшифровки цих гібридних повідомлень. Більше того, ця

модель стала теоретичним підґрунтям для метамодерного переосмислення естетики – культури, яка водночас іронічна й емоційна, дистанційована й залучена. У цій культурі риторичні фігури не лише репрезентують, а й викликають нову чуттєвість, здатну поєднувати суперечливі імпульси – прагматизм і утопію, дистанцію й афект.

Концепція загальної риторики Groupe μ радикально розширила межі класичної риторики, перетворивши її на універсальний метод аналізу знакових систем. Риторичні фігури розглядаються не лише як мовні прийоми, а як трансформації візуальних, просторових, тілесних і медіальних комунікацій. Це дозволяє аналізувати зображення як повноцінні дискурси впливу.

На відміну від традиційної риторики, Groupe μ фокусує увагу не на намірах автора, а на сприйнятті інтерпретатора. Риторичні фігури виникають через відхилення від очікуваних норм, що викликає когнітивну напругу та стимулює інтерпретацію. Такий підхід дозволяє аналізувати візуальні тексти як динамічні когнітивні події.

Groupe μ запропонували типологію візуальних фігур – оптики, форми, кольору – та операцій (додавання, скорочення, субституції), які порушують перцептивну норму. Це дало змогу структурувати візуальні повідомлення подібно до мовного аналізу.

Підхід Groupe μ відкриває шлях до аналізу мультимедійних повідомлень (реклама, меми, цифрові платформи), де поєднуються зображення, текст і звук. Така риторика формує нову метамодерну чуттєвість – емоційно-рефлексивну, напружену між іронією й афектом.

Концепція візуальної граматики, запропонована Гюнтером Крессом і Тео ван Левеном, репрезентує один із найвпливовіших сучасних підходів до аналізу візуальної риторики. Вона ґрунтується на ідеї, що візуальні образи, подібно до мовлення, мають граматичну структуру, яка зумовлює їхню здатність до комунікації, впливу та репрезентації соціальних сенсів. Цей підхід базується на поєднанні соціолінгвістики, семіотики, мультимодальної комунікації

та критичного дискурсивного аналізу, що дозволяє досліджувати візуальні повідомлення як соціально сконструйовані й ідеологічно навантажені структури.

Ключовою інновацією Г. Кресса і Т. ван Левена є виокремлення трьох вимірів візуального повідомлення – репрезентаційного, інтерактивного та композиційного [18]. Ці виміри забезпечують системний опис того, як візуальні структури організовують соціальну реальність і впливають на глядача не лише семіотично, а й риторично.

Ця модель має глибоке соціально-філософське значення, оскільки дозволяє осмислювати зображення як інструмент влади, ідеології та соціального впливу. Вона виявляє, як образи формують культурні коди, репродукують домінуючі наративи, підтримують чи кидають виклик соціальним ієрархіям. Особливої актуальності концепція набуває в умовах цифрової культури, де візуальні риторичні структури поєднуються з інтерфейсами взаємодії, утворюючи поведінкові сценарії, наприклад, у рекламі, політичній агітації чи цифровому активізмі. Крім того, ця модель набуває нового значення у сфері мультимодального аналізу – у зв'язку з розширенням меж комунікації в цифрових, інтерактивних, гібридних медіа.

Концепція візуальної граматики Г. Кресса і Т. ван Левена є інструментом соціально-філософського аналізу візуальної риторики, оскільки дозволяє системно виявляти механізми, через які візуальні образи організовують соціальний досвід, формують владні структури, легітимують ідентичності та впливають на поведінку. Вона є частиною ширшої методології критичного візуального аналізу й відкриває перспективи для дослідження зображення як засобу соціального виробництва смислу в епоху цифрової трансформації культури.

Структура чуттєвості в інформаційних потоках. У часи, коли образ перестає бути лише

репрезентацією й водночас ніколи не був просто "відображенням дійсності", культура метамодерну постає як чуттєва форма, що народжується в точці перетину візуального повороту та диджиталізованої комунікації. Ми більше не дивимось на зображення – ми всередині них. Як зазначав Віллем Флюссер, ми перейшли від тексту до технічного образу, але метамодерн, на відміну від постмодерну, не піддає ці образи винятково деконструкції [14: 7, 9]. Навпаки, він прагне віднайти в них нову щирість, нову афективність, нову рамку для співбуття.

Візуальний поворот, окреслений ще у 1990-х, був не просто естетичним вибором – це був онтологічний зсув у способах пізнання, у способах бути-в-світі. Метамодерн приймає цю нову онтологію образу як підставу для синтезу, який більше не потребує остаточного вибору між критичною іронією та щирим жестом, між дистанцією і співучастю. Саме в образі, що циркулює у цифровому середовищі – у TikTok, Instagram Stories, deepfake'ax і мемах – метамодерн знаходить свою риторику: афективну, гібридну, іронічно-наївну.

У метамодерні ми не просто спостерігаємо, як образи функціонують, ми беремо участь у їхньому становленні. Цифрова форма обміну інформацією – фрагментована, мультимодальна, інтерактивна – формує специфічну епістемологію культури метамодерну. Ця епістемологія не уникає протиріч – вона живиться ними. У дусі Грема Гармана і Тімоті Мортонна, вона приймає непрозорість речей як умову їхньої глибини, а в стилі Б. Латура – визнає агентність самих медіа, інтерфейсів, коду.

У метамодерному світі цифровий образ – це не просто повідомлення, це подія, афект, акт інтерсуб'єктивного узгодження. Він водночас і семіозис, і жест, і емоційне налаштування. Саме тому культура метамодерну не є ані поверненням до модерністської утопії, ані капітуляцією постмодерної критики. Вона – осциляція між ними,

іноді водночас віра і сумнів, вразливість і самоіронія.

Ми перебуваємо в епосі, де "технології зображення" стали базовими інфраструктурами соціального уявного. Водночас, у цій диджиталізованій системі сенсу, де реальність постає радше як конструкт, що проектується візуальними наративами, метамодерн не розчиняється у віртуальному, а шукає нові способи перформативної присутності. Це культура, яка більше не питає "що є істина", а скоріше – "яким чином ми можемо бути щирими", знаючи, що будь-яка щирість – це вже жест, уже фрейм, уже маска.

Метамодерн – це не просто період. Це структура чуттєвості, що постала як відповідь на одночасний вибух зображення й прискорення інформаційних потоків. Це спроба зібрати з уламків модерністського героїзму та постмодерного скепсису нову архітектуру смислу, яка не цурається емоцій, не боїться суперечності й визнає афект як знання.

Можливо, саме тому культура метамодерну така непевна, коливальна, резонансна. Вона не претендує на остаточність – вона відлауноє. І в цьому відлауні – іронічному, цифровому, зоровому – ми впізнаємо себе.

Резонансна культура метамодерну конструює візуальні й соціальні практики сьогодення через логіку осциляції, афекту та гібридності, породжуючи такі форми співжиття й самовираження, що одночасно є і критичними, і емоційними, і технологічно опосередкованими. У цій культурі візуальне вже не є лише відображенням реальності – воно співтворить реальність як соціальний простір естетичної взаємодії.

Візуальні практики: між естетизацією і перформативністю. У контексті метамодерну візуальні образи функціонують як події афективного обміну. Екранні візуальні образи, що постають у вигляді селфі, TikTok-фільтрів, сторіз – це не просто зображення, це інтерфейсні жести, що виробляють форми суб'єктивності. Кожна візуальна практика в цій

культурі є актом позиціонування: "я є" – не у смислі сталого "я", а як тимчасової візуальної конфігурації емоцій, естетики й алгоритму. Візуальна риторика тут вибудовується на рівні іронічної щирості: меми ідеологічні й інфантильні водночас, публічні візуальні кампанії грають на межі між активізмом і маркетингом, а нові художні форми симулюють архіви, історії або навіть футурології – з одночасною критичною дистанцією.

Як пишуть Т. Вермюлен і Р. ван ден Акер, "метамодерн не є ні модерном, ні постмодерном, а простором між ними – хвилиною, що коливається вперед-назад" [24: 5–6]. Ця хвиля створює естетичну систему, в якій зображення – не кінцевий продукт, а процес взаємодії: між людиною і технологією, між архівом і миттєвістю, між символом і тілом. У цілому візуальні образи справляють враження сюрреальності, можливості переходу від однієї реальності в іншу, зависання між ними.

У візуальному мистецтві метамодерну особлива увага до романтичних і сюрреалістичних мотивів не є ні ескапізмом, ні відновленням минулих естетичних моделей, а радше проявом емоційної та онтологічної подвійності, яку Т. Вермюлен та Р. ван ден Акер описують як "структурне мета-позиціонування" – постійне коливання між іронією і щирістю, наївністю й усвідомленістю, утопією і дистопією [24: 3]. Ця логіка "і те, й інше", або *both-neither*, уможливає повернення до романтичного й сюрреалістичного не як до стилів минулого, а як до афективних режимів, що дозволяють артикулювати складні, гібридні ідентичності сучасності.

Романтичне в метамодерному мистецтві постає як спроба відчутти світ заново, у його невизначеності, екзистенційній відкритості, потенційності. Йдеться не про ідеалізацію природи або суб'єкта в дусі XIX століття, а про відчуття "неможливого бажаного", яке рухає дію вперед. За Т. Вермюленом, метамодерн характеризується "освіченою наївністю", тобто станом, коли художник знає про

конструктивність ідеологій, але все одно прагне віри, спільності, краси. Романтичні мотиви – від ландшафтів до екзальтованої інтимності – стають формами цієї віри у вразливе й автентичне.

У свою чергу сюрреалістичне у культурі метамодерну постає як нова чуттєвість і нелінійна реальність. Сюрреалістичні образи у метамодерному контексті не відтворюють техніки Андре Бретона чи Сальвадора Далі, але залучаються до тієї ж логіки сновидної деградації реальності. В епоху віртуальностей, доповненої реальності, фрагментованих просторів і гібридних тіл, сюрреалістичне стає способом відчуття розщеплення світу, в якому ми перебуваємо. Сучасні митці не імітують сюрреалізм – вони його перевизначають як інтерфейс між підсвідомим і цифровим, як мову для переживання абсурдності алгоритмічної повсякденності.

Включення романтичного і сюрреалістичного – це не відмова від постмодерної критики, а модус естетичного коливання, у якому дозволено шукати сенс навіть там, де його давно проголосили ілюзією. Це мистецтво, що не вимагає цілісності, але прагне афективної напруги, і саме в цій напрузі виникає глядач – співучасник, що переживає образи не як твердження, а як можливість емпатійного резонансу.

Романтичне – це бажання реального; сюрреалістичне – уявлення про неможливе. Обидва імпульси метамодерн формує як естетику надриву і надії, де зображення не є ілюстрацією ідеї, а актом емоційної реабілітації. Мистецтво знову хоче підключення до світу, навіть знаючи про його фрагментованість. Це не ідеологічна реставрація минулого, а герменевтика нестабільного сенсу, що потребує форм, здатних утримувати як травму, так і очікування.

Таким чином, романтичні й сюрреалістичні мотиви в мистецтві метамодерну – це візуальні структури коливання, які уможливають переосмислення реальності як простору взаємодії емоційного, уявного й технологічного. Це не повернення, а

жест спрямованості: не до минулого, а до сенсу, що ще не відбувся.

Висновки. У ХХІ столітті теоретичне поле гуманітарного знання дедалі активніше звертається до концепту метамодерну як спроби осмислити культуру після постмодерну. Метамодерн постає не як чітко окреслений стиль або ідеологія, а як чутливість, настанова й аналітична перспектива, яка дозволяє охопити суперечливу, іронічно-щирі, пост-кінець-історичну ситуацію. Особливе місце в цьому контексті займає критика культури – як аналіз трансформацій у сфері естетики, ідентичності, колективного досвіду та соціальної уяви.

У соціальному вимірі культура метамодерну генерує гібридні, атмосферні та реляційні форми колективності. Це культура подкастів, стрімів, віртуальних протестів і естетизованих спільнот, де співучасть набуває емоційного, а не лише політичного виміру. Люди не лише реагують на події – вони проживають їх естетично, у формах візуальних ритуалів, меметичних реакцій, диджитал-костюмів (аватарів), флешмобів, віртуальних спільних просторів.

Ці соціальні практики базуються на логіці резонансу. Вони виникають там, де індивід не просто реагує, а відчуває впізнавання, емоційний відгук, взаємне налаштування. Так утворюються спільноти, які не закріплені географічно чи інституційно, але існують як атмосферні зв'язки: фан-клуби, краудсорсингові ініціативи, активістські мікрогрупи, цифрові "секти" навколо певних наративів чи образів.

Метамодерн формує такі політичні й етичні практики, які ґрунтуються не на репрезентації ідеології, а на переживанні атмосфери. Цифрова естетика, меми, візуальні флеші, емодзі – усе це не просто прикраси, а носії чуттєвої політики. Тут панує алгоритмічна чутливість, тобто культура, в якій соціальні орієнтири формуються не раціональною аргументацією, а за допомогою естетично оброблених візуально-афективних імпульсів.

Таким чином, візуальні й соціальні практики культури метамодерну – це не просто наслідки технологічних змін, а трансформації самої структури переживання світу. Ми живемо в режимі постійної осциляції між наївним

і критичним, між реальним і гіперреальним, між індивідуальним жестом і колективним "відлунням". І саме ця резонансна структура, ця "емпатія з дистанції", і є ключем до розуміння культури сьогодення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аветисян А. Культурфілософські акценти візуальної теорії Томаса Мітчела. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017. № 2. С. 4–11.
2. Шинкаренко О. Етичні експлікації "візуального повороту" у сучасній культурі. *Українські культурологічні студії*. 2020. № 1 (6). С. 45–49.
3. Baricco A. *The Game*. Torino: Einaudi. 2018. 327 p.
4. Bishop C. *Artificial hells: participatory art and the politics of spectatorship*. London & Brooklyn, NY: Verso. 2012. 368 p.
5. Bishop C. The Social Turn: Collaboration and its Discontents' contains. *Artforum*, February. 2006. P. 178–183. URL: <https://www.artforum.com/print/200602/the-social-turncollaboration-and-its-discontents-10274> (дата звернення: 21.08.2025).
6. Charnley K. Dissensus and the politics of collaborative practice. *Art & the Public Sphere*. 2011. № 1 (1). P. 37–53. DOI: https://doi.org/10.1386/aps.1.1.37_1
7. Cliff A. An interview with Luke Turner & Nastja Säde Rönkkö. *AQNB*. 2014. URL: <https://www.aqnb.com/2014/05/19/an-interview-with-luke-turner-nastjasade-ronkko/> (дата звернення: 21.08.2025).
8. Cooper J. F. *The Right Agenda: Recapture the Cultures*. *American Arts Quarterly*. Spring/Summer. 1990. P. 3–49.
9. Drucker J. *Graphesis: Visual Forms of Knowledge Production*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2014. 216 p.
10. Eco U. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press. 1976. 368 p.
11. Emerson L. *Reading Writing Interfaces: From the Digital to the Bookbound*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2019. 232 p.
12. Fiedler L. Cross the Border – Close the Gap. *Art & Popular Culture*. 1968. URL: http://www.artandpopularculture.com/Cross_the_Border_%E2%80%94_Close_the_Gap (дата звернення: 21.08.2025).
13. Foster H. *Design and Crime (And Other Diatribes)*. London; New York: Verso. 2002. 176 p.
14. Flusser V. *Towards a Philosophy of Photography*. London: Reaktion Books, 2000. 96 p.
15. Gibbons A. Metamodernism, narrative and emotion. *Narrative*. 2015. № 23 (2). P. 196–212.
16. Groupe µ. *Traité du signe visuel*. Paris: Seuil, 1992. 516 p.
17. Kirby A. *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: Continuum, 2009. 282 p.
18. Kress G., van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design* (2nd ed.). London: Routledge, 2006. 291 p.
19. Mitchell W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 462 p.
20. Protas M. Socio-philosophical critique of the global public art's visual order: the context of national self-identity. *American Journal of Art and Design*. 2022. № 7 (1). P. 29–38. DOI:10.11648/j.ajad.20220701.15
21. Rosa H. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016. 816 s.
22. Schnaider J. *Metamodern Art: An Interpretive Framework*. Independent publication, 2020. 214 p.
23. Storm J. A. J. *Metamodernism: The Future of Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2021. 408 p.

24. Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics and Culture*. 2010. Vol. 2 (1). P. 1–14. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

25. van den Akker R., Gibbons A., Vermeulen T. *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. London, New York: Rowman & Littlefield International, 2017. 260 p.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Avestisian, A. (2017). Kul'turfilosofs'ki aktsenty vizual'noyi teoriiy Tomasa Mitchela. [Cultural and philosophical accents of Thomas Mitchell's visual theory]. *Filosofiya i politolohiya v konteksti suchasnoyi kul'tury*. № (2). С. 4–11 (in Ukrainian).

2. Shynkarenko, O. (2020) Etychni eksplikatsiyi "vizual'noho povorotu" u suchasniy kul'turi. [Ethical explications of the "visual turn" in modern culture]. *Ukrayins'ki kul'turolohichni studiyi*. № 1 (6). С. 45–49 (in Ukrainian).

3. Baricco, A. (2020). *The Game*. Torino: Einaudi (in English).

4. Bishop, C. (2012). *Artificial hells: participatory art and the politics of spectatorship*. London & Brooklyn, NY: Verso (in English).

5. Bishop, C. (2006). The Social Turn: Collaboration and its Discontents' contains. *Artforum*. P. 178–183. URL: <https://www.artforum.com/print/200602/the-social-turncollaboration-and-its-discontents-10274> (last accessed: 21.08.2025) (in English).

6. Charnley, K. (2011). Dissensus and the politics of collaborative practice. *Art & the Public Sphere*. № 1 (1). P. 37–53. DOI: https://doi.org/10.1386/aps.1.1.37_1 (in English).

7. Cliff, A. (2014). An interview with Luke Turner & Nastja Säde Rönkkö. *AQNB*. URL: <https://www.aqnb.com/2014/05/19/an-interview-with-luke-turner-nastjasade-ronkko/> (last accessed: 21.08.2025) (in English).

8. Cooper, J. F. (1990). The Right Agenda: Recapture the Cultures. *American Arts Quarterly*. Spring/Summer. P. 3–49 (in English).

9. Drucker, J. (2014). *Graphesis: Visual Forms of Knowledge Production*. Cambridge, MA: Harvard University Press (in English).

10. Eco, U. (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press (in English).

11. Emerson, L. (2019). *Reading Writing Interfaces: From the Digital to the Bookbound*. Minneapolis: University of Minnesota Press (in English).

12. Fiedler, L. (1968). Cross the Border – Close the Gap. *Art & Popular Culture*. URL: http://www.artandpopularculture.com/Cross_the_Border_%E2%80%94_Close_the_Gap (last accessed: 21.08.2025) (in English).

13. Foster, H. (2002). *Design and Crime (And Other Diatribes)*. London; New York: Verso (in English).

14. Flusser, V. (2000). *Towards a Philosophy of Photography*. London: Reaktion Books (in English).

15. Gibbons, A. (2015). Metamodernism, narrative and emotion. *Narrative*. № 23(2). P. 196–212 (in English).

16. Groupe, µ. (1992). *Traité du signe visuel*. Paris: Seuil (in French).

17. Kirby, A. (2009). *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: Continuum (in English).

18. Kress, G., van Leeuwen, T. (2006). *Reading Images: The Grammar of Visual Design* (2nd ed.). London: Routledge (in English).

19. Mitchell, W. J. T. (1994). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press (in English).

20. Protas, M. (2022). Socio-philosophical critique of the global public art's visual order: the context of national self-identity. *American Journal of Art and Design*. № 7 (1). P. 29–38. DOI:10.11648/j.ajad.20220701.15 (in English).

21. Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).

22. Schnaider, J. (2020). *Metamodern Art: An Interpretive Framework*. Independent publication (in English).
23. Storm, J. A. J. (2021). *Metamodernism: The Future of Theory*. Chicago: University of Chicago Press (in English).
24. Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics and Culture*. Vol. 2 (1). P. 1–14. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677> (in English).
25. van den Akker, R., Gibbons, A., Vermeulen, T. (2017). *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. London, New York: Rowman & Littlefield International (in English).

Receive: August 29, 2025

Accepted: September 20, 2025



УДК1:004.9:168.522

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.73-84

ЦИФРОВІ ГУМАНІТАРНІ НАУКИ: COGITO, ERGO DATA

С. С. Беднарський*

У статті досліджено парадоксальну спадкоємність між філософськими ідеалами Просвітництва та сучасною цифровою гуманітаристикою. Проаналізовано, як раціоналістичне "мислю, отже існую" перетворюється в умовах ХХІ століття на алгоритмічне "отже, дані" в контексті цифрової культури, де машинна логіка дедалі частіше підмінює людське судження. У центрі дослідження – напруження між гуманістичним ідеалом автономного суб'єкта та інструментальним підходом цифрової епохи, що тягнє до редуccionізму, кількісного аналізу та репрезентації знання у формі баз даних, візуалізацій і коду. Особливу увагу приділено трансформації суб'єктності в умовах діджиталізації, зокрема тому, як моральний агент Просвітництва поступається місцем користувачу як безтілесній функціональній одиниці. Розглянуто епістемологічні та онтологічні зсуви, спричинені переходом від бібліотечної моделі гуманітарного знання до баз даних, запитів і візуалізацій, що іноді підмінюють зміст естетикою подачі. Досліджено потенціал Digital Humanities не лише як інструментальної дисципліни, а й як критичної платформи для осмислення технологічної раціональності, яка формує наше уявлення про знання, людину і моральність. У цьому контексті порушується питання про можливість збереження гуманістичного дискурсу в умовах домінування алгоритмів. На основі аналізу праць Флоріді, Моретті, Хейлз, Парізі та інших дослідників, виявлено нову епістемологічну напругу: гуманітарій сьогодні змушений балансувати між герменевтикою та Git Hub, етикою і кодом, контекстом і таблицею. Підкреслено, що Digital Humanities не є запереченням гуманізму, а його критичним переосмисленням у нових технологічних координатах. Запропоновано моделі повернення тілесності, афективності та етичної відповідальності у цифрову гуманітаристику – як необхідної умови збереження людського в межах алгоритмічного. Таким чином, дослідження окреслює концептуальні й методологічні межі сучасної цифрової гуманітаристики як спадкоємиці – і водночас критики – просвітницького раціоналізму.

Ключові слова: Digital Humanities, філософія алгоритму, цифровий гуманізм, раціоналізм, епістемологія, метафізика технологій, цифрова етика.

DIGITAL HUMANITIES: COGITO, ERGO DATA

S. S. Bednarskyi

The article explores the paradoxical inheritance between the philosophical ideals of the Enlightenment and contemporary Digital Humanities. The author analyzes how the rationalistic "I

* Сергій Беднарський / Serhii Bednarskyi, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)

sergbednarsky@gmail.com

ORCID: 0009-0007-4496-648X

think, therefore I am" transforms in the conditions of the 21st century into the algorithmic "therefore, data" within the context of digital culture, where machine logic increasingly supplants human judgment. At the center of the research is the tension between the humanistic ideal of the autonomous subject and the instrumental approach of the digital age, which tends towards reductionism, quantitative analysis, and the representation of knowledge in the form of databases, visualizations, and code. Particular attention is paid to the transformation of subjectivity in the context of digitalization, specifically how the moral agent of the Enlightenment gives way to the user as a disembodied functional unit. The article examines the epistemological and ontological shifts caused by the transition from the library model of humanistic knowledge to databases, queries, and visualizations, which sometimes replace content with the aesthetics of presentation. The author considers the potential of Digital Humanities not only as an instrumental discipline but as a critical platform for understanding the technological rationality that shapes our understanding of knowledge, humanity, and morality. In this context, the question of the possibility of preserving humanistic discourse in the conditions of the dominance of algorithms is raised. Analyzing the works of Floridi, Moretti, Hayles, Parisi, and other researchers, the author identifies a new epistemological tension: the humanist today is forced to balance between hermeneutics and Git Hub, ethics and code, context and the table. The article emphasizes that Digital Humanities is not a negation of humanism, but its critical reinterpretation in new technological coordinates. Models for the return of embodiment, affectivity, and ethical responsibility to digital humanities are proposed—as a necessary condition for preserving the human within the algorithmic. Thus, the research outlines the conceptual and methodological boundaries of contemporary Digital Humanities as an heir—and at the same time a critic—of Enlightenment rationalism.

Keywords: Digital Humanities, philosophy of algorithm, digital humanism, rationalism, epistemology, metaphysics of technologies, digital ethics.

У XXI столітті класичне "Cogito, ergo sum" може бути інтерпретоване не як філософський афоризм, а як кодова інструкція: `if userInput = "я мислю": return True`. Ця жартівливо-алгоритмічна формула відображає фундаментальний зсув у розумінні раціональності – від гуманістичної суб'єктності до машинної логіки. **Проблематика** дослідження полягає у виявленні парадоксального зв'язку між раціоналістичною філософією XVIII століття, що постулювала механістичну природу людини, та її втіленням у XXI столітті через створення мислячих машин, які, однак, не страждають, не читають Канта і не потребують кави.

Актуальність дослідження зумовлена стрімким розвитком цифрових технологій, які трансформують не лише методологію гуманітарних досліджень, а й саме розуміння гуманітарного знання, піддаючи випробуванню традиційні концепції суб'єктності, етики та епістемології. В умовах, коли алгоритмічне мислення набуває домінантного статусу в культурі, постає нагальна потреба критично осмислити його філософські засади та наслідки для гуманітарних наук. Напруга між раціоналістичною

традицією Просвітництва та цифровою медіацією знання проявляється у низці конкретних суперечностей. Просвітництво постулювало автономного суб'єкта, здатного до критичної рефлексії та самостійного конструювання знання через раціональне осмислення досвіду. Натомість сучасні цифрові технології трансформують процес пізнання в алгоритмічні процедури, де людина функціонує радше як користувач готових інтелектуальних рішень, аніж як творець власних інтерпретацій. Ця трансформація загрожує фундаментальним принципам гуманістичної епістемології: якщо просвітницький суб'єкт мав бути "господарем власного розуму", то цифровий користувач ризикує стати залежним від алгоритмічної логіки, яка формує його уявлення про світ. Таким чином постає ключове питання: чи можливо зберегти гуманістичні цінності критичного мислення та інтелектуальної автономії в епоху, коли машинні алгоритми дедалі частіше визначають способи нашого пізнання та розуміння реальності.

Ступінь наукової розробки проблеми характеризується

міждисциплінарним характером досліджень на перетині філософії технологій, цифрової гуманітаристики та етики штучного інтелекту. Фундаментальні роботи Флоріді [2014; 2019] з філософії інформації та етики штучного інтелекту заклали основу для розуміння онтологічних трансформацій, спричинених цифровими технологіями. Беррі [2011] досліджував філософські аспекти програмного забезпечення, тоді як Моретті [2005; 2013] розвинув концепцію "дистанційного читання" як методологічного підходу в цифровій гуманітаристиці. Критичний аналіз алгоритмічної культури представлений у роботах О'Ніла [2016] та Нобла [2018], які виявляють етичні проблеми алгоритмічних систем. Хейлз [2012] та Харауей [2016] досліджували питання тілесності та суб'єктності в цифровому середовищі. Незважаючи на значну кількість досліджень, комплексний аналіз концептуальних зв'язків між ідеалами Просвітництва та сучасною цифровою гуманітаристикою залишається недостатньо розробленим.

Мета дослідження – проаналізувати концептуальну спадщину Просвітництва в контексті Digital Humanities, виявити паралелі між класичними ідеалами раціоналізму та сучасною алгоритмічною логікою, а також критично осмислити гуманістичні виклики, що виникають на перетині технологічної раціональності та гуманітарного знання.

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

- дослідити трансформацію картезіанської методології в алгоритмічне мислення;
- проаналізувати редукціоністські тенденції в цифровій гуманітаристиці та їхній зв'язок із раціоналістичною традицією;
- розглянути проблеми суб'єктності та етичного судження в контексті технологічної медіації;
- виявити епістемологічні наслідки переходу від бібліотечної моделі знання до цифрових баз даних;
- запропонувати підходи до збереження гуманістичного змісту в цифровому середовищі.

Алгоритм як метафізика: картезіанська логіка в цифрову епоху

Раціоналістична традиція та обчислювальне мислення. З історико-філософської перспективи алгоритмічне мислення має виразну спадковість із картезіанською методологією. Декартівський принцип розкладання складних завдань на простіші елементи став концептуальним підґрунтям сучасних підходів до обробки даних і структурування інформації. Ідеал ясного та виразного мислення, сформульований французьким філософом, у цифрову добу трансформувався у процедурну логіку алгоритмів, що прагнуть формалізації, перевірюваності та системності у розв'язанні проблем. Сучасне обчислювальне мислення успадковує від просвітницького ідеалу універсальної раціональності прагнення створити системи штучного інтелекту, здатні моделювати людське мислення – але з більшою точністю та без суб'єктивних обмежень. Ця еволюція картезіанської раціональності в алгоритмічну парадигму відображає глибоку віру в можливість автоматизації інтелектуальних процесів та перенесення функцій мислення на технічні системи.

Сучасні дослідники констатують тісний зв'язок між декартівським методом декомпозиції – розбиттям проблем на найпростіші елементи – та логікою алгоритмічного мислення [10]. Саме ця методологічна спадщина стала основою цифрової обробки знань у XXI столітті, перетворившись на невидиму "граматику" обчислювальних процесів.

Методологічний редукціонізм у Digital Humanities. Digital Humanities демонструють схильність до квантифікації культурних феноменів, їх декомпозиції та систематизації в структуровані формати даних. Цей підхід відображає певну спадкоємність із раціоналістичними традиціями, зокрема з картезіанським прагненням до методичного аналізу складних явищ.

Концепція дистанційного читання в цифрових гуманітарних дослідженнях втілює своєрідну версію аналітичного

методу – систематичного, деперсоналізованого підходу, що спрямований на виявлення закономірностей у великих масивах текстових даних. Як зазначає Франко Моретті, "дистанція... є умовою знання: вона дозволяє зосередитися на одиницях, які є значно меншими або значно більшими за текст" [25]. Такий метод дозволяє дослідникам виходити за межі традиційного "близького читання" окремих творів і аналізувати літературні та культурні процеси на макрорівні. У цьому контексті процедури обробки даних у Digital Humanities можна розглядати як технологічне переосмислення систематичного підходу до знання: інформація структурується, очищається від нерелевантних елементів, і в результаті формуються аналітичні моделі, що дозволяють виявляти приховані патерни в культурних текстах. Хоча такий підхід не претендує на абсолютну істину, він створює нові можливості для розуміння культурних процесів через призму обчислювальних методів.

Інженерність як екзистенційний стан гуманітарія. Одним із найбільш парадоксальних наслідків цифрового повороту стала трансформація самої ідентичності гуманітарія. Дослідники гуманітарних наук дедалі частіше опановують компетенції, які ще нещодавно здавалися чужими для їхньої сфери: мови програмування, системи баз даних, технології розмітки. Те, що колись здавалося таким же недоречним у гуманітарних студіях, як інженерні інструменти в бібліотеці, тепер стало частиною повсякденної практики.

Стівен Ремсі влучно описує цей феномен як створення "армії хакер-вчених у цифрових гуманітарних науках" [32]. Гуманітарій XXI століття поєднує кілька ролей: удень він аналізує тексти минулих епох, увечері – налагоджує код, а в академічних колах постійно пояснює, чому залишається у науці, а не йде в технологічний сектор. Можливо, саме це і є новою формою гуманістичної рефлексії – вміння балансувати між герменевтикою та Git

Hub. Такий гібридний статус породжує особливу епістемологічну напругу: дослідник, звиклий до медитативного діалогу з текстом, змушений діяти як оператор складних технологічних систем.

Сучасна гуманітарна наука вже не обмежується інтерпретацією культурних феноменів – вона вимагає їх технічного опрацювання, що радикально змінює саму природу гуманітарного знання. Ця гібридизація професійної ідентичності не лише змінює методи роботи, але й ставить нові етичні дилеми. Коли гуманітарій перетворюється на "оператора даних", виникає ризик внутрішнього розколу: технічні компетенції, необхідні для роботи з алгоритмами, часто конфліктують із традиційними гуманістичними цінностями – увагою до контексту, відповідальністю за інтерпретацію, критикою редукціонізму.

Відтак, питання вже не в тому, чи може дослідник опанувати Python, а в тому, як зберегти етичну чутливість у світі, де навіть моральні категорії (справедливість, упередженість, автономія) формалізуються у вигляді кодових інструкцій.

Етика без тіла: проблема суб'єктності в цифровому середовищі. Деконтекстуалізація морального суб'єкта. Просвітництво постулювало автономного морального суб'єкта, здатного до етичного судження на основі раціонального пізнання. Цифрова епоха, однак, розмиває контури цього суб'єкта, трансформуючи його в користувача – абстрактну одиницю без тілесності, інтонації та безпосередньої присутності. У цифровому середовищі суб'єкт втрачає важливі аспекти тілесного досвіду, а разом з ними – і фундаментальні підстави для емпатії та контекстуальної етичної взаємодії. Цей феномен створює серйозні методологічні проблеми для Digital Humanities. Якщо гуманітарне знання завжди передбачало контекстуальність і чутливість до нюансів людського досвіду, то алгоритмічний підхід до аналізу культурних артефактів неминуче редукує цю складність до бінарних категорій. Така редукція трансформує багатовимірність культурного досвіду в серії дискретних

виборів: релевантне чи нерелевантне, значуще чи незначуще, присутнє чи відсутнє.

Таким чином, цифрова гуманітаристика опиняється перед парадоксом: використовуючи технології для вивчення людської культури, вона ризикує втратити саме те, що робить цю культуру людською – її невизначеність, амбівалентність і залежність від контексту.

Моральна інтуїція і технологічна медіація. Одне з ключових питань, що постає на перетині етики та цифрових технологій, стосується можливості збереження гуманізму в умовах тотальної технологічної медіації. Просвітницький ідеал морального суб'єкта ґрунтувався на здатності до автономного етичного судження; натомість цифрова епоха часто зводить цю роль до автоматичного натискання кнопки "погоджуюсь" під користувацькою угодою.

Усвідомлюючи ризик бути звинуваченим у "гуманістичному ретроградстві", автор наполягає: людина – це не статистичний шум у даних, а "збій" у системі, який надає їй сенсу. Саме непередбачуваність, суперечливість і принципова незвідність людських реакцій до алгоритмічних патернів формують те, що ми називаємо "людським" у цифровому середовищі.

У цій оптиці особливої ваги набуває теза Мартіна Гайдеґґера: техніка – це не просто інструмент, а спосіб розкриття буття. Якщо Digital Humanities претендують на збереження гуманістичного змісту, вони повинні критично осмислювати онтологічні наслідки технологічної медіації, щоб не втратити того, що робить знання справді людським.

Повернення тілесності в цифрову гуманітаристику. Можливо, ключовий виклик для сучасних Digital Humanities – це необхідність повернути тіло, контекст і страждання у свої аналітичні моделі. Це означає розробку таких методів аналізу та репрезентації даних, які були б чутливими до афективних аспектів людського

досвіду, до його тілесних і емоційних складових.

Новий виклик гуманізму полягає в тому, щоб знову навчитися чути іншого, навіть якщо цей інший постає у вигляді цифрового сліду, дата-точки або запису в базі даних. Цифрові гуманітарні дослідження мають знайти способи виявляти та інтерпретувати людське в структурованих даних, не втрачаючи при цьому розуміння складності та багатовимірності людського досвіду.

Таким чином, просвітництво в ХХІ столітті може бути переосмислене не як боротьба з невіглаством, а як боротьба з безконтактністю – спроба відновити безпосередність людської взаємодії в цифровому середовищі. Цей підхід передбачає критичне переосмислення того, як технологічні інструменти можуть служити гуманістичним цілям, не редукуючи людську складність до обчислювальних алгоритмів.

Коли бібліотека перетворилася на Google Sheets: трансформація епістемологічних структур. Від бібліотеки до бази даних. Просвітництво створило особливу епістемологічну інфраструктуру – бібліотеку як храм знання, простір інтелектуального споглядання і систематичного пізнання. Цифрова епоха замінює бібліотеку базою даних, а споглядання – запитом. В епоху Digital Humanities ми не читаємо, а запитуємо, що вказує на фундаментальну зміну в структурі пізнавального акту – від лінійного проходження тексту до точкового доступу до інформації.

Ця трансформація має глибокі епістемологічні наслідки. Знання, організоване у формі бази даних, набуває табличного інтерфейсу – воно структуроване відповідно до логіки пошуку, фільтрації та сортування, а не відповідно до герменевтичної чи наративної логіки. Традиційна академічна практика повільного, контекстуального читання поступається місцем швидкому scan-аналізу великих масивів даних.

У цифровій гуманітаристиці розуміння контексту стає менш

важливим, ніж виявлення статистичних патернів та кореляцій. Це породжує специфічну епістемологію: замість глибокого знайомства з обмеженою кількістю текстів дослідник отримує поверхневий доступ до величезних корпусів, замість інтерпретації – візуалізацію, замість аргументації – демонстрацію трендів.

Таким чином, сама природа гуманітарного знання трансформується від якісної до квантитативної парадигми. Ця епістемологічна зміна від фізичної бібліотеки до цифрової бази даних не лише впливає на способи роботи з інформацією, а й трансформує механізми академічного визнання та легітимації знань. Якщо в традиційній гуманітарній культурі авторитет тексту формувався через його місце в бібліотечному фонді та мережу цитувань у друкованих працях, то в цифрову добу ці функції дедалі більше переходять до формалізованих індикаторів присутності у віртуальних репозиторіях, метаданих і показників аналітики. Саме ця зміна стає підґрунтям для переосмислення того, що означає "бути видимим" і "бути визнаним" у науковій спільноті.

Цифрова атрибуція та академічна легітимація. Особливий інтерес представляє трансформація механізмів наукової легітимації в цифрову епоху. Якщо в традиційному гуманітарному дискурсі авторитетність твердження забезпечувалася якістю аргументації та глибиною цитування, то в цифровому середовищі цю функцію починають виконувати формальні маркери на кшталт DOI (Digital Object Identifier), індексів цитування та метаданих.

Цифрова революція в академічному середовищі створила нові форми символічного капіталу: кількість завантажень статті стає не менш важливою за її змістовну цінність, а присутність у базах даних Scopus чи Web of Science набуває більшого значення, ніж реальний вплив на дисципліну. Така формалізація атрибуції створює ілюзію науковості, яка не завжди відповідає змістовній глибині дослідження.

Парадоксально, але цифрові технології, які мали б полегшити доступ до знань, часто призводять до поверхневого їх освоєння. Дослідники отримують можливість швидко сканувати величезні масиви літератури, але ризикують втратити здатність до повільного, критичного читання, яке традиційно становило основу гуманітарної методології.

Візуалізація як епістемологічний інструмент. Особливої уваги заслуговує роль візуалізації в Digital Humanities. Якщо просвітницький проєкт прагнув до створення всеосяжних класифікацій та енциклопедій, то ДН реалізує аналогічне прагнення через створення інтерактивних карт і дашбордів із використанням сучасних технологій візуалізації. Візуалізація даних стає не просто ілюстрацією, а самостійним епістемологічним інструментом, способом виробництва знання про культурні феномени.

Digital Humanities – це коли ти читаєш Платона в XML і потім довго плачеш у YAML. Ця гірко-іронічна формула відображає специфічну напругу між класичними гуманітарними текстами та сучасними технологіями їх формалізації та візуалізації.

Традиційна філологічна робота з текстом трансформується в процес його розмітки, структурування та представлення в машиночитаному форматі.

Однак виникає питання про епістемологічну адекватність візуалізаційних інструментів гуманітарним завданням. Графічні методи, запозичені з природничих наук, несуть у собі презумпції про об'єктивність та незалежність знання від спостерігача, що суперечить інтерпретативній природі гуманітаристики. Складність візуалізації не завжди корелює з її аналітичною цінністю, а естетизація даних може підміняти собою змістовний аналіз, створюючи ілюзію наукової строгості там, де потрібна критична рефлексія.

Рационалізм без суб'єкта. Класична моральна філософія Просвітництва, від Канта до Мілля, передбачала автономного суб'єкта, здатного до етичного судження на основі

раціональних принципів. Цифрова епоха проблематизує цю модель, делегуючи моральне судження алгоритмам, які позбавлені ключових атрибутів морального суб'єкта – здатності до страждання, рефлексії та контекстуального розуміння ситуації. Алгоритм виконує функції без усвідомлення потенційно руйнівних наслідків своїх передбачень для людських життів.

Алгоритм – це як бароко розуму: все логічно, але без душі. У цій метафорі відображається фундаментальна суперечність між естетичною та логічною красою алгоритмічних конструкцій та їх принциповою нечутливістю до людського виміру проблем, які вони покликані вирішувати.

Цей парадокс створює фундаментальну проблему для цифрової етики: алгоритм є втіленням просвітницького раціоналізму (він строго логічний, послідовний, вільний від упереджень), але при цьому позбавлений суб'єктності, необхідної для морального судження. Сучасний цифровий капіталізм демонструє трагічну суперечність: досягнувши своєї найвищої точки в алгоритмічній логіці, раціоналізм виявляється нездатним до справжнього морального розсудження, оскільки автоматизує не лише обчислення, але й самі принципи прийняття рішень.

Об'єктивність vs контекстуальність.

Одна з ключових суперечностей в етиці Digital Humanities – це напруга між прагненням до об'єктивності та необхідністю враховувати контекст. Алгоритми привабливі своєю позірною безпристрасністю: вони здаються нейтральними інструментами, які приймають рішення без емоційних упереджень людей. Однак ця безпристрасність обертається нездатністю до контекстуального судження, яке є невід'ємною частиною гуманітарного знання.

У результаті виникає ризик того, що спроба зробити гуманізм "більш об'єктивним" через алгоритмізацію призведе до втрати його сутнісних характеристик. Цифрові системи схильні

редувати складні культурні та соціальні феномени до бінарних категорій, втрачаючи при цьому здатність до критичного сумніву, розуміння багатшаровості та вміння працювати з неоднозначністю людського досвіду.

Ця суперечність особливо гостро проявляється в проєктах, пов'язаних з аналізом культурних, історичних і соціальних феноменів, які не піддаються редукції до простих категорій. Алгоритми можуть відтворювати та підсилювати існуючі упередження, представляючи їх як "об'єктивні" висновки, що створює ілюзію наукової нейтральності там, де фактично діють приховані ідеологічні структури.

Формалізація етики і проблема відповідальності.

Особливої уваги заслуговує проблема формалізації етичних принципів у цифровому середовищі. Сучасне розуміння моральності в цифровому просторі часто зводиться до формальних процедур згоди чи відмови, що вказує на тенденцію до редукції складних етичних питань до технічних рішень інтерфейсу. Спроби вбудувати етичні принципи безпосередньо в дизайн технологічних систем демонструють прагнення автоматизувати моральне судження.

Проблема, однак, полягає в тому, що така формалізація етики не вирішує фундаментального питання про розподіл відповідальності між людиною та машиною. Якщо алгоритм приймає рішення на основі даних, які містять історичні упередження, хто несе відповідальність за потенційно дискримінаційні наслідки цього рішення?

Фундаментальне обмеження машинного інтелекту в етичній сфері полягає в тому, що машини не володіють розумінням добра в моральному сенсі, а лише оперують ваговими коефіцієнтами та процедурами оптимізації. Це вказує на необхідність збереження людського контролю над моральним виміром технологічних систем, оскільки етичне судження потребує контекстуального розуміння, емпатії та здатності до рефлексії, якими алгоритми не володіють.

Критична іронія як методологічна позиція. У контексті описаних

суперечностей особливої цінності набуває критична іронія як методологічна позиція, що дозволяє зберігати дистанцію щодо технократичних наративів цифрової гуманітаристики. У цьому хаосі технологічного детермінізму та гуманістичного скептицизму іронія постає як продуктивна альтернатива як наївному оптимізму, так і деструктивному цинізму.

Ця позиція передбачає одночасну участь у проєктах цифрової гуманітаристики та критичну рефлексію над їх епістемологічними й етичними обмеженнями. Вона дозволяє дослідникам активно розробляти цифрові інструменти для аналізу культурних текстів, зокрема створювати алгоритми обробки середньовічних рукописів, при цьому зберігаючи критичне усвідомлення умовності й обмеженості будь-яких формалізацій гуманітарного знання. Така іронічна дистанція захищає від як технологічного фетишизму, так і від повного відкидання цифрових методів у гуманітарних дослідженнях.

Переосмислення просвітницького проєкту. Цифрова гуманітаристика може бути інтерпретована не як розрив із традицією Просвітництва, а як її переосмислення в нових технологічних умовах. Якщо класичне Просвітництво прагнуло до універсальної раціональності через систематизацію знання, то цифрове просвітництво може бути орієнтоване на збереження складності людського досвіду в епоху його алгоритмічної редукції.

Сучасне розуміння просвітницької місії передбачає, що справжнє освітлення означає не спрощення, а навпаки – оголення складності явищ [16]. Це може стати програмним принципом для Digital Humanities, що прагнуть зберегти гуманістичний зміст у цифровій формі. Такий підхід передбачає розробку методів аналізу та репрезентації даних, які були б чутливими до неформалізованих аспектів людського досвіду, до його контекстуальності та багатозначності.

Людське як "шум" у цифровій системі. Можливо, найбільш продуктивним підходом до збереження гуманістичного змісту в цифровому середовищі є переосмислення "людського" не як формалізованої сутності, але як того, що чинить опір формалізації – як "шуму", який не вписується в дата сет, як аномалії, яка порушує стрункність алгоритмічних передбачень.

Сучасні дослідники все частіше виявляють прояви справді людського в неочікуваних місцях цифрової культури: у збоях нейромереж, у вірусних мемах, які руйнують передбачувані патерни комунікації, у наборах даних, які систематично не піддаються стандартній обробці [13]. Саме в цих точках опору формалізації проявляється специфічна суб'єктність, яка і становить предмет гуманітарного пізнання.

Бути гуманістом сьогодні – це не просто сперечатися з машиною. Це сперечатися з JSON-об'єктом, який ти сам написав, але чомусь тепер боїшся запускати. У цій іронічній формулі відображається специфічна діалектика сучасного гуманізму: створюючи алгоритмічні репрезентації людського досвіду, ми одночасно і розширюємо його межі, і ставимо під питання його неформалізовану сутність.

Постколоніальна критика цифрової гуманітаристики підкреслює, що бути гуманістом у цифрову епоху означає зберігати людське начало навіть в умовах його технологічної медіації [33]. Ця теза може стати орієнтиром для цифрової гуманітаристики, що прагне зберегти вірність своїм гуманістичним кореням в епоху алгоритмічної раціональності, не втрачаючи при цьому критичної свідомості щодо власних обмежень та можливостей.

Висновки. Дослідження виявляє фундаментальну напругу в "серці" цифрової гуманітаристики – між прагненням до систематизації знання, успадкованим від просвітницької традиції, та неминучістю зіткнення з межами такої систематизації при роботі з живою культурою. Ця напруга не є недоліком, що потребує усунення, а

продуктивною силою, що породжує нові форми гуманітарного мислення.

Збереження гуманістичного змісту в цифровому середовищі вимагає не лише технологічної компетентності, але й філософської мудрості, здатної розпізнавати та цінувати "людське" в його неформалізованих проявах – у збоях алгоритмів, у непередбачуваних використаннях цифрових інструментів, у опорі даних стандартній обробці. Критична іронія як методологічна позиція дозволяє балансувати між технологічним оптимізмом та гуманістичним скептицизмом, створюючи простір для рефлексивного діалогу між людиною та машиною.

Цифрова гуманітаристика постає як нова форма гуманізму, що не відмовляється від технологічних досягнень, але й не розчиняється в них. Вона вимагає розробки конкретних методологічних підходів, які

враховували б як можливості, так і обмеження алгоритмічного мислення. Подальші дослідження мають зосередитися на поглибленому аналізі онтологічних та епістемологічних засад цифрової гуманітаристики, її зв'язків з феноменологією, герменевтикою та постструктуралізмом, що дозволить розширити теоретичний інструментарій Digital Humanities та збагатити їх концептуальний арсенал, що дозволить розширити теоретичний інструментарій Digital Humanities та збагатити їх концептуальний арсенал.

Перспективи

подальших досліджень полягають у необхідності глибшого аналізу соціокультурних наслідків алгоритмізації гуманітарного знання, розробки етичних рамок цифрової гуманітаристики та пошуку методів збереження багатовимірності людського досвіду у технологічно медіалізованому середовищі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Berry D. *The Philosophy of Software: Code and Mediation in the Digital Age*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
2. Bogost I. *The Cathedral of Computation*. The Atlantic. 15.01.2015. URL: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/01/the-cathedral-of-computation/384300/> (дата звернення: 13.08.2025).
3. Bolter J. *Writing Space: Computers, Hypertext, and the Remediation of Print*. 2nd ed. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2001.
4. Bostrom N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
5. Bourdieu P. *Homo Academicus* / transl. by P. Collier. Stanford: Stanford University Press, 1984.
6. Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
7. Crawford K. *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven; London: Yale University Press, 2021.
8. Dreyfus H. *On the Internet*. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2009.
9. Drucker J. *Graphesis: Visual Forms of Knowledge Production*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
10. Floridi L. *The Fourth Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
11. Floridi L. *The Ethics of Artificial Intelligence*. In: Dubber M., Pasquale F., Das S. (eds.). *The Oxford Handbook of Ethics of AI*. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 3–25.
12. Galloway A. R. *The Interface Effect*. Cambridge: Polity, 2012.
13. Haraway D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
14. Harris T. *Digital Humanities and the Future of Interpretation*. *Critical Inquiry*. 2016. Vol. 43, №. 2. P. 380–395.
15. Hayles N. *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

16. Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* / transl. by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. (Original work published 1936).
17. Kitchin R. *The Data Revolution: Big Data, Open Data, Data Infrastructures and Their Consequences*. Los Angeles: Sage, 2014.
18. Latour B. *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat* / transl. by M. Brilman, A. Pottage. Cambridge: Polity, 2010.
19. Latour B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* / transl. by C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
20. Liu A. *The State of the Digital Humanities: A Report and a Critique. Arts and Humanities in Higher Education*. 2012. Vol. 11. № 1–2. P. 8–41.
21. Manovich L. *Cultural Analytics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2020.
22. Marion J. L. *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
23. McCarthy J. *What Is Artificial Intelligence?* Stanford University, 2007. URL: <http://jmc.stanford.edu/articles/whatisai/whatisai.pdf> (дата звернення: 13.08.2025).
24. Moretti F. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso, 2005.
25. Moretti F. *Distant Reading*. London: Verso, 2013.
26. Noble S. U. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: NYU Press, 2018.
27. O'Neil C. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown, 2016.
28. Parisi L. *Reprogramming Decisionism*. e-flux Journal. 2017. № 85. URL: <https://www.e-flux.com/journal/85/155472/reprogramming-decisionism/> (дата звернення: 13.08.2025).
29. Piccinini G. *Computationalism in the Philosophy of Mind. Philosophy Compass*. 2009. Vol. 4. № 3. P. 515–532. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00215.x>.
30. Postman N. *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books, 1992.
31. Putnam H. *Psychological Predicates*. In: Capitan W. H., Merrill D. D. (eds.). *Art, Philosophy, and Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967. P. 37–48.
32. Ramsay S. *Programming with Humanists: Reflections on Raising an Army of Hacker-Scholars in the Digital Humanities*. In: Hirsch B. (ed.). *Digital Humanities Pedagogy: Practices, Principles and Politics*. Cambridge: Open Book Publishers, 2012. P. 227–239. DOI: <https://doi.org/10.11647/OBP.0024.09>.
33. Risam R. *New Digital Worlds: Postcolonial Digital Humanities in Theory, Praxis, and Pedagogy*. Evanston: Northwestern University Press, 2018.
34. Sennett R. *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven; London: Yale University Press, 2012.
35. Svensson P. *Big Digital Humanities: Imagining a Meeting Place for the Humanities and the Digital*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.
36. Terras M., Nyhan J., Vanhoutte E. *Defining Digital Humanities: A Reader*. London; New York: Routledge, 2013.
37. Tufte E. R. *The Visual Display of Quantitative Information*. 2nd ed. Cheshire, CT: Graphics Press, 2001.
38. Wing J. M. *Computational Thinking. Communications of the ACM*. 2006. Vol. 49, № 3. P. 33–35.
39. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Berry, D. (2011). *The Philosophy of Software: Code and Mediation in the Digital Age*. Basingstoke: Palgrave Macmillan (in English).

2. Bogost, I. (2015). *The Cathedral of Computation*. The Atlantic. URL: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/01/the-cathedral-of-computation/384300/> (last accessed: 13.08.2025) (in English).
3. Bolter, J. (2001). *Writing Space: Computers, Hypertext, and the Remediation of Print*. 2nd ed. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates (in English).
4. Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press (in English).
5. Bourdieu, P. (1984). *Homo Academicus* / transl. by P. Collier. Stanford: Stanford University Press (in English).
6. Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press (in English).
7. Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven; London: Yale University Press (in English).
8. Dreyfus, H. (2009). *On the Internet*. 2nd ed. London; New York: Routledge (in English).
9. Drucker, J. (2014). *Graphesis: Visual Forms of Knowledge Production*. Cambridge, MA: Harvard University Press (in English).
10. Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press (in English).
11. Floridi, L. (2019). The Ethics of Artificial Intelligence. In: Dubber M., Pasquale F., Das S. (eds.). *The Oxford Handbook of Ethics of AI*. Oxford: Oxford University Press. P. 3–25 (in English).
12. Galloway, A. (2012). *The Interface Effect*. Cambridge: Polity (in English).
13. Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press (in English).
14. Harris, T. (2016). Digital Humanities and the Future of Interpretation. *Critical Inquiry*. Vol. 43. №. 2. P. 380–395 (in English).
15. Hayles, N. (2012). *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago: University of Chicago Press (in English).
16. Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* / transl. by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press (in English).
17. Kitchin, R. (2014). *The Data Revolution: Big Data, Open Data, Data Infrastructures and Their Consequences*. Los Angeles: Sage (in English).
18. Latour, B. (2010). *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat* / transl. by M. Brilman, A. Pottage. Cambridge: Polity (in English).
19. Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* / transl. by C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press (in English).
20. Liu, A. (2012). The State of the Digital Humanities: A Report and a Critique. *Arts and Humanities in Higher Education*. Vol. 11. №. 1–2. P. 8–41 (in English).
21. Manovich, L. (2020). *Cultural Analytics*. Cambridge, MA: MIT Press (in English).
22. Marion, J. (1992). *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press (in English).
23. McCarthy, J. (2007). *What Is Artificial Intelligence?* Stanford University. URL: <http://jmc.stanford.edu/articles/whatisai/whatisai.pdf> (last accessed: 13.08.2025) (in English).
24. Moretti, F. (2005). *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso (in English).
25. Moretti, F. (2013). *Distant Reading*. London: Verso (in English).
26. Noble, S. (2018). *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: NYU Press (in English).
27. O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown (in English).

28. Parisi, L. (2017). Reprogramming Decisionism. *e-flux Journal*. № 85. URL: <https://www.e-flux.com/journal/85/155472/reprogramming-decisionism/> (last accessed: 13.08.2025) (in English).
29. Piccinini, G. (2009). Computationalism in the Philosophy of Mind. *Philosophy Compass*. Vol. 4. № 3. P. 515–532. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00215.x> (in English).
30. Postman, N. (1992). *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books (in English).
31. Putnam, H. (1967). Psychological Predicates. In: Capitan W. H., Merrill D. D. (eds.). *Art, Philosophy, and Religion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. P. 37–48 (in English).
32. Ramsay, S. (2012). Programming with Humanists: Reflections on Raising an Army of Hacker-Scholars in the Digital Humanities. In: Hirsch B. (ed.). *Digital Humanities Pedagogy: Practices, Principles and Politics*. Cambridge: Open Book Publishers. P. 227–239. DOI: <https://doi.org/10.11647/OBP.0024.09> (in English).
33. Risam, R. (2018). *New Digital Worlds: Postcolonial Digital Humanities in Theory, Praxis, and Pedagogy*. Evanston: Northwestern University Press (in English).
34. Sennett, R. (2012). *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven; London: Yale University Press (in English).
35. Svensson, P. (2016). *Big Digital Humanities: Imagining a Meeting Place for the Humanities and the Digital*. Ann Arbor: University of Michigan Press (in English).
36. Terras, M., Nyhan, J., Vanhoutte, E. (2013). *Defining Digital Humanities: A Reader*. London; New York: Routledge (in English).
37. Tufte, E. (2001). *The Visual Display of Quantitative Information*. 2nd ed. Cheshire, CT: Graphics Press (in English).
38. Wing, J. (2006). Computational Thinking. *Communications of the ACM*. Vol. 49. № 3. P. 33–35 (in English).
39. Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs (in English).

Receive: August 21, 2025

Accepted: September 10, 2025



УДК 1:17-177

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.85-93

ДОСВІД ВЗАЄМОДІЇ ЛІКАРЯ ТА ПАЦІЄНТА У СВІТЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ АЛЬФРЕДА ШЮЦА

О. В. Бельдій*

*У статті представлені ключові тези концепції австрійського соціального феноменолога Альфреда Шюца, з метою подальшого їхнього аналізу у сфері медичної практики. Йдеться про те, що, відштовхуючись від неproblemатичності життєсвіту повсякденності і людської здатності до мисленневих типізацій (які виражаються в ідеалізаціях "і так далі" та "я можу завжди знов"), ми спроможні корегувати всі елементи типізацій під час безпосередньої взаємодії з Іншим. Індивідуальна неповторність кожної людини, яку ми констатуємо у відкритій, близькій взаємодії, реалізуючи взаємність Ти-настанови, все ж не позбавляє нас порозуміння. Останнє уможливорюється лише на спільній основі, що забезпечується, з одного боку, ідеалізаціями генеральної тези взаємних перспектив, а, з іншого, – прагматичним характером соціальної взаємодії (коли навіть люди з дуже відмінними досвідами повсякденності "віднаходять" ґрунт порозуміння завдяки спільному цілепокладанню). Під час зустрічі лікаря та пацієнта маємо ситуацію нерівномірного аксіологічного навантаження. Для лікаря медична практика є частиною його життєсвіту повсякденності. Пацієнт (йдеться про раптовий розлад здоров'я, а не досвід тривалого хронічного перебігу захворювання) потрапляє в кризову ситуацію, коли його свідомість здійснює "стрибок" у царину реальності замкнутої смислової структури. Пацієнт у просторі медичної практики опиняється у вимірі *terraincognita*, де чітко проступає ціннісна асиметрія. Остання пов'язана з тим, що для медика розлад вбачається як професійне завдання певної складності, яке потрібно вирішити, базуючись на власних знаннях та можливостях умов надання медичної допомоги. Для пацієнта ж дана ситуація – це виклик його екзистенції, балансування між буттям і небуттям. Але ідеалізації взаємозаміни точок зору та конгруентності систем релевантності спроможні "урівноважити" згадану ціннісну асиметрію, модифікуючи настанови учасників взаємодії. Власне ця теза вселяє певний "герменевтичний оптимізм".*

Ключові слова: *життєсвіт, повсякденність, феноменологія, герменевтика, досвід, медична практика, лікар-пацієнт, настанова, порозуміння, Інший.*

* Оксана Бельдій / Oksana Beldii, кандидат філософських наук, асистент кафедри природничих наук, інформаційних технологій та філософії (Національний університет охорони здоров'я України ім. П. Л. Шупика, м. Київ, Україна)
ksenia2.beldy@gmail.com
ORCID: 0009-0004-4367-4512

THE EXPERIENCE OF DOCTOR-PATIENT INTERACTION IN THE LIGHT OF ALFRED SCHUTZ'S PHENOMENOLOGICAL SOCIOLOGY

O. V. Beldii

The article presents the key theses of the concept of Austrian social phenomenologist Alfred Schutz, with the aim of further analysing them in the field of medical practice. The point is that, based on the unproblematic nature of everyday life and the human capacity for mental typifications (which manifest themselves in the idealizations of "and so on" and "I can always do it again"), we are able to adjust all elements of typifications during direct interaction with the Other. The individual uniqueness of each person, which we observe in open, close interaction, realising the reciprocity of the You-attitude, does not deprive us of understanding. The latter is only possible on a common basis, which is ensured, on the one hand, by idealizations of the general thesis of mutual perspectives, and, on the other hand, by the pragmatic nature of social interaction (when even people with very different everyday experiences 'find' common ground thanks to common goal-setting). During a meeting between a doctor and a patient, we have a situation of uneven axiological load. For a doctor, medical practice is part of his everyday life. The patient (in the case of a sudden health disorder, rather than the experience of a long-term chronic disease) finds themselves in a crisis situation when their consciousness makes a 'leap' into the realm of reality with a closed semantic structure. In the space of medical practice, the patient finds themselves in terra incognita, where value asymmetry is clearly evident. The latter is related to the fact that for a physician, the disorder is seen as a professional task of a certain complexity that needs to be solved based on their own knowledge and the possibilities of providing medical care. For the patient's part, this situation is a challenge to their existence, a balancing act between being and non-being. However, the idealisation of interchangeable points of view and the congruence of relevance systems can "balance" the aforementioned value asymmetry by modifying the attitudes of the participants in the interaction. This thesis inspires a certain "hermeneutic optimism".

Keywords: lifeworld, everyday life, phenomenology, hermeneutics, experience, medical practice, doctor-patient, attitude, understanding, Other.

Постановка

проблеми.

Специфічність медицини як особливої царини полягає в тому, що, з одного боку, вона є галуззю наукового знання, яка керується методами та закономірностями природничо-наукових підходів, а з іншого – неможливо знехтувати соціальним виміром медицини, її місцем в структурі суспільних відносин та тісною взаємодією пари лікар – пацієнт. Останнє з необхідністю виводить нас на антропологічну проблематику, де предметами інтересу постають медики та пацієнти як своєрідні актори в конкретних ситуаціях з медичної практики. Загальновідомо, що засади лікарської етики, особливо в останні півтора століття, кардинально переформатувалися в бік гуманізації та рівноправ'я щодо стосунків лікаря й пацієнта. Водночас дотепер маємо численні приклади глибокого непорозуміння між цими двома категоріями людей, що почасти виникають на світоглядному зламі через зіткнення різних картин світу та

відмінних настанов. З огляду на це, вкрай актуально видається феноменологічна концепція відомого австрійського філософа ХХ століття Альфреда Шюца. Саме завдяки цьому автору актуалізувався інтерес до соціології повсякденності, смислового виміру "тканини соціального", яку невинно ми всі "виплітаємо" щодня, взаємодіючи один з одним. На наше глибоке переконання, звернення до феноменологічного прояснення архітектоніки соціального та особливостей побутування людської свідомості сприятиме розумінню численних нюансів у взаємодії медиків та пацієнтів з метою їхнього поліпшення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій дозволяє обґрунтувати методологію статті, що вибудовується на феноменологічному методі в інтерпретації Альфреда Шюца. Ми зумисно на цьому акцентуємо увагу, оскільки варто говорити про підходи різних мислителів у феноменології як окремому філософському напрямі, аніж

про певний набір методологічних прийомів характерних для кола феноменологів [4: 3]. Детально аналізуючи філософський спадок А. Шюца, відомий український феноменолог В. Кебуладзе зазначає, що "найважливішими характеристиками соціальної реальності є її осмисленість й інтерсуб'єктивність, що й вимагає феноменологічного підходу до неї" [3: 69]. Окрім того, на його думку, йдеться про слушність методологічного розрізнення дії та поведінки в межах шюцівської критики бігевіоризму як методу в соціальних науках. Бо, з-поміж іншого, "цінності та вірування соціальних акторів, які безпосередньо не виражаються в поведінці, що її може спостерігати дослідник, зумовляють саме таку поведінку" [3: 70]. Теоретичні впливи, в світлі яких оформлюється підхід А. Шюца – соціологія розуміння М. Вебера, прагматизм В. Джеймса, трансцендентальна феноменологія Е. Гусерля [3: 70], – значно поглиблюють розуміння особливостей шюцівської теорії соціальної реальності та соціальної дії. Разом з тим, В. Кебуладзе вказує на проблематичність об'єктивності шюцівської концепції соціальної реальності, яка вибудовується довкола центральної тези про суб'єктивний сенс соціальної дії. Український дослідник пропонує доповнити першу концепцією трансцендентальної інтерсуб'єктивності [4: 152]. У статті також використано герменевтичний метод, адже окрім "феноменологічного вбачання сутностей" в безперервному живому досвіді потоку свідомості, ми здійснюємо інтерпретацію сенсів під час рефлексивного досвіду. Останнє безпосередньо пов'язане з формуванням "індивідуального запасу знання" та вищих форм знання; питанням умовного соціального розподілу на "загальне знання" та "особливе знання".

Проблематика настанови лікаря у взаємодії з пацієнтом у процесі перебігу хвороби від гострої фази до етапу одужання аналізувалася нами в контексті світоглядного підходу в медицині Миколи Амосова [6: 119]. Раніше ми звертали увагу й на проблему тіла як

"невербального мовця" у медичній практиці [1].

Метою статті є здійснення аналізу сфери медичної практики в аспекті стосунків лікар – пацієнт крізь призму феноменологічного підходу Альфреда Шюца.

Дискусії та результати.

Насамперед доцільно розглянути концепт "повсякденного життєсвіту", який є відправною точкою розмірковувань А. Шюца. "Повсякденний світ є *регіоном* дійсності, в який людина може втручатися і який вона здатна змінювати завдяки тому, що вона діє в ньому через своє тіло" [5: 17]. Існуючи в цьому повсякденному життєсвіті, ми буквально "наштовхуємося" на межі, що їх утворюють предметності та події цієї царини, зокрема дії та наслідки цих дій інших людей. Повсякденний життєсвіт – це та "царина дійсності, яку неспляча і нормальна доросла людина в настанові здорового глузду сприймає як просто дану" [5: 17]. Перебуваючи у природній настанові ми не ставимо під питання "дійсність" та самозрозумілість світу, в якому ми народжуємося. Ми констатуємо, що цей світ існував до нас і буде існувати після нашого відходу. У природній настанові світ для людини розгортається не просто як набір кольорових плям, безладних шумів, чергування об'єктів та просторів різних температурних режимів, це радше – зв'язана організація об'єктів з певними властивостями, які можна повністю описати.

Цю тканину єдності, узгодженості, неproblemності повсякденності інколи здатні "проривати" шоківі переживання, що буквально провокують особливу напруженість свідомості. Серйозні раптові проблеми зі здоров'ям нас самих, чи близьких нам людей, якраз і відносяться до таких шоківих переживань. Момент, коли оприявнюється екзистенційна загроза для нас, чи важливих нам людей/речей, вмить руйнує "неproblemність", узгодженість, планомірний плин життєсвіту повсякденного.

Також до світу нашого ближнього докілья належать усі "сміслові рівні, які

перетворюють природні речі на культурні об'єкти, людські тіла на ближніх людей, а рухи ближніх людей на дії, жести на повідомлення" [5: 19]. Отже, смислові рівні, на переконання А. Шюца, буквально оприявнюються нам в об'єктах, фактах і подіях зовнішнього світу.

У нашому досвіді життєсвіту предмети та події останнього постають для нас в їхній *типовості*: "взагалі як каміння, дерева, тварини, чи більш специфічно – як гірський хребет, дуб, птахи, риби" [5: 20]. Прикметно, що "кожний життєсвітовий акт тлумачення є тлумаченням в рамках того, що вже було витлумачено, всередині переважно добре знайомої відповідно типу дійсності" [5: 21]. Звідси, висновує А. Шюц, – "значимість мого попереднього досвіду та моєї здатності впливати на світ є суттєвими аспектами мислення у природній настанові" [5: 21]. Ці припущення-ідеальності виражаються словосполученнями: "і так далі" та "я можу завжди знов". Передбачається, що знання про світ, сформоване у власному досвіді та через запозичення із запасу знання ближніх, буде й надалі зберігати свою значимість ("і так далі"), а наші попередні успішні дії ми зможемо повторювати ("я можу завжди знов").

Центральною ідеєю феноменологічної теорії соціального А. Шюца є те, що "людське діяння має сенс незалежно від того, чи отримує воно сенс в акті рефлексії. Інакше майже всі людські акти були би позбавлені сенсу" [3: 72]. Проблема полягає у сенсовності діяння впродовж його тривання, коли ще ціль діяння нібито невідома і ми рефлексивно не можемо витлумачити його сенс. На думку В. Кебуладзе, "Шюц спирається на гусерлівську концепцію внутрішньої часової свідомості, зокрема на ідею передсхоплення у протенційному вимірі актуального майбутнього. Саме ця інтенційна спрямованість на ще не здійснене визначає відмінність діяння від поведінки. Діяння завжди передбачає момент передсхоплення або передспогадку, у якому свідомість суб'єкта заздалегідь охоплює

завершальну фазу власного вчинку, ніби суб'єкт уже перебуває в часовій точці його реалізації. Йдеться не про окремий акт свідомості, а про процес пасивної синтези, де свідомість не виступає активним чинником. На початку будь-якого діяння індивід пасивно передбачає його можливий кінець, завдяки чому наділяє власну дію певним смислом. Отже, смислова структура соціального діяння доступна лише самому суб'єкту, який його здійснює" [3: 73].

Наступна центральна проблема феноменологічної теорії А. Шюца формулюється через питання: як суб'єктивний сенс може мати об'єктивне значення? Шюц у відповідь на нього висуває тезу про дві фундаментальні ідеалізації щоденного життя: *ідеалізацію взаємозаміни точок зору; ідеалізацію конгруентності (узгодженості, співрозмірності) систем релевантності*.

Важливим також є акцент на визначеності нашої природної настанови на світ повсякденного життя *прагматичним мотивом* [5: 20]. Життєсвіт у своєму природному і соціальному вимірах постає своєрідною сценою, тлом, але, водночас, і – цільовою сферою людських дій та взаємодій. Тілесно втручаючись у життєсвіт, ми змінюємо його предмети та їхні взаємозв'язки, разом предмети цього світу чинять нам опір, який ми, або долаємо, або змушені коритися йому. Модифікуючи дійсність, людина, в той же час переживає зворотну модифікацію власних дій з боку цієї дійсності.

Стосовно мислення, то воно в життєсвітовій настанові також мотивоване прагматично. Кожний крок тлумачення світу людиною "спирається щоразу на запас попереднього досвіду" [5: 20]. – це як власний безпосередній досвід, так і досвід переданий ближніми (батьками, вчителями). Увесь безпосередній та опосередкований досвід утворюють собою певну єдність у "формі запасу мого знання", яка своєю чергою виступає схемою "для кожного кроку тлумачення світу".

Крім того як певну даність життєсвіту повсякденності ми сприймаємо існування інших людей, причому не лише предметно (коли людська тілесність фізично "вписує" її в тканину предметностей життєсвіту), але й як тих, що мають свідомість (яка суттєво є подібною до нашої). Саме сприйняття інших людей як носіїв свідомості й дозволяє конституювати мій життєсвіт не як суто приватний, а як – інтерсуб'єктивний світ.

А. Шюц значну увагу приділяє обґрунтуванню інтерсуб'єктивного характеру життєсвіту, адже це необхідна умова порозуміння між людьми взагалі. Причому важливо, що інтерсуб'єктивною є не лише "природа" – царина речей зовнішнього світу ближнього довкілля, принципово є такою ж самою для мене, як і для ближніх людей – але й соціальний та культурний світ, в якому перебуває людина. У природній настанові самозрозумілим є те, що я можу впливати на інших, своєю чергою ближні впливають на мене [5: 18].

У соціалізованій природній настанові, ми аксіоматично приймаємо, по-перше, те, що існують ближні мислячі (наділені свідомістю) люди; по-друге, що вони здатні, подібним мені способом, переживати у досвіді спільні предмети життєсвіту. Але тут варто звернути увагу на *модифікувальні моменти* другої аксіоми, про які ми набуваємо знання з "досвіду просторового розподілу життєсвіту, досвіду власної зони впливу й біографічної артикуляції" [5: 72].

Сенс цих модифікувальних моментів полягає в тому, "що "ті самі" об'єкти для кожного з нас із необхідністю мають відмінності; оскільки світ у моїй досяжності не може бути ідентичним зі світом у його чи її досяжності (моє Тут є твоїм Там), відповідно й моя зона впливу не може бути тотожною з твоєю; по-друге, моя біографічна ситуація з її системами релевантності, ієрархіями планів не є твоєю, через це тлумачення предметного горизонту різними людьми можуть розгортатися у різних напрямках" [5: 73].

Та, що більш важливо, в повністю соціалізованій природній настанові для всіх цілей повсякденності ці модифікації "знімаються" прагматично мотивованими структурами, які А. Шюц називає ідеалізаціями: *ідеалізацією взаємозаміни точок зору* (передбачається, що перебуваючи на місці іншого, ми переживали б речі з такої ж саме перспективи та дистанції, що їх переживає в тій ситуації Інший, і – навпаки); *ідеалізацією конгруентності (узгодженості, співрозмірності) систем релевантності*" (Я та він звикаємо сприймати як дане, що відмінності схоплення та тлумачення, які виникають із відмінності моєї біографічної ситуації від його, є іррелевантними для його та моїх, для наших теперішніх практичних цілей, що ми можемо діяти і розуміти один одного так, ніби ми в ідентичний спосіб переживаємо в досвіді та витлумачуємо об'єкти, які перебувають у нашій актуальній або потенційній досяжності, та їхні властивості)" [5: 73].

Вищеописані ідеалізації додаються до ідеалізацій "і так далі" та "я можу завжди знов". Ідеалізації взаємозаміни точок зору та конгруентності систем релевантності утворюють разом "генеральну тезу взаємних перспектив". "Ця теза, зі свого боку, є основоположенням соціальної побудови для мовної фіксації об'єктів мислення, які переформатовують об'єкти мислення мого досоціального світу" [5: 73]. А. Шюц наголошує, що об'єкти мислення "не є результатом "contractsocial" [5: 73]. Кожний окремий індивід, який народжується у певній історичній ситуації, віднаходить їх у мові. Те, що мовні, а отже, соціальні формації життєсвіту взагалі можуть бути здобуті індивідом як базис його бачення світу спирається на генеральну тезу взаємних перспектив. Остання ж "передбачає дане без питань існування ближніх людей, яким із самого початку відзначається природна настанова" [5: 74].

Хоча весь досвід соціальної дійсності певного індивіда обґрунтовується базовою аксіомою існування інших "схожих на нього істот", форми, на які цей досвід розкладається є вкрай різноманітними.

Кожен з нас переживає інших у різних перспективах, а наш зв'язок з ними розподіляється згідно з різними рівнями близькості переживання, глибини переживання та анонімності. Розглядаючи структури, в яких соціальний світ вибудовується у досвіді кожного індивіда, помічаємо, що найбільш узагальненим розрізненням в межах цих структур буде безпосередній досвід Іншого та опосередкований досвід соціального світу. Причому опосередковані одиничні досвіди принципово можуть бути виведеними з безпосередніх досвідів.

Коли я безпосередньо переживаю в досвіді іншу людину, що поділяє зі мною "спільний сектор простору життєсвіту та світового часу" [5: 75], тіло цієї людини постає для мене полем вираження (яке може бути сприйнятим і витлумаченим), яке відкриває для мене її свідоме життя. Це ситуація — face-to-face-situation — є "єдиною соціальною ситуацією, що відзначається часовою та просторовою безпосередністю" [5: 75]. Конституювання такої ситуації передбачає звернення уваги на Іншого, що виражається у *Ти-настанові*. *Ти-настанова* може бути односторонньою (коли той, до кого ти звертаєшся, не звертає увагу на твоє Тут-буття), або взаємною. У разі взаємної *Ти-настанови* конститується соціальний зв'язок, який ми позначаємо виразом *Ми-зв'язок* [5: 76].

У цьому контексті, на думку В. Кебуладзе, варто зауважити, що для А. Шюца комунікативна ситуація (face-to-face-situation) "розглядається як неproblemатична. Проте існує велика кількість ситуацій, у яких комунікацію імітують або симулюють. У цьому зв'язку варто було би нагадати різні форми перетворених на ритуали інтеракцій. З другого боку, як комунікацію можна представити такі ситуації, в яких взагалі не йдеться про людські стосунки" [2: 149].

Теоретично поняття *Ти-настанова* та *Ми-зв'язок* носять суто формальний характер. Емпірично немає ніякої чистої *Ти-настанови*, бо остання завжди актуалізується на різних рівнях конкретного схоплення типізації якогось *Ти* [5: 75]. Так стається, оскільки "в кожному ситуацію, в якій я зустрічаю Іншого, я

привношу мій запас знання, тобто седиментації попередніх одиничних досвідів. Згаданий запас знання включає переплетіння типізацій людей взагалі, їхні типово-людські мотивації, зразки дій, ієрархії планів; включає моє знання про схеми враження та схеми тлумачення, знання об'єктивної системи знаків, особливо мови" [5: 79].

Цьому загальному знанню підпорядковується також розуміння мотивацій, дій та способів самовираження, притаманних різним соціальним типам людей — наприклад, чоловікам і жінкам, молодим і літнім, здоровим і хворим, батькам і матерям, друзям і ворогам, представникам різних культурних спільнот, як-от американцям чи китайцям. До цього ж запасу знання може входити й досвід взаємодії з окремими, конкретними людьми, з якими суб'єкт мав особисті стосунки. Хоча, спираючись на цей запас знання, ми можемо аналітично визначати ймовірність досягнення певної мети чи прогнозувати типовий результат дії, здійснюваної типовими акторами, ці розрахунки поза межами міжсуб'єктного "ми-зв'язку" можуть істотно відрізнятися від реальних результатів вчинків конкретної близької людини. Адже лише у спільному потоці досвіду, де переживання дії відбувається разом із нею, ми здатні осягнути її справжній зміст і мотивацію.

Отже, процес формування запасу знання неможливий поза постійною перевіркою адекватності власних схем інтерпретації у співвіднесенні з досвідом іншої людини. Саме через взаємне узгодження тлумачень предметів спільного світу ближнього довкілля (Umwelt) відбувається перевірка та уточнення значень, на яких ґрунтується комунікація. Якщо суб'єкт переконується, що інша людина осмислює свої одиничні досвіди певних об'єктів у подібний до його власного спосіб, він отримує підстави вважати, що їхні схеми вираження й тлумачення достатньо збігаються для більшості практичних цілей.

Таким чином, у межах "ми-зв'язку" не лише конститується, а й безперервно підтримується інтерсуб'єктивність життєсвіту — як умова взаєморозуміння,

комунікативної згоди та соціальної орієнтації.

Водночас порушення цього континуального підтвердження інтерсуб'єктивності, або навіть істотне його обмеження, може мати глибокі екзистенційні наслідки. Втрата спільного досвіду, який забезпечує самозрозумілість життєсвіту, веде до розламу між індивідуальною свідомістю та світом спільних значень. Саме тому у випадках радикальної ізоляції, наприклад під час тривалого самотнього ув'язнення, ця самозрозумілість зазнає руйнування: суб'єкт утрачає опору у звичних структурах смислу, а реальність постає фрагментарною та нестабільною. Таким чином, інтерсуб'єктивність виступає не лише когнітивною, а й онтологічною умовою людського буття у світі.

Суттєвою складовою мого досвіду ближньої людини є те, що я схоплюю її настанову на мене. "Я переживаю себе у досвіді через ближню людину, а вона переживає себе через мене. Відображення самого себе в чужому досвіді – точніше в моєму схопленні переживання мене у досвіді Іншого – є конститутивним елементом *Ми*-зв'язку. Взаємне відображення має основоположне значення для процесу соціалізації". Показово, що різноманітні заломлення процесів відображення не схоплюються свідомістю в їхніх окремих випромінюваннях, адже *Ми*-зв'язок та ближня людина переживаються нами безпосередньо, а не схоплюються рефлексивно.

Наш запас знання про соціальний світ взагалі складається з типізацій, тому ми неминуче привносимо їх у *Ти*-настанову та *Ми*-зв'язок. Ближню людину, з якою ми віч-на-віч, ми також схоплюємо завдяки типізаціям. Але у живому *Ми*-зв'язку ці типізації ближньої людини "втягуються" у її своєрідність та модифікуються нею. "Типізації "оживляються" у застосуванні до ближньої людини і залучаються до живої дійсності та підпорядковуються їй" [5: 91].

Часто наша соціальна взаємодія з іншими будується за типом *Ви*-зв'язку. Ці зв'язки стосуються не конкретних і специфічних інших, а типів, яким я

приписую певні атрибути, певні функції, певну поведінку. Партнерами у нашому *Ви*-зв'язку є типи. У *Ви*-зв'язку ми поводимося, базуючись суто на підставі наших знань про соціальний світ: існують люди, які є "типовими" поліцейськими, лікарями, державними службовцями тощо.

Беручи до уваги те, що медична сфера належить водночас до двох вимірів побутування: до життєсвіту повсякденності, де постійно відбувається соціальна взаємодія пацієнтів та медиків, і до царини реальності замкнутої смислової структури, де медицина постає як окрема галузь наукового знання з певними стилістичними обмеженнями, – маємо ситуацію, коли пацієнту і лікарю доводиться змінювати свої настанови, проявляючи неабияку гнучкість. Звісно переналаштування від формальних відносин з високим рівнем анонімності (*Ви*-зв'язок) до більш індивідуалізованих стосунків лікаря й пацієнта в ситуації *Ти*-настанови та *Ми*-зв'язку, вимагає певних зусиль з боку обох акторів. Але дуже часто без цього неможливо досягти успішного вирішення проблеми зі здоров'ям конкретної людини. Типізації, до яких з необхідністю всі люди звертаються у практиці повсякденності, в медичній практиці часто є непродуктивними, а подекуди можуть бути фатальними. Зменшення рівня анонімності у стосунках лікаря та пацієнта може обумовлюватися складністю клінічного випадку та тривалістю взаємодії. Адже, інколи, ситуація вимагає суто формального рівня стосунків, якщо, приміром, йдеться про щось несуттєве, пов'язане з медичною документацією чи плановою нескладною процедурою.

Важливо звернути увагу, що повсякденний життєсвіт, світ сновидінь, світ науки, світ релігійного досвіду є прикладами царин реальності замкнутої смислової структури. А. Шюц стверджує, що царини реальності замкнутої смислової структури складаються з одиничних досвідів, смисли яких відповідають один одному. Власне тому принцип "прецедентності" в медицині є радше виключенням, аніж правилом, порівняно з правовою цариною.

Те, що є відповідним всередині однієї замкнутої смислової царини (К), не є відповідним всередині іншої замкнутої царини (F). Причому одну замкнуту смислову царину неможливо звести до іншої, застосовуючи, приміром, певну формулу перетворення. Перехід від однієї царини до іншої здійснюється через "стрибок". Останній передбачає заміну одного стилю переживання іншим. Певний стиль переживання визначається специфічним напруженням свідомості (прикладами можуть бути: засинання, "прокидання, відкриття театральної завіси, зрушення свідомості, коли людина починає грати, переживання "Numinosen", повернення вченого до теоретичної настанови [5: 39]". "Стрибок" супроводжується шокним переживанням, яке зумовлюється радикальною зміною напруження свідомості [5: 39]. Під час шокних переживань відбувається зміна настанови і замкнута смислова царина через цю зміну набуває акценту дійсності. Дійсність досвіду певної замкнутої смислової царини триває доти, доки ми знову через специфічний шокний стан не змінюємо настанову. За А. Шюцом, повсякденний життєсвіт є вихідним типом нашого досвіду реальності. "Важливим аргументом на користь цієї тези є мова, якою ми користуємося в повсякденному досвіді і яка, безсумнівно, має інтерсуб'єктивний характер"[3: 91].

У соціальній структурі світу, за А. Шюцом, переважає реальність життєсвіту повсякденності поряд з "царинами дійсності замкнутої смислової структури". Аргументом на користь цієї тези є те, що повсякденність є тією цариною, де, передусім, ми діємо тілесно, напружуючись і відчуваючи опір подій, речей, інших дієвців. Це той інтерсуб'єктивний вимір, де ми є дієвцями поряд з іншими людьми, маючи, інколи, спільні з ними цілі та спільні засоби досягнення цих цілей; де ми можемо досвідно переживати наслідки своїх вчинків; відстежувати, як ми впливаємо на дійсність і яким чином трансформуємося під її впливом. Саме життєсвіт повсякденності "є дійсністю, у якій можливе взаємне порозуміння" [5: 49].

Висновки й перспективи дослідження. Як не парадоксально це звучить, але підвищення рівня індивідуалізації, цінність суб'єктності, які є осердям європейської цивілізації, у різний спосіб потребують "урівноваження". Останнє проявляється в екзистенційній потребі близького щирого спілкування, емоційної (часто безпосередньо-тілесної) взаємодії, адже нині, завдяки інформаційно-цифровим технологіям, наші стосунки навіть з ближніми людьми (родина, колектив) виявляються опосередкованими. Сфера медичної практики якнайтісніше обумовлюється саме безпосередньо-тілесним рівнем взаємодії учасників. Саме тому у її вимірі потреба й водночас проблема вищеописаного характеру взаємодії з необхідністю вимагає пошуку способів налагодження контактів лікаря та пацієнта. Ми переконані, що для мистецтва вибудовування стосунків в медичній практиці, важливими є як досвід феноменологічної рефлексії, так і повсякчасне підтвердження соціальними суб'єктами адекватності власних схем тлумачення предметів у спільному з іншою людиною світі ближнього довкілля, яке здійснюється у ситуації віч-на-віч зі взаємною налаштованістю (*Ти-настанова, оприявлена у Ми-зв'язку*).

Звертаючись до творчого спадку А. Шюца, ми отримуємо феноменологічно описаний механізм взаємодії людей у соціумі, де почергово демонструється "взаємоперетікання" суб'єктивного в інтерсуб'єктивне, і навпаки. Це дозволяє нам глибше розуміти структуру власного досвіду в рефлексії, адже під час переживання безпосередньої взаємодії з Іншим у *Ми-зв'язку* наша свідомість перебуває у пасивній синтезі.

Наголосимо, що водночас сенсонаповненість діяння забезпечується передсхопленням, або передспогодом, в яких свідомість дієвця передсхоплює кінцевий момент діяння. Власне тому всі типи соціальних взаємодій мають суб'єктивний сенс, що своєю чергою носить інтерсуб'єктивний характер.

У подальшому перспективним напрямком дослідження може стати більш детальний аналіз питання

формування індивідуального знання цієї проблеми для медицини як однієї з кожного суб'єкта та його кореляції із сфер соціальної практики. загальним знанням, й відтак значимість

ЛІТЕРАТУРА

1. Бельдій О. Проблема тіла як "невербального мовця" в контексті медичної практики. *Соціально-етичні та деонтологічні проблеми сучасної медицини: зб. матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції (21–25 лютого 2025 року)*. Запоріжжя: ЗДМФУ, 2025. С. 153–156.
2. Кебуладзе В. Конститутивна феноменологія природної настанови Альфреда Шюца й об'єктивна герменевтика Ульриха Овермана. *Δόξα/ Докса*. 2015. Вип. 2 (24). С. 146–156.
3. Кебуладзе В. Феноменологічна психологія і феноменологічна соціологія: КНУ ім. Тараса Шевченка. Київ, 2021. 134 с.
4. Коцюба М. Феноменологічно-антропологічне прояснення досвіду етичного. Дис... канд. філос. н. Київ, 2017. 200 с.
5. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. Київ: Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.
6. Beldii O. Teleology of Medicine and Physician's Activity in the Civilizational Paradigm of the XXI Century According to Mykola Amosov. Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2025, International Scientific Conference (2025; Kyiv). *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2025" [Abstracts] / Ed. board: A. Konverskyi [and other]*. Kyiv: Publishing center "Kyiv University", 2025. 1049 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Beldii, O. (2025). Problema tila yak "neverbalnoho movtsia" v konteksti medychnoi praktyky. [The problem of the body as a "non-verbal speaker" in the context of medical practice]. *Sotsialno-etychni ta deontologichni problemy suchasnoi medytsyny: zb. materialiv VI Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii (21-25 liutoho 2025 roku)*. Zaporizhzhia: ZDMFU. S. 153-156 (in Ukrainian).
2. Kebuladze, V. (2015). Konstytutyvna fenomenohiia pryrodnoi nastanovy Alfreda Shiutsa i obiektyvna hermenevtyka Ulrykha Overmana. [Alfred Schütz's constitutive phenomenology of natural orientation and Ulrich Overmann's objective hermeneutics]. *Δόξα/ Doksa*. Vyp. 2 (24). S. 146–156 (in Ukrainian).
3. Kebuladze, V. (2021). Fenomenologichna psykhologhiia i fenomenologichna sotsiolohiia: KNU im. Tarasa Shevchenka. [Phenomenological Psychology and Phenomenological Sociology: Taras Shevchenko National University of Kyiv]. Kyiv (in Ukrainian).
4. Kotsiuba, M. (2017). Fenomenologichno-antropologichne proiasnennia dosvidu etychnoho. [Phenomenological-anthropological clarification of the experience of ethical]. Dys... kand. filos.n. Kyiv (in Ukrainian).
5. Shiuts, A., Lukman, T. (2004). Struktury zhyttiesvitu. [Lifeworld structures]. Kyiv: Ukrainyskyi Tsentru dukhovnoi kultury (in Ukrainian).
6. Beldii, O. (2025). Teleology of Medicine and Physician's Activity in the Civilizational Paradigm of the XXI Century According to Mykola Amosov. Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2025», International Scientific Conference (2025; Kyiv). *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2025" [Abstracts] / Ed. board: A. Konverskyi [and other]*. Kyiv: Publishing center "Kyiv University" (in English).

Receive: August 27, 2025

Accepted: September 20, 2025



УДК 1:17.02:165.72

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.94-105

КАДР ЯК АФЕКТ, КОЛІР ЯК ЗЛОЧИН: ВІЗУАЛЬНА РИТОРИКА В РЕЖИМІ НУАР

В. С. Галстян*

У статті досліджено філософський потенціал візуальної риторики на матеріалі графічного роману *Sin City* та його екранізації. У контексті глобального "візуального повороту" (pictorialturn), коли зображення набувають статусу самостійних дискурсивних висловлювань, автор аналізує трансформацію традиційних риторичних засобів у візуальній площині. Теоретична база дослідження синтезує концепції: "punctum" Р. Барта як точки безпосереднього афективного впливу; "симулякр" Ж. Бодрійя для розуміння гіперреальності екранного світу; "образу-руху" та "образу-часу" Ж. Дельоза як моделей візуального мислення; "розподілу чуттєвого" Ж. Рансьєра для політичного аналізу естетики; феноменології тілесного сприйняття М. Мерло-Понті та теорії "агентності зображень" В. Мітчелла. Аргументовано, що специфічна чорно-біла естетика *Sin City* з рідкісними кольоровими акцентами функціонує не як стилістичний прийом, а як радикальна риторична стратегія. Колір тут стає "злочинном" – трансгресивним актом, що порушує монохромний порядок, створюючи інтенсивні афективні епіцентри (червоні туфлі Голді, жовта шкіра Жовтого Покидька). Апелюючи до концепції "профанації" Дж. Агамбена, продемонстровано, як обмежене використання кольору сакралізує його, перетворюючи на знак насильства або бажання. Методологічний інструментарій включає міждисциплінарний, герменевтичний та компаративний підходи, що дозволило розглянути окремі візуальні елементи (світло/тінь, композицію, фрагментацію тіл) як риторичні фігури з власною аргументативною силою. Порівняння з іншими графічними романами (*Maus* А. Шпігелмана, *Watchmen* А. Мура) увиразнює радикальність візуального висловлювання *Sin City*. У висновках стверджується, що візуальна риторика *Sin City* створює особливий тип "філософії подій" (Ж. Дельоз), де зображення не репрезентують реальність, а безпосередньо генерують афективний досвід, оминаючи раціональну рефлексію. "Кадр як афект" вказує на здатність візуального створювати інтенсивності, що передують значенню, змінюючи не лише естетичне сприйняття, але й етичну позицію глядача через "тілесне співбуття" (Мерло-Понті) з образом. Дослідження відкриває нові перспективи для аналізу сучасної візуальної культури, демонструючи, як графічні наративи здатні розробляти автономні форми філософського мислення.

Ключові слова: візуальна риторика, графічний роман, нуар, симулякр, афект, колір, тілесність, гіперреальність, *Sin City*.

* Владислав Галстян / Vladyslav Halstyan, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна м. Харків, Україна)

diroxik@gmail.com

ORCID: 0009-0007-1193-2750

**FRAME AS AFFECT, COLOR AS TRANSGRESSION:
VISUAL RHETORIC IN NOIR AESTHETICS**

V. S. Halstyan

The article explores the philosophical potential of visual rhetoric based on the graphic novel Sin City and its film adaptation. In the context of the global "pictorial turn", where images acquire the status of independent discursive statements, the author analyzes the transformation of traditional rhetorical means in the visual plane. The theoretical basis of the study synthesizes concepts such as: R. Barthes' "punctum" as a point of direct affective impact; J. Baudrillard's "simulacrum" for understanding the hyperreality of the screen world; G. Deleuze's "movement-image" and "time-image" as models of visual thinking; J. Rancière's "distribution of the sensible" for the political analysis of aesthetics; M. Merleau-Ponty's phenomenology of embodied perception; and W. J. T. Mitchell's theory of "image agency". The author reveals how the specific black-and-white aesthetic of Sin City with rare color accents functions not as a stylistic device, but as a radical rhetorical strategy. Color here becomes a "crime" – a transgressive act that violates the monochrome order, creating intense affective epicenters (Goldie's red shoes, Yellow Bastard's yellow skin). Appealing to G. Agamben's concept of "profanation", the author demonstrates how the limited use of color sacralizes it, transforming it into a sign of violence or desire. The methodological toolkit includes interdisciplinary, hermeneutic, and comparative approaches, allowing for the examination of individual visual elements (light/shadow, composition, fragmentation of bodies) as rhetorical figures with their own argumentative power. A comparison with other graphic novels (Maus by A. Spiegelman, Watchmen by A. Moore) highlights the radicality of Sin City's visual expression. The conclusions assert that the visual rhetoric of Sin City creates a specific type of "philosophy of events" (Deleuze), where images do not represent reality but directly generate affective experience, bypassing rational reflection. "Frame as affect" indicates the ability of the visual to create intensities that precede meaning, changing not only aesthetic perception but also the viewer's ethical position through "embodied co-existence" (Merleau-Ponty) with the image. The study opens new perspectives for the analysis of contemporary visual culture, demonstrating how graphic narratives can develop autonomous forms of philosophical thinking.

Keywords: visual rhetoric, graphic novel, noir, simulacrum, affect, color, embodiment, hyperreality, Sin City.

У світі, де візуальне витісняє вербальне, де зображення стають не просто ілюстраціями, а самостійними висловлюваннями, **актуальність філософського дослідження** візуальної риторики як дисципліни, що вивчає переконуючу силу образів, зростає експоненційно. Сучасна культура демонструє безпрецедентне зміщення у бік візуального сприйняття, і це вимагає нових методологічних підходів і теоретичних моделей для аналізу. Графічні романи, що давно вийшли за межі дитячої літератури і перетворилися на складні багатопланові тексти, представляють особливий інтерес як об'єкти, де візуальне висловлювання набуває майже філософського статусу.

Проблема сприйняття та інтерпретації візуальних риторичних прийомів у графічних романах та їх

екранізаціях залишається недостатньо вивченою у вітчизняному науковому дискурсі, особливо в контексті філософії образу та постмодерністської естетики. Фільм Sin City (реж. Ф. Міллер і Р. Родрігес) представляє в цьому контексті унікальний матеріал для дослідження, оскільки демонструє радикальну вірність графічній основі та створює граничну форму візуального висловлювання, де кожен кадр функціонує як самостійна риторична фігура.

Ступінь розробки проблеми візуальної риторики в сучасному науковому дискурсі характеризується міждисциплінарним підходом, що поєднує класичну риторику, семіотику, теорію візуального сприйняття та медіа-дослідження. Теоретичну основу для аналізу візуальної риторики закладено у працях Ролана Барта. В роботі "Mythologies" [2] він розглядав

зображення як структуру міфу, здатну передавати ідеологічні повідомлення поза вербальним текстом. Не менш важливою є його концепція "punctum" – точки візуального впливу, що вражає глядача безпосередньо – розвинута в "Camera Lucida" [3], яка особливо релевантна для аналізу графічних романів. Не менш важливими є праці Маршалла Маклюєна, який розглядав медіа як "розширення людини" і наголошував на тому, як форма повідомлення впливає на його зміст [14]. Його знаменита теза "медіум і є повідомленням" знаходить яскраве підтвердження у візуальній риторичі Sin City, де сама форма представлення стає аргументом і змістом. А Мітчелл розвинув дискусію про "поворот до образу" (pictorialturn) у сучасній культурі та філософії, запропонувавши розглядати зображення не як пасивні об'єкти, а як активних агентів, що мають власні "бажання" і здатні впливати на глядача. Його праця "What Do Pictures Want?" [19] представляє особливу цінність для розуміння того, як візуальні елементи графічного роману можуть функціонувати як самостійні риторичні акти.

Приблизно в той самий час Гюнтер Кресс і Тео ван Левен запропонували граматику візуального дизайну, що дозволяє аналізувати зображення як структуровані повідомлення з власним синтаксисом і семантикою [12]. Їхній підхід дозволяє розглядати композицію, колір, ракурс та інші візуальні елементи як значущі компоненти риторичного висловлювання. А повернення до концепту образу у працях Жюльєн Дельоза, (особливо його концепція "образу-руху" [7] та "образу-часу" [8] в кіно), пропонує продуктивний підхід до аналізу динамічних зображень як форм мислення, а не просто репрезентацій.

Дельозівське розуміння кіно як філософії в дії може бути екстрапольоване на графічний роман та його екранізацію як форми візуального мислення. Жан Бодрійяр зі своєю теорією симулякрів [4] дозволяє по-новому осмислити естетику Sin City, де візуальні образи функціонують як

знаки, що відсилають не до реальності, а до інших знаків, створюючи гіперреальність, що має власну логіку і переконливість. Sin City постає як досконалий приклад бодрійярівського симулякру, де "карта передуює території" – графічний стиль не відображає світ, а конструює його згідно власної логіки репрезентації. Суттєвим доповненням до теоретичного фундаменту аналізу візуальної риторики стали праці Моріса Мерло-Понті, який розвинув феноменологічну концепцію сприйняття. Хоча в "Phenomenology of Perception" [15] він заклав основи розуміння зору як тілесної активності, саме в пізнішій праці "The Visible and the Invisible" [16] розроблено концепцію "плоті світу" (chairdumonde), яка дозволяє розглядати візуальне не як пасивне спостереження, а як активне тілесне співбуття з образом. І Жак Рансьєр із його концепцією "розподілу чуттєвого" [23] дозволяє розглядати візуальну риторичу в політичному вимірі, як практику встановлення режимів видимості та невидимості, що формують наше сприйняття соціального простору. Ця перспектива особливо важлива для розуміння Sin City як висловлювання не лише про естетику, але й про владу, гендер та соціальні ієрархії. Додамо ще герменевтичний підхід Ганса-Георга Гадамера до інтерпретації мистецтва як діалогу між твором і реципієнтом [11] збагачує розуміння того, як графічний роман стає простором для співтворчості читача/глядача, який не просто споживає візуальний наратив, але активно конструює його смисл. І нарешті, дослідження Жоржа Діді-Юбермана [9] та Джорджо Агамбена [1] щодо зображення як простору становлення суб'єктивності відкривають нові перспективи для аналізу того, як візуальна риторика не просто переконує, але й формує суб'єкта сприйняття, встановлюючи особливий тип відносин з образом.

Метою статті є філософське осмислення візуальної риторики графічного роману Sin City та його екранізації як форми мислення, що

здатна здійснювати риторичний вплив, порівнянний (а іноді й перевершуючий) зі словесним. Дослідження спрямоване на виявлення механізмів, за допомогою яких візуальні елементи функціонують як риторичні фігури, аргументи і способи переконання.

Для досягнення цієї мети необхідно вирішити такі **завдання**:

1) розкрити теоретичні засади візуальної риторики як міждисциплінарної області дослідження;

2) проаналізувати філософський потенціал зображення як форми мислення;

3) дослідити специфіку візуальної риторики графічного роману як особливого медіа;

4) здійснити аналіз візуальних риторичних прийомів у фільмі *Sin City* як граничної форми візуального висловлювання.

Візуальна риторика як дослідницьке поле виникає на перетині епістемологічних розривів – у точці, де класична риторика визнає кризу вербального, семіотики відкриває автономну логіку знаку, феноменологія сприйняття виявляє тілесні модуси візуального, а медіа-теорія переосмислює саму природу комунікативного акту. У цій точці напруження відбувається не просто методологічний зсув, а фундаментальна трансформація самого розуміння переконання як онтологічної категорії. Якщо традиційна риторика постулювала логосцентричний примат слова як інструменту аргументації, то візуальна риторика здійснює радикальний жест деконструкції цієї ієрархії, виявляючи в образі не репрезентацію смислу, а його безпосереднє конституювання, не ілюстрацію аргументу, а його афективну присутність.

Зображення в такій перспективі постає не як об'єкт для інтерпретації, а як специфічний модус буття, що має власну структуру темпоральності, інтенціональності та перформативності. Воно не "говорить про", а "свідчить собою", не відсилає до смислу, а безпосередньо втілює його, створюючи те, що можна було б описати як "насичений

феномен" – явище, що перевищує будь-яку концептуальну рамку його схоплення.

Онтологічну організацію візуальної риторики визначає триада фундаментальних запитань, що перевизначають саму можливість риторичного акту: хто є суб'єктом висловлювання в режимі візуального (питання про децентрацію авторства); що конститується в полі видимості (питання про статус видимого/невидимого як політичного розподілу чуттєвого); і яким чином візуальні структури розгортаються не просто як перцептивні подразники, а як моделі мислення (питання про іконічне як форму філософствування).

Той, хто досліджує візуальну риторiku, опиняється в ситуації епістемологічного виклику – зіткнення не з лінійною прогресією аргументації, а з багатовимірною топологією сенсу, де переконує не послідовність тез, а інтенсивність афективного впливу. Колір тут функціонує не як властивість об'єкта, а як модальність присутності; форма – не як контур зображуваного, а як силове поле напрути; композиція – не як просторова організація, а як темпоральний ритм сприйняття; стиль – не як естетична надбудова, а як спосіб явленості смислу в чуттєвому.

Таким чином, візуальна риторика відкриває принципово новий горизонт розуміння переконання – не як раціонального впливу на розум через аргументацію, а як афективної події, що передує будь-якому дискурсивному осмисленню, не як переконування "в чомусь", а як перебування-під-впливом, де суб'єкт і об'єкт переконання виявляються залученими у спільний перформативний акт, що трансформує їх обох.

Новизна візуальної риторики полягає у тому, що вона дозволяє розглядати зображення не як пасивний об'єкт споглядання, а як активний суб'єкт переконання. Візуальний аргумент – це зображення, яке не просто показує, але переконує. Воно може використовувати фігури: гіперболу (надмірність), метонімію (заміщення), іронію, оксиморон та інші, але вже не у вербальній, а у візуальній площині.

Тому візуальна риторика – це мова образів, що має свою граматику і логіку переконання, і розуміння її – необхідний крок для аналізу таких медіатекстів, як графічні романи та їх аудіовізуальні адаптації.

Говорити про зображення як форму мислення – все одно що обговорювати можливість філософії без мови. На перший погляд – провокація. Однак сучасна філософія зображення давно кинула виклик логоцентризму: мислення, виявляється, може розгортатися не в лінійності висловлювання, а у спалаху, контрасті, навіть візуальному шоці.

Образ не просто ілюструє або підміняє вербальну думку. Він здатний викликати філософську реакцію, обходячи когнітивний фільтр раціонального сприйняття. Жан Бодрійяр описував це як симулякр другого порядку: зображення, яке не приховує істину, а стверджує її відсутність [4]. Дельоз же наполягав, що образ (у кіно, у коміксі, у мистецтві) сам по собі володіє мисленням – складками, інтенсивностями, напруженнями [9].

У світі концепцій Моріса Мерло-Понті, сприйняття постає як тілесне співбуття з образом: ми не просто бачимо зображення, ми присутні в ньому [16]. Зір стає актом соприсутності, а не дистанційованого аналізу – зображення торкається нашої тілесності, моделює нашу зорову інтенцію. Ця феноменологічна перспектива дозволяє побачити в графічному романі не просто послідовність кадрів, а простір тілесного залучення, де читач/глядач переживає візуальне на рівні власної чуттєвості.

Жак Рансьєр, розмірковуючи про політику образу, стверджував, що кожен візуальний акт – це перерозподіл видимого й невидимого [23]. Графічна історія таким чином не лише транслює сюжет, а й визначає хто може бути побачений і в якій формі – отже, вона встановлює режими бачення, в яких розгортається нова політика сприйняття. Sin City у цьому контексті постає як радикальний політичний акт, що переозначає видиме через контраст, тінь, фрагментацію тіла.

Ганс-Георг Гадамер підкреслював, що образ – це не дзеркало, а виклик інтерпретації, момент герменевтичного напруження, де сенс не передається, а народжується у зустрічі поглядів – образу та глядача [11]. У цьому контексті кожна панель графічного роману – це акт запрошення до діалогу, у якому межа між мовчазним і висловленим стирається. Це особливо актуально для Sin City, де недовомленість, символічна глибина тіні, стає простором для герменевтичного пошуку.

І нарешті, з перспективи Жоржа Діді-Юбермана [9] або Джорджо Агамбена [1], зображення постає як місце становлення суб'єкта. Не через дискурс, а через впізнавання себе в межовому, кризовому образі. Візуальна риторика не тільки впливає – вона конститує. Гіперболізовані тіла Sin City в цьому сенсі не просто стилістичний прийом, а виклик суб'єктивності глядача, змушеного співвідносити власну тілесність з межовими формами візуального.

У чому полягає фундаментальна проблематика візуального мислення? Не в його периферійності щодо логоцентричної традиції, а в його онтологічній трансгресивності. Візуальне мислення представляє собою радикальний виклик європейській епістемологічній традиції, оскільки воно підриває саму можливість дистанції між суб'єктом і об'єктом пізнання – ту дистанцію, що лежить в основі картезіанської парадигми раціональності. У режимі візуального істина не верифікується, а інтенсифікується; доведення поступається місцем безпосередності афективного впливу, що передує будь-якій дискурсивній артикуляції.

Небезпека візуального мислення для традиційної філософії полягає в тому, що воно не прагне до репрезентації істини, а маніфестує її в режимі чуттєвої присутності, що не піддається редукції до концептуальних схем. Воно функціонує не в модусі алетейї як відкриття прихованого, а в модусі події, що конститує поле видимості й, одночасно, власний суб'єкт сприйняття. Це не стільки

думка "про" щось, скільки думка, що розгортається "в" самому акті візуального переживання, мислення, іманентне самому досвіду споглядання.

Графічний наратив, у світлі цієї онтологічної апорії, постає не просто як форма репрезентації, а як специфічний модус філософствування – не через поняття, а через інтенсивності, не через діалектику тези й антитези, а через монтаж і контраст, не через лінійну аргументацію, а через констеляцію візуальних образів, що створюють власну герменевтичну топологію. Цей модус філософствування принципово несумірний з традиційними інструментами епістемології, оскільки він не підкоряється логіці доведення, а функціонує в порядку свідчення.

Така трансгресія епістемологічних меж відкриває простір для того, що Жиль Дельоз і Фелікс Гваттарі назвали б "номадичним мисленням" – мисленням, що рухається не від тези до висновку, а через серію інтенсивностей, що маркують не стільки смислові зони тексту, скільки афективні плато візуального досвіду. У цьому просторі ми стикаємося не з агоном аргументів, а з хіазмом погляду і видимого, де суб'єкт не стільки пізнає об'єкт, скільки конститується разом з ним у спільній події бачення.

Таке мислення ближче до того, про що писав Ліотар: дискурс, у якому свідчить не розум, а тіло. Або Дельоз, який стверджував, що філософія – це створення понять, але образ може бути способом їх афективної активації [8]. У цьому сенсі графічна історія наближається до філософії подій, а не сутностей. Це філософія, яку не можна прокоментувати, але можна тільки пережити. Вона не вимагає трактування – вона вимагає внутрішнього відгуку, шоку, зупинки, тривожного впізнавання.

Графічний роман постає як гетерогенна комунікативна система, що трансцендує дихотомію візуального та вербального, пропонуючи натомість поліфонічну єдність, де семантичне навантаження розподіляється між різними модальностями сприйняття. Це

не просто конвенціональна послідовність ілюстрованого наративу, а комплексна семіотична структура, в якій відбувається постійна осциляція між різними режимами означування: іконічним, індексальним та символічним. Панель тут функціонує не як рамка, а як онтологічний горизонт події, ракурс – не як точка зору, а як епістемологічна перспектива, колір – не як атрибут, а як інтенсифікація афекту, а ритм – не як формальний елемент, а як темпоральна архітектоніка досвіду.

Синтаксис графічного наративу конститується через серію розривів і з'єднань, пауз і прискорень, діалектику присутності та відсутності. У міжкадровому просторі (gutter) розгортається те, що можна було б назвати "порожнім місцем" тексту – зоною невизначеності, що активує співтворчість читача. "Тиша" панелі без тексту – це не відсутність висловлювання, а риторична фігура апосіопези (замовчування), що парадоксально артикулює невимовне через акт умовчання. Протиставлення та дублювання кадрів стає не простою технікою візуальної організації, а герменевтичною стратегією, що встановлює діалектичну напругу між окремими моментами наративу, створюючи те, що Вальтер Беньямін назвав би "діалектичним образом" – точкою конденсації історичного часу в моментальному спалаху впізнавання.

Для збагачення аналізу доцільно коротко звернутися до інших значимих графічних романів. Так, у "Maus" Арта Шпігельмана візуальна стилізація (євреї – миші, німці – коти) не тільки посилює алегоричний ефект, але й демонструє, як візуальна метафора може стати структурою історичної пам'яті [26]. У "Watchmen" Алана Мура і Дейва Гіббонса візуальний рівень підтримує складну іронію і деконструкцію супергеройного міфу: колір, ракурс, символіка об'єктів (наприклад, годинник Судного дня) виступають повноцінними носіями наративу [20].

Якщо теоретики візуальної риторики описують загальні механізми, то Sin City пропонує їх радикальну реалізацію,

де форма не лише передає зміст, але й конститує його. Sin City (Міллер, Родрігес, 2005) – не адаптація, а радикалізація графічного роману, де візуальна риторика стає автономною: форма не передає зміст, а конститує його. Як зауважив Бодрійяр [4], у гіперреальності симулякру "карта передує території" – і кожен кадр фільму є такою картою. Візуальна мова Sin City не служить смислу – вона сама є смислом. Тому в наступному розділі увага буде зосереджена саме на цій роботі як крайній точці візуальної аргументації.

Перша і найочевидніша особливість – контрастний чорно-білий стиль, з рідкісними кольоровими акцентами. Це рішення не тільки підкреслює нуарну атмосферу, але й служить риторичним пристроєм: колір стає знаком, подією, аргументом. Яскраві приклади – червоні туфлі Голді, жовта шкіра Жовтого Покидька, білосніжний дим – усе це не просто деталі, а смислові удари по глядацькому сприйняттю, які функціонують як риторичні фігури в контексті монохромного наративу.

Світло і тінь у Sin City стають інструментами філософії: вони не стільки зображують, скільки виводять персонажів на екран з небуття. Світловий контраст створює символічний вимір – персонажі ніби вирізані з міфу і пред'явлені глядачеві як архетипи, а не як особистості.

Композиція кадру у фільмі зберігає структуру панелі коміксу – звідси театральність, надмірність поз і рухів. Герої часто завмирають у кадрі, перетворюючись на живі скульптури – жест риторичний, постановочний, що викликає захоплення або відторгнення, але не байдужість.

Гіперболізація тіл і насильства – ще один аргумент фільму. Тіла тут майже нелюдські: вони непробивні, зламані, гіпермаскулінні або гіпержіночні. Насильство – не шок, а естетика. Це не стільки натуралізм, скільки візуальний екстремізм, риторика надмірності, де кожен удар – як знак оклику.

Голос за кадром – рідкісний вербальний елемент у фільмі – служить не стільки розповіддю, скільки ритмічною

партитурою. Він підкреслює візуальне, не замінюючи його, а супроводжуючи – як рефрен, як відлуння.

У Sin City ми стикаємося з феноменом, який можна визначити як повну онтологічну тотальність візуального висловлювання. Фільм здійснює радикальний жест самореференції, де риторика візуального постає не як спосіб передачі змісту, а як саме буття змісту в його безпосередній даності. Гегелівська діалектична єдність форми і змісту тут досягає свого абсолютного втілення: форма не просто відповідає змісту або адекватно його виражає – вона субстанційно тотожна йому. Від першого кадру з силуетом на даху до фінальної сцени прощання, візуальна мова фільму не репрезентує наратив, а конститує його в акті безпосередньої перцепції.

Стиль у цьому контексті перестає бути атрибутивною характеристикою твору і перетворюється на його субстанційну основу, на головного протагоніста кінодійства. Контрастна чорно-біла естетика з рідкісними кольоровими акцентами функціонує не як декоративний прийом, а як фундаментальна онтологічна мова, що визначає умови можливості будь-якого дієгетичного світу. Кожен візуальний елемент у фільмі не просто бере участь у конституюванні смислу – він сам є актом переконання, риторичним жестом, що не вимагає вербального підкріплення. Силуети фігур на контражурі, гіпертрофовані тіні, мінімалістичні деталі інтер'єру, нестандартні ракурси камери – всі ці елементи функціонують як завершені риторичні фігури, аналогічні метафорі, гіперболі, антитезі в традиційній риторичній. Наприклад, сцена, де тінь від жалюзі створює на обличчі Двайта паралельні смуги – це не просто візуальний прийом, а повноцінна метафора його внутрішньої роздвоєності, його ув'язнення у власному сумлінні.

Особливу роль відіграє селективне використання кольору на тлі монохромного наративу. Коли у кадрі з'являється колір – це не просто акцент, а те, що Ролан Барт мабуть назвав би *punctum* – точка найвищої

інтенсивності, що пронизує глядача безпосередньо, минаючи рівень когнітивної рефлексії. Червоні губи Голді, лиховісна жовтизна Жовтого Покидька, блакитні очі Двайта – всі ці хроматичні прориви функціонують як своєрідні візуальні ентимеми, де частина аргументу залишається невисловленою, але від того не менш переконливою. В онтологічно монохромному світі Sin City колір стає ексцесом, надлишком, трансгресією – і саме тому набуває особливої риторичної сили. Навіть просторово-часова організація наративу підпорядкована цій тотальності візуальної риторики. Фрагментована структура фільму, де три основні новели переплітаються й перетинаються, працює не як формальний прийом, а як риторична стратегія, подібна до фігури анаколуфа – навмисного порушення синтаксичної структури. Це створює особливий режим сприйняття, де глядач змушений постійно реконструювати хронологію й каузальність подій, стаючи тим самим активним співучасником риторичного акту.

Таким чином, Sin City представляє собою граничний, майже лабораторний випадок візуальної риторики – точку найвищої концентрації риторичного потенціалу зображення. У цьому сенсі фільм можна розглядати як своєрідний *ars rhetorica* візуального – систематичний виклад принципів і прийомів переконання через образ, доведений до стану радикальної чистоти. Це робить його не просто унікальним об'єктом аналізу, але й своєрідною межею візуальної риторики як такої – точкою, де вона досягає повної самореалізації і водночас вичерпує себе в акті абсолютної самореференції.

Аналіз візуальної риторики графічного роману та його радикальної екранізації Sin City дозволяє зробити **висновок** про те, що візуальне висловлювання здатне не просто супроводжувати або посилювати вербальний наратив, а й виступати як самостійна, повноцінна аргументована форма мислення. В умовах візуального перенасичення сучасної культури такий тип риторики стає не винятком, а правилом.

Sin City демонструє граничний випадок візуального переконання – де кожен елемент композиції, світла, кольору, тілесності та монтажу працює як смисловий та емоційний тиск на глядача. Тут стиль – не прикраса, а структура аргументації; естетика – не оболонка, а механізм трансляції ідей і афектів.

Метафори "колір як злочин" та "кадр як афект" у назві статті – не просто провокаційні образи, а теоретично обґрунтовані концепти. "Колір як злочин" відсилає до профанаційного потенціалу кольору в монохромному просторі Sin City, що резонує з розумінням профанації у Джорджо Агамбена як жесту, що повертає до загального користування те, що було сакралізовано та відокремлено. Своєю чергою, "кадр як афект" апелює до дельозівського розуміння кінообразу як безпосередньої афективної сили, що передуює раціональній інтерпретації.

Попри чорно-білу естетику Sin City, справжня провокація полягає не лише в тому, що на екрані майже відсутній колір, а в тому, що він завжди загрожує з'явитися. Червона помада, жовта шкіра, синє світло – це не просто акценти. Це спалахи пригніченої барвистої реальності, яка проривається крізь ідеологію монохрому. Візуальна риторика фільму – це не стільки демонстрація контрасту, скільки репресія кольору як надлишку смислу.

Такий підхід змушує нас переосмислити феноменологію сприйняття кольору в кіно та графічному романі. Колір тут функціонує не як константа, а як подія – щось, що вторгається в монохромний світ і розриває його цілісність. Це нагадує теоретичні розробки Жоржа Діді-Юбермана щодо "розриву" у візуальному досвіді, коли образ раптом виходить за межі своєї репрезентативної функції і стає афективною силою.

Контрольована відсутність кольору створює особливий тип наративної напруги, який можна порівняти з літературним прийомом замовчування. Подібно до того, як пауза в мовленні може нести більше смислового навантаження, ніж слово, відсутність

кольору у Sin City стає красномовнішою за його присутність. Це свого роду апофатична естетика, яка визначає об'єкт через заперечення його атрибутів.

Ця ідея резонує з концепцією Мерло-Понті про "плоть світу", де суб'єкт і об'єкт сприйняття не просто взаємодіють, а взаємно конституують одне одного. Візуальна риторика Sin City не просто показує нам певний світ – вона змінює наш спосіб бачення за межами фільму. Таким чином, ми маємо справу не лише з естетичним, але й з етичним феноменом, адже зміна візуального сприйняття неминуче впливає на наше розуміння та інтерпретацію соціальної реальності.

Важливо розуміти, що подібний підхід до візуального матеріалу вимагає від дослідника не просто опису форми, а й усвідомлення того, як ця форма змушує думати. Риторика зображення – це щось більше, ніж ілюстрація: це стратегія, метод, провокація і акт філософської комунікації.

Графічні романи, і особливо такі візуально зухвалі проекти, як Sin City, кидають виклик звичному поділу на форму і зміст. І в цьому виклику, можливо, головна перевага візуальної риторики як дослідницького підходу: вона змушує нас переглядати не тільки методи аналізу, але й саме поняття тексту.

ЛІТЕРАТУРА

1. Agamben G. *Profanations* / transl. by J. Fort. New York: Zone Books, 2007. URL: https://monoskop.org/images/5/5e/Agamben_Giorgio_Profanations.pdf (дата звернення: 13.08.2025).
2. Barthes R. *Mythologies* / transl. by A. Lavers. New York: Hill and Wang, 1972. (Original work published 1957). URL: <https://archive.org/details/mythologiesrolan0000bart> (дата звернення: 13.08.2025).
3. Barthes R. *Camera Lucida: Reflections on Photography* / transl. by R. Howard. New York: Hill and Wang, 1980. URL: <https://archive.org/details/cameralucidarefl00bart> (дата звернення: 13.08.2025).
4. Baudrillard J. *Simulacra and Simulation* / transl. by S. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. (Original work published 1981). URL: https://monoskop.org/images/9/9e/Baudrillard_Jean_Simulacra_and_Simulation_1994.pdf (дата звернення: 13.08.2025).
5. Bogost I. *The Cathedral of Computation*. *The Atlantic*. 15.01.2015. URL: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/01/the-cathedral-of-computation/384300/> (дата звернення: 13.08.2025).
6. Crowther P. *The Emergence of Digital Art*. *Digital Art, Aesthetic Creation*. New York: Routledge, 2019. P. 36–63. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429467943-4> (дата звернення: 13.08.2025).
7. Deleuze G. *Cinema 1: The Movement-Image* / transl. by H. Tomlinson, B. Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. URL: https://monoskop.org/images/3/3e/Deleuze_Gilles_Cinema_1_The_Movement-Image.pdf (дата звернення: 13.08.2025).
8. Deleuze G. *Cinema 2: The Time-Image* / transl. by H. Tomlinson, R. Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. URL: https://monoskop.org/images/4/46/Deleuze_Gilles_Cinema_2_The_Time-Image.pdf (дата звернення: 13.08.2025).
9. Didi-Huberman G. *Confronting Images: Questioning the Ends of a Certain History of Art* / transl. by J. Goodman. University Park: Penn State University Press, 2005. (Original work published 2000).
10. Diodato R. *Virtual Reality and Aesthetic Experience*. *Philosophies*. 2022. Vol. 7, № 2. P. 29–30. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies7020029> (дата звернення: 13.08.2025).

11. Gadamer H.-G. *Truth and Method* / transl. by J. Weinsheimer, D. Marshall. London: Continuum, 1989. (Original work published 1960). URL: <https://archive.org/details/truthmethod0000gada> (дата звернення: 13.08.2025).
12. Kress G., van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2nd ed. London: Routledge, 2006.
13. McCarthy J. *What Is Artificial Intelligence?* *Stanford University*. 2007. URL: <http://jmc.stanford.edu/articles/whatisai/whatisai.pdf> (дата звернення: 13.08.2025).
14. McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. (Original work published 1964). URL: <https://archive.org/details/understandingmed00mclu> (дата звернення: 13.08.2025).
15. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / transl. by C. Smith. London: Routledge, 1962.
16. Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible* / transl. by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968. (Original work published 1964).
17. Miller F. *Sin City: The Hard Goodbye*. Milwaukie, OR: Dark Horse Comics, 1991.
18. Miller F. (Director), Rodriguez R. (Director). *Sin City* [Film]. USA: Dimension Films, 2005.
19. Mitchell W. J. T. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
20. Moore A., Gibbons D. *Watchmen*. New York: DC Comics, 1987.
21. Mutibwa D. Contemporary Expressions of Arts and Culture as Protest: Consonance, Dissonance, Paradox and Opportunities for Community Development? *Arts, Culture and Community Development*. Bristol: Policy Press, 2021. P. 89–110. DOI: <https://doi.org/10.1332/policypress/9781447340508.003.0006> (дата звернення: 13.08.2025).
22. Ramsay S. Programming with Humanists: Reflections on Raising an Army of Hacker-Scholars in the Digital Humanities. In: Hirsch B. (ed.). *Digital Humanities Pedagogy: Practices, Principles and Politics*. Cambridge: Open Book Publishers, 2012. P. 227–239. DOI: <https://doi.org/10.11647/OBP.0024.09> (дата звернення: 13.08.2025).
23. Rancière J. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* / transl. by G. Rockhill. London: Continuum, 2004.
24. Schiuma G. Arts Catalyst of Creative Organisations for the Fourth Industrial Revolution. *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity*. 2017. Vol. 3. № 1. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40852-017-0072-1> (дата звернення: 13.08.2025).
25. Shanken E. Contemporary Art and New Media. In: Shanken E. (ed.). *A Companion to Digital Art*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2016. P. 461–481. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118475249.ch21> (дата звернення: 13.08.2025).
26. Spiegelman A. *Maus: A Survivor's Tale. Vol. I: My Father Bleeds History*. New York: Pantheon Books, 1986.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Agamben, G. (2007). *Profanations* / transl. by J. Fort. New York: Zone Books. URL: https://monoskop.org/images/5/5e/Agamben_Giorgio_Profanations.pdf (last accessed: 13.08.2025) (in English).
2. Barthes, R. (1972). *Mythologies* / transl. by A. Lavers. New York: Hill and Wang. (Original work published 1957). URL: <https://archive.org/details/mythologiesrolan0000bart> (last accessed: 13.08.2025) (in English).
3. Barthes, R. (1980). *Camera Lucida: Reflections on Photography* / transl. by R. Howard. New York: Hill and Wang. URL: <https://archive.org/details/cameralucidarefl00bart> (last accessed: 13.08.2025) (in English).
4. Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation* / transl. by S. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press. (Original work published 1981). URL:

https://monoskop.org/images/9/9e/Baudrillard_Jean_Simulacra_and_Simulation_1994.pdf (last accessed: 13.08.2025) (in English).

5. Bogost, I. (2015). The Cathedral of Computation. *The Atlantic*. URL: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/01/the-cathedral-of-computation/384300/> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

6. Crowther, P. (2019). The Emergence of Digital Art. *Digital Art, Aesthetic Creation*. P. 36–63. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429467943-4> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

7. Deleuze, G. (1986). Cinema 1: The Movement-Image / transl. by H. Tomlinson, B. Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press. URL: https://monoskop.org/images/3/3e/Deleuze_Gilles_Cinema_1_The_Movement-Image.pdf (last accessed: 13.08.2025) (in English).

8. Deleuze, G. (1989). Cinema 2: The Time-Image / transl. by H. Tomlinson, R. Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press. URL: https://monoskop.org/images/4/46/Deleuze_Gilles_Cinema_2_The_Time-Image.pdf (last accessed: 13.08.2025) (in English).

9. Didi-Huberman, G. (2005). Confronting Images: Questioning the Endsof a Certain History of Art / transl. by J. Goodman. University Park: Penn State University Press. (Original work published 2000) (in English).

10. Diodato, R. (2022). Virtual Reality and Aesthetic Experience. *Philosophies*. Vol. 7, № 2. P. 29–30. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies7020029> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

11. Gadamer, H.-G. (1989). Truth and Method / transl. by J. Weinsheimer, D. Marshall. London: Continuum. (Original work published 1960). URL: <https://archive.org/details/truthmethod0000gada> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

12. Kress, G., van Leeuwen, T. (2006). Reading Images: The Grammar of Visual Design. 2nd ed. London: Routledge (in English).

13. McCarthy, J. (2007). What Is Artificial Intelligence? *Stanford University*. URL: <http://jmc.stanford.edu/articles/whatisai/whatisai.pdf> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

14. McLuhan, M. (1994). Under standing Media: The Extensions of Man. Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1964). URL: <https://archive.org/details/understandingmed00mclu> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

15. Merleau-Ponty, M. (1962). Phenomenology of Perception / transl. by C. Smith. London: Routledge (in English).

16. Merleau-Ponty, M. (1968). The Visible and the Invisible / transl. by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press (Original work published 1964) (in English).

17. Miller, F. (1991). Sin City: The Hard Goodbye. Milwaukie, OR: Dark Horse Comics (in English).

18. Miller, F. (2005). (Director), Rodriguez R. (Director). Sin City [Film]. USA: Dimension Films (in English).

19. Mitchell, W. J. T. (2005). What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images. Chicago: University of Chicago Press (in English).

20. Moore, A., Gibbons, D. (1987). Watchmen. New York: DC Comics (in English).

21. Mutibwa, D. (2021). Contemporary Expressions of Arts and Cultureas Protest: Consonance, Dissonance, Paradox and Opportunitiesfor Community Development? *Arts, Cultureand Community Development*. Bristol: Policy Press. P. 89–110. DOI: <https://doi.org/10.1332/policypress/9781447340508.003.0006> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

22. Ramsay, S. (2012). Programming with Humanists: Reflections on Raising an Army of Hacker-Scholars in the Digital Humanities. In: Hirsch B. (ed.). *Digital Humanities Pedagogy: Practices, Principles and Politics*. Cambridge: Open Book Publishers. P. 227–239. DOI: <https://doi.org/10.11647/OBP.0024.09> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

23. Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* / transl. by G. Rockhill. London: Continuum (in English).

24. Schiuma, G. (2017). Arts Catalyst of Creative Organisations for the Fourth Industrial Revolution. *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity*. Vol. 3. № 1. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40852-017-0072-1> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

25. Shanken, E. (2016). Contemporary Art and New Media. In: Shanken E. (ed.). *A Companion to Digital Art*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.. P. 461–481. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118475249.ch21> (last accessed: 13.08.2025) (in English).

26. Spiegelman, A. (1986). *Maus: A Survivor's Tale. Vol. I: My Father Bleeds History*. New York: Pantheon Books (in English).

Receive: August 21, 2025

Accepted: September 14, 2025



УДК 1:316.77:004.8

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.106-121

ЦИФРОВА РИТОРИКА В РЕКЛАМІ: ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ НА МЕЖІ СВОБОДИ ТА ПЕРЕКОНАННЯ

Я. С. Галстян*

У статті здійснено філософську експлікацію феномену цифрової риторики в контексті рекламних практик. Основоположна антиномія між алгоритмічною детермінацією та суб'єктною автономією артикулюється як конститутивна для сучасного комунікативного простору. Розкрито трансформацію риторичного трикутника "оратор – повідомлення – аудиторія" у складну констеляцію взаємодії, де технологічні системи перетворюються з медіаторів на активних агентів комунікації. Крізь методологічну призму феноменології, герменевтики та критичної теорії артикулюється вплив цифрової реклами на темпоральність досвіду та модальності суб'єктивності. Аналізується гайдеггерівська концептуалізація технології як "поставу" (Gestell) та її імплікації для розуміння цифрових практик переконання. Продемонстровано, що персоналізовані алгоритми генерують дискретний досвід, що радикально відрізняється від бергсонівської "живої тривалості" (durée), фрагментуючи переживання часу на серію миттєвих задовольень. Етичні імплікації алгоритмічної персоналізації досліджено з позицій левінасівського поняття "обличчя Іншого" та кантівського категоричного імперативу. Обґрунтована теза, що цифрова реклама створює фундаментальну епістемічну асиметрію та інструменталізує суб'єкта, редукуючи його до набору даних. Розподілена відповідальність у складних соціотехнічних системах концептуалізується як етична апорія, що вимагає нових модальностей морального мислення. Запропоновано концепцію "діалогічної цифрової риторики" в габермасівському сенсі, що передбачає перехід від стратегічної комунікації до комунікативної дії, орієнтованої на взаєморозуміння. Постулюється необхідність розвитку критичної цифрової герменевтики як форми філософської практики, спрямованої на збереження рефлексивної дистанції щодо алгоритмічно опосередкованого досвіду. Зазначено, що цифрова риторика в рекламі втілює фундаментальні парадокси сучасності, де прагнення до автентичності співіснує з її комодифікацією, а індивідуальність конструюється алгоритмічно, що відкриває простір для критичного переосмислення свободи в епоху цифрової гегемонії.

Ключові слова: цифрова риторика, реклама, свобода, алгоритмічна детермінація, персоналізація, етика діалогу, феноменологія технології, герменевтика цифрового досвіду, критичне мислення.

DIGITAL RHETORIC IN ADVERTISING: PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON THE BOUNDARY BETWEEN FREEDOM AND PERSUASION

Y. S. Halstyan

* Ярослав Галстян / Yaroslav Halstyan, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна м. Харків, Україна)

atedir1@gmail.com

ORCID: 0009-0009-5816-0879

The presented study provides a philosophical explication of the digital rhetoric phenomenon in the context of late capitalism's advertising practices. The fundamental antinomy between algorithmic determination and subjective autonomy is articulated as constitutive for contemporary communicative space. The transformation of the rhetorical triangle "orator-message-audience" into a complex constellation of interactions is revealed, where technological systems transform from mediators into active agents of communication. Through the methodological prism of phenomenology, hermeneutics, and critical theory, the influence of digital advertising on the temporality of experience and modalities of subjectivation is articulated. Heidegger's conceptualization of technology as "enframing" (Gestell) and its implications for understanding digital persuasion practices are analyzed. It is demonstrated that personalized algorithms generate discrete experiences radically different from Bergson's "lived duration" (durée), fragmenting the experience of time into a series of instantaneous satisfactions. The ethical implications of algorithmic personalization are explored through Levinas's concept of the "face of the Other" and Kant's categorical imperative. The thesis is substantiated that digital advertising creates a fundamental epistemic asymmetry and instrumentalizes the subject, reducing it to a set of data. Distributed responsibility in complex socio-technical systems is conceptualized as an ethical aporia that requires new modalities of moral thinking. The concept of "dialogical digital rhetoric" in the Habermasian sense is proposed, entailing a transition from strategic communication to communicative action oriented toward mutual understanding. The necessity of developing critical digital hermeneutics as a form of philosophical practice aimed at maintaining a reflexive distance regarding algorithmically mediated experience is postulated. The study demonstrates that digital rhetoric in advertising embodies the fundamental paradoxes of modernity, where the aspiration for authenticity coexists with its commodification, and individuality is algorithmically constructed, which opens a space for critical reconsideration of freedom in the era of digital hegemony.

Keywords: digital rhetoric, advertising, freedom, algorithmic determination, personalization, ethics of dialogue, phenomenology of technology, hermeneutics of digital experience, critical thinking.

Сучасна цифрова епоха характеризується безпрецедентним розвитком технологій впливу та переконання, які трансформують традиційні риторичні практики у принципово нові форми комунікації.

Проблема полягає у фундаментальному протиріччі між алгоритмічною детермінацією поведінки споживача, здійснюваною через персоналізовану цифрову рекламу, та можливістю збереження автономії суб'єкта як необхідної умови його справжньої свободи. Коли алгоритми "передбачають" наші бажання, то виникають гострі епістемологічні та екзистенційні запитання: чи можемо ми говорити про автентичний вибір в умовах постійного алгоритмічного супроводу? Де пролягає межа між етичним переконанням та прихованою маніпуляцією? Яким чином трансформується комунікативний простір, коли Інший редукується до набору даних?

Традиційний риторичний трикутник "оратор – повідомлення – аудиторія" в умовах цифрової комунікації заміщується складною мережею взаємодій, де технологічні платформи перетворюються

з медіумів на активних учасників комунікативного акту, що самостійно приймають рішення та формують індивідуалізовані стратегії впливу. Такі зміни потребують фундаментального філософського переосмислення.

Актуальність дослідження цифрової риторики в рекламі зумовлена кількома факторами. По-перше, зростаючою роллю алгоритмічних систем у формуванні інформаційного середовища сучасної людини. Персоналізовані рекламні алгоритми не лише відображають наші преференції, але й активно їх конструюють, створюючи те, що Е. Парізер характеризує як "бульбашки фільтрів" [34]. По-друге, трансформацією самого розуміння свободи в умовах "економіки уваги", де увага перетворюється на дефіцитний ресурс, а її монетизація стає основою бізнес-моделей цифрових платформ [17]. По-третє, розмиванням межі між автентичним самовираженням та комерційною самопрезентацією в умовах домінування інфлюенсер-маркетингу та інших форм нативної реклами.

На сучасному етапі розвитку цифрових технологій особливо гостро постає питання про можливість збереження критичної рефлексії та автономії суб'єкта в умовах всепроникної алгоритмічної персоналізації. Як зазначає М. Гайдеггер, "людина стоїть настільки вирішально всередині сутності техніки, що вона не помічає техніку як щось, що її оточує" [20]. Ця "непомітність" технологічного впливу становить одну з найбільших загроз для збереження справжньої свободи в цифровому просторі.

Ступінь розробки проблеми цифрової риторики в філософському аспекті характеризується певною фрагментарністю, незважаючи на значний інтерес до неї з боку дослідників різних галузей. Теоретичною основою для філософського аналізу цифрової риторики слугують праці класиків феноменологічної традиції (Е. Husserl, М. Heidegger, М. Merleau-Ponty), екзистенціалізму (Ж.-П. Sartre, А. Camus), філософської герменевтики (Н.-Г. Gadamer, Р. Ricoeur), критичної теорії (Т. Adorno, М. Horkheimer, Ж. Habermas), постмодернізму (Ж. Baudrillard, Ж. Deleuze, Ф. Guattari) та етики (Е. Levinas, С. Weil, Н. Arendt).

Серед сучасних дослідників, що звертаються до філософських аспектів цифрової комунікації, варто назвати праці Е. Pariser (2011), (феномен "бульбашок фільтрів") та Д. Еуман (2015), (теоретичні засади цифрової риторики). Проте, незважаючи на наявність окремих досліджень, комплексний філософський аналіз цифрової риторики в рекламі, що інтегрував би феноменологічні, екзистенційні, етичні та соціально-політичні аспекти проблеми, залишається недостатньо розробленим, що обумовлює необхідність подальшого дослідження в цьому напрямку.

Метою статті є філософське осмислення феномена цифрової риторики в рекламі крізь призму взаємовідносин свободи та переконання, а також у концептуалізації можливостей

етичної переконувальної комунікації в умовах алгоритмічної персоналізації.

Для досягнення зазначеної мети поставлено такі **завдання**: 1) проаналізувати трансформацію поняття свободи в контексті алгоритмічної персоналізації реклами; 2) дослідити феноменологічні аспекти сприйняття цифрової реклами та їх вплив на темпоральність людського досвіду; 3) розкрити етичні дилеми, пов'язані з розподіленою відповідальністю та непрозорістю алгоритмів; 4) визначити соціально-політичні наслідки фрагментації інформаційного простору через персоналізовану рекламу; 5) концептуалізувати модель етичної цифрової риторики, орієнтованої на розширення, а не обмеження автономії суб'єкта.

Наукова новизна дослідження полягає у розробці інтегративного філософського підходу до аналізу цифрової риторики, що поєднує феноменологічну, екзистенційну, герменевтичну та етичну перспективи. На відміну від існуючих досліджень, які розглядають цифрову рекламу переважно в маркетинговому, психологічному або технологічному аспектах, це дослідження фокусується на її онтологічних та етичних вимірах, зокрема на трансформації людської свободи та темпоральності досвіду в умовах алгоритмічної персоналізації.

Методологічною основою дослідження є міждисциплінарний підхід, що інтегрує методи феноменологічного аналізу (для дослідження суб'єктивного досвіду взаємодії з цифровою рекламою), герменевтичного аналізу (для інтерпретації смислових вимірів цифрових повідомлень) та етичного аналізу (для оцінки моральних аспектів переконувальної комунікації). У дослідженні застосовано метод концептуального моделювання для розробки альтернативних підходів до цифрової риторики, бо потрібно розуміти що відбувається з нашою свободою, коли алгоритм "знає" наші бажання раніше за нас самих. І де пролягає межа між переконанням і маніпуляцією, коли

реклама адаптується до наших несвідомих патернів поведінки? Чи можливе справжнє розуміння в комунікативному просторі, де Інший редукується до набору даних?

Цифрова епоха породжує унікальний парадокс: чим більше персоналізуються алгоритми, тим менше простору залишається для автентичного вибору. Ми опиняємось у ситуації, яку можна назвати "онтологічною пасткою" – коли наші бажання не просто задовольняються, а й формуються в межах наперед визначеної архітектури цифрових платформ.

Феноменологія цифрової реклами відкриває нам принципово нові модуси буття-з-технологією. Екран перестає бути простим медіумом і перетворюється на активного співучасника нашого сприйняття, що трансформує темпоральність досвіду. "Ще трохи проскролимо – і знайдемо те, що шукаємо", – ця думка супроводжує нас у цифровому просторі, створюючи особливу циклічну темпоральність, де теперішнє постійно розчиняється в обіцянці наступного моменту. Левінасівське "обличчя Іншого" як етичний імператив взаємодії замінюється профілем цифрового аватара, що породжує фундаментальне питання: чи можлива етика в просторі, де Інший редукується до алгоритмічно опрацьованих даних?

Коли рекламний банер з'являється в нашій стрічці, ми дивимось на нього, і одночасно він дивиться на нас – збирає інформацію про тривалість погляду, емоційну реакцію, подальші дії. Це нагадує гайдеггерівське розуміння технології як "поставу" (Gestell), де людина стає ресурсом для видобутку даних. Людина стоїть настільки вирішально всередині сутності техніки, що вона не помічає техніку як щось, що її оточує. Ця ідея М. Гайдеггера звучить пророчо в світі, де наша увага перетворюється на цінний товар.

Цифрова риторика трансформує класичну тріаду "оратор – повідомлення – аудиторія" у складну мережу взаємодій, де технологічні системи виступають не

просто посередниками, але активними агентами комунікації. Персоналізована реклама створює те, що Е. Парізер метафорично назвав "бульбашками фільтрів" – замкнені інформаційні екосистеми, що відображають і одночасно формують наші преференції. Виникає фундаментальне питання: чи можемо ми говорити про автентичність вибору, коли сама архітектура цифрового простору спрямовує нас уздовж наперед визначених траєкторій?

Етичний вимір цифрової риторики актуалізує проблему розподіленої відповідальності: хто відповідає за наслідки алгоритмічного впливу – розробники алгоритму, власники платформи чи сам користувач? Непрозорість алгоритмічних систем створює своєрідну етичну сліпу зону, де традиційні концепції автономії, згоди та відповідальності потребують радикального переосмислення.

Можливо, найважливіше питання полягає в тому, чи можемо ми створити таку цифрову риторику, яка б сприяла розширенню нашої свободи, а не її звуженню? Чи можлива етична переконувальна комунікація в епоху цифрової гіперреальності? І як нам зберегти своє право на сумнів, вагання і навіть незгоду в світі, що прагне до алгоритмічної оптимізації наших бажань?

Цифрова реклама створює ситуацію парадоксальної свободи: з одного боку, ми маємо безпрецедентний вибір контенту, продуктів, сервісів; з іншого – сам простір цього вибору алгоритмічно сконструйований на основі наших попередніх дій. Ми вибираємо, але в межах того, що нам пропонують алгоритми. І найтривожніше: чим більше ми обираємо, тим вузьчим стає коридор майбутніх можливостей. Це явище, яке Ш. Зубофф влучно називає "капіталізмом спостереження", створює особливий режим екзистенції, де кожна наша дія стає водночас і актом вибору, і актом самообмеження [43].

Чи можемо ми говорити про справжню свободу, коли Netflix знає наші смаки краще за нас самих? Коли Amazon рекомендує нам книги, які ми з високою ймовірністю купимо? Коли

соціальні мережі формують наше інформаційне середовище на основі наших цифрових слідів? Технологічні системи сьогодні функціонують як "фармакон" – вони одночасно і ліки, і отрута для нашої когнітивної автономії. Вони розширюють наші можливості вибору і водночас обмежують горизонт нашого досвіду.

Жан-Поль Сартр, розмірковуючи про свободу, наполягав: "Людина приречена бути вільною" [37]. Але чи не створюють алгоритмічні системи цифрової реклами ситуацію, де людина "приречена бути передбачуваною"? Адже ефективність таргетованої реклами базується саме на здатності передбачити наші бажання, іноді навіть раніше, ніж ми їх усвідомлюємо. Таким чином, виникає те, що Ж. Бодріяр міг би назвати "симуляцією свободи".

Феноменологічний аналіз досвіду взаємодії з цифровою рекламою виявляє трансформацію нашої темпоральності. М. Гайдеггер говорив про автентичне існування як про "забігання наперед до можливості" [19]. Але в цифровому середовищі наші "можливості" вже наперед структуровані на основі наших попередніх дій. Алгоритми, аналізуючи наше минуле, проєктують наше майбутнє, створюючи своєрідну темпоральну петлю, де свобода вибору обмежується передбачуваними моделями поведінки.

Відомий експеримент Соломона Аша продемонстрував, як легко люди піддаються груповому тиску навіть у простих питаннях сприйняття [2]. Але що відбувається, коли "група", яка впливає на нас, – це не реальні люди, а симуляція соціального схвалення, створена рекламними алгоритмами? Коли Instagram показує нам кількість лайків під рекламним постом, коли Tik Tok демонструє мільйони переглядів рекламного ролика, коли Amazon повідомляє, скільки людей купили певний товар – усе це формує невидимий соціальний тиск, що спрямовує наш вибір. Цифрова реклама створює архітектуру вибору, де ми формально залишаємося вільними

(ніхто не змушує нас натискати кнопку "купити"), але ця свобода існує в просторі, де кожен елемент навколо підштовхує нас до певного рішення.

Цифрова реклама реалізує те, що М. Фуко називав "біополітикою" – управління поведінкою не через примус, а через формування середовища, де певні дії стають більш імовірними, ніж інші [14]. Алгоритмічні системи контролюють не так наші дії, як поле можливостей цих дій, створюючи непомітну, але всепроникну мережу впливів. У цьому контексті свобода перетворюється з права вибирати на обов'язок вибирати з-поміж наперед визначених опцій. Цифрова реклама функціонує через редукцію Іншого до набору даних, патернів поведінки, споживчих профілів. Коли алгоритм аналізує наші дії онлайн, ми перетворюємося на об'єкт калькуляції, предмет маркетингового інтересу. Людина, за І. Кантом, є "метою в собі, а не засобом" [24], але в контексті цифрової реклами ми стаємо саме засобом – джерелом даних, об'єктом таргетування, потенційним споживачем.

Виникає питання: чи можлива етична цифрова риторика? Чи можна створити такі форми переконувальної комунікації, які б поважали автономію суб'єкта? Г.-Г. Гадамер говорить про справжній діалог як про "злиття горизонтів" розуміння, де кожен учасник відкритий до трансформації своїх попередніх позицій [16]. Але сучасна цифрова реклама, базуючись на принципах поведінкової економіки, часто експлуатує наші когнітивні упередження, а не сприяє їхньому усвідомленню та подоланню.

Альтернативою може бути концепція "діалогічної цифрової риторики", що ґрунтується на принципах відкритості, прозорості та взаємності. Як зауважує П. Рікер, справжнє розуміння вимагає "довгого обходу" – через критичну рефлексію, через усвідомлення власних передумов і меж [35]. Цифрова реклама, що поважає свободу суб'єкта, має створювати умови для такої рефлексії, а

не обходити її через апеляцію до несвідомих механізмів поведінки.

Але де пролягає межа між етичним підштовхуванням і маніпуляцією? І чи можлива справжня свобода вибору в просторі, де кожен елемент дизайну, кожен колір, кожне формулювання ретельно оптимізовані для максимізації конверсії? Еріх Фромм у праці "Втеча від свободи" писав про парадоксальне прагнення людей відмовитися від тягара свободи на користь комфорту підкорення авторитету [15]. Чи не є цифрова реклама своєрідним технологічним продовженням цієї тенденції – коли ми з полегшенням делегуємо вибір алгоритмам, які "знають нас краще, ніж ми самі"? Прикметно, що сучасні цифрові платформи пропонують нам те, що З. Бауман називав "недостатньою свободою" – свободу споживчого вибору замість глибшої свободи визначення умов, у яких цей вибір здійснюється [5].

Цифрова реклама не просто відповідає на наші бажання – вона активно формує їх, причому в особливому темпоральному режимі. Класична реклама працювала за схемою "виникнення потреби – пошук інформації – вибір – покупка". Цифрова реклама скорочує цей цикл до мінімуму: від усвідомлення бажання до його задоволення може пройти кілька секунд. Це трансформує не лише наші споживацькі звички, але й саму структуру бажання. Анрі Бергсон розрізняв механічний час (*temps*) і живу тривалість (*durée*) [7]. Цифрова реклама прагне перетворити наше переживання часу на послідовність дискретних моментів споживання, часто позбавлених глибинного зв'язку з нашою життєвою історією. Як зазначає П. Вірільо, розвиток цифрових технологій призводить до "дромології" – логіки прискорення, де цінується миттєвість реакції, а не глибина рефлексії [39].

Коли ми бачимо рекламу в Instagram і можемо одразу купити товар в один клік, минаючи традиційні етапи роздумів і порівняння, чи не втрачаємо ми щось важливе в самому процесі бажання? Адже бажання – це не просто прагнення до об'єкта, але й особливий спосіб темпорального існування в проміжку між

виникненням потреби та її задоволенням. За словами Ж. Лакана, "бажання – це метонімія нестачі буття" [25] – воно завжди спрямоване на щось відсутнє, на розрив у нашому досвіді. Коли цифрова реклама прагне миттєво заповнити цей розрив, вона парадоксальним чином може породжувати відчуття екзистенційної порожнечі.

Жиль Дельоз і Фелікс Гваттарі в "Анти-Едіпі" писали про капіталістичні машини бажання, що формують і спрямовують наші прагнення [10]. Цифрова реклама стає всепроникною машиною бажання, що не лише відповідає на наші запити, але й створює їх, не лише задовольняє потреби, але й генерує відчуття нестачі. "Якщо ти не платиш за продукт, ти і є продуктом" – ця формула стала майже трюїзмом у дискусіях про цифрові платформи. Але вона залишає відкритим питання відповідальності. Хто несе відповідальність за наслідки цифрової реклами: розробники алгоритмів, маркетологи, власники платформ чи самі користувачі, які добровільно надають свої дані? Це питання відображає те, що Г. Йонас називав "етикою технологічної доби", де традиційні моделі відповідальності виявляються недостатніми перед обличчям складних технологічних систем з віддаленими і непередбачуваними наслідками [23].

Ханна Арендт у своїй концепції "банальності зла" показала, як бюрократичні системи розпорошують відповідальність до тієї міри, що кожен виконавець може виправдати свої дії як "просто виконання функції" [1]. У світі цифрової реклами ми спостерігаємо подібну дифузії відповідальності: розробник алгоритму відповідає лише за його технічну ефективність, маркетолог – за досягнення KPI, користувач просто "погоджується з умовами використання", не читаючи їх. Це створює колективну безвідповідальність технологічної раціональності. Виникає моральний парадокс: система цифрової реклами може мати негативні наслідки (формування залежності, посилення тривожності, поглиблення соціальної нерівності), за які ніхто не відчуває себе повністю відповідальним. Моральна

відповідальність розпорошується в мережі взаємодій, стає такою ж "розподіленою", як і сама цифрова комунікація.

Ми щодня взаємодіємо з алгоритмами, але рідко розуміємо, як саме вони працюють. Ця непрозорість має глибокі етичні наслідки. Мартін Бубер розрізняв відносини "Я-Ти" (діалогічні, взаємні) і "Я-Воно" (інструментальні, об'єктивуючі) [8]. В ідеалі, риторична комунікація має наближатися до діалогічної моделі "Я-Ти", де обидві сторони визнають одна одну як суб'єкти. Але чи можливий такий діалог, коли одна сторона (користувач) не має доступу до принципів функціонування іншої сторони (алгоритм)? Як слушно зауважує Ю. Габермас, справжня комунікація вимагає симетрії та взаємності позицій учасників [18], чого принципово не може бути в ситуації алгоритмічної непрозорості.

Непрозорість алгоритмів створює фундаментальну асиметрію знання і влади. Цифрова платформа "знає" про користувача значно більше, ніж користувач про платформу. Більше того, часто платформа знає про користувача більше, ніж він сам про себе: вона може прогнозувати його поведінку на основі патернів, які залишаються несвідомими для самого суб'єкта. Цей феномен можна описати як делегування нашої агентності технологічним системам, які починають діяти від нашого імені, але за власною логікою. Цифрова реклама часто створює ситуацію "буття-для", де користувач існує як об'єкт маркетингового інтересу, а не як суб'єкт діалогу. Виникає питання: чи можлива етична цифрова риторика, яка б поважала автономію суб'єкта, не редукуючи його до набору даних?

Кант сформулював категоричний імператив: "чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого також як до мети, і ніколи – як до засобу" [24]. Чи не порушує цей принцип цифрова реклама, коли використовує користувача як засіб для збору даних та

генерації прибутку, часто без його повного усвідомлення і згоди? Цифрові технології створюють принципово нову "онтологію взаємодії", де традиційні етичні категорії потребують переосмислення. Коли алгоритм Facebook показує нам персоналізовану рекламу, він не просто пропонує товар, але й неявно позиціонує нас як об'єкт комерційного інтересу, як точку даних у масштабній системі монетизації уваги. Коли сервіс Netflix рекомендує нам фільм "на основі вашої історії переглядів", коли Spotify створює персоналізований плейлист, коли Amazon пропонує товари, які "можуть вас зацікавити" – усе це презентується як форма турботи про наш досвід. Але за цією зовнішньою турботою стоїть комерційний інтерес, що перетворює наші вподобання на джерело прибутку. Симона Вейль писала про уважність (attention) як про найчистішу форму щедрості [40]. Цифрові платформи конкурують за нашу увагу, але не для того, щоб дарувати нам щось у відповідь, а щоб монетизувати цей найцінніший ресурс. Парадоксально, але в "економіці уваги" саме уважність стає найбільш дефіцитним ресурсом. Уважність як здатність до глибокого зосередження перетворюється на об'єкт економічної експлуатації саме тоді, коли вона найбільш необхідна для критичного осмислення технологічних змін.

Цифрова реклама не просто відображає, але й посилює існуючі форми нерівності. Алгоритми соціальних мереж та пошукових систем часто відтворюють і підсилюють наявні упередження та стереотипи. Дослідження показують, що одні й ті самі пошукові запити можуть давати різні результати залежно від демографічних характеристик користувача, закріплюючи існуючу стратифікацію [33]. Цифрова реклама стає механізмом, що посилює існуючу соціальну нерівність через таргетування, яке відтворює та закріплює соціальні ієрархії. С. Зубофф характеризує цю ситуацію як "концентрацію знання без прецеденту в історії", яка створює принципово нову форму влади – "інструментарну владу",

що базується на асиметричному доступі до інформації [43]. Навіть сама можливість бути "непомітним" для рекламних алгоритмів стає привілеєм, доступним лише тим, хто має технічні знання та фінансові ресурси для використання VPN, блокувальників реклами та інших інструментів захисту приватності. У такій системі виникає новий вид нерівності – "цифрова тінь" стає довшою та детальнішою саме для тих, хто найменше здатен впливати на її використання.

Никлас Луман стверджував, що увага стає дефіцитним ресурсом в інформаційному суспільстві [29]. Цифрова реклама функціонує в умовах, де конкуренція за увагу користувача стає все більш інтенсивною, а методи її привернення – все більш витонченими. Г. Саймон ще в 1971 році передбачив, що "багатство інформації створює бідність уваги" [38]. Сьогодні ця формула перетворилася на реальність цифрового існування, де кожен момент нашого онлайн-досвіду стає полем битви за обмежений ресурс уваги. Це призводить до парадоксальної ситуації: чим більше комерційних повідомлень оточує нас, тим менше ми здатні їх усвідомлено сприймати. У цій системі відбувається комодифікація повсякденності: кожен момент нашого життя, кожен клік, кожен погляд стає потенційним товаром, що може бути проданий рекламодавцям. Буденні людські дії – спілкування з друзями, перегляд фотографій, пошук інформації – перетворюються на можливості для розміщення реклами.

Чи може етична цифрова риторика бути альтернативою наявній системі комерційної персоналізації? Е. Левінас говорить про етику як "першу філософію", що передуює онтології [27]. У його розумінні, етичне ставлення до Іншого є фундаментальним виміром людського буття. Але чи можлива така етика в цифровому просторі, де Інший постає перед нами як набір даних, а не як "обличчя", що вимагає безумовної відповідальності?

Елі Парізер у своїй концепції "пузиря фільтрів" (filter bubble) описав, як

алгоритми персоналізації створюють навколо кожного користувача унікальне інформаційне середовище, що відповідає його вподобанням та переконанням [34]. Виникає те, що П. Левінсон називає "цифровою нарцисичною культурою" – середовищем, де кожен отримує переважно ту інформацію, яка підтверджує його наявні погляди та переконання [28]. Більше того, алгоритми часто підсилюють емоційно заряджений контент, що викликає сильні реакції – обурення, страх, захоплення. Це створює "економіку обурення", де найбільш поляризуючі повідомлення отримують найбільше розповсюдження.

Ж. Лакан розрізняв "суб'єкт висловлювання" і "суб'єкт висловленого" – того, хто говорить, і того, про кого йдеться в повідомленні [25]. У цифровій комунікації ця відмінність набуває нового виміру: хто є справжнім суб'єктом рекламного повідомлення? Інфлюенсер, який його транслює? Бренд, який його оплачує? Алгоритм, який його таргетує? Чи, можливо, сам користувач, чиї дані зробили це повідомлення можливим? Але, можливо, саме в цьому парадоксальному просторі, де наші бажання одночасно є і нашими, і не нашими, відкривається можливість для нової форми суб'єктивності? С. Жижек говорить про "паралакс" – зміщення перспективи, що дозволяє побачити об'єкт під новим кутом [42]. Можливо, усвідомлення алгоритмічної зумовленості наших бажань може стати першим кроком до нової форми свободи – не в сенсі абсолютної автономії, а в сенсі рефлексивного ставлення до власної гетерономності? Коли ми бачимо рекламу в соціальних мережах, ми інтерпретуємо її не ізольовано, а в контексті нашої стрічки, попередніх взаємодій з брендом, коментарів інших користувачів. Виникає складна герменевтична ситуація, де смисл формується на перетині різних контекстів і модальностей. У. Еко характеризує такий спосіб інтерпретації як "відкритий твір" – текст, що передбачає активну участь читача у конструюванні значення [11]. Але в цифровому середовищі ця "відкритість" парадоксально поєднується з

алгоритмічною детермінацією – наша "свобода інтерпретації" обмежується тими елементами, які алгоритм вирішив показати нам на основі нашої передбачуваної рецептивності.

Цифрова реклама все більше покладається на візуальні образи, відео, анімацію – мови, що апелюють безпосередньо до емоцій, минаючи раціональне осмислення. Як писав Ролан Барт, фотографія створює особливий ефект "це було" (*ça-a-été*) – відчуття безпосереднього контакту з зображеною реальністю [3]. В. Беньямін говорив про "оптичне несвідоме" – те, що фотографія робить видимим, але що залишається непоміченим у звичайному сприйнятті [6]. Цифрова реклама активно експлуатує цей вимір візуального, створюючи образи, що апелюють до глибинних психологічних структур, часто минаючи критичну рефлексію.

Цифрова реклама використовує цей ефект, створюючи відчуття автентичності навіть у заздалегідь спланованих і відредагованих зображеннях. Естетика "випадкового кадру", нефільтрованої реальності, невимушеного селфі стає риторичним прийомом, що маскує комерційну природу повідомлення. Ж. Бодріяр називав це "стратегією реального" – використанням знаків автентичності для створення симуляції, більш переконливої, ніж сама реальність [4]. М. Фуко характеризував подібні техніки як "технології себе" – практики, через які суб'єкт конститує себе у відношенні до істини [13]. Але в контексті цифрової реклами ці технології перетворюються на інструменти комерційного впливу, де "істина" підміняється "ефективністю конверсії".

Виникає нова візуальна граматика цифрової реклами, де кожен жест, ракурс, фільтр несе певне емоційне навантаження. Аматорська естетика, навмисні "помилки", використання вертикального відео – все це стає частиною риторичної стратегії, спрямованої на створення відчуття близькості та автентичності. У цифровій рекламі ми спостерігаємо перформативне конструювання

"автентичності" через ретельно обрані візуальні коди і жести, що імітують спонтанність і щирість.

Важливим елементом цієї граматики є і сам інтерфейс платформи – лайки та коментарі стають частиною рекламного повідомлення, створюючи враження соціального схвалення і залученості. Число переглядів, кількість коментарів, імена друзів, які вже взаємодіяли з рекламою – все це формує соціальний контекст інтерпретації. Б. Латур називає це "делегуванням" – перенесенням соціальних функцій на технологічні артефакти [26]. Інтерфейс цифрової платформи стає не просто нейтральним медіумом, але активним учасником комунікативного акту, що спрямовує нашу увагу і структурує наше сприйняття.

Цифрова реклама прагне створити ілюзію діалогу. Персоналізовані звернення, інтерактивні елементи, можливість залишити коментар – все це має імітувати двосторонню комунікацію. Але чи можна говорити про справжню інтерсуб'єктивність, коли одна сторона цього "діалогу" – алгоритмічна система, спрямована на досягнення комерційних цілей. Цифрова реклама створює парадоксальну ситуацію, де формат комунікації імітує відносини "Я-Ти", але її сутність залишається глибоко інструментальною.

Едмунд Гуссерль розглядав інтерсуб'єктивність як фундаментальну умову конституювання об'єктивного світу – ми розуміємо реальність як спільну саме через можливість діалогу з іншими суб'єктами [21]. Але в цифровому просторі ця умова розмивається: "Інший" часто представлений не у своїй цілісності, а у вигляді фрагментованих даних або алгоритмічних симуляцій. Виникає те, що Ж.-Ф. Ліотар назвав би "диференд" – ситуація комунікативного конфлікту, де відсутні спільні критерії для взаєморозуміння [31]. Користувач і алгоритм існують у принципово різних режимах буття, що робить справжній діалог між ними неможливим. Коли чат-бот імітує людську розмову, коли

автоматизовані системи аналізують наші звернення, коли персоналізовані рекламні повідомлення створюють враження, що бренд "знає нас особисто" – все це створює нові форми квазі-інтерсуб'єктивності, де справжній діалог підміняється його технологічною симуляцією. У цифровому просторі ми стаємо свідками особливої форми цього процесу – "кіборгізації комунікації", де людське і машинне переплітаються у складну гібридну форму спілкування.

Така ситуація ставить нові питання перед філософією діалогу. Якщо, за Е. Левінасом, етичне відношення до Іншого базується на визнанні його абсолютної інакшості та незводимості до наших категорій розуміння [27], то як мислити етику в просторі, де Інший представлений алгоритмічною системою, що реагує на нас відповідно до заданої функції максимізації конверсії? Чи можливе таке злиття, коли одна сторона діалогу функціонує за принципами машинного навчання, а не герменевтичного розуміння?

Можливо, відповідь лежить у новій формі цифрової герменевтики – практиці інтерпретації, що враховує алгоритмічну опосередкованість нашого досвіду. В. Вельш говорить про "трансверсальний розум" – здатність рухатися між різними дискурсами і перспективами, не зводячи їх до єдиної системи [41]. У контексті цифрової комунікації така трансверсальність могла б означати здатність розпізнавати і критично осмислювати різні режими дискурсу – від автентичного діалогу до алгоритмічної симуляції, від інформативного повідомлення до комерційної спонуки.

Розглянемо кілька конкретних прикладів цифрової реклами, що втілюють різні філософські підходи до переконання. Кампанія Old Spice "The Man Your Man Could Smell Like" стала класичним прикладом постмодерністської рекламної риторики. Пародіюючи стереотипні рекламні репрезентації маскуліності, вона одночасно використовує їх для просування продукту. Ця самоіронічна позиція відображає бодірізівську

концепцію симулякру – знаку, що відсилає не до реальності, а до інших знаків [4]. Кампанія створює те, що Ф. Джеймисон називає "пастишем" – імітацією стилів минулого, позбавленою сатиричного імпульсу [22].

Пряме звернення до глядача створює ілюзію діалогу, але цей діалог залишається глибоко асиметричним. Глядач не може відповісти; він може лише споживати повідомлення або ігнорувати його. Серія візуальних переходів підкреслює штучність ситуації, але парадоксальним чином саме ця відверта штучність створює відчуття автентичності. Як зауважує С. Жижек, "у світі універсальної підозри, тільки відверта штучність може сприйматися як щира" [42].

Друга фаза кампанії, де актор відповідав на запитання користувачів соціальних мереж персоналізованими відео, була спробою подолати цю асиметрію, створивши справжній діалог. Але структурна нерівність все одно залишалася: користувачі могли ставити запитання, але не могли впливати на формат і правила взаємодії. Кампанія Coca-Cola "Share a Coke" представляє інший підхід до цифрової риторики, заснований на персоналізації та соціальному залученні. Розміщуючи імена на етикетках, Coca-Cola створює парадоксальний ефект: масовий продукт стає носієм індивідуальності. Це відображає дельозівську концепцію "повторення і відмінності" – стандартизований продукт набуває індивідуальності через дрібну, але значущу варіацію [9].

Побачити своє ім'я на пляшці – це особливий досвід впізнавання, де предмет масового виробництва раптом звертається до нас особисто. Як писав Моріс Мерло-Понті, сприйняття завжди є активним процесом, де суб'єкт співучасть у конституюванні сенсу [32]. Соціальний аспект кампанії – заклик поділитися напоєм з конкретною людиною – розмиває межу між автентичним соціальним жестом та комерційною транзакцією. Кампанія "Share a Coke" створює складну систему

обміну: я дарую не просто напій, але й визнання унікальності Іншого, його імені, його значущості в моєму житті. Водночас, я дарую компанії свою увагу, лояльність і сам стаю носієм рекламного повідомлення. Ці приклади ілюструють різні стратегії цифрової риторики, що апелюють до різних аспектів людського досвіду – від постмодерністської іронії до соціального визнання. Але в обох випадках ми спостерігаємо складне переплетіння комерційних інтенцій з автентичними людськими потребами – у визнанні, у приналежності, у спілкуванні. Як зауважує Ж. Ліотар, постмодерна ситуація характеризується "недовірою до метанаративів" – великих об'єднуючих історій [30]. На місце цих метанаративів приходять локальні, контекстуальні форми комунікації, які, проте, самі стають об'єктами комодифікації.

Сучасна цифрова реклама все більше відходить від прямого аргументування на користь створення емоційних станів і асоціативних зв'язків. Емоції відіграють ключову роль у прийнятті рішень, впливаючи на наші когнітивні процеси на несвідомому рівні. Цифрова реклама все частіше апелює саме до цього емоційного виміру, створюючи афективні стани, які впливають на наші рішення, навіть якщо ми не усвідомлюємо цього впливу.

Особливістю цифрової реклами є її здатність адаптуватися до індивідуальних патернів сприйняття. Алгоритми персоналізації можна розглядати як інструменти, що виявляють індивідуальні відгуки на ці архетипічні образи і адаптують комунікацію відповідно до них. Це створює особливу форму "технологічного несвідомого", де наші глибинні психологічні структури стають об'єктами алгоритмічного аналізу і маніпуляції.

Чи можлива етична цифрова риторика в таких умовах? П. Рікер говорив про "етику інтерпретації" – відповідальне ставлення до тексту, що поважає його автономію і множинність можливих прочитань [36]. У контексті цифрової реклами така етика вимагала б поваги до автономії суб'єкта, його здатності до критичної рефлексії і

права на незгоду. Але як реалізувати ці принципи в системі, де основною метою є максимізація конверсії, а інструментами – апеляція до несвідомих механізмів поведінки?

Можливо, перший крок полягає у визнанні парадоксальності нашої ситуації. Як зауважує С. Жижек, "свобода не протистоїть детермінізму, вона виникає з надлишку детермінації" [42]. Усвідомлення власної детермінованості – тієї міри, в якій наші бажання формуються зовнішніми впливами, – може стати початком нової форми свободи, не як ілюзії абсолютної автономії, а як здатності до рефлексивної дистанції.

У цьому контексті особливого значення набуває те, що Ю. Габермас називає "комунікативною раціональністю" – здатністю до критичного обговорення претензій на значущість [18]. Етична цифрова риторика має створювати умови для такої раціональності, а не підривати її через апеляцію до несвідомих механізмів впливу. Замість того, щоб маскувати свої комерційні інтенції за імітацією автентичності, вона має відкрито визнавати свою природу і запрошувати до діалогу на рівних умовах. Етична цифрова риторика має апелювати не до прогнозованих патернів поведінки, а до непередбачуваної, неповторної унікальності кожної людини. Можливо, саме в цьому парадоксі й полягає майбутнє цифрової риторики: використовуючи найсучасніші технології персоналізації, вона має апелювати до того в нас, що принципово не піддається алгоритмізації – до нашої здатності до критичного мислення, творчої уяви й етичної відповідальності. Тільки так вона може стати не інструментом маніпуляції, а простором справжнього діалогу, де технологія служить розширенню, а не обмеженню людської свободи.

Кожен із розглянутих прикладів цифрової реклами піднімає специфічні етичні питання, що торкаються фундаментальних філософських проблем. Проблема автентичності та симуляції особливо гостро стоїть у випадку інфлюенсер-маркетингу. Коли інфлюенсер представляє продукт як

частину свого "справжнього" життя, чи не стає сама категорія "справжнього" порожньою? Цифрова реклама розмиває межу між автентичним вираженням себе і комерційною самопрезентацією, між щирістю і перформативністю.

Проблема відповідальності в розподіленій системі стосується всіх форм цифрової реклами. Хто несе відповідальність за негативні наслідки – від формування нереалістичних стандартів краси до посилення тривожності та консьюмеризму? В умовах, коли рекламне повідомлення формується на перетині алгоритмічних систем, дизайнерських рішень, маркетингових стратегій та користувацької взаємодії, відповідальність розпорошується, стає "розподіленою".

Етична цифрова реклама може існувати лише за умови, що вона відмовиться від інструментального відношення до людини і визнає її як мету, а не засіб. Це означає повагу до автономії суб'єкта, відмову від прихованих механізмів впливу, забезпечення реальної, а не формальної прозорості алгоритмів та методів переконання. У світі, де цифрова реклама стає всепроникною, особливого значення набуває розвиток критичного мислення та цифрової грамотності. Але йдеться не просто про технічні навички чи знання про роботу алгоритмів. Справжня цифрова грамотність – це форма філософської практики, спрямованої на розвиток самосвідомості та рефлексивного відношення до власних бажань та рішень. Мішель Фуко, аналізуючи античні "практики себе", показав, як через рефлексію та самоаналіз індивід може трансформувати себе, стати більш автономним [13]. У цифрову епоху такі практики набувають нової актуальності: як я взаємодію з цифровими платформами? Як вони впливають на мої бажання та вибір? Які дані я свідомо чи несвідомо надаю рекламним алгоритмам? Може необхідною є "цифрова аскеза" – практика свідомого обмеження та регулювання власної взаємодії з

технологіями? Цифрова грамотність включає здатність розпізнавати риторичні стратегії цифрової реклами, усвідомлювати механізми алгоритмічної персоналізації, критично оцінювати джерела інформації. Але найголовніше – вона передбачає формування рефлексивної дистанції щодо власних бажань та рішень. Чи дійсно я хочу цей продукт, чи мені його нав'язали? Чи відповідає це моїм автентичним потребам, чи це результат штучно створеного відчуття нестачі? Можливо, парадоксальним чином, саме критичне осмислення меж нашої свободи в цифровому просторі стає умовою її розширення. Визнання власної вразливості перед технологіями переконання не обов'язково веде до пасивності чи фаталізму. Навпаки, воно може стати початком нової практики свободи – не як ілюзії абсолютної автономії, а як здатності до рефлексії, діалогу та творчого перевизначення тих умов, в яких здійснюється наш вибір. Як підкреслював Ж.-П. Сартр, "свобода – це не можливість досягти обраної мети, а можливість самому обирати, визначати свої цілі" [37].

Уявімо цифрову платформу, яка замість того, щоб маніпулювати нашими бажаннями, допомагає нам краще зрозуміти їх. Яка замість того, щоб підштовхувати нас до імпульсивних покупок, сприяє більш осмисленому споживанню. Такі технології вимагали б нової економічної моделі, де прибуток не залежить від максимізації взаємодій та конверсій. Але вони відкрили б новий горизонт для цифрової риторики – риторики, що сприяє емансипації, а не маніпуляції, розширенню свободи, а не її обмеженню.

На основі проведеного дослідження можна зробити такі **висновки**:

1) Цифрова риторика в рекламі створює ситуацію парадоксальної свободи, де формальна автономія вибору поєднується з алгоритмічним конструюванням простору можливих рішень.

2) Феноменологічний аналіз виявляє фундаментальний вплив цифрової реклами на темпоральність людського

досвіду, трансформуючи бергсонівську живу тривалість (*durée*) у фрагментовану послідовність миттєвих задовольень. Це призводить до зміни самої структури бажання, яке реалізується не як процес, розгорнутий у часі, а як миттєва реакція.

3) Етична проблематика цифрової реклами пов'язана з феноменом розподіленої відповідальності в складних соціотехнічних системах та з непрозорістю алгоритмів, що створює фундаментальну асиметрію знання і влади. Ця асиметрія суперечить кантівському категоричному імперативу та буберівській діалогічній моделі "Я-Ти".

4) Соціально-політичні наслідки алгоритмічної персоналізації проявляються у поглибленні інформаційної нерівності та фрагментації публічного простору на ізольовані "бульбашки фільтрів".

5) Герменевтичний аналіз виявляє трансформацію інтерпретативних практик

у цифровому просторі, де візуальні образи апелюють безпосередньо до емоцій, а інтерфейс платформи інтегрується в саме повідомлення, створюючи контекст соціального схвалення.

б) Можливість етичної цифрової риторики пов'язана з переходом від стратегічної комунікації до комунікативної дії та з розвитком критичного мислення і цифрової грамотності як форми філософської практики, спрямованої на збереження автономії суб'єкта в умовах алгоритмічної персоналізації.

Подальші дослідження можуть бути спрямовані на порівняльний аналіз етичних моделей цифрової комунікації у різних культурних контекстах, а також на розробку методологій критичної цифрової герменевтики, що поєднують філософські та емпіричні підходи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Arendt H. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963. 312 p.
2. Asch S. *Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments*. In: Guetzkow, H. (Ed.). *Groups, Leadership and Men*. Pittsburgh: Carnegie Press, 1951. P. 177–190.
3. Barthes R. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Transl. by R. Howard. New York: Hill and Wang, 1981. 119 p.
4. Baudrillard J. *Simulacra and Simulation*. Transl. by S. F. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. 164 p.
5. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228 p.
6. Benjamin W. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility*. In: Jennings, M. W., Doherty, B., Levin, T. Y. (Eds.). *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1999. P. 19–55, 251–252.
7. Bergson H. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Transl. by F. L. Pogson. London: Swan Sonnenschein & Co., 1910. 252 p.
8. Buber M. *I and Thou*. Transl. by W. Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons, 1970. 185 p.
9. Deleuze G. *Difference and Repetition*. Transl. by P. Patton. New York: Columbia University Press, 1994. 350 p.
10. Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. by R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. 400 p.
11. Eco U. *The Open Work*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 285 p.
12. Eyman D. *Digital Rhetoric: Theory, Method, Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015. 210 p.
13. Foucault M. *Technologies of the Self*. In: Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (Eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49.

14. Foucault M. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Ed. by M. Senellart, transl. by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 346 p.
15. Fromm E. *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart, 1941. 305 p.
16. Gadamer H.-G. *Truth and Method*. 2nd ed. Transl. by J. Weinsheimer, D. G. Marshall. London: Continuum, 2004. 601 p.
17. Goldhaber M. *The Attention Economy and the Net*. First Monday. 1997. Vol. 2. № 4. URL: <https://doi.org/10.5210/fm.v2i4.519> (дата звернення: 18.08.2025).
18. Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Transl. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. 465 p.
19. Heidegger M. *Being and Time*. Transl. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962. 589 p.
20. Heidegger M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. by W. Lovitt. New York: Harper & Row, 1977. 182 p.
21. Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Transl. by F. Kersten. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1982. 402 p.
22. Jameson F. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. 461 p.
23. Jonas H. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 263 p.
24. Kant I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: Gregor, M. J. (Ed. & Transl.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 37–108.
25. Lacan J. *Écrits: A Selection*. Transl. by A. Sheridan. New York: W. W. Norton & Company, 1977. 343 p.
26. Latour B. *Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts*. In: Bijker, W. E., Law, J. (Eds.). *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge: MIT Press, 1992. P. 225–258.
27. Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Transl. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 307 p.
28. Levinson P. *New New Media*. New York: Routledge, 2013. 192 p.
29. Luhmann N. *The Reality of the Mass Media*. Stanford: Stanford University Press, 2000. 178 p.
30. Lyotard J.-F. *The Differend: Phrases in Dispute*. Transl. by G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. 232 p.
31. Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Transl. by G. Bennington, B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 110 p.
32. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Transl. by C. Smith. London: Routledge, 1962. 466 p.
33. Noble S. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press, 2018. 256 p.
34. Pariser E. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press, 2011. 294 p.
35. Ricoeur P. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Transl. by K. Blamey, J. B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press, 1991. 346 p.
36. Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. and transl. by J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 314 p.
37. Sartre J.-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Transl. by H. E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956. 638 p.
38. Simon H. *Designing Organizations for an Information-Rich World*. In: Greenberger, M. (Ed.). *Computers, Communications, and the Public Interest*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1971. P. 37–72.
39. Virilio P. *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. Transl. by M. Polizzotti. New York: Semiotext(e), 1986. 164 p.

40. Weil S. *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. Transl. by A. Wills. London: Routledge, 2002. 298 p.
41. Welsch W. Transculturality – The Puzzling Form of Cultures Today. In: Featherstone, M., Lash, S. (Eds.). *Global Modernities*. London: Sage Publications, 1996. P. 194–213.
42. Žižek S. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006. 434 p.
43. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2019. 704 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press (in English).
2. Asch, S. (1951). Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgments. In: Guetzkow, H. (Ed.). *Groups, Leadership and Men*. Pittsburgh: Carnegie Press. P. 177–190 (in English).
3. Barthes, R. (1981). *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Transl. by R. Howard. New York: Hill and Wang (in English).
4. Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Transl. by S. F. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press (in English).
5. Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press (in English).
6. Benjamin, W. (1999). The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility. In: Jennings, M. W., Doherty, B., Levin, T. Y. (Eds.). *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. P. 19–55, 251–252 (in English).
7. Bergson, H. (1910). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Transl. by F. L. Pogson. London: Swan Sonnenschein & Co. (in English).
8. Buber, M. (1970). *I and Thou*. Transl. by W. Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons (in English).
9. Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Transl. by P. Patton. New York: Columbia University Press (in English).
10. Deleuze, G., Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. by R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press (in English).
11. Eco, U. (1989). *The Open Work*. Cambridge: Harvard University Press
12. Eyman, D. (2015). *Digital Rhetoric: Theory, Method, Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press (in English).
13. Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. In: Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (Eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press. P. 16–49 (in English).
14. Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Ed. by M. Senellart, transl. by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan (in English).
15. Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart
16. Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method*. 2nd ed. Transl. by J. Weinsheimer, D. G. Marshall. London: Continuum (in English).
17. Goldhaber, M. (1997). The Attention Economy and the Net. *First Monday*. Vol. 2. № 4. URL: <https://doi.org/10.5210/fm.v2i4.519> (last accessed: 18.08.2025) (in English).
18. Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Transl. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press (in English).
19. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Transl. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York: Harper & Row (in English).
20. Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. by W. Lovitt. New York: Harper & Row (in English).
21. Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Transl. by F. Kersten. The Hague: Kluwer Academic Publishers (in English).

22. Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press (in English).
23. Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press (in English).
24. Kant, I. (1996). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: Gregor, M. J. (Ed. & Transl.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 37–108 (in English).
25. Lacan, J. (1977). *Écrits: A Selection*. Transl. by A. Sheridan. New York: W. W. Norton & Company (in English).
26. Latour, B. (1992). *Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts*. In: Bijker, W. E., Law, J. (Eds.). *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge: MIT Press. P. 225–258 (in English).
27. Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Transl. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press (in English).
28. Levinson, P. (2013). *New New Media*. New York: Routledge (in English).
29. Luhmann, N. (2000). *The Reality of the Mass Media*. Stanford: Stanford University Press (in English).
30. Lyotard, J.-F. (1988). *The Differend: Phrases in Dispute*. Transl. by G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press (in English).
31. Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Transl. by G. Bennington, B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press (in English).
32. Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Transl. by C. Smith. London: Routledge (in English).
33. Noble, S. (2018). *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press (in English).
34. Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press (in English).
35. Ricoeur, P. (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Transl. by K. Blamey, J. B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press (in English).
36. Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. and transl. by J. B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press (in English).
37. Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Transl. by H. E. Barnes. New York: Philosophical Library (in English).
38. Simon, H. (1971). *Designing Organizations for an Information-Rich World*. In: Greenberger, M. (Ed.). *Computers, Communications, and the Public Interest*. Baltimore: The Johns Hopkins Press. P. 37–72 (in English).
39. Virilio, P. (1986). *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. Transl. by M. Polizzotti. New York: Semiotext(e) (in English).
40. Weil, S. (2002). *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind*. Transl. by A. Wills. London: Routledge (in English).
41. Welsch, W. (1996). *Transculturality – The Puzzling Form of Cultures Today*. In: Featherstone, M., Lash, S. (Eds.). *Global Modernities*. London: Sage Publications. P. 194–213 (in English).
42. Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press (in English).
43. Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs (in English).

Receive: August 26, 2025

Accepted: September 11, 2025



УДК 177.1:130.2:395

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.122-132

СУЧАСНІ ВИМІРИ КУЛЬТУРИ ПОВЕДІНКИ: ЕТИКО-ЕСТЕТИЧНИЙ ДИСКУРС

Д. І. Гаплевський*

Актуальність статті зумовлена необхідністю переосмислення філософських та етико-естетичних засад культури поведінки особистості в умовах трансформації сучасного комунікативного простору. У добу цифрових технологій, коли щоденні комунікації дедалі більше переміщуються у віртуальну сферу, постає потреба в уточненні критеріїв нормативної поведінки, адже традиційні етикетні форми стикаються з новими викликами мережевої культури та глобалізованих практик. Мета дослідження полягає у комплексному аналізі нормативних вимірів формування поведінки в контексті викликів інформаційної доби, що передбачає поєднання індивідуальної автономії та соціальної відповідальності. Методологія дослідження базується на поєднанні історико-філософського аналізу, герменевтичного прочитання класичних і сучасних текстів та міждисциплінарного підходу, що дозволило інтегрувати філософську рефлексію з актуальними комунікативними практиками. Особливу увагу приділено історичній мінливості етикетних кодексів, які, попри різноманітність форм, зберігають інваріантне етичне ядро – принцип поваги. Аргументується теза, що культура поведінки не може зводитися лише до набору зовнішніх правил, оскільки вона завжди постає результатом гармонізації внутрішнього духовного змісту особистості та її зовнішньої естетичної виразності. У дослідженні показано, що автономія особистості у виборі вчинків невіддільна від відповідальності за їх наслідки, а моральний вибір набуває особливого значення в контексті плюралістичного суспільства. Розкривається діалектика загальнолюдських цінностей і конкретно-історичних форм їх реалізації: універсальні ідеали толерантності, взаємоповаги та справедливості набувають різних інтерпретацій у конкретних культурних контекстах. Водночас простежується тенденція до зростання значення міжкультурної комунікації, що висуває нові вимоги до гнучкості та відкритості поведінкових моделей. Експлікація авторської думки полягає в тому, що культура поведінки сучасної особистості повинна розглядатися не лише як інструмент ефективної соціальної презентації, а й як умова досягнення гармонії у взаєминах з іншими та успішної інтеграції в суспільстві. Збереження балансу між нормативністю і свободою, етичною вимогливістю та естетичною виразністю постає запорукою формування цілісного образу особистості, спроможної протистояти викликам інформаційно-комунікативної реальності сьогодення. Таким чином, запропонований аналіз спрямований на розкриття сучасних вимірів культури поведінки як багатогранного феномена, в якому поєднуються духовні засади, моральні орієнтири та естетичні форми їх втілення. Отримані результати відкривають перспективу для подальших досліджень у напрямку вивчення новітніх етикетних практик, а також для пошуку шляхів їх гармонійного інтегрування у глобальний культурний простір.

* Дмитро Гаплевський / Dmitry Haplevsky, аспірант кафедри філософії та суспільних наук (Національний аерокосмічний університет "Харківський авіаційний інститут" м. Харків, Україна)

d.i.haplevskiyi@khai.edu

ORCID: 0009-0007-3848-3422

MODERN DIMENSIONS OF THE CULTURE OF BEHAVIOR: AN ETHICO-AESTHETIC DISCOURSE

D. I. Haplevskyi

The relevance of the article is determined by the need to rethink the philosophical and ethical-aesthetic foundations of an individual's behavioral culture in the context of the transformation of the modern communicative space. In the era of digital technologies, when daily communications increasingly migrate into the virtual sphere, there arises the necessity to clarify the criteria of normative behavior, since traditional etiquette forms are confronted with new challenges of network culture and globalized practices. The purpose of the study is a comprehensive analysis of the normative dimensions of behavior formation in the context of the challenges of the information age, which presupposes the combination of individual autonomy and social responsibility. The methodology of the study is based on the combination of historical-philosophical analysis, hermeneutical reading of classical and contemporary texts, and an interdisciplinary approach that allowed integrating philosophical reflection with current communicative practices. Particular attention is paid to the historical variability of etiquette codes, which, despite their diversity of forms, preserve the invariant ethical core – the principle of respect. It is argued that the culture of behavior cannot be reduced merely to a set of external rules, since it always emerges as the result of harmonizing the inner spiritual content of the individual with his or her external aesthetic expressiveness. The study demonstrates that the autonomy of the individual in choosing actions is inseparable from responsibility for their consequences, and moral choice acquires special significance in the context of a pluralistic society. The dialectic of universal human values and concrete-historical forms of their realization is revealed: universal ideals of tolerance, mutual respect, and justice acquire diverse interpretations in specific cultural contexts. At the same time, a trend towards the growing importance of intercultural communication is observed, which puts forward new requirements for the flexibility and openness of behavioral models. The explication of the author's thought consists in the claim that the culture of behavior of a modern individual should be regarded not only as an instrument of effective social presentation, but also as a condition for achieving harmony in relations with others and successful integration into society. Preserving the balance between normativity and freedom, ethical demand and aesthetic expressiveness appears as a guarantee of forming an integral image of the personality, capable of resisting the challenges of the contemporary information-communicative reality. Thus, the proposed analysis is aimed at disclosing the modern dimensions of the culture of behavior as a multifaceted phenomenon in which spiritual foundations, moral orientations, and aesthetic forms of their embodiment are combined. The obtained results open up perspectives for further research in the field of studying new etiquette practices, as well as for finding ways of their harmonious integration into the global cultural space.

Keywords: culture of behavior, etiquette, personality, tolerance, responsibility, respect.

Постановка та актуальність проблеми. Проблеми культури поведінки як людини так і людства взагалі набувають нової актуальності в зв'язку з присутністю особистості в віртуальному просторі он-лайн комунікації. Як підкреслює сучасний український філософ Є. Андрос: "Так було упродовж віків. Так є і нині. Але сьогодні – в умовах демографічного вибуху на планеті, небувалого поширення в суспільстві системи пересування, зв'язків, інформаційного буму, особливого загострення набувають проблеми людини та демократичного

обладнання соціуму ..." [1: 226]. Особливої гостроти проблема комунікації набуває у зв'язку із кризою просвітницької моделі обладнання "домівки буття" та вичерпаності замкненої на індивідуальну самосвідомість світоглядної парадигми, із лавиноподібним наростанням у сучасному цивілізованому світі відчуження, усамітнення, індивідуалізму, морального та ціннісного релятивізму [1].

Культура поведінки є не просто сукупністю правил етикету чи соціально схвалюваних норм, вона

постає як спосіб втілення людиною своєї людяності у світі, як практичне здійснення цінностей у повсякденному житті. Саме тому культура поведінки може бути визначена як "видимість внутрішнього", де духовність і моральність знаходять своє вираження у жестах, словах, стилі спілкування. У цьому сенсі вона перетворюється на особливу форму філософської антропології, що досліджує не абстрактну людину, а людину в її конкретній соціальній дії.

У своїй взаємодії люди обирають ті цінності, які є для них дійсно найдорожчими. І таким чином формуються спільноти в творчому розумінні слова. Тому, як зазначає Дьюї "вони з'являючись у світі, стають могутніми засобами спілкування, зачіпають емоції і формують думки" [9: 41–43].

Актуальність звернення до культури поведінки пояснюється тим, що в сучасному світі різко зросла роль зовнішніх форм самопрезентації. У "рідкій модерності", за висловом З. Баумана, людина змушена постійно підтверджувати власну ідентичність у нових комунікативних обставинах. "Ми більше переймаємося тим, як виглядаємо, ніж тим, ким є насправді" [3:6], – пише він, наголошуючи, що сучасна людина часто зводить свою культуру поведінки до стилю, іміджу чи бренду. Проте без внутрішньої моральної основи така стилізація перетворюється на крихкий конструкт, залежний від випадкових оцінок і алгоритмічних рейтингів. Це означає, що культура поведінки вже не може залишатися "другорядною сферою"; навпаки, вона стає вирішальною умовою інтеграції в соціум і формування довіри у глобалізованому суспільстві.

Сьогодні культура поведінки стає ключем до подолання кризових явищ інформаційної доби – агресії в мережі, маніпулятивних стратегій комунікації, втрати довіри між людьми. Вона може виконувати роль своєрідного «мосту» між внутрішнім і зовнішнім, приватним і публічним, локальним і глобальним. Як пише Р. Брайдотті, сучасна

суб'єктивність існує у множинності ідентичностей, і саме тому потребує нового етичного й естетичного підґрунтя [4]. Культура поведінки, будучи одночасно етичною і естетичною, здатна дати людині цю опору, забезпечуючи їй не тільки соціальну легітимність, але й внутрішню цілісність.

Відтак виникає проблема впровадження в міжособистісні стосунки універсальних цінностей людства істини, добра та краси, які обумовлюють індивідуальну культуру взагалі.

Розробленість теми. Досліджувана проблема має тривалий і багатогранний історичний шлях розвитку, який простежується від античних уявлень до сучасних філософських концепцій. В античності вже Сократ наголошував, що справжня культура поведінки полягає у гармонії між внутрішнім самопізнанням і зовнішнім життям у полісі; його відоме гасло «пізнай самого себе» мало не лише гносеологічний, а й етико-практичний сенс. Арістотель розглядав доброчесність як звичку, що формує належні вчинки у сфері "золотої середини", тим самим закладаючи підвалини для розуміння поведінки як практики узгодження внутрішньої міри та зовнішньої дії. У Середньовічній думці культура поведінки набула теоцентричного виміру: Августин Аврелій та Тома Аквінський вбачали її сенс у спрямуванні волі людини до вищого добра. Поведінка розумілася як свідчення внутрішньої духовності, яка виявляється у зовнішніх формах благочестя та соціальної дисципліни. Таким чином, етика поведінки поєднувала в собі нормативний вимір (божественний закон) та естетичний (символічна виразність дії, що вказує на духовну глибину).

Епоха Просвітництва розширила горизонти проблеми. Ж.-Ж. Руссо звертав увагу на природність і щирість поведінки, вбачаючи в надмірних соціальних конвенціях джерело відчуження від автентичності. І. Кант, навпаки, підкреслив значення морального закону як категоричного імперативу, який не залежить від зовнішніх обставин чи емоційних

станів. У І. Канта культура поведінки постає як наслідок етики обов'язку – вона не стільки прагне до краси чи соціального схвалення, скільки до внутрішньої згоди з моральним законом. Г. Гегель, своєю чергою, розглядав сферу поведінки через призму "Sittlichkeit" – етичного життя, де індивідуальні вчинки набувають значення лише в контексті загального духу. Для нього важливою була естетика форм: краса поведінки полягала в її узгодженості з об'єктивним порядком і виявлялася у гармонії між індивідуальним і суспільним.

Таким чином, уже на класичних етапах розвитку філософії поведінка осмислювалася в діалектиці внутрішнього й зовнішнього, необхідного й вільного, етичного та естетичного. Від Сократа і Арістотеля через середньовічну традицію, від кантівської етики обов'язку до гегелівської естетики форм – простежується наскрізна ідея, що культура поведінки є не лише соціальною конвенцією, а способом реалізації людської сутності, її гідності й духовної цілісності.

Прикметою сучасних українських досліджень (Є. Андроса, В. Лозового, О. Поліщук, О. Проценко, І. Ушно, Н. Хамітова та ін.) є акцент на гармонійному стані вчинків та дій, де їх внутрішній зміст поєднується з процесом зовнішнього формоутворення. Тому в наш час дослідники звертають увагу на роль етикету, правил, які формують пристойні манери поведінки в поводженні між людьми.

Разом із цим актуалізується низка новітніх проблем, що виникають у цифровому комунікативному середовищі. Передусім ідеться про феномен "культури скасування" (cancel culture), який засвідчує зміщення акценту від діалогу та аргументації до практик публічного осуду. Така форма соціального контролю не лише впливає на поведінку окремих осіб, а й створює атмосферу постійної загрози виключення з комунікативної

спільноти, що трансформує самі норми взаємної поваги.

Окремої уваги потребує цифрова етика соціальних мереж, де правила поведінки формуються не стільки філософськими концепціями чи моральними системами, скільки корпоративними політиками технологічних платформ. У результаті виникає амбівалентна ситуація: з одного боку, користувачі отримують безпрецедентну свободу самовираження, а з другого – ця свобода суворо обмежується алгоритмами модерації, що визначають межі "допустимого".

Суттєвим викликом також стає проблема онлайн-репутації, яка дедалі частіше визначає соціальне становище особистості. У цифрову епоху репутація перетворюється на крихкий і водночас публічно прозорий ресурс: будь-яка дія чи висловлювання залишають цифровий слід, що може бути використаний у майбутньому як аргумент на користь чи проти індивіда. Така ситуація вимагає нових форм відповідальності й підкреслює значення культури поведінки як способу забезпечення не лише особистої гідності, а й довготривалої соціальної легітимності.

Метою статті є дослідження сучасних філософських та етико-естетичних аспектів нормативності формування культури поведінки в інформативно-комунікативних умовах сучасного суспільства, визначення конкретних засобів, які впливають на удосконалення культури поведінки особистості в діловому та повсякденному спілкуванні.

Виклад основного матеріалу дослідження. Формування особистості – процес складний і неоднозначний, який визначається історично конкретною системою суспільних відносин, культурою певної епохи, та залежить від індивідуальної неповторності людини, конкретних умов її повсякденного існування, тобто "домівки буття" за Є. Андросом. "Суспільство може сприяти розвитку особистості, але й само розвивається тільки при наявності умов і реальних можливостей, свободи вибору,

коли особистість виступає як і законодавець, і виконавець, і творець суспільства" [17: 272–273].

Розкриття індивідуальності – це розвиток загальносуспільного в індивідуальному і через індивідуальне, зростання багатства і різноманітності світу ідей, бажань, цілеспрямованості та творчих здібностей, ось у чому полягає таємниця становлення особистості. Соціалізована людина виносить свій досвід за коло природних потреб та інстинктів, підбирає власне мірило при роботі з незбагненою світовою ентропією. Результативними в розгляданні й осмисленні механізму Усесвіту є естетичне проходження шляху від буття до небуття – завжди були умовами свободи індивіда стосовно створення культурних рис його поведінки.

Складовою культури людини є культура її поведінки, яка знаходить прояв в доброчесних вчинках та діях. Моральні норми визначають зміст вчинків і пропонують, що саме повинні робити люди для гармонізації загальних стосунків в суспільстві, викликати доброзичливість, толерантність. Як зазначає О. Поліщук, феномен толерантності має складну багатовимірну природу, оскільки може ґрунтуватися на різноманітних особистісних рисах, психічних станах, ціннісних орієнтаціях чи прагненнях людини. Попри свій статус позитивної соціальної якості особистості, толерантність не є однозначним явищем і формується під впливом як внутрішніх, так і зовнішніх чинників. Вона зумовлюється не лише особистими установками індивіда, але й соціально-економічними умовами, рівнем добробуту, культурною політикою, засобами масової комунікації та пропагандою. Унаслідок цього толерантність набуває різних форм прояву, від щирої доброзичливості та відкритості до інших людей до нейтрального або навіть формального ставлення, що виявляється у чемності, вмінні приховувати власні оцінки чи емоційні реакції щодо "Іншого" або "Чужого". У певних випадках вона може набувати характеру нав'язаної соціальними

практиками поведінки чи інформаційних впливів. Водночас прояви байдужості або відстороненості, спричинені переважанням апатії чи зневіри, також можуть постати як своєрідна форма соціально зумовленої толерантності, що свідчить про її неоднорідність та амбівалентну природу у сучасному соціальному просторі [15: 20].

У широкому сенсі поняття "культура поведінки" об'єднує всі аспекти зовнішнього прояву людини в її діях, які треба удосконалювати. Етикет, у свою чергу, пропонує правила до манер поведінки та поводження в громадських місцях, діловому спілкуванні, публічних контактах, культурі побуту тощо. Культура поведінки також охоплює організацію вільного часу, гігієну, естетичні смаки у виборі предметів споживання (уміння одягатися, прикрашати інтер'єр свого будинку і т.п.). Поряд з культурою невербального спілкування (передача емоційного відношення у виразі обличчя і рухів тіла тощо) виділяють вербальне спілкування (культура мови, вміння грамотно, ясно і красиво висловлювати свої думки та ін.).

Вихована людина ввічлива і чемна не тому, що хоче виглядати красиво, а тому, що повага до людей, увага, душевний такт не дозволяють їй бути іншою. Навіть Ф. Ніцше зі своїм абсолютним індивідуалізмом наголошував, що "вільна" людина, тримач довгої непохитної волі, розташовує в цьому своєму володінні власні цінності. Людина, на його думку, сама призначає собі міру своєї пошани і презирства до інших, і з такою ж необхідністю, з якою вона поважає рівних собі, сильних і благонадійних людей – "тих, хто має право обіцяти", – отже, всякого, хто є суверен, хто скупий на свою довіру, хто нагороджує своєю довірою, хто дає слово як таке, на яке можна поклатися, бо відчуває себе досить сильною людиною, щоб стримати слово навіть всупереч нещасним випадкам, навіть "всупереч долі". З такою ж необхідністю у неї завжди виявиться напоготів стусан для шавок, що дають обіцянки без усякого

на те права, і різка для брехуна, що порушує своє слово, ще не встигнувши його вимовити [14: 267–268]. Горда обізнаність про винятковий привілей відповідальності, усвідомлення цієї рідкісної свободи, влади над собою і долею пройняло людину до самої глибини і стало домінуючим інстинктом, і ця суверенна людина називає його своєю совістю.

Однією зі складових зовнішньої культури особистості є етикет, який соціально детермінований. Він виник як класове, кастове явище, найсуворішим чином регламентуючи життя лицаря, ченця, монарха, придворного, простолюдина і т. п. Однією з особливостей сучасної людини є цифрове громадянство, яке тлумачать як усвідомлене і відповідальне використання технологій й етикету під час Інтернет спілкування. Йдеться про поведінку та реакцію на інших у цифровій спільноті. Поняття цифрового громадянства відображає визнання того, що особистість, яку людина репрезентує в Інтернеті, включаючи звички та дії, може впливати на усіх учасників цифрового простору. Цифрове громадянство і здатність брати участь у житті суспільства онлайн сприяє соціальній інтеграції. Цифрове громадянство – це сучасна концепція, яка охоплює ключові цінності, навички та поведінку, і є запорукою належної взаємодії людина-людина і людина-інформація у цифровому просторі [19: 61–62]. Такі умови спонукали до виникнення оригінального типу особистості – "блогової" особистості, як спроба побудови монументу своєї індивідуальності, процес самоствердження, закріплення ярлика самотності на корпусі цифрової багатоканальної легітимності.

У цьому контексті «електронна репутація» постає не лише як характеристика цифрової ідентичності, але й як соціально-комунікативний механізм, що визначає рівень довіри до особи у мережевому середовищі. Вона формується на основі слідів інформаційної активності користувача – коментарів, публікацій, фотографій,

реакцій та взаємодій, які у своїй сукупності створюють цифровий образ індивіда. Такий образ стає об'єктом інтерпретацій, оцінок і суджень з боку інших користувачів, що трансформує приватну сферу у простір публічного нагляду. Водночас "право на забуття" набуває особливого етичного й правового значення у добу тотальної цифровізації, адже воно спрямоване на захист особистісної автономії, приватності та психологічної безпеки людини. Це право передбачає можливість вилучення або обмеження доступу до інформації, яка може завдавати шкоди репутації, спотворювати уявлення про особу або ж не відповідає її сучасному життєвому статусу.

Таким чином, у центрі морально-правового дискурсу цифрової культури опиняється питання балансу між свободою інформації та правом людини на самовизначення у цифровому просторі. У ширшому соціокультурному вимірі проблема електронної репутації та права на забуття відображає глибинні зміни у структурі сучасної комунікації, де індивід постає не лише як споживач, а як постійно оцінюваний і водночас уразливий учасник цифрової взаємодії [21]. Ці явища актуалізують потребу в етичному регулюванні поведінки у мережі, у розвитку цифрової культури відповідальності та формуванні нових норм взаємоповаги й моральної автономії у віртуальному середовищі.

Етикет має конкретно-історичний характер. Своім походженням правила етикету зобов'язані здоровому глузду і практичній мудрості колективного розуму. Покликавши один раз до життя реальну користь, вони мають тенденцію повторюватися і сприйматися як певна заданість. Зародившись у надрах повсякденної свідомості, вони здатні своїм змістом відбивати прикмети часу і подій. У ході історичного розвитку деякі з них можуть втрачати актуальність, а потім знову набувати її у вигляді змінених розпоряджень, рецидивів чи просто стійких звичок поведінки наступних поколінь.

Кожне століття, кожне суспільство, кожна культура відрізняється своїми уявленнями про прекрасне і потворне,

системою норм і правил поведінки. Філософи Давньої Греції розглядаючи поведінку людини, конкретизують її, указують на вміщену в ній духовну цінність. Так, уже у висловах семи мудреців виявляються заклики до ввічливості, шанобливості, поважності: "Шануй старших" (Хілон), "Поспішай догодити батькам" (Фалес), "Про богів говори, що вони є" (Біант), "Надавай перевагу старим законам, але свіжій їжі" (Періандр). Щодо окремого індивіда, то необхідною і похвальною вважається поведінка, пов'язана з помірністю і самообмеженням: "Знай міру" (Фалес), "Нічого зайвого" (Солоній), "Приборкуй гнів" (Хілон). У своїх етичних поглядах мислителі скоріше фіксували факти морального життя і стверджували, обґрунтовували необхідність і розумність деяких з них. Свої вишукування вони втілювали не в абстрактно-теоретичній формі, а в розпорядженнях, висловах й афоризмах. У такий спосіб організована філософська думка несла не тільки змістове, але й емоційне навантаження, завдяки чому ставала більш доступною для розуміння і запам'ятовування. Згодом до таких варіантів викладу етичного знання будуть постійно звертатися мислителі всіх часів і народів [16: 32–33].

Аналіз зовнішньої форми моральної діяльності вперше був започаткований давньогрецьким філософом Арістотелем, засновником етики як самостійної галузі філософського знання. На думку Арістотеля, правильні вчинки залежать від доброчесності, особливого стану душі людини, її здатності вибирати найкращий образ дій і набувати практичних навичок. Доброчесність знаходить вираження в різних рисах характеру чи схильностях, що одержали в Арістотеля назву чеснот. Вони в сукупності і визначають лінію поведінки людини. Чесноти не однакові за своїм значенням і функціонуванням. Вони є моральною основою людини, впливають на формування її ціннісних орієнтацій. Це стійкі якості особистості, що іманентно наявні в кожній зробленій нею дії. З виділених Арістотелем чеснот одні (мужність, розсудливість, пишнота,

величавість, честолюбство, щедрість) визначають тенденцію життєдіяльності, інші (рівність, правдивість, дружелюбність, люб'язність) належать до моральної практики і визначають манери людини й образ її дій.

Досконала поведінка, на думку мислителя, виникає тоді, коли не пристрасть, не афект, не прагнення до задоволень, а розум, що зрівнює, стає стимулом поведінки. На цій підставі Арістотель робить висновок, що вся відповідальність за зроблені вчинки лягає на конкретного носія чеснот. Гідність особистості в остаточному підсумку є гарантією її моральної надійності.

Філософ переконаний, що чесноти, які визначають зовнішню форму поведінки, закріплюються не завдяки знанням, а через звичку. Гарні манери є результатом досвіду спілкування. Постійною практикою людина виробляє в собі стійку потребу бути рівною, правдивою, дружелюбною і люб'язною. Саме тому, аналізуючи сутність тієї чи іншої чесноти, Арістотель апелює до зовнішньої сторони вчинків і дій. Спілкування, на думку Арістотеля, припускає такий "серединний склад душі", як дружелюбність і вихідні від неї крайності: догідництво і честолюбство. Дружелюбність, підкреслює мислитель, не є дружбою з її пристрастю і прихильністю. Дружелюбність припускає спокійне і доброзичливе сприйняття людини такою, якою вона є [2].

Осмислення й інтерпретація культури поведінки в філософуванні Середньовіччя були складовою моральної проблеми: співвідношення приречення й свободи волі. У зв'язку з цим Біблію розглядали як програму, відповідно до якої слід будувати філософствування та моралізаторство. Завдання теоретичних досліджень у філософії того часу полягало в тому, щоб донести до людей завуальований алегоріями й інакомовностями основний зміст священних писань, розтлумачити закладену в них мудрість, обґрунтувати постулати й заповіді, що входять до них. Зв'язок теоретичних шукань з текстом священних писань пояснюється ще й тим,

що з поширенням християнства необхідно було створити зримі поведінкові варіанти, зразки, що однозначно виражають основні духовні цінності, проголошені цією релігією: любов, терпіння, смиренність, усепощення, аскетизм. Виведені в системі постулатів, заповідей, повчань, вони набувають нормативного змісту, стають доступними широкому колу людей, тобто набувають загального значення. Тексти Біблії містять у собі чітко сформульовані вимоги до зовнішнього боку поведінки, які нібито утворюють найбільш типові факти соціальної активності людини, забезпечують їй необхідні навички спілкування та самовираження. До святих інтелектуалів належав філософ Фома Аквінський. Середньовічні святи повинні були мати комплекс духовних якостей: дружелюбність, мудрість, чесність, здатність до взаєморозуміння, помірність, радісність, обдарованість. При цьому фізична краса людини цінувалася так само високо, як і духовна. Обов'язковими для зовнішнього вигляду святості вважалися свобода в рухах, спритність, сила, здоров'я, довголіття.

Наприклад, лицарі, в епоху Середньовіччя, жили в двох протилежних ієрархіях цінностей: від лицаря очікувалося, що він буде постійно піклуватися про свою славу в ім'я короля і в ім'я церкви. В принципі, як і в античності, середньовічний герой-лицар повинен був походити із знатного роду, але іноді в лицарі посвячували і простолюдина за виняткові військові подвиги, а інколи можна було й купити ці привілеї. Любов до дами серця облагороджувала лицаря, хоча ця дама не завжди була його дружиною. Церква намагалася використовувати лицаря в своїх інтересах. Гріховні з погляду церкви вчинки можна було замолювати, йдучи на схилі років у монастир, віддавши все своє майно на користь церкви.

У середньовіччі моральний ідеал складався, виходячи з запропонованих канонів благочестивої поведінки, а в епоху Відродження культуру поведінки будували на волевиявленні суб'єкта, на пошуку ще не "випробуваних" способів

самовираження. Виявляє себе ідея про наявність образу (вигляду) як параметра краси зовнішньої сторони об'єкта сприйняття, нехай то буде явище, річ, предмет або вчинок. Краса, добродієність і користь здатні виявляти себе в стереотипних нормативах поведінки, таких як "благородний", "діяльний". Саме цей період характеризується новим підходом до введення в практику принципів витонченого поводження. Так, у творчій спадщині іспанського мораліста Б. Грасіана викладено основні принципи стратегії поведінки для людини, що мала за мету самостійно створити себе і стати зразком для оточення. Це насамперед пошук адекватного вираження духовно-цінного через суб'єктивно-особистісну можливість єднання добра, краси і користі в поведінці людини. Розвиваючи свої думки про мистецтво діяти, Б. Грасіан виходить з того, що поведінка людини має споконвічно неоднозначний, антиномічний, а іноді і явно суперечливий характер. Саме ця особливість поведінки, на думку мислителя, диктує головні стратегічні лінії: "не брехати, але і всієї правди не говорити", "використовувати користь, але не зловживати нею", "через жаль до невдахи не викликати на себе немілість щасливого" [8].

У добу Нового часу культури поведінки отримала новий зміст. І. Кант, формулюючи категоричний імператив, показав, що культура поведінки має ґрунтуватися не на зовнішньому схваленні, а на внутрішньому законі розуму. Його відоме твердження про "зоряне небо наді мною і моральний закон у мені" акцентує на тому, що справжня велич особистості проявляється у вірності моральному закону незалежно від зовнішніх обставин [11: 145]. Отже, у Канта етика поведінки постає як етика обов'язку, яка не потребує естетизації чи прикрас, але водночас створює підґрунтя для глибокої поваги до себе та інших.

Етикет має національний колорит. Наприклад, українці завжди відрізнялися великою гостинністю. Рука, покладена на серце, означала, що привітання йде від серця, а зняття головного убору – прояв поваги до іншої людини. Головний убір

взагалі відігравав велику роль: вважалося, що дорослим людям непристойно виходити з будинку без головного убору. Якщо на голові дорослого чоловіка не було шапки, це могло означати або він чужоземець, або соціально неповноцінний.

Аналіз дослідження свідчить про те, що протягом століть багато вимог "упроваджувалися" у поведінку людей як обов'язкові та неухильні, а згодом деякі норми, правила та вимоги етикету стали загальнолюдськими.

Наприклад, у сучасному світі склалися загальні правила етикету, які відображаються в різних сферах життя людей і пронизують усі види їх застосування. Такі, як вміти бути уважним до людей в усіх ситуаціях, бачити і помічати всі нюанси, проявляти увагу зовнішнім знакам пристойності, доносячи їх до кожного; ввічливо звертатися з проханням про яку-небудь послугу і самому бути вдячним за послугу; не підкреслювати своєї участі в наданій послугі, якою б важливою вона не була, не вимагати взаємної послуги; берегти робочий і вільний час інших людей, не витрачати його на беззмістовні, порожні розмови і в жодному разі не змушувати людину очікувати на тебе; розмовляти мовою, зрозумілою більшості присутніх, не допускати перешіптування в присутності інших або розмови незрозумілою для них мовою; не сміятися безпричинно у присутності людей, не давати їм підстав думати, що смієтесь з них; виявляти співчуття людині в її невдачі, а також розділяти з нею радість успіху; намагатися не помічати фізичних вад інших людей, не розглядати і не розпитувати людину про них; бути терплячим до думок інших, їх уподобань, не допускати приниження гідності того, чії смаки не відповідають вашим; терпляче вислухати того, хто говорить, не перебивати його і проявляти інтерес до його думок; не нав'язувати співрозмовнику тему розмови про себе як найбільш цікаву; прагнути більше слухати і розпитувати, ніж говорити самому; слідкувати за своїм зовнішнім виглядом, акуратністю, чистотою, пам'ятаючи, що

неохайність – це неповага до себе і форма неповаги до інших людей, зневага до їх думок; не привертати до себе увагу екстравагантністю свого зовнішнього вигляду [13].

Тож правила культурної поведінки особистості можуть по-різному виявлятися залежно від конкретних умов, ситуацій і характеру спілкування, але завжди повинні виражати загальну форму поваги до себе, до інших людей, до культурних досягнень людства. При цьому особистість завжди вільна у виборі вчинків, вона повинна критично оцінювати ситуації і відповідати за свої рішення.

Висновки та перспективи подальшого дослідження проблеми.

У сучасному світі, де віртуальна комунікація стала невід'ємною частиною соціальної реальності, філософське осмислення культури поведінки набуває особливої значущості. Дослідження доводить, що культура поведінки особистості у цифрову епоху є динамічним синтезом універсальних етичних принципів поваги, відповідальності та толерантності з гнучкими естетичними формами їх втілення. Саме цей синтез становить основу гармонійної соціальної присутності особистості як у традиційному, так і в цифровому середовищі.

У перспективі науковий пошук потребує розробки цілісних моделей цифрової етики, що інтегруватимуть філософську рефлексію з практичними рішеннями. Напрямами подальших досліджень є: аналіз впливу штучного інтелекту на трансформацію комунікативних практик, розробка етичних гайдлайнів для нових форматів соціальних мереж, а також дослідження механізмів забезпечення цифрової автономії особистості. Такий підхід дозволить не лише глибше зрозуміти метаморфози культури поведінки, а й запропонувати ефективні інструменти для формування особистості, здатної до гармонійної самореалізації в умовах техногенної цивілізації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрос Є. Комунікативна природа людського буття. *Філософія: світ людини. Курс лекцій*. Київ : Либідь, 2003. С. 225–242.
2. Арістотель. Нікомахова етика / пер. з давньогрец. О. Кислюк. Київ: Основи, 2002. 400 с.
3. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 228 p.
4. Braidotti R. *Post-Humanism: Life beyond the Self. The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013. P. 13–55.
5. Верстин А. Трансформація моральних цінностей у постмодерну добу: філософський та аксіологічний аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Вип. 49. С. 35–38.
6. Гегель Г. Філософія права / пер. з нім. М. Попович. Київ: Юніверс, 2001. 524 с.
7. Гоян І., Лазор О. Цінність як детермінанта морального вибору особистості. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2024. Вип. 54. С. 38–44.
8. Грасян Б. Кишеньковий оракул, або Мистецтво розсудливості. Львів: Априорі, 2025. 136 с.
9. Дьюї Дж. Свобода і культура. *Читанка з історії філософії: У 6 кн..* Київ: Фірма "Довіра", 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. С. 38–46.
10. Естетика: підручник / Л. Т. Левчук, В. І. Панченко, О. І. Оніщенко, Д. Ю. Кучерюк; за заг. ред. Л. Т. Левчук. 3-тє вид., допов. і перероб. Київ: Центр учбової літератури, 2010. 520 с.
11. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім. І. Бурковський. Київ: Юніверс, 2004. 262 с.
12. Красніцька Г. Історичні передумови виникнення етикету. *Вчені записки ТНУ ім. В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки*. 2021. Т. 32 (71). № 2. С. 163–168.
13. Лозовий В., Панов М., Стасевська О. та ін. Етика: навч. посіб. / за ред. В. О. Лозового. Київ: Юрінком Інтер, 2004. 224 с.
14. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Прелюдія до філософії майбутнього. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. 320 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Nietzsche_Friedrich/Po_toi_bik_dobra_i_zla_Henealohia_morali.pdf (дата звернення: 26.08.2025).
15. Поліщук О. Дилема толерантності/інтолерантності в постгуманному світі. *Дилема війни/миру в постгуманному світі*: зб. наук. пр. за матеріалами міжрегіон. наук.-практ. семінару із міжнар. участю (м. Житомир, 28–29 квіт. 2017 р.). Житомир, 2017. С. 19–23.
16. Проценко О., Ушно І., Гаплевська О. І. Етикет: історія, теорія, практика: навч. посіб. Харків: Нац. аерокосм. ун-т "Харків. авіац. ін-т", 2025. 104 с.
17. Соціальна філософія: короткий енциклопедичний словник / за заг. ред. і уклад. В. Андрущенко, М. Горлача. Київ; Харків: ВМП "Рубікон", 1997. 400 с.
18. Хамітов Н., Гармаш А., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж: навч. посіб. Київ: Наукова думка, 2000. 272 с.
19. Цифрова репрезентація особистості і цифровий етикет / О. Проценко, М. Дмитренко, Т. Чубенко. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2023. Вип. 47. С. 61–66.
20. Йонас І. Принцип відповідальності. У пошуках етики для техногенної цивілізації / пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2001. 400 с.
21. Maggiolini P. A Deep Study on the Concept of Digital Ethics. *Revista de Administração de Empresas*. 2014. Vol. 54. № 5. P. 585–591.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Andros, Ye. (2003). *Komunikatyvna pryroda liudskoho buttia*. [The communicative nature of human existence]. *Filosofia: svit liudyny. Kurs lektsii*. Lybid. P. 225–242 (in Ukrainian).
2. Aristotel. (2002). *Nikomakhova etyka*. [Nicomachean Ethics]. Per. z davnohrets. O. Kysliuk. Kyiv: Osnovy (in Ukrainian).
3. Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press (in English).

4. Braidotti, R. (2013). Post-Humanism: Life beyond the Self. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press. P. 13–55 (in English).
5. Verstyn, A. (2023). Transformatsiia moralnykh tsinnosti u postmodernu dobu: filosofskyi ta aksiolohichniy aspekt. [Transformation of moral values in the postmodern era: Philosophical and axiological aspect]. *Visnyk Lvivskoho Universytetu. Seriya Filosofsko-Politologichni Studii*. № 49. S. 35–38 (in Ukrainian).
6. Hehel, H. (2001). *Filosofia prava*. [Philosophy of law]. Per. z nim. M. Popovych. Kyiv: Yunivers (in Ukrainian).
7. Goyan, I., Lazor, O. (2024). Tsinnist yak determinanta moralnoho vyboru osobystosti. [Value as a determinant of a person's moral choice]. *Visnyk Lvivskoho Universytetu. Seriya Filosofsko-Politologichni Studii*. № 54. S. 38–44 (in Ukrainian).
8. Grasiian, B. (2025). Kyshenkovyi orakul, abo Mystetstvo rozsudlyvosti. [Pocket Oracle, or The Art of Prudence]. Lviv: Apriori (in Ukrainian).
9. Dewey, J. (1993). Svoboda i kultura. [Freedom and culture]. *Chytanka z istorii filosofii: U 6 kn.* Vol. 6. P. 38–46 (in Ukrainian).
10. Levchuk, L., Panchenko, V., Onishchenko, O. I., Kucheriuk, D. Yu. (Eds.). (2010). *Estetyka*. [Aesthetics]. (3rd ed.). Tsentr uchbovoi literatury (in Ukrainian).
11. Kant, I. (2004). Krytyka praktychnoho rozumu. [Criticism of practical reason]. Per. z nim. I. Burkovskiy. Kyiv: Yunivers (in Ukrainian).
12. Krasiutska, H. (2021). Istorychni peredumovy vynyknennia etyketu. [Historical preconditions for the emergence of etiquette]. *Ucheni Zapysky TNU im. V. I. Vernadskoho. Seriya: Istorychni Nauky*. № 32 (71). S. 163–168 (in Ukrainian).
13. Lozovyi, V. O., Panov, M. I., Stasevska, O. A. (Eds.). (2004). *Etyka*. [Ethics]. Yurinkom Inter (in Ukrainian).
14. Nietzsche, F. (2002). Po toy bik dobra i zla. Preludiia do filosofii maibutnoho. Henealohiia morali. [Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future. On the genealogy of morality] (A. Onyshko, Trans.). Litopys. (Original work published 1886). URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Nietzsche_Friedrich/Po_toi_bik_dobra_i_zla_Henealohia_morali.pdf (last accessed: 26.08.2025) (in Ukrainian).
15. Polishchuk, O. (2017). Dylema tolerantnosti/intolerantnosti v posthumanomu sviti [The dilemma of tolerance/intolerance in the posthuman world]. In O. Polishchuk, B. Trokh, M. Zhurba (Eds.). *Dylema viiny/myru v posthumanomu sviti*. P. 19–23 (in Ukrainian).
16. Protsenko, O. P., Ushno, I. M., Gaplevska, O. I. (2025). Etyket: istoriia, teoriia, praktyka. [Etiquette: History, theory, practice]. National Aerospace University "Kharkiv Aviation Institute" (in Ukrainian).
17. Sotsialna filosofii: korotkyi entsyklopedychnyi slovnyk. [Social philosophy: A short encyclopedic dictionary]. (1997). (V. P. Andrushchenko, M. I. Horlach, Eds.). Rubicon (in Ukrainian).
18. Khamitov, N. V., Harmash, L. N., Krylova, S. A. (2000). Istoriiia filosofii: problema liudyny ta yii mezh. [History of philosophy: The problem of a person and their limits]. Naukova Dumka (in Ukrainian).
19. Dmytrenko, M., Chubenko, T., Protsenko, O. (2023). Tsyfrova reprezentatsiia osobystosti i tsyfrovyy etyket. [Digital representation of personality and digital etiquette]. *Visnyk Lvivskoho Universytetu. Seriya Filosofsko-Politologichni Studii*. № 47. S. 61–66 (in Ukrainian).
20. Jonas, H. (2001). Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnogennoi tsivilizatsii. [The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age]. (A. Yermolenko, V. Yermolenko, Trans.). Libra. (Original work published 1979) (in Ukrainian).
21. Maggiolini, P. A. (2014). A deep study on the concept of digital ethics. *Revista de Administração de Empresas*. № 54 (5). P. 585–591 (in English).

Receive: August 29, 2025

Accepted: September 20, 2025



УДК 101.1:159.9

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.133-143

СТОЇЦИЗМ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ОСНОВА КОУЧИНГУ: ІКЕРУВАННЯ ЕМОЦІЯМИ ТА ВНУТРІШНЯ СВОБОДА У СКЛАДНИХ ЖИТТЄВИХ ОБСТАВИНАХ

О. О. Гордійчук*, Ю. С. Кондратюк, Н. М. Яблонська*****

У статті проаналізовано основні ідеї греко-римської філософії стоїцизму як перевіреної тисячоліттями системи ментальної саморегуляції, внутрішнього спокою та контролю над власною реакцією на події, що здатні підтримувати особистість у складних життєвих обставинах. Обґрунтовано можливість використання ідей стоїків у методиках та практиках коучингу, оскільки основні засади стоїцизму відповідають сутності коучингу: спрямовані на пошуки відповіді всередині себе, на усвідомлення власних ресурсів та відповідальності за вибір, на розвиток емоційної стійкості.

Система цінностей і практик стоїцизму є актуальними для коучингу, насамперед, як психологічної технології та практичного втілення філософії самопізнання й пошуків сенсів, що поєднує елементи менторства, консультування, навчання, однак має відмінну методологію: не дає готових порад, а стимулює самостійно знаходити рішення через запитання, рефлексію, постановку цілей, зворотній зв'язок тощо.

У стоїчній традиції велика увага приділяється самоспостереженню, усвідомленості та внутрішній дисципліні – навичкам, які є ключовими в процесі особистісного коучингу. Клієнт коуча, подібно до стоїка, вчиться сприймати зовнішні обставини без надмірної емоційної реакції, зберігаючи спокій та раціональність, усвідомлюючи власну відповідальність, можливості та ресурси, приймаючи виклики з гідністю. Саме такий підхід сприяє досягненню внутрішньої цілісності й автономії, що є фундаментом для прийняття ефективних рішень у складних ситуаціях.

Коучинг, в основі якого принципи стоїцизму, зосереджується не на контролі над зовнішнім світом, а на розвитку мислення, внутрішньої духовної сили, відповідальності за власні реакції, на формуванні стійкої життєвої позиції. Такий підхід розвиває стратегічне мислення, сприйняття викликів як можливостей для зростання та гармонійного співіснування з реальністю.

* Ольга Гордійчук / Olha Hordiichuk, кандидат філософських наук, доцент (Державний університет "Житомирська політехніка", м. Житомир, Україна)

hordiichuk@ztu.edu.ua

ORCID: 0000-0003-4606-9188

** Юлія Кондратюк / Yuliia Kondratiuk, кандидат історичних наук, доцент (Державний університет "Житомирська політехніка", м. Житомир, Україна)

yulenska25@ukr.net

ORCID: 0000-0002-5570-5505

*** Надія Яблонська / Nadiia Yablonska, кандидат педагогічних наук, доцент (Державний університет "Житомирська політехніка", м. Житомир, Україна)

kfismk_yanm@ztu.edu.ua

ORCID: 0009-0002-9888-1389

STOICISM AS THE PHILOSOPHICAL BASIS OF COACHING: MANAGING EMOTIONS AND INNER FREEDOM IN DIFFICULT LIFE CIRCUMSTANCES

O. O. Hordiichuk, Y. S. Kondratiuk, N. M. Yablonska

The article analyzes the main ideas of Greco-Roman Stoic philosophy as a system of mental self-regulation, inner peace, and control over one's own reactions to events that has been proven over thousands of years and is capable of supporting the individual in difficult life circumstances. The possibility of using Stoic ideas in coaching methods and practices is justified, since the basic principles of Stoicism correspond to the essence of coaching: they are aimed at finding answers within oneself, at realizing one's own resources and responsibility for choices, at developing emotional stability.

The system of values and practices of Stoicism is relevant to coaching, first and foremost, as a psychological technology and practical embodiment of the philosophy of self-knowledge and the search for meaning, combining elements of mentoring, counseling, and teaching, but has a different methodology: it does not give ready-made advice, but stimulates independent decision-making through questions, reflection, goal setting, feedback, etc.

In the Stoic tradition, great attention is paid to self-observation, awareness, and inner discipline – skills that are key in the process of personal coaching. Like a Stoic, the client learns to perceive external circumstances without excessive emotional reaction, maintaining calm and rationality, realizing their own responsibility, opportunities, and resources, and accepting challenges with dignity. It is this approach that contributes to the achievement of inner integrity and autonomy, which is the foundation for effective decision-making in complex situations.

Coaching based on the principles of Stoicism focuses not on controlling the outside world, but on developing thinking, inner spiritual strength, responsibility for one's own reactions, and forming a stable life position. This approach develops strategic thinking and the perception of challenges as opportunities for growth and harmonious coexistence with reality.

Keywords: Stoic philosophy, coaching, emotional intelligence, personal development, self-control, inner freedom, stress resistance, mental health.

Постановка проблеми. В останні десятиліття особливого світової популярності набуває стоїцизм. Це підтверджується не лише зростанням кількості академічних досліджень, а й поширенням культурних продуктів, які популяризують і пропагують стоїчні ідеї як актуальні й корисні для сучасного суспільства. У цьому контексті стоїцизм стає підґрунтям для численних практичних посібників із самопомогі, саморозвитку, технологій коучингу. Значну роль у його поширенні відіграє Інтернет, де як професійними філософами, так й аматорами створюються спеціалізовані

подкасти, блоги, розсилки, сторінки у соціальних мережах (Instagram, Tik Tok, Facebook тощо). Так і комерційно адаптовані елементи стоїчного вчення позначають терміном "поп-стоїцизм" [12: 49]. Сучасний стоїцизм перетворився на певну індустрію: для споживачів, шукаючих "рецептів доброго життя", розробляється величезна кількість мотивуючого надихаючого контенту з добірками цитат стоїків (книги, подкасти, трансляції, онлайн-курси тощо) [11].

Актуальність дослідження стоїчної спадщини для сучасної людини зумовлена тим, що ця філософська школа пропонує систему цінностей і практик, здатних сприяти психологічній стійкості, етичній орієнтації та гармонійному співіснуванню

в умовах динамічних соціальних змін глобалізованого світу. Стоїцизм акцентує увагу на внутрішній свободі особистості, самоконтролі та раціональному сприйнятті подій, що особливо актуально в епоху інформаційного перенасичення та глобальних криз.

Учення стоїків закликає розрізняти те, що залежить від людини, і те, що перебуває поза її контролем, спрямовуючи зусилля на вдосконалення власного розуму та морального характеру. Такий підхід дозволяє знизити рівень тривожності, сформувані здатність до зважених рішень, підтримувати внутрішню рівновагу навіть за умов невизначеності. До того ж стоїчна етика ґрунтується на принципах вселюдської спільності, відповідальності та взаємоповаги, що сприяє формуванню космополітичного мислення, необхідного в глобалізованому суспільстві. Стоїцизм також надає інструменти для критичного ставлення до зовнішніх впливів, зокрема соціального тиску, масової культури та політичних маніпуляцій, допомагаючи зберігати автономність мислення. Таким чином, ідеї стоїків набувають нової значущості, слугуючи інтелектуальним і моральним орієнтиром для сучасної людини, яка прагне поєднати особисту стійкість з активною участю в житті глобальної спільноти.

Для українців у час війни принципи стоїцизму набувають ще більшої актуальності, адже пропонують дієві механізми реалізації практичної філософії витримки, самоконтролю та усвідомлення меж людської волі. Практики коучингу можуть бути суттєво підсилені принципами стоїцизму, що навчають відокремлювати те, що залежить від особистості (власні думки, ставлення, вчинки), від того, що перебуває поза людським контролем (зовнішні обставини, поведінка інших), оскільки таке осмислення й розмежування допомагають зберігати внутрішню стійкість й ресурси в надскладних умовах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Останні публікації, присвячені інтеграції принципів стоїцизму у сучасний науковий дискурс,

зосереджуються на кількох ключових напрямках.

По-перше, активно використовується стоїчне розрізнення між тим, що залежить від людини, і тим, що не залежить, як основа для формування стійкості, зниження тривожності та підвищення ефективності прийняття рішень [1; 5; 10]. По-друге, стоїчні практики рефлексії, підготовки до стресових ситуацій та самодисципліни застосовуються для розвитку емоційної стійкості й лідерських навичок у професійному та спортивному коучингу [2; 7]. Третій напрям охоплює трансляцію стоїчної етики в командну та організаційну культуру, де акцент робиться на спільних цілях, пріоритеті характеру та навчанні через досвід [11]. Серед сучасних дослідників стоїцизму виокремимо праці американського професора філософії Массімо Пільюччі, котрий зробив значний внесок у популяризацію цього вчення. У праці "Як бути стоїком. Антична філософія та сучасне життя" [9] він детально розкриває стоїчні принципи, що можуть бути дієвими й сьогодні, а не лише у часи античності, підкреслює, що стоїцизм навчає зберігати спокій перед неминучим, мати мужність змінювати те, що можливо, і мудрість розрізняти ці два стани.

Попри зростання кількості публікацій, концептуальних наукових праць небагато і залишається малодослідженою сфера впровадження практик стоїцизму у сфері коучингу.

Метою статті є аналіз основних положень філософії стоїцизму, які можуть бути доцільними й ефективними у методиках коучингу. Ставимо завдання дослідити, які принципи коучингу, що базуються на філософських підходах стоїцизму, можуть бути застосовані для керування емоціями та розвитку й зміцнення відчуття внутрішньої свободи у складних життєвих обставинах.

Методи дослідження. У процесі дослідження спадщини стоїків та її значення для коучингу застосовано філософські історико-герменевтичні та загально наукові методи. Герменевтичний підхід забезпечив глибоке тлумачення текстів Сенеки,

Епіктета та Марка Аврелія та інших мислителів з урахуванням історичного контексту, що дозволило адаптувати їхні ідеї до сучасних практик. Історико-порівняльний метод допоміг виявити сталі принципи, актуальні для коучингу, зокрема концепцію внутрішнього контролю та емоційної саморегуляції. Контент- і дискурс-аналіз сучасної коучингової літератури дав змогу простежити інтеграцію стоїчних елементів у практичні аспекти. Загальнонаукові методи аналізу, синтезу, порівняння, індукції та дедукції були допоміжними в процесі концептуалізації основних положень. Міждисциплінарний підхід, який поєднав філософію та психологію, дозволив осмислити стоїцизм не лише як етичну систему, а й як інструмент розвитку особистісної стійкості та саморегуляції.

Дискусія та результати. Стоїцизм є однією з найбільш популярних філософських шкіл епохи Еллінізму, засновником якої був Зенон Кітійський (бл. 334–262 рр. до н.е.). [25: 38]. Також до цієї школи належали Сенека (4–65 рр.), Епіктет (50–138 рр.), імператор Марк Аврелій (121–180 рр.) [27: 58].

Основні положення філософії стоїцизму протягом століть залишаються зрозумілими й близькими широкому колу людей. Стоїки вважали, що людина, усвідомлюючи себе частиною природного й космічного цілого, розуміючи взаємозалежність усіх процесів у світі, здатна гармонійно взаємодіяти з іншими людьми, суспільством, природою та Всесвітом [6]. Усвідомлення єдності світу як спільного простору життя, відповідальність за власні дії й слова знаходять глибокий відгук і в сучасному суспільстві.

Стоїцизм, пропонуючи практики самопізнання й самовдосконалення, виступає гнучким і універсальним ученням, відкритим для кожного, незалежно від національності, віри чи соціального статусу. У центрі його філософії – людина, її внутрішня свобода, самоповага та гідність. Попри те, що стоїки визнавали фаталістичну природу певних обставин, вони підкреслювали свободу волі людини:

хоча не все в світі підвладне людині, вона завжди може обрати власне ставлення до подій і тим самим змінити якість свого життя [25: 37].

Оскільки сутність стоїцизму полягає у вмінні зупинятися, осмислювати власні дії, тверезо оцінювати події, приймати удари долі з гідністю, можемо стверджувати: стоїцизм є не лише філософським вченням, а й особливим стилем мислення, світовідчуттям та практичним способом життя, навчає жити усвідомлено, контролювати емоції й плекати внутрішню рівновагу [24: 4].

Розвиток стоїчної філософії охоплює кілька етапів:

Стародавній етап (III–II ст. до н.е.) започаткований Зеноном, Клеанфом і Хрісіппом. Цей період характеризується формуванням основних ідей стоїцизму, що ґрунтувалися на принципах самодисципліни, моральної стійкості та аскетизму. Стоїки цього періоду виступали як "учителі життя", які сповідували героїчний песимізм і духовну твердість.

Середній етап (II–I ст. до н.е.) позначений впливом платонізму й синтезом грецьких та римських традицій. Представники цього періоду Панетій, Посідоній, Боет розвивали ідеї гармонії між розумом і природою, а також прагнули адаптувати стоїчну етику до суспільно-політичного життя Риму.

Пізній етап (I–II ст. н.е.) пов'язаний із творчістю Сенеки, Епіктета та Марка Аврелія. У цей час стоїцизм набуває рис глибокого морального вчення, яке звертається до внутрішнього світу людини. Стоїки пізнього періоду розвивали ідеї самоконтролю, внутрішньої свободи та усвідомлення універсального порядку, що частково підготувало ґрунт для формування християнського світогляду [6].

Після занепаду Римської імперії стоїчні ідеї поступово втратили популярність, однак знову відродилися в епоху бароко, коли їхні етичні та моральні принципи знайшли нове осмислення у філософії, культурі, психології.

У сучасному світі інтерес до стоїцизму переживає період активного відродження. Зростання популярності

цього вчення зумовлене прагненням людей знайти внутрішню рівновагу й сенс у часи глобальної нестабільності, соціальних криз, постійних змін [16]. Стоїцизм знову стає актуальним філософським орієнтиром для тих, хто шукає способи гармонійного співіснування зі світом і самим собою.

Діють різноманітні курси, семінари та конференції, які досліджують стоїцизм і сприяють його поширенню, зокрема Stoic Week, Stoicon, Stoicism Todayblog, Stoic Mindfulness and Resilience Training та ін. Виходить щорічний журнал Stoic Magazine. У популярних соціальних мережах і на You Tube поширюються блоги й відео, присвячені практичному застосуванню стоїчних принципів, таких як ведення "Щоденника стоїка" або використання стоїцизму у професійній і повсякденній діяльності. Тисячі людей по всьому світу пишуть, читають і практикують принципи стоїцизму, проходять спеціальні тематичні курси, відвідують заходи [17].

Американський вчений Массімо Пільюччі наголошує, що стоїцизм – це не абстрактна теорія, а практична філософія життя, що допомагає людині. Разом із з Грегорі Лопесом Массімо він розробив низку практичних вправ для розвитку стоїчного мислення. Серед ключових порад авторів відповідно до теми нашого дослідження можемо виокремити такі:

- аналізувати ситуацію у більш широкому контексті [24: с. 59];
- пам'ятати, що все минає й ніщо не є довговічним [24: 104];
- бачити у труднощах нові можливості [24: 161];
- кожного вечора варто проаналізувати день та свою діяльність [24: 176];
- доцільно робити можливе для особистого й спільного політичного блага [24: 182];
- відстежувати зв'язок між розумом та тілом [24: 238];
- якщо труднощі значні, їх можна розділити на менші складові [24: 287];
- варто зосереджуватися на цінних та правильних речах [24: 295] та ін.

Такі поради мають важливе значення для формування навичок самовдосконалення, самоаналізу та внутрішньої гармонії. Вони сприяють розвитку критичного мислення й уміння раціонально реагувати на життєві виклики, що є одним з основних завдань філософії [26]. Таким чином, сучасний стоїцизм є не просто відродженням античної філософії, а й практичною методологією самоуправління, що допомагає діяти раціонально, зберігати внутрішню стійкість і людяність у світі постійних викликів.

На сучасному етапі такі філософські принципи набувають особливої актуальності для українців. З 2014 року Україна перебуває у стані війни з РФ: окуповано частину українських територій, анексовано Кримський півострів, масштабні бойові дії призвели до численних людських втрат, руйнувань, вимушених переселень [3; 15]. Українці долають ці виклики здійснюючи військовий опір і консолідуючись у волонтерстві, об'єднуючи союзників дипломатичною діяльністю, спираючись на національний характер, відповідно до сформованих історично ментальних рис, пануючих традицій та взаємопідтримки [14].

Коуч – новітня професія XXI ст., яка набуває дедалі більшої популярності у всьому світі. За даними Міжнародної федерації коучингу (International Coach Federation) сьогодні у світі налічується понад 60 тисяч сертифікованих коучів з 158 країн [4]. І якщо ще кілька десятиліть тому співпраця з коучем сприймалася як розкіш, десять років тому як ознака сучасності та престижу, то нині коучинг став звичним і ефективним інструментом розвитку. Його активно застосовують в особистісному розвитку [8; 13; 19; 24], у бізнес-середовищі та політиці [10], в освіті [20], спорті тощо, допомагаючи реалізовувати плани, втілювати мрії, досягати гармонії та балансу в різних сферах життя. Виступаючи активним партнером, коуч допомагає клієнтам долати труднощі, відкривати власні сильні сторони та досягати особистих і професійних цілей. Результати роботи

коучів можуть поширюватися далеко за межі однієї особи, впливаючи на родини, робочі колективи, соціальні спільноти.

У процесі коучингової взаємодії відбувається виявлення та активізація внутрішніх ресурсів, розвиток професійних і особистісних якостей, завдяки чому формуються нові навички та здібності, підвищується продуктивність діяльності й загальна якість життя.

Коучинг виступає універсальним інструментом особистісного та професійного розвитку, який ґрунтується на принципі партнерської взаємодії "суб'єкт – суб'єкт". Він навчає людину усвідомлено керувати власним станом, ресурсами й поведінкою, допомагає розкривати свій потенціал, підвищувати ефективність, удосконалювати комунікативні навички, вибудовувати гармонійні й продуктивні стосунки, вирішувати життєві та професійні завдання [23: 5]. Поєднуючи елементи менторства, консультування, навчання, коучинг, однак, має відмінну методологію: він не дає готових порад, а стимулює самостійно знаходити рішення через запитання, рефлексію, постановку цілей, зворотній зв'язок та ін. [8]. В основі коучингу принципи зосередження на розвитку внутрішнього спокою та духовної сили, відповідальності за власні реакції, на формуванні стійкої життєвої позиції. Це дозволяє особистості розвивати здатність до стратегічного мислення, прийняття викликів як можливостей для зростання й гармонійного співіснування з реальністю.

У технологіях коучингу поєднуються стоїчна дисципліна й етичність, гуманістична віра в потенціал особистості, екзистенційний пошук сенсу, прагматична орієнтація на результат, східна практика усвідомленості. Завдяки цьому він стає не просто технікою досягнення цілей, а комплексною філософією розвитку, що інтегрує різні культурні й інтелектуальні традиції у практичний інструментарій сучасної людини.

Так гуманістична філософія й психологія, особливо в інтерпретаціях К. Роджерса А. Маслоу, заклали

підґрунтя для сучасного бачення коучингу як процесу підтримки самореалізації. Ідея про внутрішній потенціал особистості, що потребує сприятливих умов для розкриття, перетворилася на один з наріжних каменів коучингової практики. Принцип безумовної поваги до клієнта та створення середовища довіри, характерний для гуманістичної традиції, безпосередньо відобразився у методах фасилітації особистісного розвитку.

Екзистенційні ідеї, представлені, насамперед, працями Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, В. Франкла, вплинули на коучинг через акцент на пошук сенсу життя, свободу вибору, відповідальність за власне існування. У коучинговій практиці це проявляється у допомозі клієнтам знаходити індивідуальні життєві орієнтири, формувати автентичні рішення, долати кризи ідентичності тощо.

Прагматизм, зокрема у версії Дж. Дьюї та В. Джеймса, розвинув орієнтацією на практичний результат і цінність досвіду. Ключове положення прагматизму про істину як те, що "працює" в реальному житті, збігається з акцентами коучингу на досягненні конкретних змін у поведінці, мисленні чи організаційних процесах. Тут важливим стає не абстрактне знання, а те, що здатне трансформувати практику й покращити якість життя.

Вплив східних філософських традицій, зокрема буддизму, у фокусі уваги на усвідомленість, внутрішню гармонію, практики медитації. Застосування цих підходів у сучасних коучингових методиках знайшло своє вираження у спрямованості на розвиток емоційного інтелекту, подолання стресу й досягнення внутрішнього балансу.

Стоїцизм може виступати філософським підґрунтям коучингу, оскільки:

1) Пропонує перевірену тисячоліттями систему ментальної саморегуляції, внутрішнього спокою та контролю над власною реакцією на події, що здатні підтримувати особистість у складних життєвих обставинах. Ключові засади стоїцизму містять у собі потенціал для практик

особистісного та професійного розвитку. У стоїчній філософії важливу роль відіграє концепція самоконтролю та розвитку чеснот – мудрості, мужності, справедливості й поміркованості. В коучинговій практиці ці цінності трансформуються у конкретні навички: здатність приймати виважені рішення, керувати емоціями, зберігати конструктивну позицію у складних обставинах, вибудовувати гармонійні взаємини з іншими. Саме завдяки цьому коучинг, спираючись на стоїчні принципи, може сприяти не лише досягненню зовнішніх цілей, а й формуванню цілісної та етично зрілої особистості. Підтвердження знаходимо в порадах Епікетета: *«Коли ти берешся за яке діло, подумай, чим насправді є те, що маєш робити. Коли йдеш купатися, уяви собі всі ті обставини, що бувають у купальні. Одні люди входять гуртом, інші впираються, одні сваряться, інші займаються дрібними крадіжками. І так ти виконуватимеш діло безпечніше, якщо скажеш собі: "Я йду купатися й буду тримати свою волю у згоді з природою". І так поводитися в кожному ділі. Бо в такий спосіб, якщо якась трудність вирине при купелі, ти зможеш сказати: "Я бажав не лише купатися, а й тримати свою волю у згоді з природою. А я не буду її так тримати, якщо втрачу настрої через те, що трапляється"»*[18: 4].

2) Положення, що є центральним у стоїчній традиції, і полягає у розмежуванні між тим, що залежить від людини, та тим, що перебуває поза її контролем, є фундаментальним для практик коучингу, адже дозволяє усвідомити власну зону відповідальності, навчитися фокусувати увагу на тих діях та рішеннях, які справді можуть змінити ситуацію [1]. Такий підхід формує внутрішню стійкість, знижує рівень тривожності, що особливо актуально у сучасному динамічному світі. Усвідомлення, що ми не завжди можемо контролювати події, однак завжди можемо контролювати власне ставлення

до них відкриває шлях до внутрішньої свободи як до здатності приймати неминуче без розпачу й водночас діяти там, де зміни можливі. Саме така позиція активного прийняття й свідомого реагування може допомогти зберегти гідність, спокій і віру навіть у найважчі часи.

3) Важливою засадою у стоїцизмі й коучингу є акцент на постійній роботі над собою. Стоїки наголошували, що шлях до щастя та внутрішньої свободи полягає у щоденній практиці рефлексії, вправлянні у моральних чеснотах та готовності до змін. У сучасному коучингу це відображається у створенні індивідуальних стратегій розвитку, практиці постановки цілей, у формуванні відповідальності за власний прогрес. Так Сенека, розмірковуючи про засади щасливого життя, стверджував: *"Справжнє щастя полягає в чесноті: до чого зобов'язує тебе чеснота? Не думай про щось як про погане або добре, якщо це не пов'язано з чеснотою чи пороком"* [24: 70]. Марк Аврелій у "Роздумах" радив: *"Щоразу, коли хочеш звеселитися, бери до серця переваги тих, із ким живеш: у того – діловитість, у того – скромність, у того – щедрість, у того – щось інше. Бо ніщо так не звеселяє, як подобає чеснот, виявлені в їхній вдачі, та ще й коли трапляються разом, у якнайбільшому нагромадженні; саме тому їх завше треба мати напихваті"* [22: 48]. Епікет у "Бесідах" підсумовував: *"Але що таке філософія? Хіба це не просто підготування себе до того, що може статися? Хіба ти не розумієш, що означає казати: якщо я підготуюся терпіти, то хай стається все, що має статися? Бо якщо не розумієш, то ти схожий на боксера, який виходить на ринг, щойно навчившись відбивати прості удари. З рингу ти ще можеш зійти, не втративши нічого, а от якщо покинеш гонитву за мудрістю, які тоді для тебе будуть наслідки? Що кожен із нас має сказати випробуванням, які випадають на нашу долю? Саме для цього я тренувався, це те, що я вивчив!"* [13: 173].

4) Спрощеним тлумаченням є асоціювання стоїцизму із байдужістю до втрат і страждань, здатністю

спокійно приймати втрату майна, друзів чи навіть коханих. Стоїки не відмовляли людині у почуттях, не вимагали повного зречення світу (на відміну від кініків), а закликали виховувати внутрішню стійкість та врівноваженість, щоб гідно переживати як випробування, так і успіхи. Таким чином, стоїцизм виступає не лише як історико-філософська традиція, але й як методологічна основа коучингових технологій самопідтримки, пошуків ресурсів для переживання складних часів тощо.

5) Ідеї стоїцизму інтегруються у сучасні практики розвитку особистості та організацій, формуючи підґрунтя для підвищення рівня усвідомленості, психологічної стійкості, етичного лідерства, формування практик саморефлексії, розвитку стресостійкості клієнтів, підтримки у подоланні кризових станів, акцентуванні уваги на внутрішній автономії. Втім стоїчний підхід дозволяє коучингові надавати клієнтам не лише інструменти досягнення цілей, а й практикувати життєву філософію, що підтримує гармонійне поєднання особистісного благополуччя та ефективної діяльності з дотриманням чеснот. У цьому

контексті зокрема дуже цінними для дослідження є моральні листи Сенеки до Луцилія [21].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Отже, стоїчна філософія зберігає актуальність і сьогодні, оскільки пропонує універсальні механізми подолання кризових ситуацій та збереження внутрішньої рівноваги. Коучинг як ефективна методика розвитку особистості та організацій не працює ізольовано. Фахівці можуть застосовувати для коучингової практики широкий спектр філософських ідей, різноманітні методологічні та світоглядні орієнтири, що формувалися протягом століть і не втрачають своєї актуальності.

Принципи стоїцизму можуть бути застосовані у коучингових практиках та у щоденному житті як інструменти розвитку психологічної стійкості. Вони є ефективними у подоланнях викликів, допомагають розрізняти те, що залежить від нас, і те, що перебуває поза контролем. Це не лише підтримує індивідуальну силу, а й сприяє зміцненню колективної свідомості та суспільної єдності, формуючи культуру стійкості, гідності, відповідальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bresser F., Wilson C. What is coaching? In: J. Passmore (Ed.), *Excellence in Coaching: The Industry Guide*. London: Kogan Page, 2010. P. 9–26.
2. Holiday R., Hanselman S. *Lives of the Stoics: The Art of Living from Zenon to Marcus Aurelius*. Profile Books, 2021.
3. Hordiichuk O. The Ideological and Ontological Causes of Russia's War on Ukraine. *West versus East, Tyranny versus Democracy. ETHICS IN PROGRESS*. 2023. Vol. 14 (1). P. 4–23. URL: <https://doi.org/10.14746/eip.2023.1.1> (дата зверення: 28.08.2025).
4. International Coach Federation. URL: <https://coachingfederation.org/> (дата зверення: 28.08.2025).
5. Irvine W. *The Stoic Challenge: A Philosopher's Guide to Becoming Tougher, Calmer, and More Resilient*. W. W. Norton & Company, 2020. 192 p.
6. Marion D., Shogry S., Baltzly D. "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/stoicism/> (дата зверення: 28.08.2025).
7. Neenan M. *Developing Resilience: A Cognitive-Behavioural Approach* (1st ed.). Routledge, 2009. URL: <https://doi.org/10.4324/9780203874417> (дата зверення: 28.08.2025).
8. Palmer S., Whybrow A. *The Handbook of Coaching Psychology*. Publisher: Routledge, 2018.
9. Pigliucci M. *How to Be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. Basic Books, 2017.

10. Robertson D. *Howto Think Like a Roman Emperor: The Stoic Philosophy of Marcus Aurelius*. New York: St. Martin's Press, 2019.
11. Sherman N. "If You're Reading Stoicismfor Life Hacks, You're Missing the Point". The New York Times, May 14. Retrieved June 30, 2022. URL:<https://www.nytimes.com/2021/05/14/opinion/stoics-self-help.html> (дата звернення: 28.08.2025).
12. Stefaniuk T. Popular Stoicism. A New Chancefor Practical Philosophy or Mere Illusion? *Kultura i Wartości*. 2017. № 24.S. 45–68.
13. Голідей Р., Генсільман С. Стоїцизм на кожен день. 366 роздумів про мудрість, стійкість і мистецтво жити. Видавництво КОА, 2022. 448 с.
14. Гордійчук О. Ментальність у добу глобалізації: монографія. Житомир, Вид-во "НОВОград", 2021. 372 с.
15. Гордійчук О. Онтологічні причини війни Росії в Україні. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2023. № 2 (94). С. 86–99.
16. Гордійчук О. Перспективи & небезпеки глобалізації: соціально-філософський контекст. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2021. Випуск 39. С. 30–37.
17. Гордійчук О., Гриценко Ю. Принципи стоїцизму як опора українцям під час війни з Росією. *Матеріали II Міжнародної наукової конференції "Соціально-гуманітарні студії: інновації, виклики та перспективи", м. Житомир, 16-17 травня 2024 р.* С. 188–191.
18. Епіктет. Енхейридion і фрагменти. Пер. О. Омецинського. Буенос-Айрес: Вид. Юліяна Середяка, 1976.
19. Заднепровська А. Живий коучинг: як бути собою і жити своє життя. Київ: Саміт-книга, 2024.
20. Кондратюк Ю., Гордійчук О., Яблонська Н., Вітюк І. Коучингові технології в розкритті внутрішнього потенціалу аспірантів. *International Scientific Journal of Universities and Leadership*. 2025. № 19. С. 127–134.
21. Луцій Анней Сенека. Моральні листи до Луцилія. Пер. А. Содомори. Львів, Априорі, 2017.
22. Марк Аврелій. Наодинці з собою: роздуми. Пер. Ростислава Паранька. Львів: Априорі, 2018.
23. Нежинська О. О., Тименко В. М. Основи коучингу: навчальний посібник. Київ; Харків: ТОВ "ДІСА ПЛЮС", 2017. 220 с.
24. Пільюччі М., Лопес Г. Нові стоїки. 52 тижні для наповненого життя. Київ, 2023. 336 с.
25. Стебельська О. Практики стоїцизму й духовні орієнтири людини в сучасному світі. *Вісник Львівського університету. Сер. філософські науки*. 2020. № 25–26. С. 37–46.
26. Фаріон О. Сутність та роль філософії в сучасних умовах. *Українська полоністика*. 2015. № 12. С. 11–18.
27. Шепетяк О. М, Шепетяк О. Т. Філософія: Підручник. Львів: Місіонер, 2020. 784 с.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Bresser, F., Wilson, C. (2010). Whatiscoaching? In: J. Passmore (Ed.), *Excellencein Coaching: The Industry Guide*. London: Kogan Page.P. 9–26 (in English).
2. Holiday, R., Hanselman, S. (2021). *Lives of the Stoics: The Artof Livingfrom Zenoto Marcus Aurelius*. Profile Books (in English).
3. Hordiichuk, O. (2023). The Ideological and Ontological Causes of Russia's War on Ukraine. Westversus East, Tyrannyversus Democracy. *ETHICS IN PROGRESS*. Vol. 14. № 1. S. 4–23 (last accessed: 28.08.2025) (in English).
4. International Coach Federation. URL:<https://coachingfederation.org/> (last accessed: 28.08.2025) (in English).

5. Irvine, W. (2020). *The Stoic Challenge: A Philosopher's Guide to Becoming Tougher, Calmer, and More Resilient*. W. W. Norton & Company (in English).
6. Marion, D., Shogry, S., Baltzly, D., "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) (last accessed: 28.08.2025) (in English).
7. Neenan, M. (2009). *Developing Resilience: A Cognitive-Behavioural Approach* (1st ed.). Routledge (in English).
8. Palmer, S., Whybrow, A. (2018). *The Handbook of Coaching Psychology*. Publisher: Routledge (in English).
9. Pigliucci, M. (2017). *How to Be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. Basic Books (in English).
10. Robertson, D. (2019). *How to Think Like a Roman Emperor: The Stoic Philosophy of Marcus Aurelius*. St. Martin's Press (in English).
11. Sherman, N. (2021). If You're Reading Stoicism for Life Hacks, You're Missing the Point. *The New York Times*, May 14. Retrieved June 30, 2022 (last accessed: 28.08.2025) (in English).
12. Stefaniuk, T. (2017). Popular Stoicism. A New Chance for Practical Philosophy or Mere Illusion? *Kultura i Wartości*. № 24. P. 45–68 (in English).
13. Holidey, R., Hensil'man, S. (2022). Stoyitsyzm na kozhen den'. 366 rozдумів про мудрість, стійкість і мистецтво зhyty. [Stoicism for every day. 366 reflections on wisdom, resilience and the art of living]. Vydavnytstvo KOA (in Ukrainian).
14. Hordichuk, O. (2021). Mental'nist' u dobu hlobalizatsiyi: monohrafiya. [Mentality in the age of globalization: monograph]. Zhytomyr, Vyd-vo "NOVOhrad" (in Ukrainian).
15. Hordichuk, O. (2023). Ontolohichni prychny vyiny Rosiyi v Ukrayini. [Ontological reasons for Russia's war in Ukraine]. *Visnyk Zhytomyr's'koho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofs'ki nauky*. № 2 (94). S. 86–99 (in Ukrainian).
16. Hordichuk, O. (2021). Perspektyvy i nebezpeky hlobalizatsiyi: sotsial'no-filosofs'kyi kontekst. [Prospects and dangers of globalization: socio-philosophical context]. *Visnyk L'viv's'koho universytetu. Seriya filos. -politoh. studiyi*. № 39. S. 30–37 (in Ukrainian).
17. Hordichuk, O., Hrytsenko, Yu. (2024). Pryntsypy stoyitsyzmu yak opora ukrayintsyam pid chas vyiny z Rosiyeyu. [Principles of Stoicism as a Support for Ukrainians during the War with Russia]. *Materialy II Mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi "Sotsial'no-humanitarni studiyi: innovatsiyi, vyklyky ta perspektyvy"*, Zhytomyr, 16–17 travnya 2024 r. S. 188–191 (in Ukrainian).
18. Epiktet. (1976). *Encheiridion i frahmenty*. [Encheiridion and Fragments]. Per. O. Ometsins'koho. Buenos-Ayres: Vyd. Yuliyana Seredyaka (in Ukrainian).
19. Zadneprovs'ka, A. (2024). Zhyvyi kouchynh: yak buty soboyu i zhyty svoje zhyttya. [Live Coaching: How to Be Yourself and Live Your Life]. Kyiv: Samit-knyha (in Ukrainian).
20. Kondratyuk, Yu., Hordiichuk, O., Yablons'ka, N., Vityuk, I. (2025). Kouchynhovi tekhnolohiyi v rozkrytti vnutrishn'oho potentsialu aspirantiv. [Coaching Technologies in Revealing the Inner Potential of Graduate Students]. *International Scientific Journal of Universities and Leadership*. № 19. S. 127–134 (in Ukrainian).
21. Lutsiy Anney Seneka (2017). *Moral'ni lysty do Lutsyliya*. [Moral Letters to Lucilius]. Per. A. Sodomory. L'viv: Apriori (in Ukrainian).
22. Mark Avreliy (2018). *Naodyntsi z soboyu: rozдумы*. [Alone with Myself: Reflections]. Per. Rostyslava Paran'ka. L'viv: Apriori (in Ukrainian).
23. Nezhyn's'ka, O., Tymenko, V. (2017). *Osnovy kouchynhu: navchal'nyy posibnyk*. [Fundamentals of coaching: a textbook]. Kyiv; Kharkiv: TOV "DISA PLYUS" (in Ukrainian).
24. Pil'yuchch, I., Lopes, H. (2023). *Novi stoyiky. 52 tyzhni dlya napovnenoho zhyttya*. [New Stoics. 52 weeks for a fulfilled life]. Kyiv: Laboratoriya (in Ukrainian).
25. Stebel's'ka, O. (2020). *Praktyky stoyitsyzmu y dukhovni oriyentyry lyudyny v suchasnomu sviti*. [Practices of Stoicism and Spiritual Orientations of a Person in the Modern World]. *Visnyk L'viv's'koho universytetu. Ser. filosofs'ki nauky*. № 25–26. S. 37–46 (in Ukrainian).

26. Farion, O. (2015). Sutnist' ta rol' filosofiï v suchasnykh umovakh. [The Essence and Role of Philosophy in Modern Conditions]. *Ukrayins'ka polonistyka*. 2015. № 12. S. 11–18 (in Ukrainian).

27. Shepetyak, O. M., Shepetyak, O. T. (2020). *Filosofiya: Pidruchnyk* [Philosophy: Textbook]. L'viv: Misioner (in Ukrainian).

Receive: August 30, 2025

Accepted: September 16, 2025



УДК 101:17

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.144-142

ЕТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Н. В. Лютко*, С. М. Козаченко**, Н. В. Семенюк***

У статті представлено результати філософсько-етичного аналізу, присвяченого трансформації етичної думки від класичного нормативного універсалізму до проактивної та міждисциплінарної методології. Дослідження ґрунтується на детальному огляді сучасних філософських підходів і галузей, як-от біоетика, етика штучного інтелекту (ШІ) та екологічна етика. Цей аналіз дозволив усебічно розглянути, як етика переходить від пошуку абсолютних істин до осмислення та вирішення конкретних дилем, що виникають на перетині права, політики, технологій та культури. Особлива увага приділяється тому, як цифровізація та глобалізація формують нові, безпрецедентні етичні виклики.

Важливим напрямком дослідження у межах роботи над статтею є теоретичне обґрунтування концепції, згідно з якою в добу плюралізму цінностей сучасна етика повинна зосереджуватися не на прагненні до «єдиної моралі», а на розробці механізмів для продуктивного діалогу між різними світоглядами. Наукова новизна дослідження полягає в аргументації, що етична проблематика є динамічним полем, яке вимагає комплексної інтеграції різних галузей знання. Запропонована концепція розкриває, що моральні норми є не стільки об'єктивними даними, скільки результатом безперервного процесу осмислення та узгодження, що допомагає подолати напругу між універсальними принципами та культурним релятивізмом.

Результати дослідження підтверджують, що етика набуває інструментального значення, дозволяючи вирішувати складні проблеми, як-от «прометеївські виклики» біоетики та дилеми приватності в епоху ШІ. На прикладі українського контексту доведено, що філософсько-етичне осмислення питань війни, справедливості, прав людини та солідарності є життєво необхідним. У висновках наголошено, що сучасна етика з теоретичної дисципліни перетворюється на активний інструмент для побудови більш справедливого та відповідального суспільства. Отримані результати відкривають нові перспективи для подальших досліджень у сфері моральних викликів, пов'язаних з післявоєнною відбудовою українського суспільства та міжкультурним діалогом.

* Наталія Лютко / Nataliia Liutko, кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук (Хмельницький національний університет м. Хмельницький, Україна)

liutkon@khnmu.edu.ua

ORCID: 0000 0002-8792-5035

** Світлана Козаченко / Svitlana Kozachenko, кандидат педагогічних наук, старший викладач кафедри міжнародної комунікації та політології (Хмельницький національний університет м. Хмельницький, Україна)

kozachenko_sm@ukr.net

ORCID: 0000-0003-1459-202X

*** Наталія Семенюк / Nataliia Semeniuk, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук (Хмельницький національний університет м. Хмельницький, Україна)

rosena1717@gmail.com

ORCID: 0000 0002-6086-0489

Ключові слова: філософсько-етичний аналіз, прикладна етика, міждисциплінарність, плюралізм цінностей, етика штучного інтелекту, біоетика, екологічна етика.

ETHICAL ISSUES IN MODERN PHILOSOPHICAL THOUGHT

N. V. Liutko, S. M. Kozachenko, N. V. Semeniuk

The article presents the results of a philosophical and ethical analysis dedicated to the transformation of ethical thought from classical normative universalism to a proactive and interdisciplinary methodology. The research is based on a detailed review of modern philosophical approaches and fields such as bioethics, artificial intelligence ethics, and environmental ethics. This analysis allowed for a comprehensive consideration of how ethics is shifting from the search for absolute truths to the comprehension and resolution of specific dilemmas arising at the intersection of law, politics, technology, and culture. Particular attention is paid to how digitalization and globalization are shaping new, unprecedented ethical challenges.

The purpose of the article is to provide a theoretical justification for the concept that, in an age of value pluralism, modern ethics should focus not on the pursuit of a "single morality," but on the development of mechanisms for a productive dialogue between different worldviews. The scientific novelty of the research lies in the argument that ethical issues represent a dynamic field that requires the complex integration of various fields of knowledge. The proposed concept reveals that moral norms are not so much objective data as they are the result of a continuous process of deliberation and consensus-building, which helps to overcome the tension between universal principles and cultural relativism.

The results of the study confirm that ethics is acquiring instrumental significance, allowing for the resolution of complex problems, such as the "Promethean challenges" of bioethics and the dilemmas of privacy in the age of AI. Using the Ukrainian context as an example, it is demonstrated that a philosophical and ethical understanding of issues related to war, justice, human rights, and solidarity is vitally necessary. The article concludes that modern ethics is being transformed from a theoretical discipline into an active tool for building a more just and responsible society. The findings open up new perspectives for further research into the moral challenges associated with post-war reconstruction and intercultural dialogue.

Keywords: philosophical and ethical analysis, applied ethics, interdisciplinarity, value pluralism, artificial intelligence ethics, bioethics, environmental ethics.

Постановка проблеми. Сучасна філософська думка, успадкувавши раціоналістичні та універсалістські етичні системи модерну, стикається з кризою їхньої ефективності в умовах постмодерністської фрагментації та викликів, породжених технологічним прогресом. Це призводить до необхідності переосмислення фундаментальних етичних категорій, оскільки класичні теорії виявилися неспроможними пояснити та врегулювати нові дилеми, що виникають у сферах біоетики, штучного інтелекту та глобалізованого соціуму.

Ключова проблема дослідження полягає у виявленні та аналізі окреслених сучасних етичних викликів, що виявляються у формі конфлікту між універсалізмом та культурним релятивізмом та утворенні етичного вакууму, де єдиний моральний авторитет відсутній. Дослідження має на меті не

просто констатувати наявність цих проблем, а й проаналізувати, як сучасні філософи реагують на них, які нові концептуальні рамки вони пропонують і як ці підходи співвідносяться з традиційними етичними теоріями.

Осмислення зазначених дилем дозволить окреслити контури сучасної етичної проблематики та визначити можливі шляхи її подальшого розвитку та дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тема трансформації сучасної етичної думки від нормативного універсалізму до прикладної та міждисциплінарної методології є предметом глибокого наукового вивчення. Огляд наукових джерел засвідчує, що етика більше не обмежується пошуком незмінних істин, а перетворюється на динамічний

інструмент для аналізу та вирішення гострих дилем.

Я. Шрамко [1] аналізує аналітичну нормативну етику, визначаючи етичну проблематику як систему теоретичних і практичних питань про природу моралі та її застосування. Н. Головіна [2] підкреслює, що сучасні зміни в етиці вимагають переоцінки філософсько-теоретичних засад. В. Біхар, В. Гаврилюк, І. Забокрицький, Н. Гайворонюк, Л. Андрушко [3] у своєму навчальному посібнику розглядають гуманістичну етику, що підкреслює природну здатність людини до морального вибору. Г. Суріна і Н. Мірошкіна [4] зазначають, що виклики цифровізації та глобалізації спричиняють появу спеціалізованих досліджень у сфері віртуальної реальності, інформаційної безпеки та етики штучного інтелекту.

А. Мачератіні [5] проводить аналіз співвідношення між етикою та правом, наголошуючи, що законодавство визначає, що є легальним, тоді як етика – що є морально прийнятним. Я. Мішич [6] розглядає етику та управління в цифрову еру, стверджуючи, що моральна оцінка є необхідною навіть тоді, коли правові норми вже існують. Д. Данахер і Г. Сетра [7] аналізують, як технології можуть впливати на соціальні та моральні системи, змінюючи сприйняття таких цінностей, як правда та довіра. Б. Яздані, Г. Нозарі та С. Могімі [8] вивчають взаємозв'язок між етикою і політикою, відзначаючи, що культурні відмінності впливають на сприйняття моральних цінностей.

У сфері біоетики Н. Ліма і П. Ціковацкі [9] аналізують "прометеївські виклики" репродуктивної генетики, які вимагають підвищеної етичної усвідомленості. В. Андерсон [10] наголошує на важливості розширення біоетики до "етики планетарного здоров'я" у відповідь на глобальні кризи. У контексті цифрового суспільства А. Бартвал, М. Кемпбелл і А. Шрестха [11] досліджують, як ІІІ змінює динаміку приватності, а Ц. Цао і Т. Менг [12] обговорюють громадські занепокоєння щодо безпеки, прозорості та справедливості. ІІІ. П. Раданлієв й О. Сантос [13] аналізують впровадження

інноваційних алгоритмічних методів для захисту індивідуальної приватності.

Є. Мулярчук [14] розглядає колізію між концепціями "справедливого миру" та "справедливої війни" в християнській етиці. Ч. Карпентер [15] аналізує етичні дилеми, що постають перед правозахисниками в умовах збройних конфліктів, зокрема під час російської війни в Україні. В екологічній етиці К. Еміна [16] підкреслює міжпоколіннєвий вимір сталості та відповідальності перед майбутніми поколіннями. С. Кадія і С. Ваш [17] пропонують концепцію "проспекції" як чесноти, що спонукає до відповідальних дій щодо невизначеного майбутнього.

Таким чином, сучасні дослідження підтверджують, що етика перетворилася на проактивний і міждисциплінарний інструмент для вирішення найгостріших проблем, що виникають на перетині технологічних, соціальних і політичних змін.

Метою статті є філософсько-етичний аналіз основних проблем та викликів, що постали перед сучасною філософською думкою, та з'ясування, які нові концептуальні межі пропонуються для їх вирішення.

Дискусії та результати. Сучасна етична думка, відійшовши від класичного нормативного універсализму, зосереджується на багатоманітності моральних дилем, що виникають у контексті постмодерністської фрагментації та технологічного прискорення. Якщо класична філософія прагнула знайти універсальні та незмінні принципи, то ХХ–ХХІ століття змусили мислителів переосмислити саму природу етичного, звернувши увагу на його прикладний характер. Ця трансформація проявилася не лише в критиці традиційних систем, а й у зародженні нових, спеціалізованих напрямів філософського знання, таких як біоетика, етика штучного інтелекту та екологічна етика, кожен з яких формує власне поле етичної проблематики та потребує окремого філософського осмислення.

Відхід від універсализму породжує гостру дилему: чи означає множинність

моральних систем, що ми більше не можемо говорити про об'єктивне добро і зло? Чи не веде нас це до повного морального релятивізму, де будь-яка цінність є рівною іншій, а ідея справедливості залежить лише від культурного контексту? У цьому фрагменті ми стверджуємо, що етика ХХІ століття не втрачає нормативної функції, а навпаки, набуває інструментального значення, перетворюючись на динамічну методологію. Вона допомагає нам не просто констатувати моральні розбіжності, а й шукати шляхи для продуктивного діалогу та співіснування.

Відштовхуючись від цієї фундаментальної трансформації етичної думки, для подальшого аналізу принципово важливим є експліцитне визначення поняття "етична проблематика". Вона є ширшою категорією, ніж просто перелік моральних дилем, що постають перед суспільством.

Етична проблематика у філософському сенсі – це не просто сукупність конкретних ситуацій вибору, а система теоретичних і практичних питань, що стосуються природи моралі, її фундаментальних засад та способів застосування в конкретних сферах людської діяльності [1: 10]. Це поле дослідження зосереджується на обґрунтуванні певних норм людської поведінки, тобто правил, принципів та стандартів, яким мають відповідати вчинки, характер особистості та життя загалом. Воно охоплює як метаетичні питання (про природу моральних суджень), так і нормативні (про те, що є правильним, а що – ні), а також прикладні аспекти. Центральне місце в цій структурі займають категорії морального добра та моральної правильності, що відображає основні типи етичних теорій – телеологічні та деонтологічні [2: 83]. Таким чином, етична проблематика є динамічним полем, що відображає не лише зміну цінностей, а й саму еволюцію мислення про мораль.

Особливий інтерес для сучасної філософії становить саме розвиток етичної думки у ХХ–ХХІ століттях, адже саме в цей період вона зазнала докорінних змін. Відхід від нормативного універсалізму призвів до появи нових підходів, зорієнтованих на багатоманітність

моральних дилем і прикладний характер етики. Сучасна етика інтегрує аксіологічний, деонтологічний, соціологічний та прикладний виміри, утворюючи нові напрями – біоетику, професійну етику, соціальну та екологічну етику. У ХХ столітті спостерігається поява гуманістичної етики, що підкреслює природну здатність людини до вдосконалення і морального вибору згідно з критеріями добра, справедливості та рівності [3].

ХХІ століття уособлюється посиленням окреслених тенденцій. Так, у зв'язку з викликами цифровізації та глобалізації формуються спеціалізовані дослідження у сфері віртуальної реальності, інформаційної безпеки та етики штучного інтелекту [4: 31; 32; 33]. Такий розвиток демонструє багатовекторність і динамізм сучасної етичної думки, що прагне не лише пояснювати мораль, а й активно реагувати на нові соціальні та технологічні виклики.

Сучасна етична думка, що активно реагує на нові соціальні та технологічні виклики, не може залишатися ізольованою дисципліною. Вона все більше перетинається з іншими сферами, зокрема правом, політикою, технологіями та культурою. Взаємозв'язок етики та права є особливо актуальним: законодавство фокусується на тому, що є легальним, тоді як етика – на тому, що є морально прийнятним [5: 9]. Це розходження особливо загострюється у зв'язку з технологічними інноваціями, які вимагають глибокого критичного аналізу для захисту індивідуальних і колективних сфер діяльності [6: 177].

Не менш важливим є і взаємозв'язок етики з політикою. Історично ці сфери були тісно пов'язані, а концепції етики природного закону формували політичну філософію. Сучасні дослідження також засвідчують, що технології можуть глибоко впливати на соціальні та моральні системи. Наприклад, технології віртуальної та доповненої реальності створюють нові етичні дилеми, а впровадження робототехніки може змінити

сприйняття моралі та відносини між людьми і машинами [7: 3].

Окрім цього, у формуванні етичних норм фундаментальну роль відіграє культура. Культурні відмінності впливають на те, як люди сприймають моральні цінності та норми, що робить етику ключовим інструментом для розуміння та подолання міжкультурних розбіжностей [8].

Таким чином, взаємозв'язок етики з правом, політикою, технологіями та культурою є не просто академічним питанням, а свідчить про глибоку трансформацію самої етичної дисципліни. Етика вже не обмежується теоретичним обґрунтуванням, а набуває інструментального значення, дозволяючи вирішувати складні проблеми на перетині різних галузей. Цей міждисциплінарний підхід підтверджує, що сучасна етика є динамічним і проактивним полем, яке відповідає на виклики сучасності. Вона формує не лише нормативну базу, а й слугує методологією для аналізу та подолання дилем, які виникають у процесі цифровізації, політичних змін та культурних взаємодій. У цьому контексті етична проблематика є відображенням не лише моральних сумнівів, а й активного пошуку шляхів для побудови більш справедливого і відповідального суспільства.

Перехід до міждисциплінарності відкриває перед етикою нові, унікальні виклики, серед яких особливе місце посідає біоетика. Ця галузь виникла як відповідь на стрімкий розвиток медичних і біологічних технологій, що змусили суспільство переосмислити фундаментальні питання життя та смерті. Сучасна біоетика аналізує проблеми, пов'язані з репродуктивними технологіями та клонуванням, які кидають виклик традиційним уявленням про людську природу. Ці досягнення науки створюють так званий «прометеївський виклик», оскільки технологічна влада втручатися в природу вимагає від нас більшої етичної усвідомленості [9: 39].

Крім того, сфера біоетики розширюється, охоплюючи глобальні

кризи, як-от пандемії, та екологічні виклики, прагнучи до розвитку "етики планетарного здоров'я" [10: 695]. Таким чином, біоетика демонструє, що етика повинна не лише реагувати на кризи, а й активно формувати екологічну стійкість та етичне осмислення сучасних технологій.

Так, тенденція до розширення сфери впливу етичної думки продовжується і в інших, не менш важливих галузях, зокрема в інформаційному суспільстві. Поряд із біоетичними проблемами, не менш гострими є виклики, що виникають у зв'язку з бурхливим розвитком цифрових технологій.

Розвиток інформаційного суспільства створює нові етичні виклики, особливо у сфері штучного інтелекту, цифрової приватності та віртуальної реальності. У міру того, як ІІІ інтегрується в цифрові екосистеми, він змінює динаміку приватності [11]. Це викликає занепокоєння громадськості щодо таких аспектів, як безпека, прозорість, справедливість, а також захист персональних даних [12: 85]. Наприклад, одним із ключових питань є розробка етичних систем ІІІ, які захищають індивідуальну приватність, що вимагає впровадження інноваційних алгоритмічних методів, таких як диференційна конфіденційність, що посилює захист даних, одночасно зберігаючи корисність технології [13: 5].

Соціальна та політична етика є ще однією важливою сферою, де етична думка стикається з гострими викликами. Особливо це стосується концепцій справедливості, прав людини, війни та миру. Сучасні дослідження аналізують, як ідеали миру, що орієнтовані на ненасильницьке вирішення конфліктів, можуть вступати в колізію з необхідністю захисту справедливості та прав людини, навіть шляхом застосування сили. Етичні дилеми виникають, коли існує розбіжність між ідеалом "справедливого миру" (just peace), який передбачає повну відсутність насильства, та концепцією "справедливої війни" (just war), яка виправдовує

застосування сили для відновлення справедливості [14: 140–141].

Особливе місце у контексті війни займає захист прав людини під час збройних конфліктів. Ця сфера є надзвичайно складною, оскільки вона вимагає етичного аналізу дій усіх сторін конфлікту [15: 355]. Наприклад, під час війни в Україні, етичні виклики постали перед правозахисниками, коли їм довелося аналізувати етичні аспекти обмежень прав цивільного населення, які вводяться воюючими сторонами. Таким чином, етика в політичній сфері не може обмежуватися лише теоретичними обґрунтуваннями, а має активно реагувати на складні практичні ситуації, щоб сприяти захисту прав людини. Ця реакція на глобальні виклики є характерною і для іншої важливої міждисциплінарної галузі – екологічної етики, яка виводить моральну відповідальність за межі людського суспільства, поширюючи її на природу та майбутні покоління.

На тлі безпрецедентних змін у навколишньому середовищі, спричинених зростанням економічної активності, екологічна етика набуває міжпоколіннєвого виміру. Вона підкреслює, що для сталого розвитку людство має сформулювати нові, шанобливі відносини з природою та усвідомити свою відповідальність за майбутні покоління [16: 59]. У цьому контексті ключовим етичним принципом є "проспекція" – здатність уявляти, піклуватися та діяти відповідально щодо невизначеного майбутнього [17: 295]. Ця чеснота має бути частиною розуміння «доброго життя», спонукаючи до дій, спрямованих на пом'якшення змін клімату та збереження ресурсів, тим самим перетворюючи етику на активний інструмент для побудови сталого та справедливого майбутнього.

Усі розглянуті вище сфери (біоетика, етика інформаційного суспільства, соціальна та політична, а також екологічна етика) свідчать про те, що етична думка XXI століття є не лише аналітичною, а й проактивною. Вона відійшла від суто теоретичних побудов і

стала інструментом для осмислення та розв'язання реальних, гострих дилем. Головний виклик для сучасної етики – це її здатність інтегрувати різні галузі знання, щоб відповісти на питання, які ставлять перед людством технології, глобальні кризи та суспільні трансформації. Таким чином, етика перетворюється на міждисциплінарну методологію, що допомагає формувати не лише індивідуальну поведінку, а й основи для побудови більш справедливого, безпечного та відповідального світу.

Сучасні виклики не мають однозначних рішень, а натомість породжують гострі дискусії, які відображають глибинні суперечності, притаманні глобалізованому світу. У цьому контексті, однією з найважливіших проблем є різноманітність ціннісних систем, що постійно перетинаються, конфліктують та взаємно впливають одна на одну.

Окреслена множинність не є лише об'єктивною реальністю, а й викликом, що вимагає переосмислення самої природи моралі. Якщо традиційна філософія прагнула до універсальних і незмінних істин, то епоха глобалізації змушує нас визнати, що поняття добра і правильності можуть мати різні, але однаково обґрунтовані значення у різних культурних контекстах. Ця напруга між універсальними моральними принципами (такими як, наприклад, ідея прав людини) та культурним релятивізмом (що стверджує відносність моралі) є не просто теоретичною суперечністю, а ключовою дилемою постмодерної етики.

Так, у добу плюралізму цінностей та світоглядів марно прагнути до "єдиної моралі". Натомість, головне завдання сучасної етики – не в пошуку єдиної правильної відповіді, а в розробці механізмів для продуктивного діалогу між цими різними системами, здатного сприяти взаєморозумінню та співіснуванню. Це означає, що етика має навчитися працювати з амбівалентністю, визнаючи, що моральні істини є не стільки об'єктивними даними, скільки

результатом постійного процесу осмислення та узгодження.

Окреслена теоретична проблематика знаходить свій найбільш гострий та практичний вимір у контексті останніх подій в Україні. Саме тут напруга між універсальними принципами та культурною специфікою, а також дилеми, пов'язані з війною та миром, набувають екзистенційного характеру. Збройна російська агресія проти України ставить перед сучасною етикою низку унікальних викликів, які вимагають не лише аналізу, а й активного філософського осмислення. До таких викликів належать: війна та справедливість; права людини в умовах воєнного стану; відновлення та солідарність.

Таким чином, український контекст є наочним прикладом, де етика з теоретичної дисципліни перетворюється на інструмент для осмислення та вирішення найгостріших проблем сучасності. Він демонструє, що мораль – це не абстрактний кодекс, а жива сила, яка формує колективну ідентичність і визначає вектор суспільного розвитку. Цей досвід вимагає від мислителів не лише аналітичної строгості, а й моральної відповідальності, ставлячи перед нами низку фундаментальних запитань. Яким чином концепція "справедливої війни" може бути застосована до агресії, що ігнорує міжнародне право? Як зберегти гідність і права людини, коли держава змушена приймати жорсткі рішення задля виживання? І, зрештою, як солідарність у період війни може стати фундаментом для побудови більш справедливого та відповідального суспільства у мирний час? Відповіді на ці питання можуть стати новим імпульсом для розвитку прикладної та міждисциплінарної етики.

Висновки й перспективи дослідження. Філософсько-етичний аналіз сучасної етичної думки доводить, що вона зазнала докорінної трансформації, відійшовши від класичного нормативного універсалізму на користь прикладного та міждисциплінарного підходу. Етика ХХІ століття більше не обмежується пошуком незмінних істин, а

перетворюється на динамічну методологію для осмислення та розв'язання гострих дилем, що виникають на перетині технологічних, соціальних і політичних змін. Від визначення етичної проблематики як системи теоретичних і практичних питань до розгляду нових галузей – біоетики, етики інформаційного суспільства та екологічної етики – етика набуває інструментального значення, дозволяючи аналізувати складні питання, пов'язані з правами людини, технологічними викликами та екологічною відповідальністю.

В умовах глобалізованого світу, де множинність ціннісних систем породжує напругу між універсальними принципами та культурним релятивізмом, основне завдання сучасної етики полягає не стільки в прагненні до «єдиної моралі», а в розробці механізмів для продуктивного діалогу та співіснування. Практичний вимір цієї проблематики найяскравіше проявляється в українському контексті, де війна ставить екзистенційні питання про справедливість, права людини та солідарність, що робить філософське осмислення цих дилем не лише академічним, а й життєво необхідним. Український досвід є наочним підтвердженням того, що етика з теоретичної дисципліни перетворюється на активний інструмент для побудови більш справедливого та відповідального суспільства.

Перспективи подальших досліджень етичної проблематики повинні зосереджуватися на поглибленому аналізі взаємозв'язку між новими технологіями, зокрема штучним інтелектом і віртуальною реальністю, та їхнім впливом на формування моральних норм. Актуальним також є подальше вивчення етичних дилем, пов'язаних з післявоєнною відбудовою та питаннями справедливості перехідного періоду, а також розробка концептуальних рамок для міжкультурного діалогу, що сприятиме подоланню ціннісних розбіжностей у глобалізованому світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Шрамко Я. Аналітична нормативна етика і тенденції її розвитку. *Актуальні проблеми духовності*. 2022. Вип. 23. С. 9–31. DOI: <https://doi.org/10.31812/apm.5519>.
2. Головіна Н. Моральні проблеми сучасного суспільства і статус етики. *Філософські обрії*. 2017. № 38. С. 80–88. <http://doi.org/10.5281/zenodo.1133222>.
3. Етика та естетика: навч.-метод. посіб. (у схемах і таблицях). Укладачі: В. С. Бліхар, М. В. Білінська, О. В. Паньків, О. Р. Квасниця; за заг. ред. В. С. Бліхар. Львів: ПП "Арал", 2018. 204 с. URL: <https://dspace.lvduvs.edu.ua/handle/1234567890/551> (дата звернення: 08.09.2025).
4. Суріна Г., Мірошкіна Н. Філософія (етика, естетика, логіка): курс лекцій. Миколаїв: МНАУ, 2024. 115 с.
5. Maceratini A. New Technologies between Law and Ethics: Some Reflections. *Białostockie Studia Prawnicze*. 2021. Vol. 26. № 3. P. 9–24. DOI: 10.15290/bsp.2021.26.03.01.
6. Mišić J. Ethics and governance in the digital age. *European View*. 2021. Vol. 20. Iss. 2. P. 175–181. DOI: <https://doi.org/10.1177/17816858211061793>.
7. Danaher J., Sætra H. S. Technology and moral change: the transformation of truth and trust. *Ethics and Information Technology*. 2022. Vol. 24. P. 1–16. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10676-022-09661-y>.
8. Yazdani B., Nozari H. A., Moghimi S. The Relationship between Ethics and Politics in the Political Philosophy of Thomas Hobbes with an emphasis on Human Nature. *International Journal of Political Science*. 2023. Vol. 13. № 3. P. 99–115.
9. Lima N. S., Cicovacki P. Contemporary Bioethics: The Promethean Challenges of Reproductive Genetics. *JAHHR*. 2015. Vol. 6/1. № 11. P. 29–44. URL: <https://ojs.srce.hr/index.php/jahr/article/view/16173> (дата звернення: 08.09.2025).
10. Anderson W. Toward Planetary Health Ethics? Refiguring Bios in Bioethics. *Bioethical Inquiry*. 2023. Vol. 20. P. 695–702. DOI: 10.1007/s11673-023-10285-0.
11. Barthwal A., Campbell M., Shrestha A. K. Privacy Ethics Alignment in AI: A Stakeholder-Centric Framework for Ethical AI. *Systems*. 2024. Vol. 13. Iss. 6. DOI: 10.3390/systems13060455.
12. Cao J., Meng T. Ethics and governance of artificial intelligence in digital China: Evidence from online survey and social media data. *Chinese Journal of Sociology*. 2025. Vol. 11. Iss. 1. P. 58–89. DOI: 10.1177/2057150X241313085.
13. Radanliev P., Santos O. Ethics and Responsible AI Deployment. University of Oxford. 2023. P. 1–28. DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2311.14705>.
14. Мулярчук Є. Справедливість чи мир? Колізія концепцій миру і війни у християнській етиці та в практиках врегулювання конфліктів. *Філософська думка*. 2025. № 1. С. 130–144. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.130>.
15. Carpenter C. The Ethics of Human Rights Advocacy in the Ukraine War. *Ethics & International Affairs*. 2024. Vol. 38. Iss. 3. P. 354–368. DOI: 10.1017/S0892679424000315.
16. Emina K. A. Sustainable Development and the Future Generations. *Social Sciences, Humanities and Education Journal*. 2021. Vol. 2 (1). P. 57–71. DOI: 10.25273/she.v2i1.8611.
17. Cadilha S., Vaz S. Prospection as a Sustainability Virtue: Imagining Futures for Intergenerational Ethics. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*. 2023. Vol. 6. P. 293–309. DOI: <https://doi.org/10.1007/s42048-023-00152-3>.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Shramko, Ia. V. (2022). *Analitichna normatyvna etyka i tendentsii yii rozvytku* [Analytical normative ethics and trends of its development]. *Analitichna filosofia: problemy, napriamky, perspektyvy*. Kyiv: In-t filosofii im. H. S. Skovorody NAN Ukrainy. P. 9–31 (in Ukrainian).
2. Holovina, N. I. (2017). *Moralni problemy suchasnoho suspilstva i status etyky* [Moral problems of modern society and the status of ethics]. *Filosofski obrii*. № 38. P. 80–88 (in Ukrainian).

3. Blikhar, V. S., Havryliuk, V. B., Zabokrytskyi, I. Z., Haivroniuk, N. V., Andrushko, L. M. (2018). *Etyka ta estetyka. Navchalno-metodychnyi posibnyk u skhemakh i tablytsiakh* [Ethics and aesthetics. A teaching and methodological guide in diagrams and tables]. Lviv: PP "Aral" (in Ukrainian).
4. Surina, H. Yu., Miroshkina, N. V. (2024). *Filosofia (Etyka, Estetyka, Lohika): kurs lektsiï* [Philosophy (Ethics, Aesthetics, Logic): a course of lectures]. Mykolaiv: Mykolaivskyi natsionalnyi ahrarnyi universytet (in Ukrainian).
5. Maceratini, A. (2021). New Technologies between Law and Ethics: Some Reflections. *Bialystok Legal Studies*. Vol. 26. № 3. P. 9–24 (in English).
6. Mišić, J. (2021). Ethics and governance in the digital age. *European View*. Vol. 20. № 2. P. 175–181 (in English).
7. Danaher, J., Sætra, H. (2022). Technology and moral change: the transformation of truth and trust. *Ethics and Information Technology*. Vol. 24, № 35. P. 1–16 (in English).
8. Yazdani, B., Nozari, H., Moghimi, S. (2023). The Relationship between Ethics and Politics in the Political Philosophy of Thomas Hobbes with an emphasis on Human Nature. *International Journal of Political Science*. Vol. 13. № 3. P. 99–115 (in English).
9. Lima, N., Cicovacki, P. (2015). Contemporary Bioethics: The Promethean Challenges of Reprogenetics. *JAHHR*. Vol. 6. №. 11. P. 29–44 (in English).
10. Anderson, W. (2023). Toward Planetary Health Ethics? Refiguring Bios in Bioethics. *Bioethical Inquiry*. Vol. 20. P. 695–702 (in English).
11. Barthwal, A., Campbell, M., Shrestha, A. (2024). Privacy Ethics Alignment in AI: A Stakeholder-Centric Framework for Ethical AI. *Systems*. Vol. 13. № 6 (in English).
12. Cao, J., Meng, T. (2025). Ethics and governance of artificial intelligence in digital China: Evidence from online survey and social media data. *Chinese Journal of Sociology*. Vol. 11. № 1. P. 58–89 (in English).
13. Radanliev, P., Santos, O. (2023). Ethics and Responsible AI Deployment. *ArXiv*. URL: <https://arxiv.org/abs/2311.14705> (last accessed: 01.02.2025) (in English).
14. Muliarchuk, Ye. (2025). *Spravedlyvist chy myr? Koliziia kontseptsii myru i viiny u khrystyianskii etytsi ta v praktykakh vrehuluvannia konfliktiv* [Justice or Peace? The collision of the concepts of peace and war in Christian ethics and in conflict resolution practices]. *Filosofska dumka*. № 1. P. 130–144 (in Ukrainian).
15. Carpenter, C. (2024). The Ethics of Human Rights Advocacy in the Ukraine War. *Ethics & International Affairs*. Vol. 38. № 3. P. 354–368 (in English).
16. Emina, K. A. (2021). Sustainable Development and the Future Generations. *Social Sciences, Humanities and Education Journal*. Vol. 2. № 1. P. 57–71. URL: <http://e-journal.unipma.ac.id/index.php/SHE> (last accessed: 01.02.2025) (in English).
17. Cadilha, S., Vaz, S. (2023). Prospection as a Sustainability Virtue: Imagining Futures for Intergenerational Ethics. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*. Vol. 6. P. 293–309 (in English).

Receive: August 20, 2025

Accepted: September 15, 2025



УДК 1:316:614:81'42

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.153-165

ГЕРМЕНЕВТИКА МЕДИКАЛІЗОВАНОЇ РИТОРИКИ

Н. В. Попова*, К. В. Широков**

У статті здійснено герменевтичне дослідження медикалізованої риторики як специфічного інструменту соціального тлумачення. Основним завданням є виявлення того, яким чином мова медицини, виходячи за межі власне клінічного дискурсу, починає функціонувати як універсальна інтерпретативна матриця для пояснення політичних, моральних та економічних явищ. Аргументовано, що медичні метафори не обмежуються рівнем стилістичних прикрас чи публіцистичної образності, а набувають статусу когнітивних рамок, через які суспільство організовує своє саморозуміння. Методологічна основа дослідження ґрунтується на підходах критичної герменевтики, яка дозволила виявити історичну зумовленість, контекстуальну обмеженість та владні аспекти мовних практик. У фокусі опиняється напруга між поясненням і розумінням: медичний дискурс, проголошуючи власну наукову об'єктивність і нейтральність, фактично приховує інтерпретативний характер своїх тверджень та їх нормативну спрямованість. У такий спосіб мова медицини постає не просто як засіб комунікації, а як авторитетна традиція тлумачення, що легітимізує специфічні способи осмислення соціальної дійсності. У дослідженні розглянуто низку ключових кейсів, які демонструють поширеність і впливовість медикалізованих метафор у сучасному дискурсивному просторі: політична риторика з її апеляціями до "хворих систем", освітній дискурс із практикою "педагогічних діагнозів", а також медіа, де побутують образи "інфекційних ідей" чи "епідемії моралі". Кожен із цих прикладів свідчить про те, що діагностичний спосіб мислення вкорінюється у сфері суспільної комунікації, трансформуючи громадянську ідентичність у терапевтичну. Зроблено висновок, що медикалізована риторика не лише віддзеркалює соціальну реальність, але й активно її конструює, задаючи умови для сприйняття. Іншого як потенційно патологічного та редукуючи політичну взаємодію до логіки лікування й корекції. Це спричиняє звуження простору публічного діалогу, витіснення можливостей незгоди та поступове підпорядкування комунікативного розуму терапевтичному авторитаризму. У підсумку наголошується на необхідності критичної рефлексії власних інтерпретативних передумов і відновлення діалогічного обрію, що дозволяє зберегти множинність прочитань та протистояти універсалізації медичної логіки.

Ключові слова: герменевтика, інтерпретація, медикалізація, риторика, дискурс, суспільство, критика.

* Наталія Попова / Nataliia Popova, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна м. Харків, Україна)
nataliia.v.popova@karazin.ua
ORCID: 0000-0002-8168-1017

** Кирило Широков / Kirill Shyrokov, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна м. Харків, Україна)
kirillshyrokov2@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7162-6823

HERMENEUTICS OF MEDICALIZED RHETORIC

N. V. Popova, K. V. Shyrokov

This article provides a hermeneutic study of medicalized rhetoric as a specific tool of social interpretation. The central objective is to identify how the language of medicine, moving beyond the confines of clinical discourse, begins to function as a universal interpretive matrix for explaining political, moral, and economic phenomena. It is shown that medical metaphors are not limited to the level of stylistic embellishments or journalistic imagery but acquire the status of cognitive frames through which society organizes its self-understanding.

The methodological foundation of the study is based on the approaches of critical hermeneutics, which makes it possible to uncover the historical conditioning, contextual limitations, and power aspects of linguistic practices. The focus is on the tension between explanation and understanding: medical discourse, while proclaiming its own scientific objectivity and neutrality, actually conceals the interpretive nature of its statements and their normative orientation. In this way, the language of medicine emerges not merely as a means of communication, but as an authoritative tradition of interpretation that legitimizes specific ways of conceptualizing social reality.

The study examines a series of key cases that demonstrate the prevalence and influence of medicalized metaphors in the contemporary discursive space: political rhetoric with its appeals to "sick systems," educational discourse with the practice of "pedagogical diagnoses," and media, where images of "infectious ideas" or "moral epidemics" are common. Each of these examples indicates that a diagnostic mode of thinking is becoming entrenched in the sphere of public communication, transforming civic identity into a therapeutic one.

The conclusion is drawn that medicalized rhetoric not only reflects social reality but also actively constructs it, setting the conditions for perceiving the Other as potentially pathological and reducing political interaction to the logic of treatment and correction. This leads to a narrowing of the space for public dialogue, the suppression of possibilities for dissent, and the gradual subordination of communicative reason to therapeutic authoritarianism. In conclusion, the necessity of critically reflecting on one's own interpretive presuppositions is emphasized, along with the need to restore a dialogical horizon that allows for the preservation of a multiplicity of readings and resistance to the universalization of medical logic.

Keywords: *hermeneutics, interpretation, medicalization, rhetoric, discourse, society, critique.*

Актуальність дослідження. Наше дослідження здійснюється в епоху, яка вже встигла пережити пандемії, інфодемії та глобальні дискусії про "психічне здоров'я" – епоху, коли медична логіка остаточно вирвалася з лікарських кабінетів і розпочала свій тріумфальний марш територіями, які традиційно належали зовсім іншим дискурсам. Сьогодні медичний код функціонує як universalmaster-key легітимації: політичні рішення природно описуються як "карантин недовіри", економіка осмислюється через метафорику "здорового" чи "хворого" організму, моральність редукується до простої бінарності токсичності і терапевтичної підтримки, а освітні процеси автоматично оцінюються в термінах

"інтервенцій" та "профілактики". Те, що ще недавно було високоспеціалізованою професійною термінологією, сьогодні перетворилося на загальнокультурний граматичний код – код, який не просто описує, а активно конститує нашу реальність. Наслідки цієї трансформації виявляються все більш драматичними і тривожними. Опозиційна позиція тепер автоматично розглядається крізь призму патології – не як легітимна альтернатива, а як симптом, що потребує діагностики. Політичний опонент трактується як "носіє інфекції", здатний "заразити" здорове суспільне тіло деструктивними ідеями. Громадянська позиція, особливо критична, редукується до банальної

"відмови від лікування" – позиції, яка апіорі позбавлена раціональності.

Найбільш тривожною є мутація самої структури публічного діалогу: дебати непомітно замінюються медичними протоколами, де політик природно мислиться як "лікар", наділений спеціальним знанням і правом на втручання, а суспільство редукується до колективного "пацієнта", якому належить слухняно дотримуватися режиму та старанно виконувати призначення.

У цьому контексті риторика втрачає свою класичну функцію – перестає бути простором аргументації і перетворюється на витончену технологію управління, що діє через мобілізацію найархаїчніших страхів людства: страху хвороби, заради та смерті. Однак філософська актуальність нашого дослідження полягає в амбіції побачити в цій тотальній універсалізації медичної логіки значно більше за поверхневий лінгвістичний феномен. Ми підозрюємо, що маємо справу з симптомом радикально нової конфігурації влади – конфігурації, яка потребує нових концептуальних інструментів для свого розуміння.

Постає фундаментальне теоретичне питання: чи стикаємося ми з черговою, хоча й особливо витонченою модифікацією біовлади у фукіанському сенсі, де життя та мова одночасно стають безпосередніми об'єктами управлінського втручання? Чи маємо справу з чимось принципово іншим – постгуманітарним кодексом мовного контролю, в межах якого категорія "здоров'я" несподівано претендує на роль остаточного критерію істини та легітимності, витісняючи традиційні філософські, етичні та політичні підстави судження?

Ця дилема не є суто академічною. Від її розв'язання залежить наше розуміння того, з яким типом влади ми маємо справу в сучасному світі і які стратегії опору можуть виявитися ефективними. Відповідь на ці питання радикально виходить за межі локальних лінгвістичних спостережень і перетворює наш аналіз медикалізованої риторики на щось значно амбітніше – на форму концептуальної діагностики сучасності, здатну розкрити приховані механізми

нових форм домінації та можливості їхнього критичного подолання.

Метою статті є висвітлення та герменевтичний аналіз медикалізованої риторики як специфічної форми владного мовлення, що здійснює більш витончену, але водночас більш радикальну операцію: конструює принципово нову типологію суб'єктності – те, що ми називаємо "діагностичною ідентичністю". Ця ідентичність є значно складнішим феноменом, ніж звичайне соціальне кліше чи модна культурна тенденція. Вона функціонує одночасно на двох рівнях: як інтимний спосіб саморозуміння індивіда (людина починає мислити себе передусім через категорії здоров'я/хвороби, норми/патології) і як витончений механізм його включення у дисциплінарні практики (суспільство отримує право втручатися в життя індивіда під приводом турботи про його "здоров'я").

Досягнення цієї мети вимагає проходження кількох критично важливих етапів дослідницького маршруту. Насамперед необхідно з максимальною концептуальною точністю окреслити саме поняття "медикалізована риторика" в межах сучасного філософського аналізу мови, чітко відмежувавши його від споріднених, але не тотожних концептів – класичної медикалізації у соціологічному розумінні, власне медичної риторики як професійного дискурсу та феномену психотерапевтичної культури як нової форми моральності. Далі постає завдання виявити та детально проаналізувати структурні механізми і дискурсивні прийоми, через які ця риторика набуває своєї переконливої сили та нормативного авторитету. Особливу увагу ми приділимо тріаді "діагноз – лікування – профілактика" як універсальним моделям артикуляції, що здатні переформатувати будь-яку соціальну проблему у клінічний випадок. Третім кроком стане ретельний аналіз конкретних публічних кейсів у політичному, освітньому та медійному контекстах – тих живих лабораторіях, де медикалізована риторика матеріалізується у вигляді конкретних дискурсивних практик та інституційних рішень. Нарешті, амбітним завершенням

дослідження має стати розробка герменевтичної моделі критики медикалізованої риторики як особливого інструменту влади – інструменту, що не просто впливає на думки, а визначає межі легітимного висловлювання та активно формує нові режими соціальної реальності, в яких ми всі змушені існувати.

Методологічна архітектоніка

дослідження спирається на синтез трьох аналітичних традицій: герменевтики, критичного дискурс-аналізу та прикладної деконструкції. Це поєднання не є випадковим – кожен з цих підходів розкриває специфічний вимір об'єкта дослідження, і лише їхня взаємодія здатна забезпечити адекватне розуміння складності медикалізованої риторики. Герменевтичний аналіз функціонує як головний дешифрувальник: він дозволяє розкривати глибокі смисли, імпліцитні норми та інтерпретативні фрейми, що непомітно вбудовуються у мовні конструкції, просякнуті медичними категоріями. Однак це не звичайне "тлумачення тексту" у сенсі традиційної герменевтики. Нас цікавлять ті припущення – у гадамерівському розумінні, – які наперед задають спосіб бачення світу крізь призму здоров'я, патології чи терапії, роблячи певні інтерпретації "природними", а інші – немислимыми. Критичний дискурс-аналіз додає нашому інструментарію соціологічну оптику: він висвітлює, як мовні практики не просто пасивно відображають соціальну реальність, а активно відтворюють і легітимізують владні структури, майстерно оперуючи фундаментальною бінарністю "здоров'я/хвороба". Цей підхід демонструє, що коли поширення дезінформації або інакодумства називають "інформаційним вірусом" чи "ідеологічною інфекцією", це не просто вдала аналогія. Це – перформативний акт, що легітимізує запровадження "карантину" (тобто цензури) і "дезінфекції" публічного простору. Таким чином, політичні заходи, які в інших умовах виглядали б як наступ на свободу слова, подаються як необхідна санітарна процедура для захисту "інформаційного здоров'я" суспільства.

Прикладна деконструкція завершує методологічну тріаду, функціонуючи як хірургічний скальпель критики: вона дозволяє ретельно розкласти подібні метафоричні твердження на їхні складові риторичні ефекти, виявляти прихований імперативний характер, що маскується під описовість, та показувати, чому твердження, що суспільство "хворіє", скажімо, на популізм, є не стільки діагнозом, скільки претензією на владу з боку "лікарів" – експертів чи політиків, які пропонують "непопулярне лікування". Деконструкція виявляє як опис стану непомітно перетворюється на виправдання примусових заходів, що подаються як єдино можлива терапія. Така методологічна консолідація відкриває можливості, які виходять далеко за межі простого опису феномену. Вона дозволяє виробити практичні інструменти критики – інструменти, здатні виявляти та деконструювати нормативні і владні механізми, що ховаються за лаштунками, на перший погляд, цілком "безневинних" та "природних" метафор.

Дискусія та результати. Сучасна епоха дарує нам дивовижний парадокс: чим далі медицина відходить від своїх традиційних меж, тим глибше її мова проникає в найрізноманітніші сфери людського буття. Медична лексика миттєво колонізувала політику, освіту, мораль, економіку – не як випадковий гість, а як постійний мешканець. Ми говоримо про "токсичні" стосунки, "вірусний" контент і "здорове" суспільство, обговорюємо "імунітет до пропаганди" та "епідемію ненависті", діагностуємо "хворі" інституції і прописуємо їм "терапевтичні" реформи. Маємо справу не з поодинокими риторичними фігурами, а з фундаментальним зміщенням інтерпретативної межі: соціальне життя відтепер артикулюється через діагноз, лікування, інфекцію та профілактику, ніби суспільство – це величезний організм під пильним наглядом клініциста. Це явище значно перевершує звичайну риторичну гру з "вдалими чи невдалими метафорами".

Розглядаючи вищезазначену риторику кризь герменевтичну оптику, артикульовану Гадамером [9], ми бачимо не просто зміну, а докорінну перебудову самого горизонту розуміння – тієї глибинної структури перед-суджень, що уможливає тлумачення, надаючи подіям первинного значення ще до рефлексивного зусилля. Коли публічний дискурс захоплюється медичним фреймом, відбувається щось більш драматичне за простий перенос термінів: проблеми автоматично тлумачаться як патології, рішення – як терапії, а незгода – як симптом, що потребує втручання. Тут розкривається вся потужність рікьорівської концепції живої метафори [19]. Метафора перестає бути декоративною прикрасою мовлення і стає продуктивною силою, що творить нові смислові конфігурації. Медичні схеми не просто описують реальність – вони її переналаштовують, встановлюючи нову "операційну систему" інтерпретації. Саме тому проблема набуває нормативного, а не естетичного характеру.

Медикалізована риторика здійснює витончений, але потужний перехід: від опису до наказу. Бінарність "здоровий/нездоровий" непомітно витісняє більш тривалу палітру "прийняттого/дискусійного/суперечливого". Така мовна архітектура діє не просто як інструмент переконання – вона радикально перекроює правила самої публічної гри. Тепер уже має значення, хто говорить із позиції лікаря (і тим самим привласнює собі епістемічний авторитет), хто позначається пацієнтом (і тим самим втрачає право на самостійне судження), що рахується лікуванням (і тим самим стає легітимним), а що – відмовою від терапії (і тим самим маргіналізується як ірраціональне).

У цьому процесі розкривається вся філософська драматургія ситуації: мова не залишається нейтральним засобом комунікації, а стає технологією владного впливу, що діє через мобілізацію архетипових уявлень про здоров'я, турботу та загрозу. Медикалізована риторика створює специфічну герменевтичну ситуацію, в якій інтерпретація соціальних феноменів

наперед структурована клінічною логікою, а простір для альтернативних прочитань звужується до мінімуму.

Філософський виклик, який постає перед нами, виходить далеко за межі традиційних аналітичних рамок. Класична соціологія медикалізації (Пітер Конрад, Ірвінг Зола) майстерно картографує інституційне розширення медицини, показуючи, як вона крок за кроком привласнює нові території людського досвіду. Культурна критика терапевтичної епохи (Кристофер Лаш, Сьюзен Зонтаг) з неменшою точністю викриває моральну гегемонію медичного дискурсу, його здатність перекодувати етичні та політичні питання в клінічні категорії.

Однак наше завдання полягає в дослідженні більш витонченого, але водночас своєрідного рівня: як саме риторичні механізми конституують соціальну реальність як "клінічну", наділяючи владу тією додатковою легітимацією, яку М. Фуко називав "турботою" (біовлада та клінічний погляд як нові форми управління життям). Йдеться не просто про використання медичної термінології, а про створення нового онтологічного режиму, в якому саме буття соціального мислиться за медичною логікою.

Центральне питання герменевтики медикалізованої риторики звучить так: *яким чином мова, просякнута медичними схемами, трансформує саму можливість публічної дискусії?* Наведемо конкретний приклад цієї трансформації. Коли політик проголошує, що "корупція – це рак держави", відбувається значно більше, ніж риторична прикраса чи навіть переконливе порівняння. Він здійснює справжній перформативний акт діагностики – риторичний жест, що не просто описує ситуацію, а радикально її реконструює. Цей акт миттєво активує терапевтичний імператив: якщо це рак, то потрібна невідкладна, часто радикальна терапія (надзвичайні заходи, "хірургія" системи, "ампутація" корумпованих елементів). Найважливіше – така діагностика автоматично перетворює громадянина з активного учасника політичного процесу на пасивного

адресата лікувальних протоколів. Адже хто ж з пацієнтів буде сперечатися з лікарем про правильність діагнозу чи методи лікування?

Ця проблема розгортається у трьох взаємопов'язаних, але аналітично різних вимірах, що і визначає архітекtonіку нашого дослідження. Отже, епістемічний виклик у тому, щоб зрозуміти, як медичні метафори виступають не пасивними копіями реальності, а діяльними механізмами смислотворення. Спираючись на герменевтику ми досліджуємо механізми, через які клінічна термінологія задає нові горизонти тлумачення – горизонти, в межах яких соціальні феномени наперед структуровані як об'єкти потенційного медичного втручання. Нормативно-владний аспект розкриває більш зловісну сторону процесу: перетворення "здоров'я" на універсальний критерій легітимності політичних рішень. Тут відбувається витончена, але потужна операція: фукольдіанська біовлада знаходить своє мовне втілення в риториці, що представляє будь-яке управлінське рішення як турботу про "здоров'я" колективного тіла. Хто ж буде проти здоров'я?

Такий дискурсивний маневр перетворює критику на симптом нездорової свідомості, а опозицію – на прояв соціальної патології. Політико-комунікативна трансформація виявляється найбільш радикальною: демократична дискусія непомітно мутує у клінічну процедуру. Замість аргументованого обговорення ми отримуємо послідовність "діагноз – протокол – комплаєнс", де кожен крок логічно випливає з попереднього. Діагноз встановлює "експерт-лікар", протокол лікування стає неоскаржуваним алгоритмом дії, а від "пацієнта-громадянина" очікується лише послухне виконання приписів. Незгода в такій системі координат автоматично патологізується як відмова хворого від лікування – позиція, яка апріорі позбавлена раціональності та моральної легітимності. Таким чином окреслюється філософський контур нашої проблеми –

контур, що виявляється значно складнішим за звичайне дослідження мовних зловживань чи риторичних маніпуляцій. Маємо справу з фундаментальною трансформацією самих умов можливості публічного мислення, з тією герменевтичною революцією, яка непомітно переналаштовує наші інтерпретативні схеми.

Подальший рух нашого дослідження передбачає кілька ключових кроків. Насамперед необхідно з максимальною теоретичною точністю окреслити понятійні межі "медиалізованої риторики", відрізнити її від суміжних, але не тотожних феноменів – класичної медиалізації, власне медичної комунікації, психотерапевтичної культури. Далі ми представимо наш методологічний інструментарій – витончене поєднання герменевтичного аналізу, критичного дискурс-аналізу та елементів деконструкції, що дозволяє не просто описувати, а й розтинати приховані механізми мовної влади. Нарешті, найважливішим етапом стане демонстрація на конкретних кейсах, як ця специфічна мовна логіка матеріалізується у сферах політики та освіти – тих просторах, де риторика безпосередньо формує реальність, а слова перетворюються на інституції та практики.

Наше дослідження ґрунтується на синтезі кількох теоретичних напрямів критичної думки, кожна з яких висвітлює специфічний аспект медиалізованого феномену.

Соціологія медиалізації, представлена класичними працями Пітера Конрада та Ірвінга Золи, майстерно картографує інституційне розширення медицини – той поступальний процес, через який медична професія крок за кроком привласнює нові території людського досвіду, перетворюючи життєві проблеми на технічні завдання. Культурна критика, втілена у проникливих працях Кристофера Лаша, розкриває більш витончений процес: панування терапевтичної культури як нового способу моралізування, що формує принципово

залежних суб'єктів, нездатних до автономного етичного судження.

Сьюзен Зонтаґ у своїх революційних дослідженнях продемонструвала, наскільки токсичними можуть виявитися хворобові метафори, коли вони перестають просто описувати і починають стигматизувати, перетворюючи хворобу на моральний вирок. До цього теоретичного арсеналу додамо когнітивну лінгвістику (Джордж Лакофф, Марк Джонсон), яка переконливо довела, що метафори не є декоративними оздобами мовлення, а глибинними схемами мислення, що структурують саму можливість розуміння.

Означену проблематику можна розглядати й крізь призму найновіших досліджень медикалізованої суб'єктивності. У нашій спільній роботі з М. Шільманом [1] було детально проаналізовано радикальну трансформацію біовлади в умовах того, що ми назвали "health-obsessed society". Ключовою виявилася еволюційна динаміка: перехід від класичних фукольдівських дисциплінарних механізмів через технології контролю до практик самоконтролю, що породжує принципово нові типи медикалізованої ідентичності. Особливо продуктивним виявилось виокремлення послідовної метаморфози суб'єктних позицій: "пацієнт" – "споживач медичних послуг" – "біохакер". Кожен з цих типів характеризується унікальними стратегіями відношення до власного тіла, різним ступенем активності на ринку медичних послуг та специфічними формами взаємодії з медичним знанням. Водночас їх об'єднує фундаментальна концептуалізація "себе" як обчислюваного біологічного тіла, що безперервно продукує дані для відстеження стану здоров'я. Згадуване вище наше попереднє дослідження розкрило механізми формування "social fitness" – нового уявлення про соціальну придатність крізь призму здоров'я, а також "data-emitting subjectivity" – суб'єктивності, що самоорганізується навколо генерування інформації про власний стан. Ці результати дозволили зрозуміти, як сучасна біовлада

функціонує не через відкритий примус, а через витончене стимулювання само-спостереження та само-оптимізації [1].

Однак попередній підхід зосереджувався переважно на практичному рівні медикалізації – на тому, як суб'єкти реально діють, контролюють себе, використовують технології відстеження. Дискурсивно-риторичний вимір залишався менш дослідженим: які саме мовні механізми забезпечують переконливість медикалізованих схем інтерпретації? Як ці практики артикулюються у публічному просторі? Які герменевтичні умови роблять медичну логіку нормативною в принципово немедичних контекстах?

Наш сьогоднішній підхід радикально відрізняється своїми амбіціями: ми прагнемо не просто фіксувати поширеність медичних метафор чи викривати їхню потенційну небезпеку, а концептуалізувати специфічний тип мовлення, який називаємо "медикалізованою риторику".

На відміну від класичної медикалізації, що описує переважно інституційний процес, і від психотерапевтичної культури, яка виявляє нову форму моральності, *медикалізована риторика постає як аналітичний інструмент для розуміння того, як саме мова у публічному просторі здійснює фундаментальну трансформацію: перетворює діалог на "клінічний випадок"*.

Вона не зводиться до простого використання медичних метафор, оскільки включає цілісну систему нормативних очікувань і владних жестів, що непомітно, але радикально реконструюють межі мислимого й допустимого у публічній сфері. Медикалізована риторика дозволяє побачити сучасний дискурс як своєрідний "клінічний театр", де публічність редукується до асиметричних стосунків лікаря й пацієнта, а сама демократія ризикує перетворитися на терапію.

Оскільки медикалізована риторика розглядається нами не як випадкове використання метафор, а як системний режим мовлення, то стає очевидним, що вона функціонує через чіткі

структурні механізми, кожен з яких виконує специфічну владну функцію.

Діагноз у цьому контексті постає як справжня політична дія: він не просто констатує існуючий стан, а радикально визначає умови всіх подальших рішень, неухильно переводячи будь-яку проблему в рамку лікування. Як аргументує Агамбен [2], діагноз функціонує як жест суверенності – акт, що встановлює виняток і легітимізує надзвичайні заходи.

Терапія виявляється не менш потужним інструментом влади: вона стає універсальним виправданням для примусу й нормалізації, де "лікувати" незмінно означає дисциплінувати. Фукольдівська біополітика знаходить тут своє досконале втілення: влада діє не через відкрите насильство, а через турботу про "здоров'я" колективного тіла.

Превенція функціонує як витончена форма цензури: запобігання патології у мові практично означає блокування тих висловлювань, які можуть потенційно "заразити" здорову спільноту. Цей механізм особливо ефективний, оскільки діє превентивно, не дозволяючи "хворим" ідеям навіть з'явитися у публічному просторі.

Патологізація опонентів слугує радикальним інструментом делегітимації: політична чи інтелектуальна незгода трактується не як легітимна альтернатива, що заслуговує на обговорення, а як симптом нездорового стану, що підлягає швидкому усуненню або ізоляції.

Ці механізми у своїй сукупності створюють специфічну мовну архітектуру, в межах якої комунікація неухильно редукується до управління здоров'ям колективного тіла, а демократичний діалог мутує у клінічну процедуру.

Конкретизація цих механізмів стає особливо очевидною при аналізі ключових сфер їхнього застосування. У політичній риторичі ми спостерігаємо систематичне використання образу "хворої системи", яка нібито потребує термінового "хірургічного втручання", корупція рутинно описується як "рак", що загрожує самому існуванню державного організму, а опозиційні рухи

характеризуються як "віруси", здатні "інфікувати" здорове суспільне тіло.

Освітній дискурс демонструє не менш показові приклади: невдачі учнів автоматично інтерпретуються як "симптоми", що вимагають негайних корекційних "терапій", педагог природно виступає в ролі діагноста і лікаря, а освітні програми презентуються як "лікувальні протоколи" для "нездорових" педагогічних ситуацій.

У медійному просторі домінують формули "інфекційних ідей", "епідемії ненависті" чи "вірусного контенту", що радикально трансформують публічну сферу у простір постійного епідеміологічного нагляду за інформаційним "здоров'ям" суспільства.

Усі ці кейси переконливо свідчать: мова не просто пасивно описує соціальну реальність, а активно конструює її як клінічний простір, де влада органічно діє під знаком турботи, а публічність функціонує виключно під знаком терапії.

На фундаментальну увагу заслуговує питання про те, як медикалізована риторика здійснює радикальну трансформацію самої структури суб'єктності. У цьому контексті ми спостерігаємо формування принципово нового феномену – "діагностичної ідентичності" – ситуації, коли індивід починає мислити і переживати себе передусім крізь призму фундаментальних категорій "здоровий/ хворий", "нормальний/ патологічний".

Мова, що систематично перенасичена медичними кодами, здійснює витончену операцію суб'єктивації: вона конструює індивіда не як автономного громадянина, а як потенційного пацієнта, чия політична позиція неухильно редукується до альтернативи – прийняття чи відмови від терапії. Критичне мислення, політичне судження, етичний вибір – усі ці класичні атрибути громадянськості згортаються до простої медичної дилеми.

Унаслідок цієї трансформації кардинально змінюється сама роль громадянина у політичному процесі: замість активного учасника демократичного діалогу він

перетворюється на пасивний об'єкт діагностики й терапевтичного нагляду. Його "політична компетентність" тепер визначається не здатністю до критичного аналізу чи аргументованого судження, а готовністю слухняно коритися приписам тих, хто присвоїв собі роль "лікаря" – політика, експерта, морального авторитета.

Цей дискурсивний зсув породжує далекосяжні і тривожні наслідки для самих основ демократичного устрою. Класичний "здоровий глузд" – той commonsense, який від часів Просвітництва вважався природним підґрунтям політичного діалогу, – поступається місцем "здоровому сенсу" у буквальному медикалізованому значенні. Мірилом легітимності політичної позиції стає не її раціональність чи аргументованість, а відповідність терапевтичному протоколу, затвердженому "компетентними органами".

Як наслідок, ми ризикуємо втратити свою критичну функцію – здатність ставити під сумнів існуючий порядок, генерувати альтернативи, забезпечувати простір для конкуренції ідей. Замість цього вона непомітно перетворюється на медичний диспансер, де політичні питання розв'язуються за логікою клінічних протоколів, а політична спільнота редукується до асиметричних відносин між "лікарями" і "пацієнтами".

Герменевтика діагностичної ідентичності дозволяє побачити, як у сучасній мові систематично розмиваються фундаментальні межі: між турботою і контролем, між дружньою порадою і владним примусом, між політичною участю і терапевтичним підкоренням. Ця розмитість не є випадковою – вона становить саму суть медикалізованої риторики як технології влади, що діє через маскування примусу під турботу.

Висновки. Проведене дослідження розуміння медикалізованої риторики дозволяє сформулювати низку критично важливих теоретичних висновків, що не лише розкривають її природу як специфічного мовленнєвого

режиму влади, а й окреслюють ті реальні ризики, які вона несе для фундаментальних основ сучасного демократичного суспільства.

По-перше, тотальна універсалізація медичної логіки є симптомом глибокої і тривожної трансформації публічної сфери, де складні соціальні, політичні та етичні проблеми систематично редукуються до спрощеної бінарної опозиції "здоров'я/хвороба". Така когнітивна рамка не просто збіднює розуміння реальності – вона фундаментально деформує саму структуру політичного діалогу. Демократія, що за своєю онтологічною суттю є простором агоністичної згоди та аргументованої дискусії, опиняється під загрозою перетворення на систему терапевтичного нагляду. У цій системі раціональні аргументи невідворотно поступаються місцем "клінічним протоколам", а політичні опоненти й альтернативні погляди автоматично тавруються як "патологічні симптоми", що підлягають не публічному обговоренню, а швидкій нейтралізації чи "лікуванню". Це створює небезпечну ілюзію безальтернативності рішень, легітимованих не демократичним консенсусом, а непохитним авторитетом "експерта-лікаря".

По-друге, ключовим і найбільш руйнівним наслідком домінування медикалізованої риторики є прогресуюча ерозія простору для легітимної незгоди. Коли незгода систематично патологізується, вона перестає бути невід'ємним елементом демократичного процесу і перетворюється на маркер "нездорового" стану, на "загрозу" для колективного тіла. Критичне мислення, здоровий скепсис та опозиційність починають інтерпретуватися не як життєво необхідний ресурс для розвитку суспільства, а як девіація, що потребує термінової корекції. Тому фундаментальним завданням сучасної критичної теорії та живого громадянського суспільства має стати свідоме збереження і активне культивування простору публічної критики – простору, де різність позицій визнається онтологічною умовою

політичного життя, а не загрозою його стабільності.

По-третє, існує критична необхідність формування того, що можна назвати "критичною мовною гігієною" – розвиненої здатності розпізнавати і систематично деконструювати медикалізовані метафори, діагностичні формули та терапевтичні імперативи, що майстерно маскують владні стратегії під риторику безневинної "турботи". Це передбачає не лише академічний аналіз у вежах із слонової кості, а й активне вироблення суспільного імунітету до маніпулятивних риторичних практик.

Таким чином, очікувані результати цього дослідження радикально виходять за межі суто теоретичних узагальнень.

Вони полягають у: 1) запровадженні в науковий обіг чітко окресленого і операційно придатного поняття "медикалізованої риторики"; 2) розробці практичної аналітичної моделі для її надійної ідентифікації та ефективної критики; 3) здійсненні оригінального філософського внеску в сучасну теорію мови, влади та біополітики; і, що найважливіше, 4) наданні конкретного інтелектуального інструментарію для активного опору повзучому терапевтичному авторитаризму та його потенційно руйнівним наслідкам для публічної сфери демократичного суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Шильман М., Широков К. (2024). Суб'єктивності медикалізованого суспільства. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія "Філософія. Філософські перипетії"*. 2024. № 71. С. 39–47. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-4>
2. Agamben G. *Homosacer: Sovereign power and barelife*. Stanford University Press, 1998. URL: <https://www.sup.org/books/religious-studies/homo-sacer> (дата звернення: 17.08.2025).
3. Butler J. *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge, 1997. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203948682> (дата звернення: 17.08.2025).
4. Conrad P. *The medicalization of society: On the transformation of human conditions in treatable disorders*. Johns Hopkins University Press, 2007. URL: <https://www.press.jhu.edu/books/title/3280/medicalization-society> (дата звернення: 17.08.2025).
5. Derrida J. *White mythology: Metaphor in the text of philosophy*. In: *Margins of philosophy* / transl. by A. Bass. University of Chicago Press, 1982. P. 207–271. URL: <https://tfreeman.net/resources/Phil-480/derrida-white-mythology.pdf> (дата звернення: 17.08.2025).
6. Foucault M. *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception*. Vintage, 1973. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203406373>
7. Foucault M. *The history of sexuality: Vol. 1. An introduction*. Pantheon Books, 1978. URL: https://monoskop.org/images/archive/4/40/20170207141717%21Foucault_Michel_The_History_of_Sexuality_1_An_Introduction.pdf (дата звернення: 17.08.2025).
8. Gadamer H.-G. *Philosophical hermeneutics*. University of California Press, 1977. URL: <https://www.ucpress.edu/books/philosophical-hermeneutics-30th-anniversary-edition/paper> (дата звернення: 17.08.2025).
9. Gadamer H.-G. *Truth and method*. Continuum, 1989. URL: https://web.mit.edu/kaclark/www/gadamer_truth_and_method.pdf (дата звернення: 17.08.2025).
10. Han B.-C. *The burnout society* / transl. by E. Butler. Stanford University Press, 2015. URL: <https://www.sup.org/books/theory-and-philosophy/burnout-society> (дата звернення: 17.08.2025).
11. Heidegger, M. *On the way to language* / transl. by P. D. Hertz. Harper&Row, 1971. URL: <https://asparagus-pike-75rz.squarespace.com/s/On-the-Way-to-Language.pdf> (дата звернення: 17.08.2025).

12. Heidegger M. The question concerning technology and the essays / transl. by W. Lovitt. Harper & Row, 1977. URL: https://monoskop.org/images/4/44/Heidegger_Martin_The_Question_Concerning_Technology_and_Other_Essays.pdf (дата звернення: 17.08.2025).
13. Lasch C. The culture of narcissism: American life in an age of diminished expectations. Norton, 1979. URL: <https://www.norton.com/books/The-Culture-of-Narcissism/> (дата звернення: 17.08.2025).
14. Lasch-Quinn E. Race experts: How race etiquette, sensitivity training, and new age the rapy hijacked the civil rights revolution. W. W. Norton & Company, 2001. URL: <https://www.amazon.com/Race-Experts-Etiquette-Sensitivity-Revolution/dp/039304873X> (дата звернення: 17.08.2025).
15. MacLeod A., Ellaway R. H., & Cleland J. A meta-study analysing the discourses of discourse analysis in health profession education. *Medical Education*. 2024. Vol. 58. № 9. P. 1058–1070. DOI: <https://doi.org/10.1111/medu.15309> (дата звернення: 17.08.2025).
16. MacLeod M. L. P., McCaffrey G., Wilson E., Anderson A., vander Merwe, A. S., Zieber M., McLelland G., & Haney C. J. Exploring the intersection of hermeneutics and implementation: a scoping review. *Systematic Reviews*. 2023. Vol. 12. № 1. P. 30. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13643-023-02176-7> (дата звернення: 17.08.2025).
17. Mailloux S. Rhetoric's pragmatism: Essays in rhetorical hermeneutics. Pennsylvania State University Press, 2017. URL: <https://www.psupress.org/books/titles/978-0-271-07847-2.html> (дата звернення: 17.08.2025).
18. Ricoeur P. Freud and philosophy: An essay on interpretation. Yale University Press, 1970. URL: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300021899/freud-and-philosophy/> (дата звернення: 17.08.2025).
19. Ricoeur P. The rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language. University of Toronto Press, 1977. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203426616> (дата звернення: 17.08.2025).
20. Rieff P. The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud. University of Chicago Press, 1966. URL: <https://archive.org/details/triumphoftherape00rief> (дата звернення: 17.08.2025).
21. Rose N. Inventing ourselves: Psychology, power, and personhood. Cambridge University Press, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511752179> (дата звернення: 17.08.2025).
22. Sontag S. AIDS and its metaphors. Allen Lane, 1989. URL: <https://archive.org/details/aidsitsmetaphors00sont> (дата звернення: 17.08.2025).
23. Sontag S. Illness as metaphor. Farrar, Straus and Giroux, 1978. URL: https://monoskop.org/images/4/4a/Susan_Sontag_Illness_As_Metaphor_1978.pdf (дата звернення: 17.08.2025).
24. Swartz H. Rhetorics of vigilance: Refracting discourses in technologies of self-managed health & wellness. Doctoral dissertation. Clemson University, 2025. URL: https://open.clemson.edu/all_dissertations/3881/ (дата звернення: 17.08.2025).
25. Van Dijk T. A. Critical discourse analysis. In: Tannen D., Schiffrin D., & Hamilton H. (eds.). Hand book of discourse analysis. Blackwell, 2001, p. 352–371. URL: <https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/07/Teun-A.-van-Dijk-2001-Critical-discourse-analysis.pdf> (дата звернення: 17.08.2025).
26. Watkins M., Mallion J. S., Frings D., Wills J., Sykes S., Whittaker A. Public health messages during a global emergency through an online community: a discourse and sentiment analysis. *Frontiers in Digital Health*. 2023. Vol. 5. DOI: <https://doi.org/10.3389/fdgth.2023.1130784> (дата звернення: 17.08.2025).
27. Wright K., McLeod J. (eds.). Rethinking the therapeutic culture. Routledge, 2015. URL: <https://www.routledge.com/Rethinking-Therapeutic-Culture/Wright-McLeod/p/book/9781412853965> (дата звернення: 17.08.2025).

28. Zola I. K. Medicine as an institution of social control. *The Sociological Review*. 1972. Vol. 20. № 4. P. 487–504. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1972.tb00220.x> (дата звернення: 17.08.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Shylman, M., Shyrokov, K. (2024). Subiektyvnosti medykalyzovanoho suspilstva. [Subjectivities of a medicalized society]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriya "Filosofia. Filosofski perypetii"*. № 71. С. 39–47. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-4> (in Ukrainian).
2. Agamben, G. (1998). *Homosacer: Sovereign power and barelife*. Stanford University Press. URL: <https://www.sup.org/books/religious-studies/homo-sacer> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
3. Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203948682> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
4. Conrad, P. (2007). *The medicalization of society: On the transformation of human conditions in treatable disorders*. Johns Hopkins University Press. URL: <https://www.press.jhu.edu/books/title/3280/medicalization-society> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
5. Derrida, J. (1982). *White mythology: Metaphor in the text of philosophy*. In: *Margins of philosophy* / transl. by A. Bass. University of Chicago Press. P. 207–271. URL: <https://tfreeman.net/resources/Phil-480/derrida-white-mythology.pdf> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
6. Foucault, M. (1973). *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception*. Vintage. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203406373> (in English).
7. Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Vol. 1. An introduction*. Pantheon Books. URL: https://monoskop.org/images/archive/4/40/20170207141717%21Foucault_Michel_The_History_of_Sexuality_1_An_Introduction.pdf (last accessed: 17.08.2025) (in English).
8. Gadamer, H.-G. (1977). *Philosophical hermeneutics*. University of California Press. URL: <https://www.ucpress.edu/books/philosophical-hermeneutics-30th-anniversary-edition/paper> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
9. Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method*. Continuum. URL: https://web.mit.edu/kaclark/www/gadamer_truth_and_method.pdf (last accessed: 17.08.2025) (in English).
10. Han, B.-C. (2015). *The burnout society* / transl. by E. Butler. Stanford University Press. URL: <https://www.sup.org/books/theory-and-philosophy/burnout-society> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
11. Heidegger, M. (1971). *On the way to language* / transl. by P. D. Hertz. Harper & Row. URL: <https://asparagus-pike-75rz.squarespace.com/s/On-the-Way-to-Language.pdf> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
12. Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and the essays* / transl. by W. Lovitt. Harper & Row. URL: https://monoskop.org/images/4/44/Heidegger_Martin_The_Question_Concerning_Technology_and_Other_Essays.pdf (last accessed: 17.08.2025) (in English).
13. Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism: American life in an age of diminished expectations*. Norton. URL: <https://www.norton.com/books/The-Culture-of-Narcissism/> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
14. Lasch-Quinn, E. (2001). *Race experts: How race and etiquette, sensitivity training, and new age therapy hijacked the civil rights revolution*. W. W. Norton & Company. URL: <https://www.amazon.com/Race-Experts-Etiquette-Sensitivity-Revolution/dp/039304873X> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
15. MacLeod, A., Ellaway, R. H., Cleland, J. (2024). A meta-study analysing the discourses of discourse analysis in health professional education. *Medical Education*. Vol. 58. № 9. P. 1058–1070. DOI: <https://doi.org/10.1111/medu.15309> (last accessed: 17.08.2025) (in English).

16. MacLeod, M. L. P., McCaffrey, G., Wilson, E., Anderson, A., van der Merwe, A. S., Zieber, M., McLelland, G., Haney, C. J. (2023). Exploring the intersection of hermeneutics and implementation: a scoping review. *Systematic Reviews*. Vol. 12. № 1. P. 30. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13643-023-02176-7> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
17. Mailloux, S. (2017). *Rhetoric's pragmatism: Essays in rhetorical hermeneutics*. Pennsylvania State University Press. URL: <https://www.psypress.org/books/titles/978-0-271-07847-2.html> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
18. Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press. URL: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300021899/freud-and-philosophy/> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
19. Ricoeur, P. (1977). *The rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. University of Toronto Press. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203426616> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
20. Rieff, P. (1966). *The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud*. University of Chicago Press. URL: <https://archive.org/details/triumphoftherape00rief> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
21. Rose, N. (1996). *Inventing ourselves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511752179> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
22. Sontag, S. (1989). *AIDS and its metaphors*. Allen Lane. URL: <https://archive.org/details/aidsitsmetaphors00sont> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
23. Sontag, S. (1978). *Illness as metaphor*. Farrar, Straus and Giroux. URL: https://monoskop.org/images/4/4a/Susan_Sontag_Illness_As_Metaphor_1978.pdf (last accessed: 17.08.2025) (in English).
24. Swartz, H. (2025). *Rhetorics of vigilance: Refracting discourses in technologies of self-managed health & wellness*. Doctoral dissertation. Clemson University. URL: https://open.clemson.edu/all_dissertations/3881/ (last accessed: 17.08.2025) (in English).
25. Van Dijk, T. A. (2001). Critical discourse analysis. In: Tannen D., Schiffrin D., & Hamilton H. (eds.). *Hand book of discourse analysis*. Blackwell. P. 352–371. URL: <https://discourses.org/wp-content/uploads/2022/07/Teun-A.-van-Dijk-2001-Critical-discourse-analysis.pdf> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
26. Watkins, M., Mallion, J. S., Frings, D., Wills, J., Sykes, S., Whittaker, A. (2023). Public health messages during a global emergency through an online community: a discourse and sentiment analysis. *Frontiers in Digital Health*. Vol. 5. DOI: <https://doi.org/10.3389/fdgth.2023.1130784> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
27. Wright, K., McLeod, J. (eds.). (2015). *Rethinking the therapeutic culture*. Routledge. URL: <https://www.routledge.com/Rethinking-Therapeutic-Culture/Wright-McLeod/p/book/9781412853965> (last accessed: 17.08.2025) (in English).
28. Zola, I. K. (1972). Medicine as an institution of social control. *The Sociological Review*. Vol. 20. № 4. P. 487–504. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1972.tb00220.x> (last accessed: 17.08.2025) (in English).

Receive: August 30, 2025

Accepted: September 18, 2025



УДК 1(091):316.6:159.942.5

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.166-184

ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

С. О. Порадюк*

Статтю присвячено дослідженню історико-філософського шляху становлення феномену самотності як одного з фундаментальних екзистенціалів в умовах війни. Робота ґрунтується на припущенні, що самотність – це явище, здатне проявляти граничні обрії людського буття. Методологічною базою слугували концепції філософії екзистенціалізму (С. К'єркегор, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр) та метаантропології (Н. Хамітов), які дозволили розкрити самотність у її внутрішніх, комунікативних та граничних проявах. Історико-філософський аналіз дозволив простежити еволюцію трактування самотності: від античного бачення людини як "соціальної тварини"; через середньовічні погляди на усамітнення як шляху духовного вдосконалення; до модерного і постмодерного трактування як простору творчості, свободи та відповідальності. Досліджено інтерпретації самотності у працях С. К'єркегора (як передумови становлення автентичного "Я"), М. Гайдеггера (як модусу буття *Dasein*, що протиставляється колективному безособовому *das Man*), К. Ясперса (як основи "комунікації" з Іншим), Ж.-П. Сартра (як невід'ємного супутника свободи та відповідальності). Простежено концептуальні підходи А. Шопенгауера та Ф. Ніцше, які вбачають у самотності можливість внутрішнього звільнення та творчої самореалізації. Акцентовано увагу на метаантропології Н. Хамітова, яка пропонує багатовимірну структуру екзистенціалу самотності, включаючи внутрішню, зовнішню, гендерну та граничну її форми. Результати дослідження розкривають феномен самотності як універсальну, проте соціокультурну змінну умову людського буття, що в умовах війни стає особливо інтенсивною. Запропонований аналіз не лише окреслює багатовимірність і динаміку феномену в історії філософії, а й формує теоретичне підґрунтя для подальшого дослідження самотності як нерозривного супутника буття людини в сучасних кризових обставинах.

Ключові слова: самотність, екзистенціал самотності, аналіз самотності, осмислення самотності, історико-філософська реконструкція.

PHENOMENON OF LONELINESS IN EUROPEAN PHILOSOPHY

S. O. Poradiuk

The article explores the historical and philosophical development of loneliness as a fundamental existential experience in the context of war. The work explores how loneliness reveals the extreme edges of human existence. The concepts of existentialism (S. Kierkegaard, M. Heidegger, K. Jaspers,

* Сергій Парадюк / Serhii Poradiuk, аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту (Національний університет "Острозька Академія" м. Острог, Україна)
serhii.poradiuk@oa.edu.ua
ORCID: 0009-0002-1474-613X

J.-P. Sartre) and meta-anthropology (N. Khamitov) provide the methodological basis to reveal loneliness in its internal, communicative, and extreme manifestations. Historical and philosophical analysis allows us to trace the evolution of the interpretation of loneliness: from the ancient view of man as a "social animal", through medieval views of solitude as a path to spiritual improvement, to modern and postmodern interpretations as a space for creativity, freedom, and responsibility. The interpretations of loneliness in the works of S. Kierkegaard (as a prerequisite for the formation of the authentic "Myself"), M. Heidegger (as the mode of being Dasein, as opposed to the collective impersonal das Man), K. Jaspers (as the basis of "communication" with the Other), J.-P. Sartre (as an integral companion of freedom and responsibility). The conceptual approaches of A. Schopenhauer and F. Nietzsche, who see the possibility of inner liberation and creative self-realization in loneliness, are traced. N. Khamitov emphasizes the meta-anthropology of loneliness by proposing a multidimensional structure that includes its internal, external, gender, and limit forms. The study's results reveal the phenomenon of loneliness as a universal but sociocultural variable condition of human existence, which becomes particularly intense in wartime. The proposed analysis not only outlines the multidimensionality and dynamics of the phenomenon in the history of philosophy, but also forms a theoretical basis for further research on loneliness as an inseparable companion of human existence in modern crisis circumstances.

Keywords: *loneliness, existential loneliness, analysis of loneliness, understanding of loneliness, historical and philosophical reconstruction.*

Постановка проблеми. У природному середовищі війна відбувається на всіх життєвих рівнях, і, цитуючи Геракліта, "війна – спільна і правда – ворожнеча, та й виникає все через ворожнечу та з необхідності" [13: 101]. У світі людей війна – це процес поглинання надбань іншого (територіальних, матеріальних та інтелектуальних). Якщо не говорити про події, що в загальному розумінні асоційовані зі станом війни, то "різноманітні аспекти, притаманні війні, ми зустрічаємо довкола навіть у мирному, здавалось би, житті: дискутуємо, сперечаємося, змагаємося з іншими, або й входимо у діалектичне спілкування із самим собою; елімінуємо з оточення й власного устрою все, що нам здається зайвим і недоцільним; дозволяємо часом охоплювати нас самих емоціям, а навіть агресії; не вслухаємося в мову ближнього; докладаємо всіх зусиль, аби вчинити з іншого себе самого, зробити його таким, як ми; підпорядковуємо собі світ і кожного, хто у ньому мешкає поруч із нами; врешті, заступаємося і захищаємося, тримаємо оборону" [7].

Сьогодення, обтяжене спадком подій ХХ століття, розвинуло явище війни до планетарних масштабів. Історик та політолог Є. Магда пропонує таке

розуміння війни: "...війна – це не лише безпосередньо бойові дії, але і конкуренція економік, способів життя і мислення правителів, змагання систем державного управління, сутичка потенціалів і протистояння ідеологій" [4: 12]. Проте в такій глобальній грандіозності ключовою ланкою протистояння і нині залишається людина, яка є запорукою єднання колективної сили завоювання чи захисту: "самі по собі, в своїй окремішності та самотності, ми, безперечно, також є суцим, що стоїть навпроти світу – супроти нього, поруч із ним та в ньому, як його частина" [6].

Тімоті Снайдер у своєму дописі-пророцтві стверджує: "Традиційним сценарієм Третьої світової війни з 1940-х років був конфлікт між великими державами в Європі в результаті вторгнення Москви. Це вторгнення відбулося. Завдяки Україні триваюча війна обмежилася однією країною, їхньою власною" [12]. Для кожного пересічного українця "триденна війна" стала "трирічною буденністю", що "має певну особливість, яку можна пояснити, використовуючи поняття "граничної ситуації" та "стан винятку". У певному сенсі заклик до цих понять підкреслює парадоксальний характер повсякденності війни, оскільки тут

відбувається відхід від повсякденного життя, твердження про стан винятку, яке сповнене екзистенційної безпеки і в той же час є більш значним занепокоєнням щодо існування. З іншого боку, проте, постійність граничної ситуації та надзвичайний стан перетворюють їх у повсякденне життя людей. Іншими словами, відчуття граничної ситуації та стану винятку стає невід'ємною частиною повсякденності війни" [23: 33].

У межах концепції екзистенціальної філософії граничні ситуації (*Grenzsituationen*), у яких суб'єкт постає перед радикальною невизначеністю власного буття, актуалізують фундаментальні екзистенціали (*Existenziale*), з-поміж яких самотність є одним із ключових модусів самосвідомості, що призводить до стану переживання руйнації устрою повсякденного буття та спонукає індивіда до перегляду онтологічних засад своєї присутності у світі. Усвідомлення того, що кожен українець як окрема особистість є частинкою Держави, що мужньо "тримає рубежі оборони" московській інвазії, перебуває в повсякденній реальності невизначеності та однією ногою на порозі Третьої світової війни, спонукало автора статті вкотре звернутись до концепту самотності як невід'ємного буттєвого екзистенціалу в стадії війни.

Метою статті є переосмислення сутності та принципів феномену самотності, історична реконструкція формування його смислового навантаження для майбутньої проєкції на воєнні події сучасності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ідея самотності як складової людського існування простежується впродовж усієї історії філософії – від античних способів осмислити буття до новітніх спроб концептуалізації досвіду екзистенційної ізоляції та відчуження. З поширенням ідей екзистенціалізму самотність стає однією з центральних концепцій, а дослідження явища спрямоване в сторону її багатозначності та різноплановості.

Для реконструкції історичної еволюції трактування феномену самотності використані наукові доробки сучасних дослідників. М. Мовчан у дослідженні "Феномен самотності як проблема буття особистості в соціальному середовищі" здійснив історико-філософський та антропологічний розбір самотності, простежив її еволюцію від Відродження до сучасності. Дослідження Я. Башманівської "Самотність людини в умовах глобалізації" дозволяє розглянути соціально-філософську проблему екзистенціалу самотності і відстежити зміни форми явища залежно від епохи, попри те, що суть його завжди пов'язана з відчуженням індивіда від суспільства та кризою самоідентичності. Також для розгортання розвитку проблематики феномену самотності важливими є праці А. Салія, Б. Скварек, О. Помазової, І. Лозинської, Е. Кібенко, О. Романовської, Г. Крутко та А. Фльорко.

У процесі дослідження самотності в контексті особистісного буття та її впливу на формування самоусвідомлення й соціального позиціонування індивіда було проаналізовано праці низки зарубіжних і вітчизняних учених. Так, Н. Хамітов у монографії "Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології" вибудовує оригінальну метаантропологічну парадигму, у межах якої самотність потрактовано як багатовимірний екзистенціал, що охоплює зовнішні, внутрішні, гендерні та граничні виміри людського досвіду. У дослідженнях В. Малімона самотність постає як комплексна проблема, що поєднує соціально-інформаційний та екзистенційний виміри, тим самим формуючи аналітичний горизонт для філософської рефлексії. При аналізі екзистенціалу самотності в бутті людини в умовах кризових ситуацій сучасності було використано ідеї таких дослідників, як Н. Більчук, Т. Лях, І. Скрипак, А. Флячок, О. Громової, які по-різному висвітлюють феномен самотності в контексті соціальних, психологічних та екзистенційних викликів.

У межах європейської філософської традиції проблема самотності отримала

найбільш концептуально завершене висвітлення в працях представників екзистенціалізму, які заклали методологічні засади для її осмислення як екзистенціалу – фундаментального способу буття людини в світі. У працях класиків (С. К'єркегора, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті) самотність постає як глибинна структура, тісно вплетена в екзистенцію людини, що виявляється у зіткненні з трансцендентним, зі смертю, зі свободою, з абсурдом, тілесністю та з іншими. Такий підхід забезпечує теоретичну основу для подальших досліджень самотності як універсального, хоч і контекстуально змінного, екзистенціалу сучасного буття.

Дискусія та результати. Актуалізація проблеми самотності як предмета філософського осмислення набула популярності на межі XIX-XX століть, що було зумовлено глибокими соціокультурними зрушеннями: руйнуванням традиційних соціальних структур, секуляризацією свідомості, індивідуалізацією досвіду та кризою метафізичних основ буття. Втрата стабільних онтологічних і моральних орієнтирів, викликана трансформаціями, поставила суб'єкт перед необхідністю самотійного пошуку смислу життя в умовах світу без гарантій "трансцендентної підтримки". Поняття самотності, яке до цього розглядалося переважно як соціальне або психологічне явище, зазнає глибинної трансформації – воно починає усвідомлюватися як один із ключових екзистенціалів людського буття.

Сповнене онтологічної глибини у сучасній філософії, поняття самотності як екзистенційне явище почало свій процес становлення ще в античній філософській думці. В античності поширеним було сформоване Арістотелем уявлення про людину як соціальну істоту. Самотність сприймалася переважно як негативне явище. Самотня людина, на думку поета Гесіода, або є сиротою чи вигнанцем, або ж страждає від надмірної гордині, через що викликає лише жалість або осуд. Така інтерпретація є цілком закономірною, оскільки в еллінському світогляді не існувало концепції "автономної

особистості": людина розглядалася передусім як складова цілості – сім'ї (роду), громади античного полісу. Як зазначає Н. Більчук, з часів античності людину осмислювали як "соціальну істоту", для якої найбільшим випробуванням було виключення з громади поліса, що мислився не лише як держава, а насамперед як форма спільного буття [2: 105].

Аналіз змісту праць Платона, Арістотеля та інших античних мислителів засвідчує значну їх увагу до проблем етики та міжособистісних стосунків, у межах яких здійснювався пошук звільнення від самотності людини, позбавленої спілкування з близькими. Можна припустити, що такий прояв самотності асоційований із почуттям туги та страждань і пов'язаний із втратою людини, вагомою для взаємовідносин, спілкування. Однак цей образ феномену не ототожнювався з повним розривом соціальних зв'язків; людина за означенням вважалася істотою політично-соціальною.

Негативний відтінок поняття самотності в античні часи, швидше за все, мав на меті укріпити соціальний устрій та політичну владу, проте не відображав особистісної рефлексії. Античній людині було відмовлено у праві на самовизначення поза межами громади. Арістотель вважав, що самотність є головною перепорою на шляху до щастя, основною компонентною якого є органічний взаємозв'язок людей. Самотня людина має непривабливий зовнішній вигляд, дурного походження та відірвана від родини, друзів, суспільства. Ці чинники створюють перепони для досягнення душевної гармонії людини [1: 11].

Одним із перших філософів античності, який протиставив себе громаді, ставши самотником, був Геракліт Ефеський. Такий історичний факт нагтовхує на думку, що античний концепт "людина – соціальна тварина" був розбавлений уявленням про "людину самотню", мудреця, який усамітнюється для спілкування з потойбічними силами. Проте таке припущення нівелюється відсутністю контексту

відриву від спільноти полісу, швидше тут йдеться про тимчасове усамітнення для самовдосконалення, яке буде спрямовано на покращення життя колективу в майбутньому. Б. Скарґа, цитуючи Геракліта, пише: "Скільки людей я не чув, жоден не дійшов до того, аби знати, що буття мудрим, σοφόν [філософія] – це щось, що відокремлене від усього" [6].

У діалозі Платона "Федон" читаємо: "А коли душа самотійно розглядає щось, то тоді вона лине в царину того, що чисте, вічне, безсмертне й стає. І оскільки вона споріднена з таким буттям і до нього тягнеться, то вона входить у зв'язок із ним щоразу, як тільки залишається наодинці із собою і не має перешкод" [10: 201].

Філософські ідеї Сократа, наставника Платона, пронизані духом "самостійного мислення та критичної оцінки, завдяки яким у процесі пізнання людина власними зусиллями віднаходить істину" [3: 49]. Якщо уважніше придивитися до постаті філософа через скло "екзистенційної лупи", то спосіб, у який він прийняв смерть, можна осмислити як прояв самотності, що постає в образі самодостатності, внутрішньої свободи та вірності істині, яку він сповідував. Свідомий вибір Сократа прийняти вирок без страху смерті засвідчує радикальну відмову бути розчиненим в думці більшості (можна простежити смислове наповнення категорії *das Man* М. Гайдеґґера), утверджуючи індивідуальну автономію.

У реконструкції античного трактування самотності вагомий внесок зроблений філософами-стоїками. Марк Аврелій наголошував на важливості людського усамітнення для перебування наодинці з власними думками, для саморозвитку, самовдосконалення. Імператор-стоїк досліджував усамітнення, яке розумів як "тимчасове поривання комунікації з іншими та заглиблення у свій внутрішній світ" [15: 116], що дозволяє людині здійснити самопізнання, звернутись до Бога та замислитись над своїм життям.

Проблема самотності як явища в античний період перебуває на стадії зародження. І хоча античний світ мислив людину як частину громади-полісу, але й не нехтувалась потреба усамітнення для саморозвитку, самопізнання. Особистісні принципи протиставлялись поглядам громади, однак індивід не сприймався відчуженим від інших.

У Середньовіччі осмислення проблеми самотності відбувалося в межах християнського світогляду, де домінував принцип підпорядкування загальній істинній вірі та спільноті церкви як вищим формам єдності. Самотність набувала ознак аскетичного відсторонення від гріховного світу задля внутрішнього очищення та духовного вдосконалення. Вона була необхідним станом для молитви, покаяння та містичного єднання з Богом, і жодним чином не асоціювалася з індивідуальною автономією чи протистоянням загальноприйнятим цінностям.

Я. Башманівська, посилаючись на Аврелія Августина, підкреслює, що людське суспільство не було створене Богом одразу завершеним, а формується людиною шляхом зміцнення родинних і соціальних зв'язків; тим самим утверджуючи християнську ідею про те, що людина є невід'ємною частиною світу віри та Бога і самотійне (чи то ж окремішне) життя неприйнятне. Припущення можливості особистого життя, індивідуальних поглядів вважалося смертним гріхом і не допускалось у будь-якому прояві.

Однак в релігійній моделі суспільства Середньовіччя є дещо суперечлива деталь – "суспільство середньовічної Європи мало чітку вертикальну ієрархію, котра базувалася на вірності: король оточував себе вірними васалами, васали, у свою чергу, теж мали підданих. Таким чином, "головним завданням було не залишати індивіда в самотності. Від самотнього варто було очікувати лише злочинів. Відокремлення вважалося великим гріхом" [1: 13].

У такій структурі підданство та контроль за слідуванням визначеній

ідеї (її сповіданням та дотриманням) втрачали свою силу у зростаючому напрямку (чим вищу ієрархічну ланку займала особа, тим більшою свободою дій вона була наділена). Така суспільна модель дозволяла групам людей, що розташувались у верхніх прошарках суспільної піраміди, не тільки "диктувати правила життя", а й мати можливість контролювати піддане населення. Такий спосіб організації суспільства давав можливість зберігати конфіденційність життя та можливість для усамітнення, проте з дотриманням християнської моралі.

Християнське суспільство Середньовіччя базувалося на перспективі вічного життя в загробному світі при дотриманні релігійних та політичних законів світу сущого. У межах такої концепції людина змушена безпосередньо звертатись до Бога і через нього взаємодіяти з соціальним та духовним. Така модель взаємовідносин зі світом безпосереднього життя через звернення до трансцендентного змушувала людину до самотійної відповідальності перед Вищим Законом, одночасно зробивши її "виконавцем певної ролі" християнської громади, без можливості самотійного рішення.

Таким чином, у середньовічному соціальному, культурному та духовному світі відбулося зіткнення індивідуальності (самотійності) з принципом узагальненості, що був вищим законом християнського вчення і став основою для своєрідного "роздвоєння" людської свідомості, де з однієї сторони – людина злита з іншими в єдиний суспільний колектив, а з другої – несе власну відповідальність перед Богом за мирське життя. Принцип узагальнення, закладений християнськими віруваннями, домінував над принципом індивідуальності, а суспільні норми були спрямовані на регулювання особистості як частини колективу.

Філософія епохи Відродження та Нового часу утверджує пріоритети людської свободи і відкидає вплив релігійних ідей як містифікацію. Зміна парадигми відбувається в бік

індивідуальності, а сам історичний період започаткував нову спільноту, яка складається з обдарованих особистостей, що наділені індивідуальною автономією. Світоглядні ідеї тогочасної філософії представлені працями Р. Декарта, Б. Паскаля та формують образ людини як автономної особи, яка проживає життя як онтологічну даність.

Саме в період Ренесансу змінюється підхід до осмислення проблеми самотності як суспільного явища. Починають формувати свої основи в ролі буттєвих екзистенціалів феномени самотності та відчуження. "Одним із перших в Європі мислителів, хто присвятив проблемі самотності цілий трактат був не хто інший як сам Ф. Петрарка – *"Devita solitaria"* (1346 – 1356)" [11: 14]. Самотність, на його думку, є характерною для творчої особистості та обов'язковою умовою заняття наукою.

У філософській думці Нового часу продовжує існувати концептуальна опозиція між самотністю та спілкуванням, що визначає характер новочасного дискурсу. У цьому контексті самотність постає як структура, відображена в образах автономного індивіда, який, з одного боку, прагне особистої незалежності, а з другого – намагається уникнути загроз для індивідуального буття, пов'язаних із ізольованим способом існування.

Вчений та філософ Б. Паскаль досліджував самотність із позиції людини, закинутої у Всесвіт. Він стверджував, що індивід намагається знайти своє спасіння в утіхах та розвагах, щоб не залишитися на самоті з самим собою та власними думками. Основною причиною боязні самотності Б. Паскаль називав страх залишитися одному та прийняти даність скінченності земного життя й нікчемності перед силами природи. Він вважав, що коли людина перестане розчиняти себе в розвагах, то вона зразу ж починає задумуватись над своїм місцем у цьому світі безкінечних можливостей. Разом з такими думками виникають переживання турботи, туги, нереалізованості та самотності. "Ось чому

люди так люблять гомін і бучу. Ось чому ув'язнення така страшна кара; ось чому втіха самотності - неосягнена. [...] Отож, коли їм хтось закидає, що те, що вони шукають з таким запалом, не змогло б їх задовольнити, якби вони відповіли як мали б, добре над тим подумавши, що шукають у цьому єдино гвалтовне і бурхливе заняття, яке відвернуло б їх від думки про себе, і що лише для цього ставлять собі за мету звабливий предмет, який їх чарує і палко вабить, вони не залишили б супротивникам, що відповісти" [9: 51-52] зазначає мислитель у своїх "Думках".

Б. Паскаль доходить висновку, що людині варто навчитися бути на самоті й не вдаватися до переживань про власні проблеми, хвороби, побутові труднощі, а розмірковувати про способи духовного розвитку та особистісний шлях у Всесвіті. "Треба знати себе самого. Як це не знадобиться для пошуків істини, то принаймні послужить для упорядкування власного життя, і немає нічого справедливішого за такий чин" [9: 31]. Проте людина неспроможна до глибоких роздумів, віддаючи перевагу розвагам, хоча саме усамітнення слід сприймати як нагоду для духовного розвитку та самопізнання.

Поверхове ставлення до індивідуальності, нехтування питанням власного призначення, орієнтація на розваги та пригнічення внутрішнього "Я" у середовищі "Інших", осмислені Б. Паскалем у межах роздумів про природу людини та феномен самотності, у подальшому стали концептуальним підґрунтям для формування ідей екзистенціалізму, в якому самотність постає як невід'ємна складова людської екзистенції.

У німецькій філософії Нового часу концепт самотності відображений в усвідомленні суб'єктом власної індивідуальності та формуванні ставлення до "Іншого" як співучасника буття. І. Кант, Ф. Шеллінг та Й. Фіхте розкривали ідею особистості як носія безмежного духовного потенціалу, реалізація якого, проте, ускладнена соціальними структурами, що сковують розгортання внутрішнього "Я". При

цьому самотність у їхньому філософському баченні не є радикальним відривом від "Іншого", а радше формою часткового дистанціювання, в якій взаємодія з іншими зберігає статус необхідної умови становлення суб'єкта.

До середини XIX століття філософія, хоча й не використовувала поняття "самотність" безпосередньо, однак активно оперувала її символічними смисловими формами – ізоляція (притаманна для тваринного світу), усамітнення (аскетизм та відлюдькуватість), суб'єктна атомізація, соліпсизм, відчуження. Ці образи відображали глибинні аспекти кризи особистості та втрату її зв'язку з іншими, що трактувалося як загроза цілісності суб'єкта. Їх подолання вважалось необхідною умовою для формування суспільства, яке стане ідеалом суспільної взаємності та істинного буття.

Подальше осмислення феномену самотності в західноєвропейській філософії здійснювалося в контексті розвитку проблематики взаємодії індивіда з суспільством під впливом ідей індивідуалізму й колективізму як домінуючих соціокультурних чеснот. У той же час відбувається важливе зміщення: самотність починає розглядатися не лише як соціальний феномен, а й як самостійний предмет філософського аналізу. Крім того, сам процес осмислення самотності поступово виходить за межі раціонального аналізу соціальних систем взаємодії, в яких вона раніше трактувалася лише як один із елементів загальної соціальної структури.

Наступне визначення самотності як буттєвої даності вимагає від дослідження "відмовитися від хронологічного підходу й вибудовувати фабулу, нашаровуючи навколо вчень, де самотність проходить стійким лейтмотивом, оригінальні зауваження, що розкриватимуть обсяг проблеми та стверджуватимуть багатоплановість досліджуваного явища" [3: 50]. Це дозволить сформувати смислову основу розуміння феномену поза межами

лінійної історичної хронології. Проблема самотності привернула до себе увагу філософів, які припускали існування єдиної площини – самотньої свідомості особистості як окремішнього суб'єкта. Для концепцій екзистенційної філософії характерне осмислення самотності як структурного компоненту людського буття в сучасному світі, де особа залишається вплетеною у мережу соціально-культурної взаємодії. Така взаємодія передбачає діалог між "Я" та "Іншим", в якому "Я" хоча й усвідомлює власну відокремленість, однак прагне до комунікації. Залежно від інтерпретацій таких відносин у різних концепціях, самотність набуває різних смислових модифікацій. Центром дискусії стало питання онтологічної оцінки самотності, спектр якої включав образи самотності як прокляття (характерно для атеїстичної гілки наряду) і образи самотності як елемента екзистенції, що сприяє розкриттю внутрішнього світу особистості.

Грунтовні міркування щодо трактування феномену мають місце у фундатора ідей екзистенціалізму С. К'єркегора. Самотність у його філософії розкривається як екзистенціал, глибоко вкорінений у людське буття, сформований у процесі духовного розвитку людини. Самотність осмислюється як необхідність на шляху до становлення автентичного "Я", до глибокої внутрішньої віри та до здатності нести відповідальність перед самим собою, перед Богом. Самотність стає незмінною умовою духовної зрілості та внутрішньої автономії. "Самотність" К'єркегора – це замкнений світ внутрішньої самосвідомості, світ, принципово нерозімкнений ніким, окрім Бога. Непроникна сфера самосвідомості, згідно зі С. К'єркегором, висвітлювалась трагічними спалахами відчаю, в той час як стійка позиція "Я" зводилась до вічного мовчання" [14: 7].

С. К'єркегор послідовно розгортає думку про те, що людське буття має пройти через три основні стадії становлення: естетичну, етичну та релігійну. На кожному з цих етапів самотність виявляється по-різному, проте лише на етичному та релігійному рівнях

вона постає як умова пізнання власного "Я". На естетичному рівні людина, поглинута цариною задоволень, уникає самотності, оскільки не усвідомлює проблематики власного буття. Така людина боїться залишитися на самоті, подібно до дитини, що не може заснути без колискової.

У протилежність естетичному виміру, на етичному рівні з'являється усвідомлення відповідальності за власне життя. Самотність із загрози трансформується у простір для рефлексії та саморозуміння. С. К'єркегор стверджує: саме через добровільне усамітнення людина здатна вступити у діалог із власним сумлінням, прийняти обмеженість власного буття та зрозуміти своє призначення, сформувати життєву мету. "Тут самотність спричинено відокремленістю від навколишнього світу: людина помічає відмінність між об'єктами світу та собою і потребує самотності, яка тут виявляється вказівкою на більшу міру духовності людини порівняно з іншими, які її оточують" [3: 52]. Це – мить зустрічі з відчаєм, який, на думку філософа, є переломним моментом переходу на вищий щабель буття.

Відчай як концептуальна передумова самотності виконує функцію індивідуального пробудження [20]. Людина, зіткнувшись із порожнечою або абсурдом, схильна до втечі у буденність, або ж кроку до духовного прозріння. "Природним бажанням людини, що переживає відчай, є потреба залишитися на самоті, щоб якомога краще зрозуміти власне "Я" та відшукати шляхи й засоби відтворення певної єдності із зовнішнім світом" [1: 16]. У цьому контексті К'єркегор наполягає: самотність – це форма існування, в якій людина може наважитися "бути самою собою", приймаючи свою свободу, відповідальність і неможливість перекласти їх на інших.

На релігійній стадії самотність набуває ще глибшого значення. Тут людина постає самотньою перед Богом. Істина для людини набуває суб'єктивного

характеру, бо формується не через авторитети чи догми, а в акті внутрішнього вибору, переважно – абсурдного з точки зору раціональності та емпірики. Віра, як її розуміє С. К'єркегор, не може бути колективною, бо народжується лише в інтимному досвіді внутрішньо-особистісного конфлікту, проживання якого повинно відбуватись на самоті [20].

"Духовна людина" у С. К'єркегора не прагне відірваності від світу, вона перебуває в ньому. Однак для такої людини підготовлена роль "стороннього" [8: 58] – того, хто відмінний від інших, не злитий з натовпом. Вона не відчуває потреби в усамітненні, бо вже є внутрішньо відокремленою. Така позиція відчуження проявляється як здатність чути свій внутрішній голос, уважно ставитися до себе і до Бога. Самотність тут є запорукою відкритості до трансцендентного, і тільки "той, хто справді відданий вірі, неминуче самотній" [3: 52].

Такі екзистенційні мотиви перегукуються з гегелівським поняттям "нещасливої свідомості", однак С. К'єркегор загострює його, пов'язуючи з абсурдністю буття. Його герої – "самотні птахи в нічній безмовності" [8: 59], для яких самотність – не лише доля, а й привілей, що відкриває глибину страждання як шлях до істини. У такій іпостасі самотність перетворюється на антропологічну константу, доступну лише тим, хто готовий не тільки страждати, а й мислити у стражданні.

Варто зазначити, що С. К'єркегор прямо протиставляє духовну потребу в самотності до страху перед нею. Він зауважує, що "сучасне йому суспільство настільки боїться самотності, що використовує її як покарання для злочинців" [3: 52]. Таке ставлення породжує не лише неспроможність до самопізнання, а й глибоку духовну деградацію – втечу від себе, від істини.

Отже, трактування самотності у С. К'єркегора має дуальний характер: є станом загрози для тих, хто не сформував власного "Я", і ресурсом для тих, хто йде шляхом духовного

розвитку. Саме у самотності відбувається вибір – вибір себе, вибір бути. І цей вибір глибоко індивідуальний, не піддається делегуванню, і тому невідворотно самотній. Відтак самотність у філософії С. К'єркегора є місцем зустрічі з абсурдом, із Богом, із власною обмеженістю і свободою. Це – парадоксальна даність, у якій самотність є каталізатором істинного буття людини. "Задовго до Альбера Камю датський філософ зв'язав в одне ціле самотність і абсурдність буття" [8: 59].

Філософські погляди А. Шопенгауера означають самотність як явище, що здатне розкрити справжню природу людини. У мислителя феномен самотності виникає на зламі дуалістичного поділу світу на уявлення (*Vorstellung*) та волю (*Wille*), де "воля – це "хотіння", "прагнення", але оскільки у світі сутності крім волі немає нічого іншого, то в неї немає і об'єкта прагнення, хотіння. Оскільки воля не має ніякої мети поза собою, вона з необхідністю спрямована на себе, вона лише "хоче хотіти" і нічого більше" [17: 53]. У контексті ідей А. Шопенгауера самотність проявляється як внутрішній стан, що є наслідком відсутності можливості задоволення бажань людини, породжених нескінченною волею. У межевому стані між ілюзорними бажаннями та провокуючою волею виникають страждання, що призводять до самотності. Спираючись на філософські ідеї А. Шопенгауера, Х. Шайнюк зазначає, що бажання за своєю природою є стражданням; його задоволення швидко виснажує людину, робить ціль примарною, а володіння – нецікавим, що веде до перенасичення й нудьги навіть у забезпечених і зовні щасливих. Так зване щастя, на думку мислителя, має радше негативний характер і зводиться до звільнення від страждання, за яким неминуче слідує нове страждання, або ж нудьга [17: 53].

Стан задоволення бажання набуває негативного відтінку та провокує до "незадоволення", що знову занурює людину у страждання. Рекурсія "задоволення – незадоволення" замикає

людину у колі самотності між постійно провокуючою волею та неможливістю утіхи бажань. "Люди прагнуть позбавитися страждання, реалізуючи свої прагнення й отримуючи задоволення. [...] Але тоді ними оволодіває нудьга, яка спричиняє нове страждання" [17: 54].

Філософ оцінює людину з вартісної позиції власного "Я" та здатності до рефлексії свого внутрішнього світу, усвідомлення "дешевизни" цінностей, нав'язаних оточенням. Самотність у А. Шопенгауера – це стан "перебування у стихії своєї особливості" [16: 39], шлях до внутрішнього звільнення, де найбільша цінність виявляється у відсутності страждання. "Припинити страждання можна лише відмовившись від будь-яких бажань, припинивши існування, перетворившись в ніщо, досягнувши стану "нірвани"" [17: 54].

А. Шопенгауер вбачає в самотності форму духовної вищості над бажаннями та здатності опанувати волю. Вона стає необхідною дистанцією між "сліпим хотінням" [22], що керує людиною, та індивідуальністю, що "неодмінно породжуватиме розлад у стосунках з іншими, а тому найбільш гармонійним станом людини є самотність" [3: 53]. Лише той, хто вийшов за межі інстинктивних бажань, здатен осмислити світ як прояв волі та опанувати безвихідь буття без відчаю.

Концепт самотності в ідеях Ф. Ніцше постає як даність для розвитку особистості. Самотність розглядається як умова ствердження власної буттєвої позиції з принциповою можливістю подолання границь буденності та пропагуванням істини в соціумі. Самотність – це добровільний акт відчуження від колективних догм, побутуючих морально-етичних норм для розширення простору, в якому формуватимуться нові особистісні цінності та сили. Такий погляд на екзистенціал нагадує "стан пророка, який безсумнівно самотній, але соціальний, адже намагається донести істину іншим" [3: 53].

У праці Н. Хамітова зустрічаємо опис початку ніцшеанського есе "Так казав

Заратустра": "Коли Заратустрі виповнилося тридцять років, – промовляє Ф. Ніцше, – покинув він свою Батьківщину та озеро своєї Батьківщини і пішов у гори. Тут насолоджувався він своїм духом та своєю самотністю і на протязі десяти років не стомлювався щастям своїм». Проте задоволений самотністю, в пошуках послідовників для популяризації власних думок та ідей, Заратустра звертається до Сонця – "Подивись! Я переповнився своєю мудрістю... [...] Я повинен спуститися вниз: як робиш ти кожен вечір, коли занурюєшся у море і несеш світло своє в іншу сторону світу... Я повинен, подібно тобі, закотитися, як називають це люди, до яких я хочу спуститися..." [16: 45]. Повернення до людей не ознаменувалось позбавленням від самотності, а спровокувало лише її посилення через недосконалість представників людського роду. Причиною парадоксальності такої ситуації є те, що "надлюдина є фундаментально самотньою по відношенню до самої себе – колесо буття, що піднесло її до зірок, з необхідністю опускається знову до тієї людськості" [16: 45], а виходу з такого круговороту "піднесення – падіння" не існує.

Ф. Ніцше визначає таку форму екзистенції проявом Надлюдини. Особистість відмовляється жити за інерцією, "хворобливо проходить етап усамітнення у пошуках, а потім стверджує свою волю у боротьбі й сама встановлює над собою закон" [3: 53]. Самотність постає як тимчасовий момент загостреного самоусвідомлення, у якому "по-перше, самотність сприяє глибшому процесу самопізнання людини; по-друге, надає можливість подивитися на світ "зі сторони" й визначити своє місце в ньому; по-третє, самотність складає умови для рефлексивного аналізу власної життєдіяльності; по-четверте, не дозволяє розчиняти власне "Я" в суспільній масі, а навпаки формує передумови для творчої діяльності" [1: 21].

Для Ф. Ніцше самотність – привілей обраних, пророків, Надлюдини; осмислена умова внутрішньої зрілості,

відкритості до трансцендентного й можливості жити не за заданими цінностями, а формувати їх самостійно; нести власні ідеї в маси. Такий погляд на феномен самотності дещо співставний з ідеєю античних філософів про «мудреців-пустельників», що усамітнювалися для роздумів та осягнення істини, щоб принести блага громаді полісу. В контексті цієї ідеї варто погодитися з думкою Я. Башманівської, "що Ф. Ніцше не розрізняє поняття "самотність" і "усамітнення". Він аналізує процес усамітнення, а використовує поняття "самотність" [1: 19].

У філософії А. Шопенгауера та Ф. Ніцше самотність постає як умова становлення особистості на шляху до справжнього буття, але з різним смисловим навантаженням: у А. Шопенгауера – як шлях до внутрішнього звільнення через відмову від бажань і подолання страждання, а у Ф. Ніцше – як простір самотвердження волі та творення нових цінностей. Обидва мислителі сходяться на тому, що справжня особистість формується саме в самотності, проте один веде до внутрішнього спокою, інший – до проривної активності Надлюдина.

К. Ясперс, поділяючи ключові ідеї С. К'єркегора щодо значущості самотності (*Einsamkeit*) для осягнення трансцендентності буття, водночас наголошував на зворотній стороні феномену. Він стверджував, що повне усамітнення, яке передбачає тотальну відмову від контактів із зовнішнім світом, не дозволяє формувати справжнє буття. Істинний вихід із самотності можливий лише через комунікацію – діалог, спрямований на пошук спільних цінностей, що уможливає поєднання людських душ. Комунікація як форма взаємності для К. Ясперса відкриває шлях до індивідуальності.

Мислитель підкреслює, що "лише у світлій свідомості розвинених станів вірно, що бути собою означає бути самотнім, але так, щоб не опинитися на самоті. Бо самотність – це екзистенційно визначений спосіб можливого існування, який стає

реальним лише у спілкуванні" [19: 61], в гармонійній єдності понять, як зв'язаних виявах екзистенції.

Самотність та комунікація, на думку К. Ясперса, – не опонуючі феномени; а швидше самотність є сутнісною умовою для зародження комунікації: тільки через досвід самотності можливе входження у справжню комунікацію з "Іншим". Уникаючи самотності, людина позбавляє себе істинного спілкування; повна ізоляція – джерело втрати самого себе. Таким чином, філософ визначає самотність як парадоксальне поле – запоруку для духовної зустрічі з "Іншим". Мислитель наголошує, що у акті звернення до самого себе завжди присутня подвійність: буття-собою і водночас буття-з-іншим. Якщо людина втрачає свою індивідуальність, то вона розчиняється в "Іншому", втрачаючи унікальну ідентичність та можливість здійснення істинної комунікації. В іншій крайності (ізоляції та відмежуванні) комунікація бідніє та втрачає змістовність; у граничному випадку розриву комунікативного зв'язку людина перестає бути собою, розчиняючись у точковій порожнечі [19: 61].

У К. Ясперса самотність трактується не як мета (для самозаглиблення у пізнанні свого "Я") або страждання (через відчуження від спільноти), а як умова екзистенції, що реалізується в комунікації з "Іншим". Для філософа самотність – момент, коли особистість заглиблюється у внутрішній світ, проте не замикається в ньому, а готується до зустрічі з "Іншим" в діалозі. Як зазначає К. Ясперс у *Philosophie II: Existenzerhellung* справжня комунікація не є результатом механічного злиття вже сформованих єдностей, а виникає при зустрічі різних свідомостей; її ідеальною передумовою постає самотність, з якої виникає можливість виходу до зустрічі з "Іншим". Лише перебування у самотності спонукає людину до діалогу та пошуків у ньому свого "Я" [19: 62].

Шлях виходу з самотності до комунікації з "Іншим" приводить індивіда в стан тієї ж самотності, а людська екзистенція – це вічний рух між двома полюсами. Для К. Ясперса відмова

особистості від прийняття власної самотності, як умови її постійного подолання, свідчить про вибір між хаотичним розпадом або ж усталенням у безособових, безкорисливих формах та напрямках (*selbstlosen Formen und Gleisen*); глибоке занурення у царину самотності спонукає людину до формування самодостатнього, проте внутрішньо порожнього его [19: 62]. "Звідси очевидно, що самотність має суперечливу природу і змінює свою орієнтацію залежно від суб'єктивного стану, в якому перебуває індивід" [3: 51].

У філософії М. Гайдеггера феномен самотності постає як фундаментальна умова здійснення буття людиною. Екзистенційна самотність М. Гайдеггера нерозривно пов'язана з концептом "тут-буття" (*Dasein*), через який людина моделює та формує себе в об'єктивному світі. У праці "Буття та час" (*Sein und Zeit*) автор зазначає, що "якби підтвердженням, що буття в світі істотно визначається співіснуванням, малося на увазі щось подібне, то співіснування не було б екзистенційною визначеністю, яка належала б буттю від самого себе, від його способу буття, а було б властивістю, що виникає на підставі появи інших. Співіснування екзистенційно визначає буття навіть тоді, коли Інший фактично не існує і не сприймається" [18: 121]. М. Гайдеггер робить акцент на тому, що істинне "Я" суб'єкта не може бути означене у повсякденному співіснуванні з "Іншими", адже "Вони" підштовхують людину до стороннього, чужого, знеособленого буття. Шлях до істинної екзистенції пролягає через дистанціювання від колективного, від тієї безособово-безликої маси (*das Man*), що унеможливає індивідуальність буття. На думку філософа самотність є дефіцитним режимом співіснування (*Mitsein*) у світі. Істину самотність неможливо усунути присутністю "Інших" поруч з "Я" і "навіть якщо вони є, буття може бути самотнім" [18: 121].

Визначальною засадою самопізнання для М. Гайдеггера є переживання людиною незвіданого "Ніщо" (*das Nichts*), що супроводжується граничною рефлексією кінченості існування в

реальності та страху перед Смертю (жахіттями усвідомлення "буття-до-смерті"). Саме таке внутрішнє переживання зустрічі з абсолютним "Ніщо" є граничним способом формування справжнього особистісного буття. Самотність в цьому випадку прирівняна до первинної передумови *Dasein*: лише при зустрічі з "Ніщо" людина звільняється від зовнішніх ролей, що їй надає суспільство, і починає творити власне буття як індивідуальний проєкт у гармонії з навколишнім світом. М. Гайдеггер у праці "Буття і час", розглядаючи екзистенціальний проєкт попереднього проходження (*existenziale Entwurf des Vorlaufens*), зазначає, що "він [проєкт] дотримувався раніше отриманих структур буття і дозволяв буттю, так би мовити, самому проектувати цю можливість, не нав'язуючи йому "змістовного" ідеалу існування і не примушуючи його "ззовні" [18: 267].

М. Гайдеггер виокремлює два важливі модуси самотності: перебування на одинці (*Alleinsein*) та самотність (*Einsamkeit*). Якщо перше стосується ізоляції від соціуму або ж "Іншого", то друга укорінена в екзистенції, де людина робить крок до розуміння себе та сутності світу. З такого ракурсу, самотність є першопричиною усвідомлення особистісного буття (*Dasein*), що далеко від означення морально-психологічного стану людини. Саме акт усамітнення розкриває внутрішній потенціал особистості як чуттєвої та мислячої істоти, що здатна досягнути буття в його повноті. Можна припустити, що М. Гайдеггер не розмежовує смислове наповнення понять "самотність" та "усамітнення". Як зазначає Е. Кібенко, у праці німецького філософа "Основні поняття метафізики. Світ – скінченність – самотність", що ґрунтується на лекції, прочитаній у Фрайбурзькому університеті, спостерігається деяка термінологічна плутанина. За свідченнями очевидців, М. Гайдеггер під час лекції записав на дошці ідентичну книжній назву, замінивши "самотність" на

"усамітнення" [3: 52], – це може означати, що автор розглядає ці поняття як синоніми, а не варіативні розгалуження екзистенціалу.

У філософських поглядах М. Гайдеггер значну увагу приділяє мові, яка здатна поглиблювати самотність людини, зберігаючи статус основної комунікативної функції. Мова, на думку філософа, – це особистісний монолог, внутрішнє самовираження та самозаглиблення, що не передбачає присутності "Іншого". В акті мовлення розкривається індивідуальна сутність людини. Спілкування – це спосіб залишатися собою у процесі ведення діалогу. Концепція мовлення постає способом дуальної ситуації, коли людина у взаємодії з собою подібним зберігає внутрішню самотність, дистанціюючись від "Іншого". Н. Хамітов зазначає: "Мова з'єднує того, що говорить з іншими людьми, переводячи комунікацію із можливості у дійсність, і в той же самий час усамітнює його, зберігаючи його самотність. Адже мова передусім є монолог, самомовлення, і тому той, хто говорить, залишається собою у будь-яких діалогах" [16: 54].

У порівнянні з ідеями, притаманними філософії С. К'єркегора, який пов'язує самотність із внутрішнім діалогом з Богом, М. Гайдеггер розглядає феномен самотності як екзистенціаль становлення індивідуального буття, вільного від опосередкованого колективного (*das Man*), що розкриває свою сутнісну міру на шляху до "Ніщо".

Для Ж.-П. Сартра самотність є супутньою умовою екзистенції особистості. Людина, за Ж.-П. Сартром, де-факто "закинута" у світ без чітко визначених орієнтирів, і саме така нестача метафізичних гарантій – духовних, моральних цінностей чи наперед заданого сенсу – формує основу для глибокого відчуття самотності. Філософ зазначає: "Коли я опиняюся наодинці з унікальним і первинним проектом, що становить моє буття, всі бар'єри, всі запобіжники руйнуються, знищуються усвідомленням моєї свободи: я не маю і не можу вдатися до жодної думки

проти того факту, що саме я підтримую цінності; ніщо не може застрахувати мене від самого себе, відрізаного від світу і від моєї сутності цим небуттям, за яким я йду" [21: 77]. Тим самим він стверджує, що тягар відповідальності за наше буття лежить на нас самих і нікому іншому.

Ж.-П. Сартр визначає самотність як неодмінну характеристику особистісного буття, що розгортається у зіткненні внутрішнього "Я" з об'єктивованим світом та "Іншим". Відносини з "Іншим", незважаючи на їх необхідність, ведуть до втрати суб'єктивної автономії, адже "Інший" "перебудовує" мій власний світ, "мою самотність" [8: 60]. Коли людина визначає себе через погляди "Іншого", і тим паче – визначає "Іншого" крізь призму власного "Я", то відбувається об'єктивація суб'єктності: "Інший" для мене, а "Я" для "Іншого" постаємо в ролі з реального світу (перехожого, колеги, члена родини). Таке буття-для-Іншого схоже на акторську гру, де особистість приміряє на себе образ персонажів, а її справжня сутність, її індивідуальність, перебуває за кулісами форми, що презентована для «Іншого». Таким чином, будь-яка форма спільності, від найпростішої (перебування в громадському місці) до тісних особистісних відносин (дружба), набуває поверховості, тоді як самотність є стійкою, глибинною й невід'ємною від людської суб'єктивності. Для французького філософа суб'єктивізм "має два сенси: суб'єкт сам себе вибирає; людина не в змозі вийти за межі людської суб'єктивності, тобто вона первісно самотня. Цей другий сенс і є глибинним сенсом екзистенціалізму. Тут самотність стає принципом замкнутого антропологічного універсуму. Внутрішня ізольованість людини – основа всякого буття як такого" [8: 60].

Однак Ж.-П. Сартр не зупиняється на концепті "відчуженого індивідуалізму". Після Другої світової війни він переосмислює самотність у контексті гуманізму, наголошуючи, що справжнє існування передбачає звернення до "Іншого". Людина не повинна занурюватися у власну

замкненість, а має ставити перед собою трансцендентні цілі, шукати себе через дію, спілкування, суспільне залучення. Гуманізм за Ж.-П. Сартром – це процес індивідуальної самореалізації, що "передбачає реальну взаємодію з іншими, звернення уваги до іншого "Я", та й узагалі, людина розвивається тоді, коли розвиває іншого" [1: 31]. Самотність не варто ототожнювати з внутрішньою ізоляцією. Вона є своєрідним простором для реалізації свободи та беззаперечно супроводжує внутрішнє буття. Філософ стверджує, що "людина не є тією, ні іншою з істот, вона є тим, чим вона не є; вона не є тим, чим вона є; вона є спонтанністю умовного "в-собі", оскільки "я" цієї невизначеності є її польотом вперед до "в-собі", що є причиною її самої" [21: 665]. Індивід, у розумінні мислителя, проєктує себе в майбутнє, формує себе у виборі, але щоразу змушений здійснювати цей вибір наодинці. Саме тому для сильної особистості самотність стає умовою самореалізації, а для слабкої – тягарем, що провокує відчай. Свобода у філософії Ж.-П. Сартра не має сутності, не підпорядковується жодній логічній необхідності – вона абсолютна, а отже й гранично самотня.

Підсумовуючи погляди на самотність Ж.-П. Сартра, можна означити цей феномен дуальної природи так: вона є і наслідком, й умовою реалізації свободи. Людина не може уникнути самотності, бо саме остання засвідчує її відповідальність за власне буття. Проте вихід із замкненого "Я" до «Іншого», до світу, залишається завжди відкритим. Не варто заперечувати власну самотність у спробі набуття суб'єктивної автентичності через вибір та дію. Самотність постає як точка перетину особистісної автономії, етичної відповідальності й екзистенційної відкритості. "Людина як "нарис" є буттям, що проєктує саме себе й тому постійно тікає від самого себе. Перехід "наряду" в "проект" – це перехід від його кинутості людині до того, що, згідно з думкою Ж.-П. Сартра, є тим, що людина, екзистуючи, робить із самої себе" [5: 38].

У філософії екзистенціалізму самотність як невід'ємна частина буття людини є способом осягнення особистісного буття. Вищезгадані філософи визначають самотність як граничну умову само-усвідомлення, однак кожен надає їй власної екзистенційної тональності: для С. К'єркегора – це дорога до віри, для Ж.-П. Сартра – прояв свободи, для М. Гайдеггера – простір особистісного розквіту, для К. Ясперса – передумова комунікації.

У дослідженні-реконструкції становлення феномену самотності як екзистенціалу варто зупинитися на працях дослідника індивідуального буття – Н. Хамітова. У своїх розвідках філософ відповідає на фундаментальні питання про сутність природи самотності, способи її прояву та шляхи "проживання". Самотність людського буття "розправляє свої крила" в площині метаантропологічного підходу – власного філософського методу, популяризованого автором. Самотність у поглядах дослідника орієнтовна на унікальність людської особистості та невпинно поширюється в умовах деконструкції світових орієнтирів, розширення планетарної комунікації. Автор відмічає: "для класичної філософії – передусім просвітницької та німецької класики – такої проблеми не існує – особистість повинна підкоритися загальному: розуму, владі, природі, Богам тощо. Звідси зрозуміло, чому тема самотності стає однією з центральних для екзистенціально та персоналістично орієнтованої філософії нашого часу – тієї філософії, що розглядає вільну особистість як вищу цінність та умову існування "відкритих" спільнот. [...] Переживання самотності є вельми характерним в умовах екзистенціально-антропологічної кризи в Україні кінця ХХ століття, яка є передусім кризою самоідентичності. Така криза постійно продукує самотність та відчуження людей, а тому деформує розгортання політичної та економічної консолідації українського суспільства" [16: 9].

Н. Хамітов, спираючись на філософсько-антропологічну,

екзистенціальну та персоналістичну традиції, розглядає самотність як результат трансцендуючого характеру людського буття. Екзистенціал розглядається через призму метаантропології, що усвідомлюється як екзистенціальна антропологія, смисловим центром якої є проблема особистісного виявлення та комунікації в різних вимірах людського буття.

Вчений здійснює дефініцію варіацій прояву самотності з визначенням сутнісних характеристик для кожного з понять. Автор розділяє поняття "самотності" від "самітності" та стверджує, що самотність наповнена трагічно-екзистенціальною глибиною і виражає бездонність особистісного буття, що знаходиться в русі до самотворення. Саме феномен самотності в "українській ментальності виражає поривання до екзистенціально розгорнутого буття" [16: 19]. Тоді як самітність, за автором, проявляється в об'єктивній замкненості людини, що "веде до індивідуалізації людського буття з її від-окремленням, від-особленням та само-об'єктивацією, то самотність приводить до персоналізації людини з такими її характеристиками як само-творення та спів-творення" [16: 20]. У контексті розмежування самітність трактується як процес, подібний до усамітнення, як бажаний стан, що добровільно вибраний, а самотність – явище, нероздільно зв'язане з буттям, яке де-факто неминуче. Така сутнісна суперечність між самотністю та самітністю може бути нівельована шляхом синтезування цих реальностей у поняття "самість" та "самісність". "Ці поняття показують реальний вихід людини до відкритого буття у світі, вихід за межі поневолення самотністю, коли навколишня реальність сприймається не як "Воно", а як "Я" і "Ти" – те, що має свободу" [16: 22]. Самість є внутрішньою самостійністю та самототожністю особистості. Самісність же виступає відкритістю внутрішньої самостійності та самототожності особистості світові, означаючи дійсну свободу, що є відкритістю-як-любов'ю. Коли самість – це готовність до чогось, то

самісність – це перебування у чомусь. Самісність є екзистенціальною передумовою спів-буття, його сили та міцності. Процес становлення самісності через самість особистості дозволяє будувати монолітний механізм колективного спів-буття.

У своєму дослідженні Н. Хамітов виділяє різні форми побутування явища самотності: внутрішня та зовнішня, індивідуальна та колективна; та способи прояву феномену в різних вимірах особистісного буття: нудьга (в буденному житті), туга, жах, закоханість (у граничному бутті), толерантність та любов (у метаграничному бутті). Коли індивідуальна самотність ототожнюється з гендерними ознаками людського роду, то колективна самотність зумовлена метанаративами, що консолідують групу, але вирізняють її від інших об'єднань. Такі формування можуть набувати як деструктивного, так і конструктивного характеру. "Це відбувається тоді, коли та чи інша група людей відокремлюється від інших із своїм неповторним творчим завданням. Таке бажання самотності як здобуття неповторності, є конструктивним, бо в результаті з'являються ті цінності, що збагачують інші групи людей. Подібна самотність колективу як самотність-особість та самотність-особісність веде до збагачення інших колективів і людства як такого. [...] Етнос і нація будуть складати цілісність, коли вони з'єднані відкрито-творчо" [16: 156].

Досвід метаантропології Н. Хамітова розкриває феномен самотності як складну багатовимірну реальність, що пронизує людське буття. Він доводить, що самотність може бути як деструктивним стражданням, так і конструктивною умовою для особистісного зростання, самотворення та відкритості до світу. Ключове розрізнення понять "самотність" та "самітність" в українській філософській мові дозволяє глибше осягнути екзистенціальні колізії людського існування. Через внутрішню комунікацію, толерантність та, зрештою,

любов, людина має змогу вийти за межі деструктивної самотності, досягаючи людяного буття та світотворення.

Висновки й перспективи дослідження. Антична філософія розглядала самотність переважно з негативної сторони, пов'язуючи це явище з соціальною ізоляцією. Для "соціальної тварини" Арістотеля самотність була або ж покаранням, або ж наслідком відчуження від полісу. На противагу такому погляду, стоїки бачили в усамітненні можливість для самопізнання та духовного розвитку. Ця суперечність між соціальним ідеалом античності та індивідуальним шляхом до мудрості стала рушійною силою до осмислення самотності як філософської категорії.

У Середньовіччі самотність набула релігійного забарвлення, не позбувшись внутрішньої суперечності. Християнська традиція засуджувала індивідуальність, вимагаючи слідування колективу та церкві. Проте аскетичне усамітнення монахів розглядалося як шлях до єднання з Богом. Відтак, середньовічна самотність була і гріхом, і духовною практикою одночасно, що підсилювало внутрішній конфлікт індивідуального та колективного.

Важливим проміжним етапом у формуванні самотності як екзистенціалу стала філософія Відродження та Нового часу. На противагу середньовічному колективізму, мислителі цієї епохи, зокрема, Петрарка і Паскаль, розглядають самотність як умову для творчості та самопізнання. Цей період стає мостом між релігійним та світським трактуванням самотності як інструменту самореалізації.

Для німецької філософії Нового часу самотність постала в образі незалежної свідомості, яка дозволяє людині керувати власним життям. Окремої уваги заслуговує дуалізм у розумінні самотності у філософії життя. А. Шопенгауер ототожнював самотність зі стражданнями, викликаними нескінченними бажаннями, а розрадою мав стати аскетизм. На противагу йому, Ф. Ніцше вбачав у самотності джерело сили для Надлюдина, можливість

творити нові цінності поза межами традиційної моралі. Ця суперечність між песимістичним та життєстверджувальним підходами демонструє багатогранність самотності як філософської категорії. Індивідуалізм, самосвідомість та глибинна структура феномену, означена у філософських напрямках, підготували ґрунт для екзистенційного трактування самотності як способу буття.

В екзистенційній традиції самотність стає невіддільною супутницею особистісного буття, проявляючи себе в різних іпостасях. Для С. К'єркегора самотність – це необхідна передумова духовного становлення особистості, її шлях до індивідуальності через досвід єднання з Богом. У такому образі самотність ідентифікується як випробування і водночас як дар, що породжує внутрішнє напруження для формування потенціалу до трансценденції. У концепції М. Гайдеггера самотність розкривається як вимушена умова *Dasein*, здатність проявляти самість в опозиції до безособового колективного (*das Man*). Таким чином, погляди філософів на самотність поміщають феномен у різні виміри: у першому випадку – духовного, а в другому – структурно-екзистенційного.

Порівнюючи з попередніми концепціями, погляди Ж.-П. Сартра на самотність людини пов'язують її з абсолютною свободою та відповідальністю. За Сартром, самотність – невідворотний життєвий атрибут; людина, що приречена на свободу, несе тягар самостійного формування власної сутності. На відміну від М. Гайдеггера, який уникає етичного виміру в тлумаченні самотності, Ж.-П. Сартр означає її як можливість до самопізнання, котра водночас схоплює особистість у пастку "внутрішньої замкненості". У підході Н. Хамітова до трактування самотності як буттєвої даності постає ідея комплексності феномену, метаантропологічне розуміння самотності як шляху до себе та її здатності до формування суб'єктної цілісності в умовах екзистенційної напруги.

Представлена у дослідженні парадигма дозволяє простежити динаміку філософського осмислення самотності: від екзистенційної необхідності (М. Гайдеггер) через духовну трансформацію (С. К'єркегор) до буттєвого вибору (Ж.-П. Сартр) та індивідуального ресурсу (Н. Хамітов).

У дослідженні сформований теоретичний та методологічний фундамент для інтерпретації екзистенціалу самотності, який набув нових проявів в умовах російсько-української війни. Що античне розуміння людини як "соціальної тварини", що

погляди екзистенціалізму як модусу буття виявляють діалектику особистісного та колективного в переживанні війни як граничної ситуації. У таких обставинах самотність найяскравіше проявляє свою амбівалентність: з одного боку – наслідок втрати звичних соціальних контактів, а з другого – умова до саморефлексії та становлення індивідуальності. Здатність "підкорювати демонів" власного світу, розуміти потреби свого "Я" та гармонійно взаємодіяти з "Іншими" – найвагоміша запорука як колективної ідентичності, так й ідентичності в колективі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Башманівська Я. Самотність людини в умовах глобалізації: дис. канд. філософ. наук: 09.00.03 / Башманівська Яна Владиславівна; Житомирський Державний університет імені Івана Франка. Житомир, 2015. 195 с.
2. Більчук Н. Екзистенційний вимір самотності: самотність чи самотність (за твором С. К'єркегора "Найнещасливіший"). *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна: Серія: Теорія культури і філософія науки*. 2010. № 900 (40). С. 105–110.
3. Кібенко Е. Актуалізація проблеми самотності у філософії XIX–XX століть. *Наукові записки НА УКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2022. Томи 9–10. С. 49–59.
4. Магда Є. Гібридна війна: вижити і перемогти. Харків: Віват, 2015. 304 с.
5. Малімон В. Феномен самотності в буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2019. Випуск 25. С. 35–41.
6. Марчинський А. Барбара Скарґа: світ, самотність, скінченність: веб-сайт. URL: <https://www.polskieradio.pl/398/8124/artykul/3003566,барбара-скарґа-світ-самотність-скінченність> (дата звернення: 25.07.2025).
7. Марчинський А. Війна: неможливе мовчання: веб-сайт. URL: <https://www.polskieradio.pl/398/8124/artykul/3046128,війна-неможливе-мовчання> (дата звернення: 25.07.2025).
8. Мовчан М. Феномен самотності як проблема буття особистості в соціальному середовищі: дис. канд. філософ. наук: 09.00.04 / Мовчан Михайло Миколайович; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2008. 207 с.
9. Паскаль Б. Думки (Pensees). Київ: Дух і літера, 2009. 704 с.
10. Платон. Діалоги. Харків: Фоліо, 2008. 349 с.
11. Салій А. Екзистенціали самотності та відчуження в філософії срібної доби: первісники та завершувачі (історико-філософська ретроспектива): Монографія. Полтава, 2017. 280 с.
12. Снайдер Т. Третя світова війна? Давайте допоможемо тим, хто її стримує (переклад С. Громенка): веб-сайт. URL: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=9007009079365969&set=a.654286867971607> (дата звернення: 29.07.2025).
13. Тихолаз А. Геракліт: навчальний посібник з давньогрецької філософії. Київ: Абрис, 1995. 160 с.
14. Фльорко Л. Самотність людини як проблема сучасної європейської філософії: дис. канд. філософ. наук: 09.00.05 / Фльорко Лілія Ярославівна; Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2006. 109 с.

15. Флячок А. Самотність як екзистенційний феномен. *Студентський науковий вісник*. Тернопіль: ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2019. Випуск 44. С. 115–116.
16. Хамітов Н. Самотність в людському бутті. Досвід метаантропології. Видання друге, виправлене і доповнене. Київ: КНТ, 2017. 370 с.
17. Шайнюк Х. Людина і світ у філософії А. Шопенгауера. *Студентський науковий вісник*. Тернопіль: ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2019. № 44. С. 53–54.
18. Heidegger M. Sein und Zeit. 1967. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf (дата звернення: 25.07.2025).
19. Jaspers K. Philosophie 2: Existenzerhellung. 1956. URL: <http://archive.org/details/philosophieband10002karl> (дата звернення: 18.07.2025).
20. Kierkegaard S. Fear and Trembling and the sickness unto death. 1954. URL: <http://archive.org/details/feartremblingt00kier> (дата звернення: 26.07.2025).
21. Sartre J.-P. L'être et le néant. 1943. URL: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Sartre-Neant.pdf> (дата звернення: 24.07.2025).
22. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. 1912. URL: <https://ia903400.us.archive.org/0/items/dieweltalswilleu00scho/dieweltalswilleu00sch.pdf> (дата звернення: 11.07.2025).
23. Shevchuk D., Shevchuk K., Zaitsev M. Existential resilience of human being in the wartime everyday life. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 02, issue 65 (Summer 2023). P. 28–42.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Bashmanivska, Ya. (2015). Samotnist liudyny v umovakh hlobalizatsii. [Human loneliness in the context of globalization]. Dys. kand. filosof. nauk: 09.00.03 / Bashmanivska Yana Vladyslavivna; Zhytomyrskyi Derzhavnyi universytet imeni Ivana Franka. Zhytomyr (in Ukrainian).
2. Bilchuk, N. (2010). Ekzystentsiinyi vymir samotnosti: samotnist chy odynokist (za tvorom S. K'ierkehora "Naineshchaslyvishyi"). [The Existential Dimension of Loneliness: Solitude or Loneliness (Based on S. Kierkegaard's "The Unhappiest Man Alive")]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina: Seriia: Teoriia kultury i filosofii nauky*. № 900 (40). S. 105–110 (in Ukrainian).
3. Kibenko, E. (2022). Aktualizatsiia problemy samotnosti u filosofii XIX-XX stolit. [Actualization of the problem of solitude in 19th and 20th-century philosophy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofii ta relihieznavstvo*. 2022. Tomy 9–10. S. 49–59 (in Ukrainian).
4. Mahda, Ye. (2015). Hibrydna viina: vyzhyty i peremohty. [Hybrid warfare: survive and win]. Kharkiv: Vivat (in Ukrainian).
5. Malimon, V. (2019). Fenomen samotnosti v budennomu, hranychnomu y metahranychnomu vymirakh liudskoho buttia. [Phenomenon of loneliness: from feeling to life strategy]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filos.-politoh. studii*. Vypusk 25. S. 35–41 (in Ukrainian).
6. Marchynskiy, A. Barbara Skarga: svit, samotnist, skinchennist. [Barbara Skarga: world, loneliness, finitude]: website. URL: <https://www.polskieradio.pl/398/8124/artukul/3003566,barbara-skarga-svit-samotnist-skinchennist> (last accessed: 25.07.2025) (in Ukrainian).
7. Marchynskiy, A. Viina: nemozhlyve movchannia [War: Impossible silence]: website. URL: <https://www.polskieradio.pl/398/8124/artukul/3046128,viina-nemozhlyve-movchannia> (last accessed: 25.07.2025) (in Ukrainian).
8. Movchan, M. (2008). Fenomen samotnosti yak problema buttia osobystosti v sotsialnomu seredovyshchi. [The phenomenon of loneliness as a problem of the existence of an individual in a social environment]. Dys. kand. filosof. nauk: 09.00.04 / Movchan Mykhailo Mykolaiovych; Natsionalnyi pedahohichniy universytet imeni M. P. Drahomanova. Kyiv (in Ukrainian).
9. Paskal, B. (2009). Dumky [Pensées]. Kyiv: Dukh i litera (in Ukrainian).
10. Platon. (2008). Dialohy.[Dialogues]. Kharkiv: Folio (in Ukrainian).

11. Salii, A. (2017). Ekzystentsialy samotnosti ta vidchuzhennia v filosofii sribnoi doby: pervisnyky ta zavershuvachi (istoryko-filosofska retrospektyva): Monohrafiia. [Existentials of loneliness and alienation in the philosophy of the silver age: pioneers and finishers (historical and philosophical retrospective): monograph]. Poltava (in Ukrainian).
12. Snaider, T. Tretia svitova viina? Davaite dopomozhemo tym, khoto yii stryumuie. (pereklad S. Hromenka). [A Third World War? Let's help those who are holding it back. (translated by S. Gromenko)]: website. URL: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=9007009079365969&set=a.654286867971607> (last accessed: 29.07.2025) (in Ukrainian).
13. Tykholaz, A. (1995). Heraklit: navchalnyi posibnyk z davnohretskoi filosofii. [Heraclitus: a textbook on ancient Greek philosophy]. Kyiv: Abrys (in Ukrainian).
14. Florko, L. (2006). Samotnist liudyny yak problema suchasnoi yevropeiskoi filosofii. [Human loneliness as a problem of contemporary european philosophy]. Dys. kand. filosof. nauk: 09.00.05 / Florko Liliia Yaroslavivna; Lvivskyi natsionalnyi universytet im. I. Franka. Lviv (in Ukrainian).
15. Fliachok, A. (2019). Samotnist yak ekzystentsiinyi fenomen. [Loneliness as an existential phenomenon]. *Studentskyi naukovyi visnyk*. Ternopil: TNPU im. V. Hnatiuka. Vypusk 44. S. 115–116 (in Ukrainian).
16. Khamitov, N. (2017). Samotnist v liudskomu butti. Dosvid metaantropolohii. [Loneliness in human existence. The experience of meta-anthropology]. Vydannia druhe, vypravlene i dopovnene. Kyiv: KNT (in Ukrainian).
17. Shainiuk, Kh. (2019). Liudyna i svit u filosofii A. Shopenhauera. [Man and the world in A. Schopenhauer's philosophy]. *Studentskyi naukovyi visnyk*. Ternopil: TNPU im. V. Hnatiuka. № 44. S. 53–54 (in Ukrainian).
18. Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. [Being and time]. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf (last accessed: 25.07.2025) (in German).
19. Jaspers, K. (1956). Philosophie 2: Existenzerhellung. [Philosophy 2: Enlightenment of Existence]. URL: <http://archive.org/details/philosophieband10002karl> (last accessed: 18.07.2025) (in German).
20. Kierkegaard, S. (1954). Fear and Trembling and the sickness unto death. URL: <http://archive.org/details/feartremblingt00kier> (last accessed: 26.07.2025) (in English).
21. Sartre J.-P. (1943). L'être et le néant. [Being and Nothingness]. URL: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Sartre-Neant.pdf> (last accessed: 24.07.2025) (in French).
22. Schopenhauer, A. (1912). Die Welt als Wille und Vorstellung. [The world as will and representation]. URL: <https://ia903400.us.archive.org/0/items/dieweltalswilleu00scho/dieweltalswilleu00scho.pdf> (last accessed: 11.07.2025) (in German).
23. Shevchuk, D., Shevchuk, K., Zaitsev, M. (2023). Existential resilience of human being in the wartime everyday life. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 02, issue 65. P. 28–42 (in English).

Receive: August 08, 2025

Accepted: September 05, 2025



УДК 659.1:930.2 (045)

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(98).2025.185-193

СЕМІОТИЧНЕ ДЕКОДУВАННЯ РЕКЛАМИ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРНИЙ ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ПІДХІД ДЖУДІТ ВІЛЬЯМСОН

В. М. Слюсар*, Н. В. Венцель**, І. К. Вітюк***

Стаття присвячена комплексному аналізу семіотичного підходу британської дослідниці Джудіт Вільямсон до інтерпретації рекламного дискурсу в контексті філософії культури, естетики та критичної теорії. У межах дослідження здійснено концептуалізацію реклами як феномена культурної комунікації, що функціонує в полі символічного обміну, репрезентації та ідеологічної інтерпеляції. Особливу увагу приділено філософсько-семіотичним категоріям співвідношення сигніфікатора і сигніфіката, механізмам конструювання значення через референтні системи, а також процесу ідеологічного "кодування" і "декодування" повідомлень. Доведено, що реклама, за Вільямсон, постає не лише як інструмент ринкової економіки, а як естетично організована форма масової свідомості, у якій здійснюється символічне привласнення реальності. Через взаємодію вербальних і візуальних кодів, кольорової семіотики та культурних міфів реклама створює ілюзію тотожності між предметом споживання і соціальною самоідентифікацією індивіда. Виявлено, що у процесі «рекламної праці» суб'єкт не лише сприймає готові знаки, а й активно відтворює ідеологічну структуру культури, інтегруючи її в особистий досвід. Обґрунтовано, що феномен часу у рекламному повідомленні має синхронний характер: минуле, теперішнє та майбутнє об'єднуються у міфологізованому хронотопі, де історія ідентифікується з товаром, а культурна пам'ять із комерційним знаком. Аргументовано, що реклама постає як дискурсивна стратегія, що здійснює ідеологічну натуралізацію соціальних відносин через механізми семіотичного зсуву та аксіологічної підміни. Підхід Вільямсон інтерпретується як важливий внесок у сучасну філософію культури й естетику, оскільки він виявляє глибинну структуру ідеологічних процесів у масовій комунікації та стимулює розвиток критичного мислення, етичної рефлексії й відповідального маркетингу в умовах цифрової доби.

* Вадим Слюсар / Vadym Slyusar, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри журналістики та філософських студій (Державний університет "Житомирська політехніка" м. Житомир, Україна)

vadmyksl@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5593-0622

** Наталія Венцель / Nataliya Ventsel, доктор філософії в галузі філософії, директор Відокремленого підрозділу "Науковий ліцей" (Державний університет "Житомирська політехніка" м. Житомир, Україна)

n.ventsel@ukr.net

ORCID: 0000-0003-4477-2179

*** Ірина Вітюк / Iryna Vitiuk, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри журналістики та філософських студій (Державний університет "Житомирська політехніка" м. Житомир, Україна)

irenevik@i.ua

ORCID: 0000-0002-2998-6323

Ключові слова: естетика, філософія культури, нові медіа, реклама, семіотика, медіафілософія, символ, міф, магія, ідеологія.

SEMIOTIC DECODING OF ADVERTISING: JUDITH WILLIAMSON'S PHILOSOPHICAL-CULTURAL AND AESTHETIC APPROACH

V. M. Slyusar, N. V. Venzel, I. K. Vityuk

The article is devoted to a comprehensive analysis of the semiotic approach of the British researcher Judith Williamson to the interpretation of advertising discourse in the context of the philosophy of culture, aesthetics and critical theory. The study conceptualizes advertising as a phenomenon of cultural communication that functions in the field of symbolic exchange, representation and ideological interpellation. Particular attention is paid to the philosophical and semiotic categories of the relationship between the signifier and the signified, the mechanisms of constructing meaning through reference systems, as well as the process of ideological "coding" and "decoding" of messages. It is established that advertising, according to Williamson, appears not only as an instrument of the market economy, but as an aesthetically organized form of mass consciousness in which the symbolic appropriation of reality is carried out. Through the interaction of verbal and visual codes, color semiotics and cultural myths, advertising creates the illusion of identity between the object of consumption and the social self-identification of the individual. It is revealed that in the process of "advertising work" the subject not only perceives ready-made signs, but also actively reproduces the ideological structure of culture, integrating it into personal experience. It is substantiated that the phenomenon of time in an advertising message has a synchronous nature: the past, present and future are united in a mythologized chronotope, where history is identified with the product, and cultural memory with the commercial sign. It is proven that advertising appears as a discursive strategy that carries out the ideological naturalization of social relations through the mechanisms of semiotic shift and axiological substitution. Williamson's approach is interpreted as an important contribution to modern philosophy of culture and aesthetics, since it reveals the deep structure of ideological processes in mass communication and stimulates the development of critical thinking, ethical reflection and responsible marketing in the digital age.

Keywords: aesthetics, cultural philosophy, new media, advertising, semiotics, media philosophy, symbol, myth, magic, ideology.

Постановка проблеми. У сучасному науковому просторі особливої ваги набувають міжпредметні дослідження, що поєднують філософію культури та естетику з семіотичним аналізом медіа. Семіотичне декодування реклами як феномену сучасної культури потребує комплексного підходу, який би враховував не лише лінгвістичні та знакові аспекти, а й глибинні філософські основи формування смислів у рекламному дискурсі. Саме в цьому контексті підхід Джудіт Вільямсон (Judith Williamson) демонструє продуктивність синтезу семіотики з філософськими та естетичними концепціями. Він дозволяє розкрити не лише естетичні аспекти візуальних образів (кольори, форми, символи), а й філософське осмислення застосування механізмів,

через які реклама конструює реальність, перетворюючи матеріальні товари на символи статусу, щастя чи самореалізації. Джудіт Вільямсон – британська культурологиня, критик і журналістка, відома своїм внеском у семіотичний аналіз медіа, реклами та популярної культури. Вона поєднує філософські та естетичні ідеї з практичним аналізом, фокусуючись на тому, як реклама формує ідеологію та суспільні цінності. Її підхід базується на семіотиці, марксизмі та фемінізмі, що робить її роботи, здійснені у міжпредметній площині, впливовими в культурних студіях.

Вивчення філософських теорій реклами, у т. ч. постструктуралістських естетичних перспектив, є необхідним для розуміння її як інструменту культурної влади. У цьому контексті

такий аналіз сприяє розвитку критичного мислення, етичного маркетингу та культурної політики, дозволяючи протистояти маніпуляціям і сприяти гармонійному розвитку суспільства. Вивчення цих теорій сприяє розумінню реклами не просто як інструменту маркетингу, а, передусім як дієвого механізму культурного та соціального конструювання реальності. Дослідження підходу Джудіт Вільямсон не лише збагачує теоретичну базу, а й пропонує практичні інструменти для аналізу сучасної реклами доби цифрової культури.

Аналіз досліджень і публікацій.

Основні праці Джудіт Вільямсон щодо проблематики реклами: "Декодування реклами: ідеологія та значення в рекламі" [6], "Споживаючи пристрасті: динаміка популярної культури" [4], "Дедлайн на світанку: Кінокритика 1980-1990 рр." [5]. В українській філософській думці творча спадщина Дж. Вільямсон, у якій досліджуються проблеми реклами як соціокультурного феномену, залишається донині поза увагою. У своїх попередніх наукових розвідках ми аналізували осмислення реклами у філософії Ж. Бодрієра [8], застосування субстанційного підходу до визначення поняття реклами [3], визначення етичних принципів та естетичних засад реклами закладів вищої освіти [9].

Філософія О. Брюховецька аналізує окремі аспекти творчого надбання Дж. Вільямсон, досліджуючи трансформацію підходу Р. Барта до фотографічного зображення крізь призму проблеми референції в епоху "постправди" [7]. Спробу аналізу праць Джудіт Вільямсон "Розшифрування реклами: ідеологія та значення в рекламі" як поворотного моменту в дослідженнях рекламного дискурсу, заснованих на інтерпретативній та критичній перспективах здійснено Х. Гарсія-Лопесом [2]. У дослідженні А. Н. А. Аниса Anisa на основі рекламної семіотики Джудіт Вільямсон розкрито ідеологію, що стоїть за рекламою зубної пасти Sasha Halal, яка інтерпретується

не просто засіб для чищення зубів, а й як символ ісламської віри [1].

Виклад основного матеріалу. Для аналізу реклами Джудіт Вільямсон звертається до понять "знак" (Sign), "означник" (Signifier), "означуване" (Signified). Знак – це об'єкт, слово чи зображення, яке має певне значення для людини чи групи людей, поєднуючи річ і її значення. Він складається із означника (сигніфікатора – матеріального об'єкта) та означуваного (сигніфіката – його значення), які розділяються лише для аналізу, але в реальності є неподільними. Розуміння значення реклами вимагає аналізу того, як вона працює, а не лише того, що вона декларує. Реклама часто сприймається як прозорий носій повідомлення, але це частина її оманливої міфології. Повідомлення реклами зазвичай містить інформацію про продукт і заклик до покупки, але ця інформація може бути неправдивою чи спонукати до купівлі непотрібних товарів. Виробництво таких товарів може шкодити довкіллю, а продаж – приносити прибуток за рахунок працівників.

Критика реклами на цих підставах є слушною, але вона обмежує розуміння її ролі, зосереджуючись лише на явному змісті, а не на формі. Поняття "форми" та "змісту" вводять парадокс, оскільки форма вважається невидимою, а зміст – матеріальним, що ускладнює аналіз значення як процесу. Джудіт Вільямсон пропонує замінити терміни "форма" і "зміст" на "сигніфікатор" і "сигніфікат", підкреслюючи їхню неподільність у межах знака. Сигніфікатор – це матеріальний носій, а сигніфікат – ідея, і їхнє поєднання формує значення реклами [6: 18].

Філософія також розрізняє денотацію та конотацію. Денотація, на її думку, – це процес, коли знак позначає конкретне значення, тоді як конотація вказує на ширшу систему значень, референтну систему [6: 99]. Реклама для заповнення прогалів в повідомленнях і створення нових значень спирається на попередні знання аудиторії, які не мають "справжнього" статусу, але надають рекламі вигляд правдивості. Референтні системи в рекламі є конотаціями,

оскільки вони вказують на продукт через вже відомі ідеологічні структури.

У рекламі "Goodyear Tyres", наприклад, повідомлення про гальмівні характеристики підкріплюється зображенням пристані, що асоціюється з міцністю та безпекою [6: 18]. Пристань у рекламі символізує не лише місце для тестування гальм, але й міцність шини через візуальну схожість. Цей зв'язок між пристанню та шиною не є раціональним, а базується на асоціаціях, створених формою зображення. Значення пристані як міцного об'єкта переноситься на шину, але цей процес вимагає активної участі аудиторії, яка сама робить цей зв'язок. Пристань, що символізує міцність, пов'язана з шиною, передаючи їй цю якість, подібно до валюти, яка обмінює цінність. Ця метафора валюти допомагає авторці продемонструвати перенесення значення в рекламі, пов'язане з грошовими транзакціями.

Однак цей процес залежить від співпраці отримувача, адже значення існує лише через нього. Для успіху реклами, яка перетворює продукти з означуваних на означники, необхідна, за Дж. Вільямсон, активна участь суб'єкта, який замикає коло передачі значення. Аналіз знаків виходить за межі структурного аналізу, досліджуючи простір між означником і означуваним, де суб'єкт є творцем значення. Реклама звертається до нас, і ми одночасно створюємо її значення та стаємо створеними нею як її творці. Ідеологія залишається невидимою, бо ми активно відтворюємо її, не отримуючи ззовні, а тому не помічаємо її як таку. Філософія наголошує: "... ідеологія – це завжди саме те, чого ми не усвідомлюємо. Вона є ідеологією лише тією мірою, якою ми не сприймаємо її як таку. І як вона стає "невидимою", що приховує її від нас? – той факт, що ми в ній активні, що ми не отримуємо її згори: ми постійно її відтворюємо. Вона діє через нас, а не на нас. Нас не обманює хтось інший, хто "накладає" хибні ідеї: ідеологія діє набагато тонше" [6: 41].

Реклама спирається на припущення про нас, які ми не ставимо під сумнів, вважаючи їх "вже" правдивими. Час є частиною ідеології, надаючи перевагу попередності, що робить припущення "вже" сильнішими за "можливо". Реклама створює ілюзію свободи вибору, яка є основою ідеології, стверджуючи, що ми вільно обираємо продукти на основі наших цінностей. Як зазначає Х. Гарсія-Лопез, рекламний дискурс формується як ідеологічний конструкт і, отже, як комунікативна структура, здатна фальсифікувати зв'язок між самою рекламою та реципієнтом, але це маскування реальності створюється передусім у сфері, яка розширюється між створенням повідомлення та його сприйняттям, через гру видимості, яка переходить від кодування до декодування [2].

Ми створюємо значення продукту, визнаючи, наприклад, що автомобіль у рекламі сигарет "John Player" символізує розкіш, і переносимо це значення на сигарети. У процесі створення значення ми також стаємо частиною ідеології, адже наша участь у цьому процесі є її складовою. Реклама апелює до нас як до суб'єктів, які вже мають знання та здатність діяти, наприклад, асоціюючи Кетрін Денев із "Chanel № 5". Продукт, за Дж. Вільямсон, замінює нас, стаючи означником наших якостей, як у рекламі Birds Eye, де горошок символізує привабливість і заміщує нас у досягненні любові. Продукти, отримавши значення від міфологічних систем, починають визначати нас, створюючи "тотемічні" групи, як-от "люди Pepsi" чи "мами Superfine" [6: 45–46].

Реклама одночасно звертається до нас як до унікальних індивідів і як до частини групи, створюючи ілюзію індивідуальності, яка, однак, є уніфікованою, адже кожен стає суб'єктом, до якого звертається реклама, займаючи місце єдиного отримувача. Знаки є знаками лише в процесі заміщення, коли вони обмінюються з чимось конкретною людиною, а ідеологія, у свою чергу, підтримує рух у діалектиці між "для" та "через" отримувача. У рекламі об'єкт

заміщує образ чи почуття, а потім продукт займає місце цього об'єкта, привласнюючи його значення.

Беручи за основу ідею Фердинанда де Сосюра, що референт – це реальна річ у світі, на яку вказує знак, Джудіт Вільямсон стверджує, що референт зовнішній щодо знака, але реальність, на яку посиляється реклама, є міфологічною системою знаків, іншим набором знаків [6: 20].

Реклама не створює значення з нуля, а використовує вже наявні системи значень, які Джудіт Вільямсон називає "референтними системами". Ці системи є ідеологічними і беруть значення з-поза меж реклами, наприклад, із культурних уявлень про міцність. Процес створення значення через сигніфікатори є частиною ідеології та суспільних конвенцій, як і явні повідомлення реклами. Джудіт Вільямсон використовує термін "рекламна праця", за аналогією з "працею сну" З. Фрейда, щоб підкреслити активну роль сигніфікаторів у створенні значення [6: 19].

Аналіз сигніфікаторів та їхніх систем у рекламі допомагає розкрити, як реклама формує значення на несвідомому рівні. Таким чином, реклама є не лише передачею повідомлення, а й складним процесом, що спирається на ідеологічні та культурні контексти. Відмінності, запозичені з референтних систем, стають зв'язками в рекламі, набуваючи статусу "об'єктивних" корелятивів, які здаються природними через ідеологічне сприйняття. Реклама приховує свою ілюзорність, представляючи штучні зв'язки як природні, що є основою ідеології. Остання представляється як позаісторична, незмінна структура, що відтворює ідеї, які здаються вічними через їхнє постійне використання в суспільстві. Продукт, спочатку позбавлений значення, отримує його через асоціацію з уже цінним об'єктом чи особою (як приклади Джудіт Вільямсон наводить автомобіль, що символізує розкіш у рекламі сигарет "John Player", огірок як символ свіжості для асоціації сигарет зі свіжим смаком в рекламі "Belair") [6: 32–35]. Продукти, за

Дж. Вільямсон, стають своєрідною валютою, що "купує" нематеріальні цінності (кохання, щастя та ін.), замінюючи людину в досягненні цих цінностей.

Реклама може звертатися до ідеї множинної ідентичності, пропонуючи об'єднати фрагментоване «я» через продукт. Вона деконструє індивідуальність, але водночас стверджує, що всі аспекти особистості зводяться до єдиного "Ти". Реклама у такий спосіб використовує ілюзію множинності, звертаючись до кожної людини окремо, хоча насправді адресує загал. Це дозволяє представляти індивідуума як центр різних аспектів, об'єднаних продуктом, тобто реклама, з одного боку, визнає складність особистості, але, з іншого, – стверджує, що продукт охоплює всі її грані. Як зауважує Дж. Вільямсон, "конституювавши суб'єктів як групу, а потім як окремих осіб, реклама може розбити цього індивіда на фрагментоване его, яке возз'єднається продуктом. Суб'єкт деконструюється, лише щоб потім бути перебудованим в єдності всередині реклами, з передумовою базової єдності всередині нього самого, тобто що «всі ви» насправді є всім вами" [6: 55]. Таким естетичним інструментом є використання роздільного макета в рекламі, який створює цілісне значення через сукупність елементів, де кожен елемент реклами набуває сенсу лише в контексті цілого.

Ідеологія реклами позиціонує суб'єкта як вільного, при цьому можна констатувати факт обмеженості його дій заданими рамками. Заклик до інтерпретації рекламних гасел, їх продовження, які жарти та складання образних пазлів у рекламі, як і відсутність конкретних елементів, створюють ілюзію активної участі, але розв'язок завжди один, визначений рекламою. Відсутність у рекламі людини чи продукту (наприклад у рекламі кухонного обладнання від компанії "Wrighton International", на якій зображено лише кухонна техніка (плита або духовка) або реклами телевізора "Sony Trinitron" із зображенням у кімнаті круглої підставки для телевізора і слоганом "Перший раз я втратив чітке, різке

зображення на моєму "Sony Trinitron", коли його вкрали"), вказує на суб'єкта, який заповнює цей простір, стаючи частиною символічної системи. Реклама, зокрема рекламні вивіски як речі з матеріального життя, як стверджує Джудіт Вільямсон, приховує свою символічну природу, видаючи себе за прозоре відображення реальності, що забезпечує ідеологічний контроль над суб'єктом [6: 74].

Референтні системи в рекламі передусім існують у свідомості аудиторії, яка виступає носієм ідеології. Реклама апелює до знань аудиторії з метою створення ілюзії природності та неминучості ідеологічних значень. Так, у рекламі продуктів, таких як чіпси "McCain", природний об'єкт (картопля) трансформується в культурний продукт, символізуючи "приготовлену" природу. Референтні системи, по суті, є ключовим інструментом для маніпуляції сприйняттям аудиторії, що дозволяє рекламі ефективно впливати на свідомість.

Звернемо увагу на авторську інтерпретацію зазначеної реклами чіпсів, у якій, на її думку, використовується образ картоплі, з якої "виходять" чіпси у протиставленні сирого та приготовленого. Готування картоплі – це незручності, а процес трансформації від нарізання до смаження показується як результат усунення клопотів. При цьому реклама перевертає часовий порядок: чіпси зображені так, ніби вони вже були в картоплі, надаючи їм статус "природного" продукту, тобто картопля неначе "складається" з чіпсів. Реклама порівнює себе з природою, стверджуючи, що "McCain" робить із картоплею те, що природа зробила з яйцем. Яйце описується в термінах виробництва ("зручна упаковка", "домашній смак"), акцентуючи на цінності культури, чия зручність переноситься на чіпси. Джудіт Вільямсон наводить низку прикладів реклам на підтвердження тези, що в них показуються, як культура привласнює природу, надаючи їй значення, але віддаляючи від її реального змісту [6: 104–121]. Тоді як природа в рекламі

ніколи є лише символом "природного", створеним культурою. Іншими словами, "природне" в рекламі є самим значенням, яке культура надає природі, здатне змінюватися залежно від системи актуальних суспільних уподобань. Це процес, спрямований одночасно на технологічну зміну природи через створення конкретних продуктів та на ідеологічну – формування символів "природного", які б асоціювалися з цими продуктами. Роль реклами полягає в поверненні культурних об'єктів у «природу», що зводиться до ілюзорного надання "приготовленим" об'єктам статусу "природних".

Цікавим є аналіз реклами у предметній площині філософії культури в аспекті продукування міфу про магію, який дозволяє поєднати об'єкти та їх значення. Так у рекламі шоколаду "Black Magic" Джудіт Вільямсон простежує, яким чином зображені на постері лист від жінки та подарунки від чоловіка створюють наратив, де сама коробка шоколаду символізує їхню взаємодію: незгорнута коробка поруч із листом підкреслює магію, адже жінка "знала", який із наявних у рекламі об'єктів обрати першим. Вони (парфуми та прикраси) виступають корелятами жінки, тоді як магія забезпечує зв'язок між ними та рецепієнтом, який отримує здатність купити коробку і стати частиною чарів. Магія в рекламі – це своєрідна трансформаційна система, яка змінює час і простір, усуваючи процес виробництва, акцентує на оволодінні рекламованим товаром як на процесі творіння завдяки яскравим (магічним) ефектам. Образ магії в рекламі, стверджує Дж. Вільямсон, "заперечує факт виробництва продукту, вилучаючи його з його реального місця у світі та водночас обіцяючи продукт від продукту" [6: 142].

Магічна трансформація може здійснюватися завдяки заклинанням та ритуалам, які дозволяють створити любов через напій, перенестись і містичну країну, потрапити у світ, де зупинився час, що, зрештою, дозволяє продуктам отримати надприродного

символічного означення. Реклама здатна також заперечувати реальний теперішній час, замінюючи його синхронним моментом або уявним минулим чи майбутнім. Наприклад, відкрите вікно чи сходи в рекламах символічно ведуть реципієнта до міфічного майбутнього, де рекламований продукт є магічним провідником у цей новий світ. У цьому контексті сам продукт стає ключем до часу, де історія втрачає свою матеріальну вираженість, стаючи символічною, а суб'єкт виключається з реального історичного контексту. Останні використовуються для створення міфів, які приховують реальні суспільні відносини, роблячи суб'єкта споживачем, а не творцем історії, суб'єкт конструюється як той, хто купує "власну" історію.

Значну роль у візуальній рекламі відіграє колір, оскільки він є основою для зв'язку або зв'язків, не висловлених вербальною частиною реклами. Вона визначає наступні аспекти: колір розповідає історію; усний зв'язок; зв'язок об'єкта з об'єктом; зв'язок об'єкта та світу; зв'язок між об'єктом та людиною; зафіксований світ реклами.

Аспект «колір розповідає історію» Джудіт Вільямсон показує на прикладі реклами коктейлю "Screwdriver" [6: 21]. У ній кольорова вісь утворюється трикутником помаранчево-золотистого відтінку, створеним двома келихами коктейлю і сонцем за деревами, що підкреслює теплу, природну та чисту якість напою. Золотий колір коктейлю перегукується із золотистою кукурудзою, що оточує пару, символізуючи природність, зрілість і м'якість. Білий колір одягу пари та їхньої сумки асоціюється не з "Білим ромом", а з ідеєю споживання, поєднуючи минуле та майбутнє, де сумка, наповнена кукурудзою, натякає на майбутнє споживання напоїв. Золоте сонце, що заходить, підкріплює ідею завершення, подібно до того, як напої будуть спожиті, а сумка вже наповнена кукурудзою.

"Усний зв'язок" – на прикладі реклами «Beautiful Blue», де зображено синю пачку сигарет, що зливається із синім

кольором джинсів та сумки для покупок [6: 21]. Але тут найвиразнішим є темно-червоно-фіолетовий колір кришки пляшки, який ідеально збігається з кольором губ дівчини. Акцент на губах пояснюється замислом авторів підкреслити їхню роль як засобу орального споживання. Колір з'єднує пляшку та губи, створюючи чіткий зв'язок, подібний до стрілки, що вказує на сексуальний підтекст, але також паралель між пляшкою, сигаретою та ротом.

"Зв'язок об'єкта з об'єктом" – в рекламі цигарок "Silk cut", де білий та бордовий кольори пачки сигарет ідентичні кольорам чашки кави [6: 22]. Остання виступає "об'єктивним корелятом" для якості, про яку йдеться у рекламному слогані, наголошуючи на м'якості й багатстві.

"Зв'язок об'єкта та світу" – у рекламі цигарок "Lambert and Butler", де чорно-білі кольори та прямокутні форми пачки сигарет пов'язують її зі "світом Lambert and Butler", де всі люди є неначе вмістом кімнати, подібно до сигарет у пачці [6: 22]. Таке кольорове рішення вказує не на те, що продукт відповідає потребам світу, а він сам створює власний світ, який є перебільшеним відображенням самого себе.

"Зв'язок між об'єктом та людиною" – на прикладі реклами кухонної техніки від "Creda" моделі "Program + Tricity" – електричної плити або повного кухонного набору зі слоганом "The last word in kitchens" ("Останнє слово в кухнях") Джудіт Вільямсон показує домінуючу білого кольору [6: 23]. Зображена в рекламі жінка не просто використовує продукт – вона є частиною його, її одяг / поза / оточення створюють міф про ідеальну домогосподарку, яка «контролює» простір. Але, навпаки, білий одяг жінки та шафи, її шкіри та яєць на стільниці, волосся та шафи роблять її об'єктом кухні, натякаючи на доступність.

"Зафіксований світ реклами" – на прикладі реклами колекції "Revlon's Bronze Lustre" для сонцезахисної косметики, в якій світ і жінка зведені до золотого й коричневого, створюючи новий світ

реклами, де мова кольору є міфом через надмірну координацію [6: 23].

Колір у рекламі, за Дж. Вільямсон, – це техніка для створення зв'язків між продуктом та іншими об'єктами, але значення лежить у цих зв'язках, а не в кольорі [6: 24]. У кіно зв'язки створюються монтажем, як стрибок дівчини, що переходить у стрибок шоколадки, виконуючи ту ж функцію, що й колір. Реклама диференціює продукти в категорії, створюючи "образ", який залежить від системи відмінностей, бо ідентичність визначається тим, чим вона не є. Так, продукти "Surf" і "Daz", хімічно схожі, але рекламуються як різні через систему образів. У парфумах, де інформація про запах неможлива, диференціація залежить від зовнішніх образів, як у рекламі "Chanel No. 5", де обличчя Кетрін Денев поруч із флаконом парфумів передає гламур і красу. Зв'язок Денев і парфуму не природний, а створений рекламою, яка перекладає значення з системи кіно на продукт. А в рекламі парфумів "Babe" від "Fabergé" образ Марго Гемінгвей контрастує з образом Денев, підкреслюючи новизну та «звільнений» стиль. Значення виникає з контрасту "жіночне" проти "звільнене", залежне від соціальних міфів. Реклама використовує ці відмінності для створення унікальності продуктів, подібно до зворотного тотемізму, де продукти диференціюють людей. Реклама, з одного боку, використовує знаки, такі як образ К. Денев, для

створення єдиної ідентичності для групи продуктів, наприклад, парфумів і молочної ванни, а з іншого, – для підкреслення їхньої відмінності від інших парфумів того ж виробника.

Висновки. Підхід Джудіт Вільямсон до семіотичного декодування реклами поєднує філософію культури, естетику та семіотику, дозволяючи розкрити ідеологічні механізми формування смислів у рекламному дискурсі. Філософія доводить, що реклама функціонує як складний ідеологічний процес, який залучає аудиторію до активної співучасті у конструюванні значень через референтні системи. Значення в рекламі формується через взаємодію означників та означуваних, де суб'єкт стає співтворцем смислу.

Реклама диференціює продукти через системи відмінностей, перетворюючи їх на символи, що визначають соціальні групи та індивідуальну ідентичність, подібно до зворотного тотемізму. Колір у рекламі виступає інструментом для створення зв'язків між продуктом і світом, об'єктами чи людьми, формуючи міфи та ідеологічні наративи. Концепт магії у рекламному дискурсі демонструє, що реклама заперечує реальні процеси виробництва та соціальні відносини, створюючи міфологізовану часопросторову реальність, де продукт набуває надприродних трансформаційних властивостей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Anisa A. N. A. Waktunya Berhijrah Dengan Pasta Gigi: Analisis Semiotika Judith Williamson Dalam Iklan Pasta Gigi Sasha. *JURNAL Dasarrupa: Desain Dan Seni Rupa*. 2021. Volume 3. Nomor 2. H. 39–43.
2. García-López J. Reseña de "Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising" de Judith Williamson. *Razón y Palabra*. 2011. № 75. URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199518706017> (дата звернення: 16.08.2025).
3. 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.
4. Williamson J. *Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture*. London; New York: M. Boyars, 1986. 240 p.
5. Williamson J. *Deadline at Dawn: Film Criticism, 1980-1990*. London; New York: M. Boyars, 1993. 363 p.

6. Williamson J. *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising*. London: Boyars, 1985. 180 p.

7. Брюховецька О. В. У пошуках втраченого референта: трансформація підходу до фотографічного зображення у Ролана Барта. *Культурологічний альманах*. 2025. Том 1, № 1. С. 283–292.

8. Слюсар В., Венцель Н., Слюсар М. Осмислення реклами як соціокультурного феномену у філософії Ж. Бодріяра. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2025. № 1 (97). С. 133–141.

9. Слюсар В., Венцель Н., Слюсар М., Леонет І. Сучасна реклама ЗВО України: етико-правовий та філософсько-комунікативний аспекти. *Міжнародний науковий журнал "Університети і лідерство"*. 2025. № 19. С. 105–113.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Anisa, A. N. A. (2021). Chas dlia khidzhry z zubnoi pastoiu: Semiotychnyi analiz Dzhudit Vil'iamson u reklamі zubnoi pasty Sasha. [Time to migrate with toothpaste: Judith Williamson's semiotic analysis in Sasha toothpaste advertising]. *Zhurnal Dasarrupa: Dyzaın i mystetstvo*. Volume 3 (2). H. 39–43 (in Indonesian).

2. García-López, J. (2011). Retsenziia na "Dekoduvannia reklamy: ideolohiia ta znachennia v reklamі" Dzhudit Vil'iamson. [Review of *Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising* by Judith Williamson]. *Razón y Palabra*. № 75. URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199518706017> (last accessed: 16.08.2025) (in Spanish).

3. Slyusar, V. M., Shkil, L. L., Slyusar, M. V. (2021). Substantyvnyi pidkhid do vyznachennia poniattia "reklama": filosofskiy ta komunikatyvnyi aspekt. [Substantive approach to the definition of «advertising»: philosophical and communicative aspect]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. № 9 (86). P. 103–112 (in Ukrainian).

4. Vil'iamson, Dzh. (1986). *Spozhyvatski prystrasti: dynamika populiarnoi kultury*. [Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture] (Trans.). Kyiv: Vydavnytstvo (in Ukrainian).

5. Vil'iamson, Dzh. (1993). *Krayniy termin na svitanku: kinokrytyka, 1980–1990*. [Deadline at Dawn: Film Criticism, 1980–1990] (Trans.). Kyiv: Vydavnytstvo (no data) (in Ukrainian).

6. Vil'iamson, Dzh. (1985). *Dekoduvannia reklamy: ideolohiia ta znachennia v reklamі*. [Decoding Advertisements: Ideology and Meaning in Advertising] (Trans.). Kyiv: Vydavnytstvo (in Ukrainian).

7. Bryukhovetska, O. V. (2025). U poshukakh vtrachenoho referenta: transformatsiia pidkhodu do fotohrafichnoho zobrazenniia u Rolana Barta. [In search of the lost referent: transformation of the approach to photographic imagery in Roland Barthes]. *Kulturolohichniy almanakh*. № 1 (1). P. 283–292 (in Ukrainian).

8. Slyusar, V., Ventsel, N., Slyusar, M. (2025). Osmyslennia reklamy yak sotsiokulturnoho fenomenu u filosofii Zh. Bodriara. [Understanding advertising as a sociocultural phenomenon in the philosophy of J. Baudrillard]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. № 97. P. 133–141 (in Ukrainian).

9. Slyusar, V., Ventsel, N., Slyusar, M., Leonets, I. (2025). Suchasna reklama ZVO Ukrainy: etyko-pravovyi ta filosofsko-komunikatyvnyi aspekty. [Modern advertising of Ukrainian higher education institutions: ethical-legal and philosophical-communicative aspects]. *Mizhnarodnyi naukovyi zhurnal "Universytety i liderstvo"*. № 19. P. 105–113 (in Ukrainian).

Receive: August 28, 2025

Accepted: September 16, 2025

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Вергелес К. М., Гарбар А. В. Православна антропологія у контексті конструювання політичної ідеології.....	5
Ковтун Н. М., Гуцало А. В. Православна антропологія та сакральний вимір політичної влади у візантійській традиції.....	15
Козловець М. А. Антропологічні виміри православ'я та образ державної влади у візантійській релігійній традиції.....	26
Нечипорук В. М. Дотримання принципу правового забезпечення свободи совісті в законі України про перейменування релігійних організацій	37
Соколовський О. А., Кириченко В. В. Неорелігійні культи і відчуження людини в інформаційному суспільстві.....	51

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Артеменко А. П., Кравченко М. В. Візуальна риторика культури меіамодерну: від епістемологічного зсуви до афективної структури резонансу.....	61
Беднарський С. С. Цифрові гуманітарні науки: cogito, ergo data.....	73
Бельдій О. В. Досвід взаємодії лікаря та пацієнта у світлі феноменологічної соціології Альфреда Шюца.....	85
Галстян В. С. Кадр як афект, колір як злочин: візуальна риторика в режимі нуар.....	94
Галстян Я. С. Цифрова риторика в рекламі: філософські роздуми на межі свободи та переконання.....	106
Гаплевський Д. І. Сучасні виміри культури поведінки: етико-естетичний дискурс.....	122
Гордійчук О. О., Кондратюк Ю. С., Яблонська Н. М. Стоїцизм як філософська основа коучингу: керування емоціями та внутрішня свобода у складних життєвих обставинах.....	133
Лютко Н. В., Козаченко С. М., Семенюк Н. В. Етична проблематика у сучасній філософській думці.....	144
Попова Н. В., Широков К. В. Герменевтика медикалізованої риторики.....	153
Порадюк С. О. Феномен самотності в європейській філософії.....	166
Слюсар В. М., Венцель Н. В., Вітюк І. К. Семіотичне декодування реклами: філософсько-культурний та естетичний підхід Джудіт Вільямсон.....	185

CONTENT

RELIGIOUS STUDIES

Vergeles K. M., Harbar L. V. Orthodox anthropology in the context of constructing the political ideology.....	5
Kovtun N. M., Hutsalo L. V. Orthodox anthropology and the sacred dimension of political power in the byzantine tradition.....	15
Kozlovets M. A. Anthropological dimensions of orthodoxy and the image of state power in the byzantine religious tradition.....	26
Nechyporuk V. M. Observance of the principle of legal guarantees for freedom of conscience in the law of Ukraine on the renaming of religious organizations.....	37
Sokolovskiy O. L. Kyrychenko V. V. Non-religious cults and human alienation in the information society.....	51

SOCIAL PHILOSOPHY

Artemenko A. P., Kravchenko M. V. The Visual Rhetoric of Metamodern Culture: From Epistemological Shift to Affective Structure of Resonance.....	61
Bednarskyi S. S. Digital Humanities: Cogito, Ergo data.....	73
Beldii O. V. The experience of doctor-patient interaction in the light of Alfred Schutz's phenomenological sociology.....	85
Halstyan V. S. Frame as affect, color as transgression: visual rhetoric in noir aesthetics.....	94
Halstyan Y. S. Digital rhetoric in advertising: philosophical reflections on the boundary between freedom and persuasion.....	106
Haplevskiy D. I. Modern dimensions of the culture of behavior: an ethico-aesthetic discourse.....	122
Hordiichuk O. O., Kondratiuk Y. S., Yablonska N. M. Stoicism as the philosophical basis of coaching: managing emotions and inner freedom in difficult life circumstances.....	133
Liutko N. V., Kozachenko S. M., Semeniuk N. V. Ethical issues in modern philosophical thought.....	144
Popova N. V., Shyrokov K. V. Hermeneutics of medicalized rhetoric.....	153
Poradiuk S. O. Phenomenon of loneliness in european philosophy.....	166
Slyusar V. M., Ventsel N. V, Vityuk I. K. Semiotic decoding of advertising: Judith Williamson's philosophical-cultural and aesthetic approach.....	185