

Міністерство освіти і науки України
Житомирський державний університет імені Івана Франка

ВІСНИК
ЖИТОМИРСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 1 (99)

Науковий журнал,
заснований у серпні 1998 року

Вид-во ЖДУ ім. І. Франка
Житомир
2026

Видається за рішенням вченої ради Житомирського державного університету імені Івана Франка
(протокол № 8 від 27.03.2026 року).

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Головний редактор – доктор філософських наук (релігієзнавство), професор **Олег Соколовський**;
Відповідальний редактор – доктор філософських наук, професор **Микола Козловець**;
Відповідальний секретар – доктор філософських наук, професор **Наталія Ковтун**.

Члени редакційної колегії:

Вітюк Ірина – кандидат філософських наук, доцент.
Декерт Томаш – PhD, доцент (Польща)
Іщук Наталія – доктор філософських наук, професор.
Мельничук Максим – кандидат філософських наук, доцент.
Осташ Гжегож – доктор габілітований, професор (Польща).
Поліщук Олена – доктор філософських наук, професор.
Слюсар Вадим – доктор філософських наук, професор.
Утюж Ірина – доктор філософських наук, професор.

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 Н. Ковтун].
Житомир: Вид-во Житомирського держ. ун-ту імені І. Франка, 2026. Вип. 1 (99). 183 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 англійської версії: Ірина Вітюк

Підписано до друку 14.04.2026 р. Формат 60x90/8. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Друк різнографічний. Ум. друк. арк 21.4 Обл.-вид. арк 16.3. Тираж 100. Замовлення 8.

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, 2026

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

**ZHYTOMYR
IVAN FRANKO
STATE UNIVERSITY
JOURNAL**

PHILOSOPHICALS CIENCES

Volume 1 (99)

Scientific journal,
founded in August 1998

Zhytomyr Ivan Franko State University Press
Zhytomyr
2026

*Approved for publication by the Academic Council of Zhytomyr Ivan Franko State University
(protocol № 8 dated from 27.03.2026).*

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: Doctor of Sciences (Philosophy), Professor **Nataliia Kovtun**.

Members of the editorial board:

Vitiuk Iryna, Candidate of Sciences (Philosophy), Docent.

Dekert Tomasz, PhD, Docent (Poland).

Ishchuk Nataliia, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.

Melnychuk Maksym – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

Ostasz Grzegorz, Doctor habilitatus, Professor (Poland).

Polishchuk Olena, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.

Slyusar Vadym, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.

Utiuzh Iryna, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor.

**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 N. Kovtun].
Zhytomyr: Zhytomyr Ivan Franko State University Press, 2026. Vol. 1 (99). 183 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 14.04.2026. Size 60x90/8. Offset Paper. Font Times New Roman.
Risograph printing. Conventional printed sheets 21,4. Printed sheets 16,3. Number of copies 100. Order 8.

ZhytomyrIvanFrankoStateUniversity 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, 2026



РЕЛІГІЄЗНАВСТВО RELIGIOUS STUDIES

УДК 322:342.7(477)

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.5-13

УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ПІДЧАС ВІЙНИ: РЕЛІГІЙНА СВОБОДА VS НАЦІОНАЛЬНА БЕЗПЕКА

І. В. Богачевська*

У статті визначено, що українська держава постала в релігійному полі перед складною дилемою: або дотримання всіх принципів свободи совісті, гарантованих законодавством, або її часткове обмеження для релігійних організацій, афілійованих з країною-агресором задля забезпечення національної безпеки в умовах повномасштабної війни, в якій православ'я використовується агресором як інструмент гібридної війни, деструктивного ідеологічного впливу на українське суспільство через ідеологеми "руського мира". Проаналізовано позиції ПЦУ, УПЦ та Державної служби України з етнополітики та свободи совісті щодо міжправославного діалогу з метою налагодження безконфліктного співіснування, дотримання чинного законодавства, забезпечення свободи совісті та національної безпеки, а також дискусійних сьогоднішніх шляхів виходу з кризи УПЦ як релігійної організації, афілійованої з країною-агресором. Розглянуто можливості держави щодо залагодження православної кризи, державну політику щодо забезпечення національної безпеки в релігійному контексті, останні законодавчі ініціативи ДЕСС, і реакцію на них УПЦ та міжнародних правозахисних інституцій. Окреслено можливі сценарії виходу з православної кризи, що обговорюються в церковному та експертному середовищі, в контексті ставлення до них зацікавлених сторін і держави. Доведено, що вихід УПЦ з кризи, в яку її завела колаборація з РПЦ, лежить на шляху конструктивного діалогу з ПЦУ та державою. Однак сторони діалогу не мають чіткого уявлення про формат повоєнної присутності УПЦ в релігійному полі країни, отже валідне сценарне прогнозування перебігу подій наразі є неможливим. Визначено конкретні кроки, які мають зробити фігуранти конфлікту задля подолання кризи українського православ'я. Встановлено, що ефективне врегулювання православної кризи в Україні можливе лише за умови поєднання гарантій свободи совісті з обґрунтованими безпековими механізмами державної політики, спрямованими на нейтралізацію деструктивного релігійного впливу країни-агресора та формування стабільної моделі міжконфесійної взаємодії у післявоєнному релігійному просторі України.

Ключові слова: православ'я, релігійна свобода, українська держава, національна безпека, гібридна війна, ПЦУ, УПЦ, РПЦ, ДЕСС.

* Ірина Богачевська / Iryna Bogachevska, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки (Національний транспортний університет, м. Київ, Україна) i.v.bogachevska@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8858-4228

UKRAINIAN SOCIETY DURING THE WAR: RELIGIOUS FREEDOM VS NATIONAL SECURITY

I. V. Bogachevska

It is determined that the Ukrainian state has faced a complex dilemma in the religious sphere: either to fully adhere to all principles of freedom of conscience guaranteed by law, or to partially restrict them for religious organizations affiliated with the aggressor state in order to ensure national security under conditions of a full-scale war, in which Orthodoxy is used by the aggressor as an instrument of hybrid warfare and destructive ideological influence on Ukrainian society through the ideologemes of the "Russian world". The positions of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC), and the state represented by the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (DESS) regarding inter-Orthodox dialogue are analyzed with the aim of establishing conflict-free coexistence, compliance with current legislation, ensuring freedom of conscience and national security, as well as the paths out of the crisis of the UOC currently being debated, given its affiliation with the aggressor state. The article examines the state's capabilities in resolving the Orthodox crisis, state policy on ensuring national security in the religious context, the latest legislative initiatives of DESS, and the reactions of the UOC and international human rights institutions to them. Possible scenarios for overcoming the Orthodox crisis discussed in church and expert circles are outlined, in the context of the attitudes of stakeholders and the state toward them. It is demonstrated that the way out of the crisis for the UOC, into which it was led by its collaboration with the Russian Orthodox Church (ROC), lies in constructive dialogue with the OCU and the state. However, the parties to the dialogue do not have a clear vision of the format of the post-war presence of the UOC in the country's religious landscape; therefore, valid scenario forecasting of developments is currently impossible. Specific steps that the parties to the conflict must take in order to overcome the crisis of Ukrainian Orthodoxy are identified. It has been established that the effective resolution of the Orthodox crisis in Ukraine is possible only through the combination of guarantees of freedom of conscience with well-grounded security mechanisms of state policy aimed at neutralizing the destructive religious influence of the aggressor state and at forming a stable model of interconfessional interaction in the post-war religious landscape of Ukraine.

Keywords: *Orthodoxy, religious freedom, Ukrainian state, national security, hybrid warfare, OCU, UOC, ROC, DESS.*

Постановка проблеми. Російсько-українська війна, розв'язана з метою знищення української держави як суб'єкта на політичній мапі світу та української національної ідентичності як такої, має гібридний характер. Атака на Україну відбувається не лише на лінії фронту, але й в ідеологічній та духовній площині. Прикладом цього є прагнення країни-агресора втручатися у мовну політику незалежної держави, а також в її релігійне поле. Ця війна повною мірою продемонструвала безпрецедентний феномен інструменталізації релігії, коли Українська Православна Церква Московського Патріархату (УПЦ) стала інструментом деструктивного ідеологічного впливу на українське суспільство через ідеологеми "русского мира", а її духовенство продемонструвало численні випадки

прямої колаборації з ворогом, виконуючи директиви РПЦ, яка заборонена на території України як організація, чия діяльність напряду загрожує національній безпеці. Держава в цих умовах вимагає від УПЦ вийти з юрисдикції РПЦ і припинити взаємини з Церквою держави-агресора. Криза українського православ'я, яка не вщухала з часів його розколу на початку ХХ ст., набула такого загострення, що стала в умовах війни прямою загрозою національній безпеці. Українська держава постала перед складною дилемою: або дотримання всіх принципів свободи совісті, що до війни гарантувалися в Україні мабуть повніше всіх країн пострадянського простору, або її часткове обмеження для релігійних організацій, афілійованих з країною-агресором задля забезпечення національної безпеки в умовах

повномасштабного збройного конфлікту. Церква, держава та суспільство намагаються знайти шляхи мирного виходу з цієї кризи. Все зазначене актуалізувало філософсько-релігійнознавчий аналіз ситуації, пошук форм і майданчиків діалогу сторін, розробку моделей об'єднання українського православ'я або хоча б легітимного співіснування православних Церков в Україні. Гостро постали також питання про межі втручання держави у взаємини двох православних юрисдикцій, про можливості обмеження свободи совісті під час війни.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Щодо окресленої проблематики наукова рефлексія наразі відстає від стрімкого розгортання ситуації. Ведуться моніторингові спостереження, зокрема недержавними українськими та міжнародними правозахисними організаціями, що спеціалізуються на питаннях свободи совісті. Ґрунтовних наукових публікацій на цю тему поки що немає. Ми спираємось на доробок знаних українських релігійнознавців з питань свободи совісті В. Єленського, Т. Калініченко, А. Колодного, Л. Филипович, В. Титаренко, українського та вселенського православ'я В. Бондаренка, О. Сагана, Г. Христокіна тощо. Фахівці висловлюють свою думку здебільшого в експертному середовищі та підчас тристоронніх зустрічей представників духовенства, держави та громадянського суспільства в форматі круглих столів та науково-практичних конференцій [4].

Метою статті є аналіз позицій Православної церкви України (ПЦУ), УПЦ та української держави й Державної служби України з етнополітики та свободи совісті щодо міжправославного діалогу задля налагодження безконфліктного співіснування, дотримання чинного законодавства, забезпечення свободи совісті та національної безпеки, а також дискусійних сьогоднішніх шляхів виходу з кризи УПЦ як релігійної організації, афілійованої з країною-агресором.

Дискусія та результати. Після чотирьох років повномасштабної війни з РФ, українське православ'я перебуває в глибокій кризі, зумовленій не лише традиційним вже протистоянням утвореної в грудні 2018 р. ПЦУ, яка знаходиться під омофором Вселенського Патріарха й позиціонується національно орієнтованою Церквою, та УПЦ, яку РПЦ вважає своєю "дочірньою" структурою, філією РПЦ в Україні, а й доведеними численними випадками колаборації духовенства УПЦ з окупантами. Саме колаборація з агресорами, що почалася ще з анексії Криму в 2014 р. й посилилася з початком повномасштабного вторгнення в 2022 р., змусила державу докорінно переглянути ставлення до УПЦ, яка традиційно користувалася перевагами з боку можновладців як наймасовіша православна церква країни, канонічність якої не піддавалася сумніву. Саме політична воля очільників держави дозволила ПЦУ поєднати "неканонічні" православні Церкви й отримати Томос про автокефалію. На сьогодні згідно соціологічних даних, "найбільше українців – 70% – вважають себе православними. Серед них найбільше – 56% серед усіх респондентів – зараховують себе до Православної Церкви України, що становить 81% серед усіх православних мешканців України. Ще 7% зараховують себе до Православної Церкви "без конкретизації" і 6% – до Української Православної Церкви Московського Патріархату" [5]. За твердженням голови ДЕСС Віктора Єленського, "загалом від часу отримання Томосу понад 1900 громад перейшли в ПЦУ" [1]. Разом з тим, за даними ДЕСС, у складі УПЦ залишається до 10 тис. громад. Отже, маємо констатувати, що процес добровільного переходу віруючих з УПЦ до ПЦУ, на який сподівалися як на засіб мирного об'єднання українського православ'я, відбувається досить повільно, а подекуди не безконфліктно. УПЦ

використовує навіть матеріальні засоби щоб зірвати його.

Держава з 2022 р. проводить системні та публічні дії з викриття випадків колаборації представників духовенства УПЦ з ворогом. З 2022 р., за даними пресслужби СБУ, розпочато 208 кримінальних проваджень щодо антиукраїнської діяльності та інших злочинів з боку представників УПЦ. 78 фігурантів-представників УПЦ отримали підозру у вчиненні злочинів, ще 40 священнослужителів засуджено до тюремного ув'язнення. Зокрема, вироки одержали чотири архієреї – керуючі єпархіями у різних регіонах України. Припинено українське громадянство та скасовано посвідки на тимчасове проживання в нашій державі 19 клірикам УПЦ, які мають російські паспорти [7]. Прийнято низку законодавчих актів, що мають протидіяти загрозам національній безпеці країни в релігійній сфері.

Останній закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій", ухвалений Верховною Радою України 20 серпня 2024 р. [2], викликав неоднозначну суспільну реакцію та хвилю критики з боку прибічників УПЦ та РПЦ, незважаючи на те, що його проект погоджувався з експертами, Всеукраїнською радою Церков та релігійних організацій й навіть Вселенським Патріархом. Тим не менш остаточна редакція закону не влаштувала більшість зацікавлених сторін. Радикально налаштовані кола громадянського суспільства вважають його прийняття запізнілим, прибічники УПЦ – вбивчим, правозахисники – таким, що обмежує свободу совісті.

ДЕСС назвала чотири головні ознаки зв'язку УПЦ з РПЦ:

- Київська митрополія УПЦ є частиною РПЦ, діяльність якої в Україні заборонена законом;
- у статуті Київської митрополії є ознаки її належності до УПЦ пов'язаної з РПЦ;
- рішення із церковних й організаційних питань РПЦ обов'язкові до виконання для Київської митрополії;

- керівники Київської митрополії зобов'язані входити до керівних органів РПЦ.

Керуючись законом, ДЕСС 17 червня 2025 р. оприлюднила Припис про усунення порушень законодавства, згідно якого Київській митрополії було визначено термін, протягом якого вона повинна офіційно вивести УПЦ зі складу РПЦ. Це передбачає:

- вихід УПЦ зі структури РПЦ;
- втрату чинності для УПЦ усіх положень статуту РПЦ;
- відкликання священнослужителів, ченців, черниць УПЦ зі складу церковно-канонічних органів та канонічних підрозділів РПЦ;
- визнання не дійсними прийнятих органами управління РПЦ рішень щодо анексії єпархій УПЦ та призначення РПЦ керівництва єпархіальних управлінь УПЦ;
- публічну заяву про незгоду з призначенням до статутних органів управління РПЦ та припинення повноважень, розірвавши зв'язки з РПЦ.

"Припис полягає в тому, що Київська митрополія повинна забезпечити вихід УПЦ зі складу РПЦ. Припис не вимагає від УПЦ зрадити православ'я, змінити якісь віроповчальні положення, змінити мову богослужіння, змінити календар чи стати частиною іншої православної церкви. Усе, що вимагається, – це вийти зі складу РПЦ і надати відповідні рішення статутних органів УПЦ", – пояснює голова ДЕСС В. Єленський [6].

Київська митрополія УПЦ 15 серпня 2025 р. відповіла, що дослідження ДЕСС стосовно наявності ознак афілійованості релігійної організації з іноземною релігійною організацією, діяльність якої в Україні заборонена, є втручанням у віросповідання та демонструє ігнорування державою позиції УПЦ, а Припис ДЕСС – це публічний ультиматум УПЦ, неправовий акт, положення якого є фікційними, такими, що не мають стосунку до УПЦ і не можуть бути виконаними.

Наголосимо, що де факто, УПЦ вже традиційно не виконує приписи державних органів, нехтує законами й

намагається оскаржувати державні дії в судах, всіляко гальмуючи розгляд навіть власних позовів. Держава ж, не бажаючи розкитувати суспільство підчас війни ще й на релігійному ґрунті, не вживає примусових дій щодо чіткого виконання законодавчих вимог структурами УПЦ. Намагаючись знайти компроміс і не роздмухувати конфлікт, держава уникає прямої заборони УПЦ як структури, афілійованої з Церквою держави-агресорки (хоча російська пропаганда постійно її в цьому звинувачує), а йде шляхом відсікання, зупинки цієї афіліації. Але виконання припису ДЕСС щодо заборони Київської єпархії УПЦ знову гальмується.

Ситуацію підігривають заяви з Кремля стосовно наміру включити в "мирний план" "гарантії недоторканості" для УПЦ. І держава і громадянське суспільство чітко усвідомлюють, що це черговий сценарій гібридної війни, ще одна спроба розколоти українське суспільство зсередини на релігійному ґрунті, як це неодноразово вдало робилося за допомогою так званого "мовного питання".

Разом з тим, ми маємо констатувати, що всі зусилля держави в релігійній сфері сьогодні зумовлені в першу чергу потребами національної безпеки, а про системну роботу щодо сприяння подоланню кризи православ'я фактично не йдеться. Також повною мірою не задіяні можливості релігійних організацій щодо створення моральних кодів суспільства та комунікації цінностей, формування та поширення наративів, що впливають на різні соціальні групи, майже не задіяним залишається величезний досвід християнських Церков щодо безпосередньої праці з екзистенційними викликами і моральною травмою, не використовуються на користь суспільству можливості адвокації України на рівні народної дипломатії, в мережевому та глобальному просторі.

Українське суспільство традиційно вважає Церкву авторитетною соціальною силою, вона має найвищий кредит суспільної довіри. Під час війни

суспільство очікує від релігійних організацій консолідації зусиль задля забезпечення духовної та моральної резильєнтності нації, що зазнає фактичного геноциду. Суспільство прагне подолання міжправославної кризи, а Церкви займають де факто вичікувальну позицію: УПЦ чекає дієвої підтримки збоку керівництва РФ та РПЦ і мріє про повернення колишнього привілейованого стану в українському суспільстві, а ПЦУ сподівається силами держави позбутися "конкурентів" в лице УПЦ.

Держава також має дуже обмежений арсенал можливостей впливу на ситуацію, що склалася навколо УПЦ. З одного боку, найдемократичніше законодавство щодо свободи релігії та віросповідання в Україні, поліконфесійність релігійного поля, відділення Церкви від Держави задають чіткі конституційні правові рамки впливу держави на православну кризу. З другого боку – воєнний стан в будь-якій державі неминуче призводить до певного обмеження свобод громадян, оскільки пріоритетним стає забезпечення національної безпеки всіма можливими наявними засобами. Це змушує державу йти на радикальні, а інколи непопулярні кроки.

Фактором, що ускладнює дії держави, є неадекватне розуміння релігійної ситуації в Україні (яке також активно формується зусиллями РПЦ на міжнародній арені), що демонструє зокрема міжнародна правозахисна спільнота. Україні в контексті православної кризи закидають, що дії держави є "непропорційними загрози". Зокрема, 41 періодична доповідь Управління Верховного комісара ООН з прав людини, оприлюднена 31 грудня 2024 р., спотворює дійсність в контексті критики положень Закону України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій". МЗС України у відповідь наголошує, що "українська держава має обов'язок захисту своїх громадян від деструктивного впливу держави-агресора, зокрема з використанням

релігійних організацій, які в Російській Федерації зрощені з державою і прямо проголосили своєю метою знищення української державності, культури, ідентичності" [3].

Поза сумнівом, Закон України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" не позбавлений недоліків, більшість з яких є результатом внесення численних неузгоджених між собою поправок під час його тривалого обговорення в Верховній Раді. Але держава вже напружувала значну кількість підзаконних актів, що уточнюють Закон та закривають наявні лакуни в правовому полі стосовно державно-церковних взаємин. Так, лише в 2025 р. було прийнято Постанову Кабінету Міністрів України (КМУ) від 31 січня 2025 р. № 107 "Про затвердження Порядку надання індивідуального погодження на відносини та/або зв'язки, та/або комунікації з іноземною релігійною організацією, діяльність якої в Україні заборонена", Постанову КМУ від 9 травня 2025 р. № 541 "Про затвердження Порядку розгляду питання щодо підтвердження фактів використання релігійної організації для пропаганди ідеології "руського мира", Постанову КМУ від 9 травня 2025 р. № 543 "Про затвердження Порядку проведення дослідження щодо наявності ознак афілійованості релігійної організації з іноземною релігійною організацією, діяльність якої в Україні заборонена", Постанову КМУ від 7 червня 2025 р. № 854 "Про затвердження Порядку передачі релігійній організації в безоплатне користування (позичку) державного або комунального майна, яке є культовим майном".

Зважаючи на пильну увагу до православної кризи з боку українського суспільства та міжнародних інституцій в умовах гібридної (семантичної, когнітивної, інформаційної) війни першочерговим завданням держави є недопущення масштабування релігійного протистояння. А досягнути цього можна лише шляхом залучення всіх зацікавлених сторін до конструктивного діалогу, метою якого

має стати компромісне мирне співіснування двох Церков в стані "здорової конкуренції", а не непримиримої ворожнечі.

У цій ситуації дуже важливим є не лише врахування позицій громадянського суспільства щодо внутрішньої православної кризи та УПЦ, а й формування в суспільстві адекватної оцінки ситуації, що склалася. На жаль українські медіа на хвилі патріотизму часто розганяють хвилю несприйняття УПЦ, перетрактують сутність державних кроків в бік підкреслення їх "репресивності", а не "діалогічності". Хоча медіа могли неупереджено та об'єктивно подавати інформацію про сутність православної кризи, надавати сторонам площадки для діалогу, тим самим зменшуючи "градус" спільної напруги щодо "православного питання".

Які ж наразі існують можливі способи виходу з глухого кута, в який потрапила УПЦ? Розглянемо вірогідність кожного можливого сценарію, з тих, що обговорюються в церковному та експертному середовищі, в контексті ставлення до них зацікавлених сторін і держави.

Перший сценарій – це добровільне приєднання парафій та священства УПЦ до ПЦУ з гарантією збереження статусів, нагород, майна тощо. Цей сценарій дискутується на рівні парафіяльного священства УПЦ, але єпископатом Церкви не сприймається. ПЦУ оприлюднила свою пропозицію до УПЦ розпочати діалог без жодних попередніх умов. УПЦ зі свого боку висунула такі попередні умови, що принижують ПЦУ і засвідчують небажання УПЦ вести "діалог структурами". Цей сценарій педалює більшість українських медіа.

Другий – скликання Об'єднавчого Собору, на якому буде створена Єдина помісна православна українська Церква, до складу якої увійдуть і УПЦ і ПЦУ, а також обрані очільник церкви та єпархіальні архієреї. Такий сценарій передбачає досягнення мети, яку українські православні Церкви не змогли втілити у 2018 р. під час отримання Томосу. Такий варіант

розвитку подій активно дискутується на рівні єпископів обох Церков, але розглядається ними як перспектива, оскільки найближчою метою вони вважають досягнення хоча б формату "мирного співіснування".

Третій – рівноправне об'єднання "без злиття" в складі ПЦУ, "спільне служіння" в храмах обох Церков. Також обговорюється священством з обох боків, але скоріш за все не реалізується через несприйняття очільниками й УПЦ і ПЦУ. Залишається непроясненим юридичне оформлення такого формату міжцерковних взаємин.

Четвертий – утворення УПЦ власного екзархату, можливо тимчасового, за дозволом Вселенського Патріарха. Потребує підтримки Вселенського Патріарха, скоріше для її отримання не вистачить аргументів. Цей сценарій більш прийнятний для єпископату УПЦ. Він вважається маловірогідним, оскільки скерований не на об'єднання Церков, а "консервує" розкол українського православ'я на невизначений термін.

П'ятий – приєднання УПЦ до іншої автокефальної церкви, але не української і не російської. Пропонувалися варіанти, але цей сценарій серйозно не сприймається сторонами конфлікту, оскільки жодна православна Церква не погодиться втрутитися в українську міжправославну кризу.

Шостий – отримання власної автокефалії. Найменш вірогідний сценарій з усіх можливих, адже легітимізувати в одній державі дві православні Церкви, які фактично співпадають щодо віровчення й культу Вселенський Патріарх не буде за жодних обставин.

Сьомий – це розрив з Москвою, але не приєднання до ПЦУ, фактично "вихід в розкол", "катакомбне" існування. Дуже вірогідний сценарій в разі недосягнення компромісу й продовження законодавчого тиску з боку держави.

Восьмий, найгірший сценарій – отримання на вимогу Путіна "гарантій недоторканості" УПЦ під час укладання мирної угоди. На думку більшості експертів, призведе до колапсу,

маргіналізації та деградації УПЦ, може спровокувати масштабний конфлікт на релігійному ґрунті всередині країни.

Сценарне прогнозування формату присутності УПЦ в релігійному полі України ускладнює той факт, що ця Церква наразі не демонструє консолідованої позиції щодо виходу з РПЦ та діалогу з ПЦУ, її ієрархи займають одну позицію, єпископат на місцях іншу, парафіяльне священство – власну. Відсутність внутрішньої консолідованої позиції Церкви не дозволяє їй вести конструктивний діалог з ПЦУ на рівні церковних структур.

ПЦУ також демонструє відсутність конструктивної позиції, а спроби розпочати діалог з її боку мали відверто декларативний характер. Взагалі, соціальна активність ПЦУ в роки війни не відповідає очікуванням громадянського суспільства, вона лише позначає свою присутність, є досить пасивною щодо формування власної публічної теології, не здатною брати на себе тягар соціальної відповідальності за свою паству в умовах екзистенційних загроз.

Держава також демонструє відсутність чіткого розуміння ситуації, кінцевої мети та плану дій у православному питанні, звідси – нездатність проявити політичну волю в цьому конфлікті, пожити йому край.

Фактично, всі учасники трикутника "державна – православні Церкви – суспільство" наразі не мають відповіді на ключові питання: "Яким має бути повоєнне релігійне поле країни? Який формат присутності в ньому православ'я є бажаним (для держави і жодної з православних церков)?"

Висновки. Під час війни релігійне поле України зазнає стрімких, глибоких і незворотних трансформацій. Політизація релігії потребує від Церков рахуватися з громадянською позицією віруючих, визначитися з самоідентифікацією в дискурсі національної держави, що захищає право на існування. І ПЦУ і УПЦ в умовах кривавого воєнного протистояння мають не намагатися зберегти чи отримати від держави

певні преференції, а допомагати своєму народові вистояти, працювати над створенням "богослов'я гідності", "богослов'я відповідальності", "богослов'я милосердя", "богослов'я консолідації", які стануть сходишками до "богослов'я миру", якого так прагне сьогоднішня Україна.

Вихід УПЦ з кризи, в яку її завела колаборація з РПЦ та окупантами, лежить на шляху конструктивного діалогу з ПЦУ та українською державою, вичікувальна позиція лише поглиблює проблеми. Формат повоєнної присутності УПЦ в релігійному полі країни наразі важко спрогнозувати, оскільки сторони-фігуранти кризи не визначилися з бажаним для них вектором розвитку ситуації, не мають чіткої мети та плану антикризових дій.

Українська держава вперше за часи незалежності усвідомила важливість релігійного фактору в контексті

збереження національної ідентичності та національної безпеки в умовах ідеологічного протистояння гібридній агресії, яка змушує докладати системних зусиль задля вирішення православного питання й запобігання ескалації кризи УПЦ.

Вже назріла необхідність суттєвого розширення повноважень ДЕСС, зокрема щодо створення її діючих структур в регіонах. На часі формування консолідованого експертного середовища з залученням науковців та богословів. У контексті використання РФ православ'я як інструменту soft power у гібридній війні, яка не закінчиться після припинення прямого збройного конфлікту, у середньо- та довгостроковій перспективі потрібно формувати обізнаність громадянського суспільства щодо релігійної ситуації, що потребує відповідних змін в освітній сфері, медійній політиці тощо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Єленський: після отримання Томосу до ПЦУ перейшли понад 1900 громад. Радіо Свобода. 25.05.2025. URL: <http://www.radiosvoboda.org/a/news-yelenskyi-dopysu-pereyshy-ponad-1900-hromad/33419071.html> (дата звернення: 12.01.2026).
2. Закон України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій". URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text> (дата звернення: 12.01.2026).
3. Коментар МЗС щодо неправдивих звинувачень ООН в нібито обмеженні Україною релігійних свобод. URL: <https://mfa.gov.ua/news/komentar-mzs-shchodo-nepravdivih-zvinuvachen-oon-v-nibito-obmezhenni-ukrayinoyu-religijnih-svobod> (дата звернення: 12.01.2026).
4. Програма науково-практичної конференції "Актуальні питання у сфері діяльності Державної служби України з етнополітики та свободи совісті" 15.12.2025. Київ.
5. Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій. Прес-реліз Київського міжнародного інституту соціології. URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1> (дата звернення: 12.01.2026).
6. Стало відомо, скільки кримінальних справ порушено щодо священників УПЦ МП. Волинські новини, 11.11.2025. URL: <https://www.volynnews.com/news/all/stalo-vidomo-skilku-kryminalnykh-sprav-porusheno-shchodo-sviashchennykiv-up/> (дата звернення: 12.01.2026).
7. Шашкова М. Що стоїть за протистоянням держави та московської церкви в Україні. URL: <https://argumentua.com/stati/shcho-stoit-za-protistoyanniam-derzhavita-moskovskoi-tserkvi-v-ukraini> (дата звернення: 12.01.2026).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Yelenskyi: pislia otrymannia Tomosu do PTsU pereishly ponad 1,900 hromad. [Yelenskyi: after receiving the Tomos, more than 1,900 communities joined the OCU]. (2025, May 25). *Radio Svoboda – Radio Free Europe* URL:

<https://www.radiosvoboda.org/a/news-yelenskyi-do-ptsu-pereyshy-ponad-1900-hromad/33419071.html> (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

2. Zakon Ukrainy "Pro zakhyst konstytutsiinoho ladu u sferi diialnosti relihiinykh orhanizatsii". [Law of Ukraine "On the protection of the constitutional order in the sphere of activities of religious organizations"]. (2024, September 23). *zakon.rada.gov.ua*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text> (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

3. Komentar MZS shchodo nepravdyvykh zvinuvachen OON v nibyto obmezheni Ukrainoiu relihiinykh svobod. [Comment of the Ministry of Foreign Affairs regarding false UN accusations of alleged restriction of religious freedoms by Ukraine]. (2025 January 02). *Ministry of Foreign Affairs of Ukraine*. URL: <https://mfa.gov.ua/news/komentar-mzs-shchodo-nepravdivih-zvinuvachen-oon-v-nibito-obmezheni-ukrayinoyu-religijnih-svobod> (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

4. Prohrama naukovo-praktychnoi konferentsii "Aktualni pytannia u sferi diialnosti Derzhavnoi sluzhby Ukrainy z etnopolityky ta svobody sovisti". [Program of the scientific and practical conference "Topical issues in the field of activity of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience"]. (2025, December 15). Kyiv (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

5. Relihiina samoidentyfikatsiia ukraintziv, stavlennia do stvorennia yedynoi Pravoslavnoi Tserkvy ta do Zakonu pro zaboronu okremykh relihiinykh orhanizatsii. [Religious self-identification of Ukrainians, attitudes toward the creation of a unified Orthodox Church and toward the Law on banning certain religious organizations]. (2024, October 15). *Kyiv International Institute of Sociology*. URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1> (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

6. Stalo vidomo, skilky kryminalnykh sprav porusheno shchodo sviashchennykiv UPTs MP. [It became known how many criminal cases were initiated against priests of the UOC MP]. (2025, November 11). *Volynski novyny – Volyn News*. URL: <https://www.volynnews.com/news/all/stalo-vidomo-skilky-kryminalnykh-sprav-porusheno-shchodo-sviashchennykiv-up/> (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

7. Shashkova, M. (2025, August 19). Shcho stoit za protystoianniam derzhavy ta moskovskoi tserkvy v Ukraini [What lies behind the confrontation between the state and the Moscow Church in Ukraine]. *Argument*. URL: <https://argumentua.com/stati/shcho-stoit-za-protistoyanniam-derzhavi-ta-moskovskoi-tserkvi-v-ukraini> (last accessed: 12.01.26) (in Ukrainian).

Receive: January 14, 2026
Accepted: February 10, 2026



Zhytomyr Ivan Franko State University Journal.
Philosophical Sciences. Vol. 1 (99)

Вісник Житомирського державного
університету імені Івана Франка.
Філософські науки. Вип. 1 (99)

ISSN: 2663-7650

УДК 3+32+322:2-67

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.14-25

"ФОРТЕЦЯ В ОБЛОЗІ" НОВА СТРАТЕГІЯ УПЦ

Г. М. Гончаров*

У статті проаналізовано сучасну трансформацію православного релігійного простору України в умовах російсько-української війни, зокрема проблематику діяльності Української православної церкви та її відносин із державою і Православною церквою України. Актуальність теми зумовлена посиленням суспільно-політичних дискусій щодо ролі релігійних інституцій у контексті національної безпеки, а також впливом ідеологем "руського мира" на релігійний дискурс і міжконфесійні відносини в Україні. Проаналізовано законодавчі ініціативи української держави щодо регулювання діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою, а також дослідження внутрішньо-церковних процесів, пов'язаних із питаннями юрисдикційної приналежності, міжцерковного діалогу та перспектив формування єдиного помісного православ'я в Україні. Метою статті є релігієзнавчий аналіз інституційних, ідеологічних та суспільно-політичних чинників, які визначають сучасний стан і трансформацію православного середовища України в умовах війни. Методологічну основу дослідження становить комплекс загальнонаукових і спеціальних методів. Аналітичний метод використано для систематизації емпіричного матеріалу та виявлення ключових тенденцій трансформації релігійного середовища. Порівняльний підхід дозволив зіставити позиції різних церковних інституцій щодо питань канонічної юрисдикції, автокефалії та міжцерковного діалогу. Елементи дискурсивного аналізу застосовано для дослідження релігійно-політичної риторики, зокрема інтерпретації ідеологем "руського мира" у сучасному церковному та суспільному дискурсі. Наукова новизна дослідження полягає у комплексному релігієзнавчому осмисленні сучасних трансформацій православного середовища України крізь призму взаємодії релігійних, політичних та ідеологічних чинників у ситуації воєнного конфлікту. Обґрунтовано, що релігійний дискурс і конфесійні інституції виступають важливими елементами ширших геополітичних і суспільних процесів, а концепція "руського мира" функціонує як інструмент символічної легітимації політичної стратегії Російської Федерації.

Ключові слова: православ'я в Україні, Українська православна церква, Православна церква України, релігійна політика, релігійна безпека, міжцерковні відносини, автокефалія, ідеологема "руського мира".

"FORTRESS UNDER SIEGE" NEW STRATEGY OF THE UOC

H. M. Honcharov

The article analyzes the contemporary transformation of the Orthodox religious space in Ukraine in the context of the Russian-Ukrainian war, focusing in particular on the activities of the Ukrainian Orthodox Church and its relations with the state and the Orthodox Church of Ukraine. The relevance

* Гончаров Геннадій / Hennadii Honcharov, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних наук (Харківська державна академія фізичної культури, м. Харків, Україна)
goncarovgennadij63@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5335-1152

of the topic is determined by the intensification of socio-political debates regarding the role of religious institutions in the context of national security, as well as by the influence of the ideology of the "Russian World" (Russkiy Mir) on religious discourse and interconfessional relations in Ukraine. The study examines legislative initiatives of the Ukrainian state aimed at regulating the activities of religious organizations affiliated with the Russian Orthodox Church, as well as internal church processes related to issues of jurisdictional affiliation, interchurch dialogue, and the prospects for the formation of a unified local Orthodox Church in Ukraine. The purpose of the article is to provide a religious studies analysis of the institutional, ideological, and socio-political factors that determine the current state and transformation of the Orthodox environment in Ukraine during wartime. The methodological framework of the research is based on a combination of general scientific and specialized methods. The analytical method was used to systematize empirical material and identify key trends in the transformation of the religious environment. The comparative approach made it possible to examine the positions of different church institutions regarding canonical jurisdiction, autocephaly, and interchurch dialogue. Elements of discourse analysis were applied to investigate religious and political rhetoric, particularly the interpretation of the ideology of the "Russian World" within contemporary ecclesiastical and public discourse. The scientific novelty of the study lies in the comprehensive religious studies interpretation of the current transformations of the Orthodox environment in Ukraine through the prism of the interaction between religious, political, and ideological factors in the context of an ongoing military conflict. The research demonstrates that religious discourse and confessional institutions function as important components of broader geopolitical and social processes, while the concept of the "Russian World" operates as an instrument of symbolic legitimation of the political strategy of the Russian Federation.

Keywords: Orthodoxy in Ukraine, Ukrainian Orthodox Church, Orthodox Church of Ukraine, religious policy, religious security, interchurch relations, autocephaly, ideology of the "Russian World".

Актуальність дослідження.

Сучасні трансформації релігійного простору України відбуваються в умовах повномасштабної російсько-української війни, які суттєво актуалізувало проблему взаємодії релігійних інституцій, держави та суспільства. Особливого значення набуває питання діяльності Української православної церкви, її інституційних зв'язків із Російською православною церквою, а також впливу ідеологемі "руського мира" на формування сучасного релігійного дискурсу. В умовах збройного конфлікту релігійний фактор виходить за межі конфесійного життя та набуває значення важливого елементу суспільно-політичних процесів, пов'язаних із проблемами національної безпеки, ідентичності та державної політики у сфері свободи совісті. Водночас процес становлення Православної церкви України як автокефальної церковної інституції супроводжується складними міжцерковними відносинами, трансформацією конфесійної структури та активними дискусіями щодо майбутнього православ'я в Україні. У цьому контексті науковий

релігієзнавчий аналіз зазначених процесів є важливим для розуміння сучасної динаміки релігійного життя українського суспільства.

Метою статті є аналіз трансформації православного середовища України в умовах російсько-української війни. Для досягнення поставленої мети визначено такі завдання: проаналізувати суспільно-політичні та релігійні чинники трансформації православного простору України; дослідити ідеологічний зміст та функціонування концепції "руського мира" у сучасному церковному дискурсі; розглянути законодавчі та інституційні механізми державного регулювання діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою; окреслити особливості міжцерковних відносин між УПЦ та Православною церквою України; визначити основні тенденції трансформації конфесійної структури православ'я в Україні в умовах війни.

Методологічну основу дослідження становить комплекс загальнонаукових і спеціальних методів, які дозволяють здійснити всебічний релігієзнавчий

аналіз досліджуваної проблематики. Аналітичний метод використано для систематизації емпіричного матеріалу та виявлення ключових тенденцій розвитку православного середовища України. Порівняльний метод застосовано для зіставлення позицій різних православних юрисдикцій щодо питань автокефалії, канонічної юрисдикції та міжцерковного діалогу. Елементи дискурсивного аналізу використано для дослідження релігійно-політичної риторики та інтерпретації ідеологеми "русского мира" у церковному й суспільному дискурсі. Культурно-історичний підхід дозволив розглянути сучасні процеси в контексті історичної еволюції православ'я на українських землях, а також простежити трансформацію відносин між релігійними інституціями та державою у різні історичні періоди.

Дискусія та результати. У серпні 2024 року Верховна Рада України ухвалила законодавчий акт, спрямований на обмеження діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою, на території України. Відповідно до положень цього закону релігійним інституціям було надано перехідний період до травня 2025 року для припинення канонічних та адміністративних зв'язків із Московським патріархатом. Законодавча ініціатива передбачає заборону діяльності тих релігійних структур, керівні центри яких розташовані на території держави, що здійснює збройну агресію проти України. У цьому контексті особливу увагу привертає діяльність Української православної церкви (УПЦ), яка історично перебуває в канонічній залежності від Російської православної церкви.

Питання інституційного статусу УПЦ та її взаємин із Московським патріархатом стало предметом активних суспільних і політичних дискусій. Зокрема, звертається увага на позицію її предстоятеля митрополита Онуфрія, який у публічному дискурсі заявляє про фактичне обмеження свободи віросповідання в Україні, водночас не демонструючи чіткої готовності до

повного розриву з Московським патріархатом. У риториці представників російського політичного керівництва ця ситуація також використовується як аргумент для міжнародної критики української державної політики у сфері релігії. Так, президент Російської Федерації Володимир Путін звертався до новообраного Папи Римського Лева XIV із закликом підтримати "свободу віросповідання в Україні" та звернути увагу на становище духовенства Московського патріархату [1].

Подальший розвиток подій пов'язаний із зустріччю Папи Римського з делегацією Російської православної церкви, яка відбулася 26 липня. Делегацію очолював голова Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату митрополит Волоколамський Антоній (Севрюк). У ході цієї зустрічі представники РПЦ порушували питання про нібито переслідування Української православної церкви на території України [2].

У контексті російсько-української війни проблема діяльності УПЦ набуває не лише релігійного, але й безпекового виміру. У публічному просторі неодноразово з'являлися повідомлення про використання окремих церковних об'єктів для приховування диверсійних груп, зберігання зброї та координації діяльності російських військових підрозділів на окупованих територіях України [3]. Такі обставини сприяли формуванню в українському суспільстві критичного ставлення до інституцій, пов'язаних із Московським патріархатом, і стали одним із чинників державної політики щодо обмеження їх діяльності.

У цьому дискурсі особливого значення набуває ідеологічна концепція "русского мира", яка активно використовується в офіційній риториці Російської православної церкви. Її інтерпретація та роль у сучасному політичному й релігійному контексті стали предметом численних досліджень і публічних дискусій. Зокрема, в інтерв'ю програмі "Ось Так" священник і богослов Андрій Кордочкін,

співзасновник фонду допомоги антивоєнним священнослужителям "Світ усім", звернув увагу на складність визначення самого поняття "русский мир". За його словами, цей термін не має чітко окресленого змісту і використовується як концептуальна конструкція, значення якої змінюється залежно від політичного та ідеологічного контексту. Подібну позицію висловлює й французька дослідниця Марлен Ларюель, яка характеризує "русский мир" як *floating signifier*, тобто поняття з рухомим і варіативним змістом [5].

Згідно з цим підходом, концепція "русского мира", що сформувалася наприкінці 1990-х років у російському інтелектуально-політичному середовищі, поступово набула релігійного виміру та була інтегрована у дискурс Російської православної церкви. У сучасному контексті вона використовується як ідеологічна модель, покликана обґрунтувати цивілізаційну та культурно-релігійну особливість Росії і легітимізувати її політичні претензії у пострадянському просторі. У цьому сенсі дослідники наголошують, що Московський патріархат виступає не лише релігійною інституцією, але й важливим елементом формування державної ідеології, забезпечуючи її символічне та світоглядне підґрунтя.

Показовим прикладом функціонування ідеологеми "русского мира" у сучасному релігійно-політичному дискурсі є реакції окремих представників духовенства Української православної церкви на події російсько-української війни. Зокрема, у журналістському матеріалі телеканалу "5 канал" зафіксовано розмову кореспондентки з представником духовенства УПЦ у місті Тернополі. На запитання журналістки щодо того, чи вважає він президента Російської Федерації Володимира Путіна воєнним злочинцем, священнослужитель відповів, що подібні оцінки можуть даватися лише міжнародним судом. На уточнювальне питання щодо його особистої позиції він зазначив, що не

розмірковує над такими питаннями, оскільки зосереджується на виконанні свого пастирського служіння та допомозі людям [6].

Проблематика взаємодії релігійних інституцій та суспільно-політичних процесів також проявляється у подіях, пов'язаних із Почаївською Успенською лаврою – одним із найбільших православних монастирських центрів України, який перебуває під юрисдикцією УПЦ. Зокрема, 8 жовтня 2025 року на території лаври стався інцидент, пов'язаний із проведенням слідчих дій у межах кримінального провадження щодо можливих фактів шахрайства. За повідомленнями засобів масової інформації, група молодих осіб, серед яких були також неповнолітні та семінаристи духовної семінарії, перешкоджала доступу правоохоронних органів до окремих приміщень монастирського комплексу. У подіях також брали участь прихильники Московського патріархату, що призвело до конфліктної ситуації між учасниками зібрання та представниками поліції [7].

У медійному просторі зазначені події супроводжувалися активною інформаційною кампанією в соціальних мережах. Зокрема, у деяких телеграм-каналах, пов'язаних із прихильниками Московського патріархату, слідчі дії правоохоронних органів характеризувалися як "вторгнення" у монастирський простір, а правоохоронців називали такими, що діють поза межами правового поля. Водночас у цих інформаційних ресурсах поширювалися заклики до фінансової підтримки відповідних акцій та ініціатив.

Важливим етапом державної політики у сфері регулювання діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою, стало ухвалення законопроекту № 8371. Однією з ініціаторок активізації парламентського розгляду цього питання була народна депутатка України від партії "Голос" Юлія Сірко (раніше – Клименко), яка організувала

збір підписів парламентарів з метою винесення законопроекту на голосування. Понад дві сотні підписів народних депутатів стали важливим чинником для просування цього документа у Верховній Раді України.

Законопроект передбачав компромісний механізм врегулювання ситуації: релігійним організаціям надавався визначений перехідний період для приведення своєї статутної документації у відповідність до законодавства та поступового припинення інституційної залежності від релігійних центрів, розташованих на території Російської Федерації. Очікувалося, що після завершення цього періоду закон набуде повної юридичної чинності, а відповідні державні органи отримають інструменти для реалізації передбачених ним процедур.

Водночас практична реалізація законодавчих положень супроводжується низкою труднощів. Серед них експерти та учасники політичного процесу називають затримку у розробленні та ухваленні необхідних підзаконних нормативних актів Кабінетом Міністрів України. Другою проблемою є інституційна спроможність Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, на яку покладено значну частину функцій із реалізації державної політики у цій сфері. Зокрема, звертається увага на кадрові та ресурсні обмеження служби, що можуть ускладнювати виконання поставлених перед нею завдань [8].

У контексті триваючої російсько-української війни питання діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Московським патріархатом, набуває також безпекового виміру. З огляду на це, у публічному дискурсі підкреслюється необхідність формування чітких правових механізмів, які б дозволяли державі реагувати на можливі порушення законодавства з боку релігійних інституцій. Закон передбачає, що у разі встановлення таких порушень діяльність відповідної релігійної

організації може бути припинена у судовому порядку за позовом центрального органу виконавчої влади, відповідального за реалізацію державної політики у сфері релігії.

Водночас у межах самої Української православної церкви спостерігаються різні позиції щодо подальших відносин із Російською православною церквою. Зокрема, у липні 2023 року близько чотирьохсот священнослужителів УПЦ МП звернулися з відкритим листом до митрополита Онуфрія із закликом негайно та остаточно розірвати зв'язки з Московським патріархатом. Поштовхом до цього звернення, зокрема, став ракетний удар по Спасо-Преображенському кафедральному собору в Одесі. Водночас серед підписантів листа було лише двоє єпископів, що свідчить про обмежену підтримку цієї ініціативи у вищому церковному керівництві.

Подібні дискусії продовжилися й пізніше. Наприкінці жовтня 2024 року група архієреїв УПЦ оприлюднила відкритий лист, у якому висловила незгоду з рішенням патріарха Московського Кирила щодо усунення окремих ієрархів УПЦ на тимчасово окупованих територіях. Цей документ було розміщено на сайтах низки єпархій УПЦ, а також певний час на офіційному сайті самої церкви, однак згодом його було видалено. Важливим є те, що під зверненням поставили підписи понад третина єпископів УПЦ, що стало одним із небагатьох випадків публічного колективного виступу значної частини ієрархії з критикою дій Московського патріархату.

Позицію частини церковного керівництва щодо статусу УПЦ окреслив, зокрема, митрополит Вознесенський і Первомайський Олексій (Шпаков) в одному з інтерв'ю. Він наголосив, що Українська православна церква, на його думку, має значний рівень самостійності у внутрішньому управлінні. Зокрема, вона самостійно утворює єпархії, обирає єпископів, канонізує святих, відкриває парафії за кордоном та здійснює інші церковно-

адміністративні функції. У цьому контексті митрополит посилається на грамоту патріарха Московського Олексія II, яку він трактує як документ, що забезпечує широкі права автономії для УПЦ. На його думку, цей документ виконує роль, аналогічну томосу про автокефалію, і підтверджує високий рівень самостійності церкви [9].

Активну лобістську діяльність на користь Української православної церкви у міжнародному просторі, зокрема у Сполучених Штатах Америки, здійснює американський адвокат Роберт Амстердам, який у 2024 році відвідував Україну. За інформацією низки джерел, його діяльність пов'язують із підтримкою підсанкційного українського олігарха Вадима Новинського, який є кліриком Української православної церкви.

Згідно з даними Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, станом на початок 2025 року в Україні функціонувало 10118 релігійних організацій, що належать до структури УПЦ. Упродовж червня 2025 року представники цієї церковної інституції тричі зверталися до Київського окружного адміністративного суду з позовами подібного змісту. Зокрема, у своїх вимогах вони просили: по-перше, зупинити дію постанови Кабінету Міністрів України від 9 травня 2025 року № 543; по-друге, заборонити Державній службі з етнополітики та свободи совісті здійснювати дослідження щодо можливих ознак афілійованості релігійних організацій з іноземними релігійними центрами, діяльність яких заборонена в Україні. Крім того, позивачі вимагали обмежити публікацію проміжних і підсумкових результатів таких досліджень [1].

Представники церковних структур, пов'язаних із Московським патріархатом, обґрунтовують свою позицію тим, що в умовах війни в українському суспільстві загострилися суспільно-політичні дискусії щодо діяльності окремих релігійних організацій, які історично мали канонічні та євхаристійні зв'язки між

собою. Водночас вони наголошують, що Закон України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" та пов'язані з ним підзаконні нормативні акти, зокрема постанова Кабінету Міністрів щодо порядку дослідження афілійованості релігійних організацій, нібито суперечать Конституції України та окремим рішенням Європейського суду з прав людини [1].

Разом із тим у правовому дискурсі наголошується, що Конституція України та низка міжнародних договорів допускають можливість тимчасового обмеження окремих прав і свобод людини за умов надзвичайних обставин. До таких обставин, зокрема, належать акти збройної агресії, які створюють загрозу територіальній цілісності держави, її політичній незалежності та державному суверенітету, а також можуть становити загрозу самому існуванню держави як суб'єкта міжнародного права [10].

Водночас практична реалізація законодавчих положень щодо обмеження діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою, стикається з низкою інституційних і адміністративних труднощів. Серед них називають затягування процесу імплементації закону, зокрема підготовки відповідних нормативних актів, а також обмежені кадрові та ресурсні можливості державних органів, відповідальних за реалізацію політики у сфері етнополітики та свободи совісті. Зокрема, звертається увага на необхідність залучення висококваліфікованих фахівців у галузі права, здатних представляти позицію держави у складних судових процесах, пов'язаних із діяльністю релігійних організацій.

У цьому контексті актуалізується питання взаємодії релігійних інституцій із суспільно-політичними процесами та механізмів державного регулювання їх діяльності. Дискусії навколо статусу УПЦ, її можливих зв'язків із Російською православною церквою, а також ролі

релігійних організацій у сучасних геополітичних процесах демонструють складність поєднання принципу свободи віросповідання з необхідністю забезпечення національної безпеки в умовах війни.

Проведене опитування обласних державних адміністрацій засвідчило, що лише незначна частина парафій Української православної церкви Московського патріархату скористалася можливістю добровільно змінити свої статuti відповідно до вимог чинного законодавства. Водночас у суспільно-політичному дискурсі звертається увага на те, що навіть за умов формального збереження організаційного статусу окремі елементи церковної практики, зокрема календарна традиція, культ святих, мова богослужіння та символічний простір релігійних свят, можуть слугувати каналами відтворення ідеологеми "руського мира", інтегрованої у релігійний дискурс Російської православної церкви.

Важливим чинником сучасної конфесійної ситуації в Україні є також інформаційно-комунікаційний вимір міжцерковної конкуренції. Зокрема, у публічному просторі неодноразово зазначалося, що значні ресурси спрямовуються на дискредитацію Православної церкви України та формування її образу як "розкольницької" структури. Водночас сама Православна церква України стикається з низкою інституційних викликів, пов'язаних із її відносною молодістю як автокефальної церковної інституції.

Однією з ключових проблем є кадровий дефіцит духовенства. У багатьох випадках після переходу релігійних громад від юрисдикції УПЦ до Православної церкви України виникає ситуація, коли новостворені або реорганізовані парафії не мають постійного священнослужителя. Частина духовенства, яке раніше здійснювало богослужіння в цих громадах, відмовляється переходити до ПЦУ разом із парафією, що призводить до необхідності обслуговування кількох громад одним священником або до

тимчасового припинення регулярних богослужінь у деяких храмах. Цю проблему ускладнюють і ширші соціальні обставини, пов'язані з війною: значна частина вірян вимушено виїхала за кордон, що позначилося на фінансовій підтримці парафій, а в окремих регіонах релігійне життя ускладнюється близькістю до лінії бойових дій.

Коментуючи проблему кадрового забезпечення, заступник голови Управління зовнішніх церковних зв'язків Православної церкви України митрополит Білоцерківський Євстратій (Зоря) зазначає, що підготовка священнослужителів є тривалим процесом, а в умовах війни частина духовенства також залучена до служіння у військовому капеланстві. На його думку, перехід релігійних громад від юрисдикції Московського патріархату до Православної церкви України має відбуватися поступово, у міру внутрішнього дозрівання самих громад. Він також наголошує, що після повноцінного запровадження законодавчих норм щодо діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою, громади неминуче постануть перед необхідністю визначення своєї подальшої конфесійної приналежності [12].

У цьому контексті державні інституції розглядають діяльність Української православної церкви як потенційний виклик національній безпеці. Подібна оцінка пов'язана з тим, що в умовах війни релігійні структури можуть використовуватися як елемент ширшої політико-ідеологічної стратегії. Деякі аналітики вважають, що окремі релігійні інституції можуть виступати каналами поширення ідеологічних наративів, пов'язаних із політичними інтересами Російської Федерації [13].

Очікування частини українського суспільства щодо того, що УПЦ погодиться на добровільний вихід із користування ключовими релігійними об'єктами, зокрема Києво-Печерською та Почаївською лаврами, а також виконає судові рішення щодо передачі окремих храмів громадам ПЦУ, не повністю

справдилися. Натомість навколо цих питань сформувався широкий міжнародний дискурс, у межах якого представники окремих православних церков і релігійних організацій, пов'язаних із Московським патріархатом, висловлюють занепокоєння щодо становища УПЦ в Україні.

Зокрема, відповідні заяви звучали і з боку Синоду Сербської православної церкви, яка традиційно підтримує тісні зв'язки з Російською православною церквою. У цих заявах українську державну політику іноді характеризують як таку, що створює тиск на "канонічну православну церкву". Водночас дослідники звертають увагу на те, що у подібних зверненнях не завжди враховується ширший контекст російсько-української війни, зокрема роль Російської православної церкви у підтримці державної політики Російської Федерації.

У результаті навколо церковної ситуації в Україні формується складний інформаційно-політичний дискурс, у якому релігійна проблематика використовується як елемент ширших геополітичних наративів. У цьому контексті релігієзнавчий аналіз дозволяє розглядати конфесійні процеси не лише як внутрішньоцерковні явища, але й як складову міжнародної інформаційної та ідеологічної взаємодії, що впливає на формування громадської думки в різних країнах світу [14].

Проблема розірвання інституційних зв'язків Української православної церкви з Російською православною церквою залишається однією з ключових тем сучасного релігійного дискурсу в Україні. На думку низки експертів та представників Православної церкви України, стриманість у цьому питанні з боку УПЦ може пояснюватися очікуванням можливих політичних змін, пов'язаних із завершенням російсько-української війни. Зокрема, висловлюється припущення, що частина церковного керівництва розраховує на потенційні міжнародні домовленості, які могли б

передбачати перегляд або скасування законодавчих обмежень щодо діяльності релігійних організацій, пов'язаних із Російською православною церквою, а також відновлення їхніх позицій у релігійному просторі України.

У цьому контексті представники Православної церкви України наголошують на необхідності відкритого діалогу між православними юрисдикціями в Україні з метою досягнення церковної єдності. Водночас, за словами митрополита Білоцерківського Євстратія (Зорі), який протягом тривалого часу брав участь у різних форматах міжцерковного спілкування, можливість такого діалогу значною мірою залежить від готовності до нього з боку ієрархії та духовенства УПЦ. За його свідченням, у випадках, коли представники Московського патріархату виявляли зацікавленість у спілкуванні, вони знаходили можливість для проведення відповідних зустрічей. Водночас, починаючи з 2014 року, після обрання митрополита Онуфрія предстоятелем УПЦ, офіційні контакти між ієрархами двох юрисдикцій практично припинилися, що свідчить про небажання керівництва УПЦ підтримувати подібні ініціативи [15].

Показовим є також приклад спроби організації неофіційної зустрічі представників двох церков за підтримки міжнародних посередницьких структур. За свідченнями учасників процесу, відповідна зустріч мала відбутися за участю представників обох сторін, однак незадовго до її проведення архієреям УПЦ було заборонено брати участь у цьому заході, що фактично зірвало запланований діалог.

Подібна ситуація демонструє наявність у середовищі УПЦ певної стратегії інституційної ізоляції, яку деякі дослідники характеризують як модель "оборонної церковної ідентичності". У межах цієї моделі церковна структура позиціонує себе як носія "канонічної традиції", тоді як інші церковні юрисдикції та державні інституції розглядаються як зовнішні

опоненти. За таких умов будь-які контакти або переговори з іншими православними структурами можуть трактуватися як порушення внутрішньої церковної дисципліни та підрив єдності церковної спільноти.

Деякі аналітики також звертають увагу на історичний контекст формування сучасної інституційної структури Російської православної церкви. У науковій літературі неодноразово підкреслювалося, що відновлення діяльності Московського патріархату в радянський період відбувалося за активної участі державних органів СРСР, що формувало специфічну модель взаємодії між церковними та політичними структурами. У пострадянський період ця взаємодія набула нових форм, особливо в умовах посилення ролі Російської православної церкви у формуванні державної ідеології Російської Федерації.

У цьому контексті дослідники звертають увагу на тісний зв'язок між політичним та релігійним дискурсом у сучасній Росії, де православ'я часто використовується як елемент символічної легітимації державної політики. Такий підхід дозволяє говорити про формування специфічної моделі "політичного православ'я", у межах якої релігійна риторика інтегрується у ширший ідеологічний наратив держави.

З огляду на це, сучасні процеси у православному середовищі України слід розглядати не лише як конфесійний конфлікт, але й як частину ширших трансформацій релігійного простору, що відбуваються під впливом геополітичних, культурних та ідеологічних чинників. У цьому контексті Православна церква України позиціонує себе як інституцію, покликану сприяти консолідації українського православ'я на основі принципів автокефалії, церковної незалежності та духовної єдності.

Таким чином, питання взаємин між УПЦ та ПЦУ виходить за межі суто канонічного або конфесійного дискурсу і набуває значення ширшої проблеми

релігійної ідентичності, державної безпеки та суспільної інтеграції в умовах триваючої війни. У цьому сенсі процес формування єдиного помісного православ'я в Україні постає як складний і тривалий історичний процес, який поєднує релігійні, політичні та культурні виміри [16].

Висновки. Проведений аналіз сучасних процесів у православному середовищі України засвідчує, що трансформація конфесійної структури відбувається під впливом комплексу взаємопов'язаних релігійних, політичних і соціокультурних чинників, серед яких визначальним є контекст російсько-української війни. У цих умовах релігійні інституції виходять за межі духовної сфери та стають важливими суб'єктами суспільно-політичних процесів, що зумовлює посилення уваги держави до питань їх діяльності, інституційної приналежності та суспільної ролі. Діяльність Української православної церкви залишається предметом гострих суспільних дискусій, насамперед у зв'язку з її історичними та інституційними зв'язками з Російською православною церквою. У цьому контексті значну роль відіграє ідеологема "русского мира", яка функціонує не лише як релігійна концепція, але й як елемент ширшого політичного та цивілізаційного наративу, що використовується для символічної легітимації геополітичних претензій Російської Федерації. Її присутність у церковному дискурсі впливає на характер міжцерковних відносин і формування конфесійної ідентичності в Україні.

Встановлено, що державна політика у сфері релігії в сучасних умовах спрямована на формування правових механізмів, покликаних забезпечити баланс між гарантіями свободи совісті та необхідністю захисту національної безпеки. Водночас практична реалізація відповідних законодавчих ініціатив супроводжується низкою інституційних труднощів, пов'язаних із адміністративними, правовими та суспільними аспектами трансформації

релігійного середовища. Сучасна конфесійна ситуація в Україні характеризується динамічними трансформаційними процесами, у межах яких релігійні інституції взаємодіють із державою, суспільством та міжнародним середовищем. Подальший розвиток православ'я в Україні залежатиме від низки чинників,

серед яких важливими є результати війни, державна політика у сфері свободи совісті, а також готовність церковних інституцій до конструктивного міжцерковного діалогу та пошуку моделей співіснування в межах єдиного релігійного простору.

ЛІТЕРАТУРА

1. Закон про заборону Московської церкви. Митрополит Онуфрій пішов в контратаку. *Главком*. 2025. URL: <https://glavcom.ua/publications/zakon-pro-zaboronu-moskovskoji-tserkvi-mitropolit-onufrij-pishov-v-kontrataku-1065063.html> (дата звернення: 11.11.2025).
2. Представники РПЦ поскаржилися Папі Римському на гоніння російської церкви в Україні. *Mind.ua*. 2025. URL: <https://mind.ua/news/20292420-predstavniki-rpc-poskarzhilisya-papi-rimskomu-na-goninnya-rosijskoyi-cerkvi-v-ukrayini> (дата звернення: 17.10.2025).
3. Гончаров Г. М. Про закон Верховною Радою ухвалений і про благодать та істину в Ісусі Христі втілених. *Гілея: науковий вісник*. 2024. Вип. 199-200 (9-10). С. 9–10.
4. Софія Федина: Захист московської церкви та відмова від її заборони в Україні – це диверсія проти обороноздатності нашої держави. *Політична партія "Європейська Солідарність"*. 2023. URL: <https://eurosolidarity.org/2023/10/05/sofiya-fedyna-zahyst-moskovskoyi-cerkvy-ta-vidmova-vid-yiyi-zaborony-v-ukrayini-cze-dyversiya-proty-oboronozdatnosti-nashoyi-derzhavy/> (дата звернення: 27.10.2025).
5. "Ети люди недоразвиты культурно". Кордочкин о крестном ходе, сторонниках Трампа и ситуации в РПЦ. *You Tube*. 2025. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YxjlWP2RoG4> (дата звернення: 07.11.2025).
6. Прихильник УПЦ МП про Путіна. "Путін злочинець?" *You Tube*. 2025. URL: <https://www.youtube.com/shorts/O37cRRBuQBo> (дата звернення: 27.10.2025).
7. Сутички в Почаївській лаврі: поліція розслідує шахрайство та провокації прихильників УПЦ МП – подробиці. *5.UA*. 2025. URL: <https://www.5.ua/kultura/sutychky-v-pochaiivskii-lavri-politsiia-rozsliduie-shakhraistvo-ta-provokatsii-prykhylnykviv-upts-mp-podrobytsi-361849.html> (дата звернення: 21.10.2025).
8. Нардепка Юлія Сірко: В уряді зачалися любителі Московської церкви. *Главком*. 2025. URL: <https://glavcom.ua/interviews/nardeпка-julija-sirko-v-urjadi-zachajilisja-ljubiteli-moskovskoji-tserkvi-1074348.html> (дата звернення: 07.11.2025).
9. "Ні структурно, ні канонічно, ні ментально УПЦ від РПЦ не звільнилася". Релігієзнавець – про зв'язок двох церков та залучення їх у війну. *Настоящее Время*. 2023. URL: <https://www.currenttime.tv/a/ni-strukturno-ni-kanonicheski-ni-mentalno-upts-ot-rpts-ne-osvobodilas-religioved-o-svyazi-dvuh-tserkvey/32341832.html> (дата звернення: 17.10.2025).
10. Місяць тому третина ієрархів УПЦ МП влаштували бунт проти РПЦ і Кирила. Які наслідки? *Главком*. 2025. URL: <https://glavcom.ua/interviews/misjats-tomu-tretina-ijerarkhiv-upts-mp-vlashtovali-bunt-proti-rpts-i-kirila-jaki-naslidki--1034456.html> (дата звернення: 27.10.2025).
11. Хто працює під брендом "УПЦ"? Суд поставив крапки над "і". *Главком*. 2023. URL: <https://glavcom.ua/publications/khto-pratsjuje-pid-brendom-upts-sensatsijne-rishennja-sudu-966920.html> (дата звернення: 28.11.2025).
12. УПЦ=РПЦ=ФСБ. В українській столиці діють структури, офіційно пов'язані з російською владою. *Главком*. 2025. URL:

<https://glavcom.ua/columns/ilucenko/uptsrptsfsb-v-ukrajinskij-stolitsi-dijut-strukturi-ofitsijno-povjazani-z-rosijskoju-vladoju-1069209.html> (дата звернення: 20.10.2025).

13. Що не так з ПЦУ? Гострі питання до митрополита Єпіфанія. *Главком*. 2025. URL: <https://glavcom.ua/publications/shcho-ne-tak-z-ptsu-hostri-pitannja-do-mitropolita-epifanija-1066445.html> (дата звернення: 11.10.2025).

14. УПЦ кидає виклик державі. Віталій Портніков. *You Tube*. 2025. URL: https://www.youtube.com/watch?v=r_TQ6yENQqU (дата звернення: 05.10.2025).

15. МП вибрав стратегію "фортеця в облозі", – митрополит Євстратій. *You Tube*. 2025. URL: https://www.youtube.com/watch?v=pD_VUICjk20 (дата звернення: 11.11.2025).

16. Христочекісти і Павли-мерседеси як перемогти МП у головах? Георгій Коваленко. *You Tube*. 2025. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1JWwBH18OzY> (дата звернення: 09.11.2025).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Zakon pro zaboronu Moskovs'koyi tserkvy. Mytropolyt Onufriy pishov v kontrataku. [Law on the ban of the Moscow Church. Metropolitan Onufriy launched a counteroffensive]. (2025). *Hlavkom*. URL: <https://glavcom.ua/publications/zakon-pro-zaboronu-moskovskoji-tserkvi-mitropolit-onufrij-pishov-v-kontrataku-1065063.html> (last accessed: 11.11.2025) (in Ukrainian).

2. Predstavnyky RPTS poskarzhylsya Papi Ryms'komu na honinnya rosiys'koyi tserkvy v Ukrayini. (2025). [Representatives of the Russian Orthodox Church complained to the Pope about the persecution of the Russian Church in Ukraine]. *Mind.ua*. URL: <https://mind.ua/news/20292420-predstavniki-rpc-poskarzhilisya-papi-rimskomu-na-goninnya-rosijskoyi-cerkvi-v-ukrayini> (last accessed: 17.10.2025) (in Ukrainian).

3. Honcharov H. M. (2024). Pro zakon Verkhovnoyu Radoyu ukhvalenyy i pro blahodat' ta istynu v Isusi Khrysti vtilenykh. [On the law adopted by the Verkhovna Rada and on grace and truth embodied in Jesus Christ]. *Hileya: naukovyy visnyk*. Vyp.199-200 (9-10). С. 9–10 (in Ukrainian).

4. Sofiya Fedyna: Zakhyst moskovs'koyi tserkvy ta vidmova vid yiyi zaborony v Ukrayini – tse dyversiya proty oboronozdatnosti nashoyi derzhavy. (2023). [Sofia Fedyna: Defending the Moscow Church and refusing to ban it in Ukraine is an act of subversion against our state's defense capability]. *Politychna partiya "Yevropeys'ka Solidarnist"*. URL: <https://eurosolidarity.org/2023/10/05/sofiya-fedyna-zakhyst-moskovskoyi-czerkvy-ta-vidmova-vid-yiyi-zaborony-v-ukrayini-cze-dyversiya-proty-oboronozdatnosti-nashoyi-derzhavy/> (last accessed: 27.10.2025) (in Ukrainian).

5. "Eti lyudi nedorazvity kul'turno". Kordochkin o krestnom khode, storonnikakh Trampa i situatsii v RPTS. (2025). ["These people are culturally underdeveloped." Kordochkin on the religious procession, Trump supporters, and the situation in the Russian Orthodox Church]. *You Tube*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YxjIWP2RoG4> (last accessed: 07.11.2025) (in Ukrainian).

6. Prykhylynyk UPTS MP pro Putina. "Putin zlochynets'?" (2025). [A supporter of the UOC-MP on Putin: "Is Putin a criminal?"]. *You Tube*. URL: <https://www.youtube.com/shorts/O37cRRBuQBo> (last accessed: 27.10.2025) (in Ukrainian).

7. Sutychky v Pochayivs'kiy lavri: politsiya rozsliduye shakhraystvo ta provokatsiyi prykhylynykiv UPTS MP – podrobytsi. (2025). [Classes at the Pochaiv Lavra: police investigate fraud and provocations by supporters of the UOC-MP – details]. *5.UA*. URL: <https://www.5.ua/kultura/sutychky-v-pochayivskii-lavri-politsiia-rozsliduie-shakhraistvo-ta-provokatsii-prykhylynykiv-upts-mp-podrobytsi-361849.html> (last accessed: 21.10.2025) (in Ukrainian).

8. Nardepka Yuliya Sirko: V uryadi zachayilysya lyubyteli Moskovs'koyi tserkvy. (2025). [MP Yuliia Sirko: Supporters of the Moscow Church are hiding within the government]. *Hlavkom*. URL: <https://glavcom.ua/interviews/nardepka-julija-sirko-v-urjadi-zachajilisja-ljubiteli-moskovskoji-tserkvi-1074348.html> (last accessed: 07.11.2025) (in Ukrainian).

9. "Ni strukturno, ni kanonichno, ni mental'no UPTS vid RPTS ne zvil'nylasya". Relihiyevnavets' – pro zv'yazok dvokh tserkov ta zaluchennya yikh u viynu. (2023). [“Neither structurally, canonically, nor mentally has the UOC separated from the ROC.” A religious scholar on the connection between the two churches and their involvement in the war]. *Nastoyashchee Vremya*. URL: <https://www.currenttime.tv/a/ni-strukturno-ni-kanonicheski-ni-mentalno-upts-ot-rpts-ne-osvobodilas-religioved-o-svyazi-dvuh-tserkvey/32341832.html> (last accessed: 17.10.2025) (in Ukrainian).
10. Misyats' tomu tretyna iyerarkhiv UPTS MP vlashtuvaly bunt proty RPTS i Kyryla. Yaki naslidky? (2025). [A month ago, a third of the UOC-MP hierarchs staged a revolt against the ROC and Kirill. What are the consequences?]. *Hlavkom*. URL: <https://glavcom.ua/interviews/misjats-tomu-tretina-ijerarkhiv-upts-mp-vlashtuvali-bunt-proti-rpts-i-kirila-jaki-naslidki--1034456.html> (last accessed: 27.10.2025) (in Ukrainian).
11. Khto pratsyuye pid brendom "UPTS"? Sud postavlyv krapky nad "i". (2025). [Who operates under the “UOC” brand? The court has dotted the i's]. *Hlavkom*. URL: <https://glavcom.ua/publications/khto-pratsyuje-pid-brendom-upts-sensatsijne-rishennja-sudu-966920.html> (last accessed: 28.11.2025) (in Ukrainian).
12. UPTS=RPTS=FSB. V ukrayins'kiy stolytsi diyut' struktury, ofitsiyno pov'yazani z rosiys'koyu vladoyu. (2025). [UOC = ROC = FSB. Structures officially linked to the Russian authorities operate in the Ukrainian capital]. *Hlavkom*. URL: <https://glavcom.ua/columns/ilucenko/uptsrptsfsb-v-ukrajinskij-stolitsi-diyut-strukturi-ofitsiyno-povjazani-z-rosijskoju-vladoju-1069209.html> (last accessed: 20.10.2025) (in Ukrainian).
13. Shcho ne tak z PTSU? Hostri pytannya do mytropolity Epifaniya. (2025). [What is wrong with the OCU? Tough questions for Metropolitan Epiphanius]. *Hlavkom*. URL: <https://glavcom.ua/publications/shcho-ne-tak-z-ptsu-hostri-pitannja-do-mitropolita-epifanija-1066445.html> (last accessed: 11.10.2025) (in Ukrainian).
14. UPTS kydaye vyklyk derzhavi. Vitaliy Portnikov. (2025). [The UOC challenges the state. Vitalii Portnikov]. *You Tube*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=r_TQ6yENQqU (last accessed: 05.10.2025) (in Ukrainian).
15. MP vybrav stratehiyu "fortetsya v oblozi", – mytropolyt Yevstratij. (2025). [The MP has chosen a “fortress under siege” strategy, says Metropolitan Yevstratij]. *You Tube*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=pD_VUICjk20 (last accessed: 11.11.2025) (in Ukrainian).
16. Khrystochekisty i Pavly-mersedesy yak peremohty MP u holovakh? Heorhii Kovalenko. (2025). [“Christian Chekists” and “Pavlos with Mercedes”: how to overcome the MP in people's minds? Heorhii Kovalenko]. *You Tube*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1JWwBHI8OzY> (last accessed: 09.11.2025) (in Ukrainian).

Receive: January 24, 2026
Accepted: February 17, 2026



УДК 81'42:2

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.26-36

РЕЛІГІЙНИЙ ДИСКУРС У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ ЯК ЛІНГВІСТИЧНА ФОРМА САКРАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Ю. В. Лисецька*

У статті здійснено релігієзнавчий аналіз релігійного та теологічного дискурсів як взаємопов'язаних форм сакральної комунікації, які функціонують у межах конфесійного соціокультурного простору. Релігійний дискурс інтерпретується як багатовимірний комунікативна практика, спрямована на трансляцію, збереження й інтерпретацію сакрального досвіду, формування ціннісних орієнтацій і відтворення конфесійної ідентичності. Обґрунтовано, що змістовою складовою релігійного дискурсу є сакральний текст, який виконує регулятивну, символічну та інтегративну функції, окреслюючи межі доктринального тлумачення. Встановлено, що цей тип дискурсу вирізняється структурованою моделлю комунікативної взаємодії, впорядкованим розподілом функцій між його суб'єктами, інтеграцією вербальних і невербальних семіотичних форм, домінуванням віри як способу пізнання над раціонально-дискурсивним знанням, а також виразною орієнтацією на формування переконань і ціннісних установок. Акцентовано його жанрову диференціацію та функціональну багаторівневість, яка охоплює як загальнокомунікативні, так і сакральні функції. Теологічний дискурс охарактеризовано як структурний різновид релігійного дискурсу, що зосереджений на систематизації, концептуалізації та аргументованому обґрунтуванні догматичних положень. Його функціонування пов'язане з раціональною рефлексією над віровченням, термінологічним упорядкуванням доктринальних смислів і логічною впорядкованістю богословських позицій. Провідною ознакою теологічного дискурсу визначено аргументованість, яка реалізується в емоційно-екзистенційному та раціонально-дискурсивному вимірах і ґрунтується на зверненні до Святого Письма та Святого Передання як авторитетних джерел істини. Окреслено місце теолінгвістики як міждисциплінарного напрямку, спрямованого на вивчення мовних механізмів репрезентації релігійного досвіду й теологічної рефлексії. Наголошено, що аналіз релігійного та теологічного дискурсів поглиблює розуміння процесів сакралізації мови, інституціоналізації віровчення та формування ціннісних структур релігійної свідомості, сприяючи розвитку теоретико-методологічних засад сучасного релігієзнавства.

Ключові слова: дискурс, релігійний дискурс, теологічний дискурс, лінгвістика, комунікація, догмат, жанрова типологія, переклад, мовна конструкція.

* Юлія Лисецька / Yuliia Lysetska, старша викладачка кафедри англійської філології та перекладу (Житомирський державний університет імені Івана Франка, м. Житомир, Україна) Lysetska-Y@zu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0002-6747-5858

RELIGIOUS DISCOURSE IN THE SOCIOCULTURAL SPACE OF MODERNITY AS A LINGUISTIC FORM OF SACRED COMMUNICATION

Yu. V. Lysetska

The article presents a religious studies analysis of religious and theological discourses as interconnected forms of sacred communication functioning within a confessional sociocultural space. Religious discourse is interpreted as a multidimensional communicative practice aimed at transmitting, preserving, and interpreting sacred experience, shaping value orientations, and reproducing confessional identity. It is substantiated that the substantive core of religious discourse is the sacred text, which performs regulatory, symbolic, and integrative functions, delineating the boundaries of doctrinal interpretation. It is established that this type of discourse is characterized by a structured model of communicative interaction, an ordered distribution of functions among its subjects, the integration of verbal and nonverbal semiotic forms, the predominance of faith as a mode of cognition over rational-discursive knowledge, and a pronounced orientation toward the formation of beliefs and value attitudes. Attention is drawn to its genre differentiation and functional multilevel structure, encompassing both general communicative and specifically sacred functions. Theological discourse is characterized as a structural subtype of religious discourse focused on the systematization, conceptualization, and reasoned substantiation of doctrinal positions. Its functioning is associated with rational reflection on doctrine, terminological ordering of doctrinal meanings, and the logical coherence of theological positions. Argumentativity is identified as a defining feature of theological discourse, realized in both emotional-existential and rational-discursive dimensions and grounded in reference to Holy Scripture and Holy Tradition as authoritative sources of truth. The place of theolinguistics is outlined as an interdisciplinary field aimed at studying the linguistic mechanisms of representing religious experience and theological reflection. It is emphasized that the analysis of religious and theological discourses deepens the understanding of processes of the sacralization of language, the institutionalization of doctrine, and the formation of value structures of religious consciousness, thereby contributing to the development of the theoretical and methodological foundations of contemporary religious studies.

Keywords: *discourse, religious discourse, theological discourse, linguistics, communication, dogma, genre typology, translation, linguistic construction.*

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку гуманітарного знання засвідчує зростання наукового інтересу до дискурсивних форм репрезентації соціальної та духовної реальності. У цьому проблемному полі релігійний дискурс осмислюється як специфічний тип символічної комунікації, у межах якого здійснюється передавання сакрального досвіду, відтворення конфесійної ідентичності та формування аксіологічних орієнтацій суспільства. Релігійна комунікація не зводиться до трансляції доктринальних положень, оскільки постає складним механізмом інституалізації віри, який інтегрує мовні, культурні та соціальні виміри релігійного життя і забезпечує відтворення відповідних структур колективної свідомості.

Актуальність дослідження визначається необхідністю концептуального уточнення

співвідношення релігійного і теологічного дискурсів у межах сучасної релігієзнавчої парадигми. Наявність значного корпусу лінгвістичних і богословських студій не усуває дискусійності проблематики структурної організації сакральної комунікації, її жанрової диференціації та функціональної специфіки. Особливого значення набуває окреслення статусу теологічного дискурсу як рефлексивної та теоретично впорядкованої форми релігійного мовлення, яка забезпечує систематизацію, раціональну артикуляцію та концептуальну впорядкованість віровчення у межах певної конфесійної традиції.

У площині релігієзнавчого аналізу дискурс постає комунікативною практикою, у межах якої сакральні смисли набувають соціальної об'єктивності та суб'єктивної значущості. За посередництвом мовних механізмів відбувається артикуляція віри, репрезентація містичного досвіду,

символічне моделювання трансцендентної реальності та аксіологічне впорядкування духовного життя спільноти. Теологічний дискурс у цьому контексті функціонує як специфікований різновид релігійної комунікації, у межах якого догматичні положення отримують термінологічну визначеність, концептуальну чіткість і логічну структурованість.

Комплексний аналіз релігійного і теологічного дискурсів у їх системному взаємозв'язку поглиблює розуміння механізмів функціонування релігії як соціокультурного феномена, сприяє виявленню особливостей мовної репрезентації сакрального та окреслює теоретико методологічні засади теолінгвістики як міждисциплінарного напрямку сучасного релігієзнавства.

Метою статті є концептуальне осмислення релігійного та теологічного дискурсів у релігієзнавчій перспективі через з'ясування їх структурних, функціональних і жанрових характеристик, а також визначення місця теологічного дискурсу в системі релігійної комунікації.

Методологічну основу дослідження становить поєднання релігієзнавчого, дискурсивного та комунікативно-прагматичного підходів, які забезпечують аналіз релігійного й теологічного дискурсів як форм соціокультурної взаємодії та мовної репрезентації сакрального досвіду. Застосовано структурно-функціональний аналіз з метою виявлення їх жанрової організації та функціонального призначення, а також когнітивний підхід для з'ясування особливостей концептуалізації віри й догматичних положень у мовленні. Аксіологічний вимір уможливує розкриття ціннісних засад дискурсивних практик, а герменевтичний аналіз забезпечує інтерпретацію сакральних текстів у контексті відповідної конфесійної традиції.

Дискусія та результати. У сучасній лінгвістичній теорії поняття дискурсу посідає центральне місце в осмисленні мовленнєво комунікативних процесів. Дискурс постає як динамічний процес

мовної взаємодії, зумовлений екстралінгвістичними чинниками, серед яких визначальними є соціокультурні, психологічні, прагматичні та ситуаційні параметри комунікації. Текст усний або писемний у цьому контексті інтерпретується як об'єктивований результат комунікативної діяльності, тоді як дискурс охоплює ширший комплекс явищ, пов'язаних із породженням, інтерпретацією та функціонуванням мовлення в конкретному соціальному середовищі.

Інтенсивне формування теорії дискурсу та методології його аналізу припадає на 1960 та 1970 ті роки, період суттєвих парадигмальних трансформацій у гуманітарному знанні. Для означеного етапу характерним є прагнення вийти за межі традиційного синтаксичного аналізу речення, утвердження прагматичного підходу до мовлення, усвідомлення його соціальної детермінованості та посилення міждисциплінарної інтеграції у сфері гуманітарних досліджень.

У сучасному мовознавстві сформувався два концептуальні підходи до співвідношення понять текст і дискурс. Перший орієнтований на їх чітке розмежування, другий допускає часткове або повне ототожнення. У межах диференційного підходу дискурс не редукується до тексту як формально структурованої мовної конструкції, а охоплює текст разом із процесами його продукування, рецепції та інтерпретації в конкретному комунікативному середовищі. За такого розуміння дискурс постає як мовлення, інтегроване в соціокультурний простір і пов'язане з ментальними механізмами смислотворення, які забезпечують конституювання значеннєвих структур у колективній свідомості.

Категорія дискурсу посідає важливе місце в різних галузях гуманітарного знання, серед яких філософія, логіка, риторика, соціологія, релігієзнавство, психолінгвістика, соціолінгвістика, семіотика та лінгвістика тексту. Відповідно до специфіки предметного поля кожна дисципліна акцентує

окремі аспекти цього феномена, що зумовлює його концептуальну багатомірність. У загальному розумінні дискурс трактується як зв'язне мовлення, реалізоване в конкретних соціокультурних і психологічних умовах, яке відображає ситуацію мовної діяльності з урахуванням комунікативних стратегій, паралінгвістичних засобів і культурного контексту. Йдеться про текст у поєднанні з умовами його породження та сприйняття і про динамічний простір інтерпретації та впливу на свідомість адресата [1: 149].

Дискурс постає як мова в мові, яка реалізується в текстах і передбачає специфічну граматичну організацію, окреслений лексичний склад та відносно автономний смисловий універсум комунікативної спільноти [1: 150]. У цьому зв'язку доцільним є розмежування понять текст і дискурс. Текст інтерпретується як формально організована мовна структура, тоді як дискурс розглядається як сукупність форм її актуалізації з урахуванням ментальних процесів, соціальних умов і прагматичних настанов комунікації [2].

Одним із найавторитетніших у мовознавстві є визначення дискурсу, запропоноване Т. ван Дейком, який інтерпретує його як зв'язний текст у поєднанні з прагматичними, історичними, соціокультурними, психологічними та іншими екстралінгвістичними чинниками [2]. У вітчизняній традиції дискурс як когнітивно комунікативний феномен осмислює І. Шевченко, яка наголошує на його інтегративній природі та взаємозв'язку мовних і ментальних структур [3: 153]. У сучасному розумінні дискурс постає як мовлення у вимірі цілеспрямованої соціальної дії, пов'язане з когнітивними механізмами свідомості та інтерпретоване як комунікативна подія зі словесним компонентом і множинністю оцінних позицій її учасників [4].

У науковому обігу дискурс співвідноситься з поняттями мови, мовлення, тексту та висловлення. Мова як система абстрактних одиниць

протиставляється дискурсу, який репрезентує варіативність їх функціонування в конкретній комунікативній практиці, що зумовлює розмежування системного та дискурсивного аналізу мовних елементів [5]. Сучасні студії зосереджені на дослідженні природи дискурсу та його одиниць у синхронному і діахронному вимірах. Дискурсивні одиниці забезпечують структурну зв'язність висловлення і окреслюються як конективи, маркери та оператори [6], а їх аналіз належить до актуальних напрямів мовознавства з огляду на семантичну і прагматичну значущість.

Осмилення тексту передбачає його інтерпретацію як смислової цілісності з реконструкцією авторського задуму з урахуванням позатекстових чинників і ролі суб'єкта сприйняття. Співвідношення понять текст і дискурс потребує концептуального уточнення через аналіз дискурсу як результату і як процесу та визначення критеріїв їх розмежування в сучасній лінгводискурсології. Термін дискурс належить до ключових категорій гуманітарного знання та характеризується багатозначністю. До наукового обігу його введено Ю. Габермасом для позначення мовленнєвої комунікації як явища лінгвістичного і соціального порядку [7: 107]. У лінгвістичній традиції дискурс інтерпретується як текст у сукупності з позамовними чинниками його породження та осмилення, а семантичний обсяг поняття охоплює мовлення, надфразову єдність, комунікативно завершений твір, тип ментальності, вербалізовану свідомість і складне утворення, яке інтегрує текст і контекст [7: 107].

Мовознавець А. Загнітко окреслює дискурс як смисловий фрагмент мовлення або соціолінгвістичний феномен, як назву діалогічної комунікації, як мову в її функціонуванні та як зв'язне мовлення, яке перевищує межі речення [8: 7]. У цій концепції дискурс постає формою соціального конструювання реальності, у межах якої мова взаємодіє з діями,

символічними системами та інституційними практиками, а сукупність мовних і невербальних складників становить цілісне дискурсивне утворення [8: 19].

У сучасній науковій парадигмі дискурс визначається як складне комунікативне явище, яке поряд із текстом охоплює екстралінгвістичні чинники, серед яких знання, інтенції та соціальний контекст, необхідні для адекватної інтерпретації повідомлення [2]. У широкому розумінні він постає як єдність мовної форми, значення і дії, осмислена як комунікативна подія, яка виходить за межі окремого висловлювання чи діалогу [2]. Узагальнено дискурс розглядається як текст у соціальному вимірі, тобто як мовлення, інтегроване в життєвий контекст і зумовлене прагматичними, соціокультурними та психологічними чинниками [4]. У сучасній лінгвістиці пріоритетними є когнітивна і комунікативна парадигми [9: 6], співіснування яких пов'язане з розмежуванням семантики та прагматики мовного знака [10: 49–50], що відображається і в дослідженні релігійного дискурсу.

Комунікативно-дискурсивна модель, спираючись на прагматичні теорії, трансформує схему знак людина у взаємодію людина знак людина, що набуває особливої значущості в аналізі релігійної комунікації як форми сакральної взаємодії. Дослідницький акцент зосереджується на міжособистісних відношеннях, опосередкованих знаковими структурами, які репрезентують трансцендентні смисли та доктринальні засади віровчення. Такий підхід інтегрує релігійну свідомість і мовлення, поєднує соціальний і феноменологічний виміри комунікації та розглядає мовленнєві одиниці як механізм регуляції поведінки віруючих у межах конфесійної традиції, охоплюючи проповідь, молитву, етикетні жанри та мовлення віруючих у різних соціальних ситуаціях [11; 12].

Поряд із комунікативним і дискурсивним підходами в аналізі

релігійної мови розвивається аксіологічний напрям, зосереджений на системі релігійних цінностей, серед яких базові, похідні та антицінності, які визначають життєві орієнтири суб'єктів віри [13: 121–122]. Загальне поняття дискурсу в лінгвістиці має відносно усталені інтерпретації, однак дефініція релігійного дискурсу зберігає дискусійність. У мовознавчих дослідженнях релігійної сфери окреслено потребу виокремлення релігійно проповідницького стилю як самостійного функціонального різновиду сучасної літературної мови. Системний підхід пов'язує специфіку релігійного дискурсу з особливим складом комунікантів, до яких належить Бог як адресат молитов, псалмів і сповідей, тобто як надіндивідуальний агент сакральної комунікації. У цьому контексті Всевишній постає як трансцендентна сутність і як Той, хто відкриває себе через пророче посередництво [14: 60].

Специфіка релігійного дискурсу зумовлена його телеологічною спрямованістю, яка полягає у включенні суб'єкта до простору віри в межах певної конфесійної традиції. Релігійна комунікація передбачає утвердження системи цінностей, серед яких визнання Бога, осмислення гріха і чесноти, ідея спасіння та дотримання культових практик, унаслідок чого релігійні цінності набувають статусу смислотворчих орієнтирів людського буття [15: 60]. Характерною ознакою такого дискурсу є пріоритет віри над раціональним знанням, що передбачає прийняття одкровення як особливої форми істини. Релігійний дискурс функціонує як інституційна комунікація, спрямована на утвердження віри, заклик до покаяння, моральну самоідентифікацію, здійснення богослужбової практики та осмислення догматичних положень, у межах якої простежується взаємодія мови, культури і релігійного вчення [16: 242].

У сучасній лінгвістиці релігійний дискурс тлумачиться як релігійний текст, актуалізований у конкретній комунікативній ситуації, тобто як

сукупність мовленнєвих дій, спрямованих на репрезентацію та трансмісію релігійних уявлень. Як форма соціальної практики він постає різновидом соціокультурної взаємодії, у межах якої суб'єкт утверджує віру як аксіологічну доміную буття [17: 307]. Телеологічна спрямованість такої діяльності ґрунтується на системі цінностей та онтологічних позицій, інтегрованих у когнітивно світоглядну модель особистості.

У цьому вимірі формується концепт віри як ключова категорія релігійної свідомості, яка в процесі доктриналізації набуває догматичного оформлення та співвідноситься з ціннісно когнітивними орієнтаціями члена конфесійної спільноти [18]. Історично детермінований характер цього концепту визначає внутрішню логіку релігійного дискурсу, а віра постає базовою аксіологічною категорією, яка структурує життєві орієнтації та впливає на функціонування суспільних інституцій і екзистенційний вимір особистості [18].

Серед визначальних ознак релігійного дискурсу виокремлюється його змістово тематична спрямованість. Предметне поле охоплює трансцендентні феномени, які наділяються статусом буттєвої реальності та осягаються через містичний досвід. Релігійний дискурс характеризується семіотичною насиченістю й розвиненою метафоричною організацією, а його аксіологічним ядром постають містичні переживання, які відтворюють віру як базову установку релігійної свідомості. Пізнавальний вимір ґрунтується на догматичних положеннях і досвіді одкровення, тоді як істина інтерпретується як відповідність Абсолюту, репрезентованому в сакральному тексті. Трансляція сакрального знання передбачає стабільність формулювань і застосування аргументативних стратегій, що надає дискурсу регулятивного характеру.

Тематична специфіка різновидів релігійного дискурсу зумовлюється корпусом священних текстів, які становлять його доктринальне підґрунтя.

За жанрової варіативності змістовим центром виступає сакральний текст як носій базових положень віровчення, орієнтир дискурсивної практики та джерело інтерпретації життєвих ситуацій. Канонічний текст функціонує як символ віри і репрезентує її концептуальне ядро. Комунікативна організація має ієрархічний характер і визначається рівнем сакральної легітимності учасників, а релігійний дискурс у цілому вербалізує містичний досвід і забезпечує актуалізацію ціннісних та догматичних засад релігії [15: 66].

Функціональна структура релігійного дискурсу охоплює загальні та спеціалізовані компоненти. До загальних належать репрезентативна, комунікативна, апелятивна, емотивна, фатична й інформативна функції. Спеціалізовані функції зумовлені сакральною сферою та включають молитовну, прохібівитивну, заклично спонукальну, прескриптивну, інспіративну, волюнтативну, компліментарну, магічну, а також функції перспекції, інтроспекції, тлумачення дійсності, релігійної диференціації, орієнтації й солідарності [19: 18]. Додатково виокремлюються регулятивна, світоглядна, інтегративна, соціокультурна, консервативна та мобілізаційна функції, які відображають багатовимірний вплив релігійного дискурсу на індивідуальному і суспільному рівнях.

У межах релігійного дискурсу розрізняються конфесійні та функціональні різновиди, серед яких християнський, православний, ісламський, ритуальний, проповідницький, богословський, біблійний із розмежуванням старозавітного і новозавітного сегментів, а також дискурс отців Церкви, релігійно філософський дискурс і дискурс народної релігійності, представлений духовною поезією та фольклорними текстами [19: 18–20]. У тематичному вимірі розмежовуються дискурс людини і дискурс Бога, а в культурному аспекті йдеться про релігійні дискурси різних цивілізацій.

Класифікація жанрів релігійного дискурсу спирається на інституційні, суб'єктно адресатні, соціокультурні та функціонально структурні критерії. За ступенем інституціоналізації розмежовуються неформальні форми, серед яких повсякденні розмови на релігійну тематику та релігійний гумор, і канонічно легітимовані жанри, до яких належать проповідь, молитва, сповідь, звернення церковної ієрархії, соборні документи та фрагменти Святого Письма. За суб'єктно адресатним параметром виокремлюються моделі інституція вірянин і вірянин інституція, а соціокультурна специфіка виявляється у лексиці, яка репрезентує аксіологічні домінанти спільноти та апелює до прецедентних текстів. У функціонально структурному вимірі жанри поділяються на ритуальні, орієнтаційні та агональні, пов'язані з літургійною практикою, пастирською комунікацією і міжконфесійною полемікою [19: 21–27].

У жанровій типології релігійного дискурсу розмежовуються первинні та вторинні форми. До первинних належать псалом, притча і молитва як базові моделі сакрального мовлення, тоді як проповідь і сповідь постають вторинними, оскільки ґрунтуються на канонічних текстах і функціонують у ширшому комунікативному та інституційному контексті, забезпечуючи їх історико-культурну актуалізацію.

Православний релігійний дискурс визначається як комунікативно когнітивна практика, спрямована на концептуалізацію дійсності, формування і трансляцію догматичного мислення, сакрального світосприйняття та містичного досвіду. Його реалізація здійснюється через розгалужену систему жанрів із застосуванням специфічних мовних і мовленнєвих засобів, а змістовий вимір характеризується концептуальною структурованістю та тематичною диференціацією.

Світоглядні засади православного дискурсу ґрунтуються на євангельському вченні, передусім на настановах Нагірної проповіді, у якій сформульовано ключові морально

етичні імперативи християнства, зокрема заповідь любові до Бога і ближнього. Провідними є ідеї любові до ворога, милосердя, молитви та морального самовдосконалення, які набувають нормативної значущості в системі християнської етики [20]. Тематичний континуум окреслюється символом віри та зосереджується на проблематиці спасіння, покаяння, відповідальності за гріх і надії на есхатологічне визволення, що визначає орієнтацію особистості на звернення до трансцендентного начала.

Православний релігійний дискурс характеризується специфічною комунікативною рамкою, у межах якої Бог і небесні сили постають реальними актантами взаємодії. Він спирається на Святе Письмо та євангельську аксіологічну систему, поєднує вербальні й невербальні семіотичні засоби, відзначається емотивною насиченістю та взаємодією з іншими типами дискурсу в різних жанрових модифікаціях. Його визначальною рисою є функціональна взаємодія сакральної і національної мовних систем [5], а також двошарова семантика значної частини лексики, яка в різних дискурсивних контекстах набуває відмінної смислової інтерпретації.

У структурі релігійного дискурсу поряд із літургійними, проповідницькими та катехитичними формами функціонує рівень, зорієнтований на концептуалізацію і систематизацію віровчення. Якщо загальний дискурс забезпечує екзистенційне включення особистості у простір віри та підтримання релігійної практики, то рефлексивно теоретичний сегмент спрямований на концептуальний аналіз сакральних смислів, їх термінологічну уніфікацію і логічне впорядкування. Цей рівень комунікації актуалізує потребу міждисциплінарного підходу до мови релігії, оскільки догматичні формулювання, канонічні тексти й богословські інтерпретації постають не лише носіями віри, а й складними мовними конструкціями.

Перехід до аналізу теоретично орієнтованого сегмента зумовлює звернення до проблематики теолінгвістики і теологічного дискурсу як функціонально та концептуально окресленого різновиду релігійної комунікації. Теолінгвістика формується на перетині мовознавства і релігієзнавства та досліджує мовні форми репрезентації релігійного досвіду, закріплені в системі мови і реалізовані в мовленні. Теологія оперує доктринальними поняттями і канонічними категоріями, що визначає особливий статус мови у процесах формування та тлумачення віровчення, а численні історичні й міжконфесійні полеміки пов'язані з різночитанням сакральних текстів і специфікою їх герменевтики. Мовознавство у цьому контексті забезпечує методологічний інструментарій для аналізу та інтерпретації релігійних першоджерел.

Теологічна комунікація належить до найдавніших форм символічної взаємодії, однак її системне лінгвістичне осмислення сформувався відносно пізно. Категорія теологічного дискурсу зберігає дискусійний статус у сучасному гуманітарному знанні з огляду на складність окреслення його меж, функцій і структурних параметрів. Теолінгвістика і релігієзнавство мають спільне проблемне поле, оскільки зосереджені на аналізі функціонування мови в релігійному контексті. Теологія як складова релігійної системи реалізується в межах релігійного дискурсу, у зв'язку з чим теологічний дискурс постає його структурно функціональним сегментом.

Релігійний дискурс визначається як релігійний текст, актуалізований у ситуації реальної комунікації, тобто як сукупність мовленнєвих дій, спрямованих на трансляцію, збереження і розвиток релігійних уявлень [21: 35–36]. Його визначальною рисою є пріоритет віри над раціонально дискурсивним знанням, а телеологічна спрямованість виявляється у залученні до віри, заклику до покаяння, утвердженні морально нормативних засад, здійсненні

богослужбової практики та тлумаченні догматичних положень. У цьому дискурсі інтегруються мовний, культурний і релігійно ідеологічний виміри.

Функціональна організація релігійного дискурсу охоплює загальні та спеціалізовані компоненти. До загальних належать репрезентативна, комунікативна, апелятивна, емотивна, фатична й інформативна функції. Спеціалізовані функції, серед яких молитовна, прескриптивна, заклично спонукальна, інспіративна та волюнтативна, зумовлені специфікою сакральної сфери. Додатково виокремлюються регулятивна, світоглядна, інтегративна, соціокультурна, консервативна та мобілізаційна функції, які відображають комплексний вплив релігійного дискурсу на індивідуальному і колективному рівнях [21: 36].

Теологічний дискурс є більш спеціалізованим сегментом релігійного дискурсу, оскільки зосереджується на концептуально теоретичному осмисленні вчення про Бога і догматичних положень. Його письмові форми представлені науковою і науково популярною теологічною літературою, біблійними та катехитичними текстами, тоді як усні форми охоплюють академічні дискусії та окремі різновиди літургійної практики. Центральною ознакою виступає аргументативність, яка реалізується в емоційно експресивному і раціонально дискурсивному вимірах, а підґрунтям аргументації є Святе Письмо і Святе Передання як авторитетні джерела віровчення. Теолінгвістика при цьому не обмежується аналізом теологічного дискурсу, а охоплює ширший комплекс мовних феноменів релігійної сфери, що сприяє її інституціоналізації та теоретико методологічному розвитку в українському науковому просторі.

Висновки. Проведений аналіз засвідчує, що релігійний дискурс є багатовимірною формою сакральної комунікації, у межах якої здійснюється трансляція, інтерпретація та відтворення релігійного досвіду, а також формування конфесійної ідентичності й ціннісно-сміслових орієнтирів спільноти. Його

функціонування визначається поєднанням мовних, культурних і соціальних чинників, домінуванням віри як засадничого принципу світосприйняття та орієнтацією на інтеграцію особистості у простір сакрального.

У структурі релігійного дискурсу виокремлюється теологічний дискурс як рефлексивний різновид релігійної комунікації, спрямований на систематизацію, концептуалізацію та аргументоване обґрунтування догматичних положень. Теологічний дискурс забезпечує термінологічну визначеність і логічну впорядкованість віровчення, виконуючи функцію теоретичного осмислення сакрального

змісту. Його провідною ознакою є аргументація, яка реалізується через апеляцію до Святого Письма та Передання як джерел доктринальної істини.

Релігійний і теологічний дискурси перебувають у відношенні структурної взаємодоповнюваності. Перший охоплює ширший спектр жанрів і комунікативних практик, другий репрезентує спеціалізований рівень доктринальної рефлексії. Така диференціація дозволяє розглядати теологічний дискурс як функціонально окреслений різновид релігійного дискурсу, що забезпечує його концептуальну стабільність і смислову цілісність.

ЛІТЕРАТУРА

1. Романюк О. С. Дискурс як інтерактивна комунікативна діяльність. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*. 2016. С. 149–152.
2. Teun A. van Dijk. Introduction: The Study of Discourse. *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. 2011. № 2. URL: <https://www.scribd.com/document/765240979/Teun-a-Van-Dijk-Editor-Discourse-Studies-a-Multidisciplinary-Introduction-SAGE-Publications-2011> (дата звернення: 03.08.2025).
3. Шевченко І. С. Дискурс і когнітивно-комунікативна парадигма лінгвістики. *Мова. Людина. Світ. До 70-річчя проф. М. Кочергана: зб. наук. статей*. К.: Вид. центр КНДУ, 2006. С. 148–156.
4. Колісник Ю. Текст і дискурс: проблеми дефініцій. *Вісник Нац. ун-ту "Львівська політехніка". Серія "Проблеми української термінології"*. 2010. № 675. URL: <https://science.lpnu.ua/uk/terminologiya/vsi-vypusky/visnyk-no-675-2010/tekst-i-dyskurs-problemy-definiciji> (дата звернення: 03.08.2025).
5. Серажим К. С. Семіотичний рівень аналізу дискурсу. 2007. URL: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1813> (дата звернення: 03.08.2025).
6. Bauer-Ramazani Ch. English Discourse Markers. URL: https://academics.smcvt.edu/cbauerramazani/AEP/BU113/English/disc_markers.ht/ (дата звернення: 03.08.2025).
7. Бехта І. А. Дискурс наратора в англomовній прозі. К.: Грамота, 2004. 304 с.
8. Загнітко А. П. Основи дискурсології. Донецьк: ДонНУ, 2008. 194 с.
9. Aijmer K. Understanding Pragmatic Markers: A Variational Pragmatic Approach. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. 162 p.
10. Романчук С. М. Комунікація як дискурс в об'єктиві когнітивістики. *Закарпатські філологічні студії*. 2023. Т. 2. Вип. 27. С. 48–53.
11. Lerch E. Ursprung und Bedeutung der sog. „erlebten Rede“. *Germanisch-Romanische Monatschrift*. 1928. № 12. S. 463–472.
12. Dobrzynska T. *Tekst. Proba syntezy*. Warszawa: Instytut Badań Literackich, 1983. S. 24–56.
13. Спасенко П. Релігійна лінгвістика в Україні: сучасний стан та перспективи розвитку. *Studia linguistica*. 2013. Вип. 7. С. 121–128.

14. Федішин М. І. Релігійний дискурс як об'єкт мовознавчих досліджень. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Перекладознавство та міжкультурна комунікація*. 2018. Вип. 2. С. 58–61.
15. Sokolovskyi O., Garaschuk D. Religious Communication in Ukraine's Media Space as Factor in the Formation of Confessional Identity. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2025. Vol. 45. Iss. 10. P. 59–78.
16. Sokolovskyi O., Yurchuk O. Religious Radio Broadcasting In Ukraine In The Context Of Digital Mediatisation And Social Transformation. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2026. Vol. 4. Iss. 1. P. 240–261.
17. Шелкова К. А. До питання про феномен дискурсу як об'єкта лінгвістичних досліджень. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Мовознавство*. 2013. Т. 21. Вип. 19 (1). С. 305–309.
18. Crystal D. Generating Theological Language. URL: http://www.davidcrystal.com/David_Crystal/articles.htm (дата звернення: 03.08.2025).
19. Смирнова М. С. Проповідь у релігійному православному дискурсі ХХ століття: лінгвопрагматичний аспект: дис. канд. філол. наук: 10.02.15. Маріуполь, 2016. 271 с.
20. Біблія: книги Священного Письма Старого та Нового Заповіту / пер. проф. І. Огієнка. К.: Укр. Бібл. т-во, 2002. 1170 с.
21. Лисецька Ю. В. Теологічний дискурс як різновид релігійного дискурсу. *Сучасний стан і перспективи лінгвістичних досліджень та проблеми перекладу: Збірник наукових праць / За заг. ред. М. В. Полховської, Н. Д. Борисенко, Ю. М. Нідзельської*. Житомир: Вид-во ЖДУ, 2018. С. 35–37.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Romaniuk, O. S. (2016). Dyskurs yak interaktyvna komunikatyvna diialnist. [Discourse as an interactive communicative activity]. *Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Serii: Filolohiia*. S. 149–152 (in Ukrainian).
2. Teun, A. van Dijk. (2011). Introduction: The Study of Discourse. *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. № 2. URL: <https://www.scribd.com/document/765240979/Teun-a-Van-Dijk-Editor-Discourse-Studies-a-Multidisciplinary-Introduction-SAGE-Publications-2011> (last accessed: 03.08.2025) (in English).
3. Shevchenko, I. S. (2006). Dyskurs i kohnityvno-komunikatyvna paradyhma lnhvistyky. [Discourse and the cognitive-communicative paradigm of linguistics]. *Mova. Liudyna. Svit. Do 70-richchia prof. M. Kocherhana: zb. nauk. statei*. K.: Vyd. tsentr KNDU. S. 148–156 (in Ukrainian).
4. Kolisnyk, Yu. (2010). Tekst i dyskurs: problemy defynitsii. [Text and discourse: problems of definition]. *Visnyk Nats. un-tu "Lvivska politekhnikha". Serii "Problemy ukrainskoi terminolohii"*. № 675. URL: <https://science.lpnu.ua/uk/terminologiya/vsi-vypusky/visnyk-no-675-2010/tekst-i-dyskurs-problemy-defynitsiy> (last accessed: 03.08.2025) (in Ukrainian).
5. Serazhym, K. S. (2007). Semiotychnyi riven analizu dyskursu. [The semiotic level of discourse analysis]. URL: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1813> (last accessed: 03.08.2025) (in Ukrainian).
6. Bauer-Ramazani, Ch. English Discourse Markers. URL: https://academics.smcvt.edu/cbauerramazani/AEP/BU113/English/disc_markers.ht/ (last accessed: 03.08.2025) (in English).
7. Bekhta, I. A. (2004). Dyskurs naratora v anhlomovonii prozi. [Narrator discourse in English-language prose]. K.: Hramota (in Ukrainian).
8. Zahnitko, A. P. (2008). Osnovy dyskursolohii. [Foundations of discourse studies]. Donetsk: DonNU (in Ukrainian).
9. Aijmer, K. (2013). Understanding Pragmatic Markers: A Variational Pragmatic Approach. Edinburgh: Edinburgh University Press (in English).

10. Romanchuk, S. M. (2023). *Komunikatsiia yak dyskurs v obiektyvi kohnityvistyky*. [Communication as discourse in the perspective of cognitive science]. *Zakarpatski filolohichni studii*. T. 2. Vyp. 27. S. 48–53 (in Ukrainian).
11. Lerch, E. (1928). *Ursprung und Bedeutung der sog. „erlebten Rede“*. *Germanisch-Romanische Monatschrift*. № 12. S. 463–472 (in English).
12. Dobrzynska, T. (1983). *Tekst. Proba syntezy*. [Text: an attempt at synthesis]. Warszawa: Instytut Badań Literackich, S. 24–56 (in Polish).
13. Spasenko, P. (2013). *Relihiina linhvistyka v Ukraini: suchasnyi stan ta perspektyvy rozvytku*. [Religious linguistics in Ukraine: current state and development prospects]. *Studia linguistica*. Vyp. 7. S. 121–128 (in Ukrainian).
14. Fedyshyn, M. I. (2018). *Relihiinyi dyskurs yak obiekt movoznavchych doslidzhen*. [Religious discourse as an object of linguistic research]. *Naukovyi visnyk Khersonskoho derzhavnoho universytetu. Serii: Perekladoznavstvo ta mizhkulturna komunikatsiia*. Vyp. 2. S. 58–61 (in Ukrainian).
15. Sokolovskyi, O., Garaschuk, D. (2025). *Religious Communication in Ukraines Media Space as Factor in the Formation of Confessional Identity*. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 45. Iss. 10. P. 59–78 (in English).
16. Sokolovskyi, O., Yurchuk, O. (2026). *Religious Radio Broadcasting in Ukraine in The Context of Digital Mediatisation and Social Transformation*. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 4. Iss. 1. P. 240–261 (in English).
17. Shelkova, K. A. (2013). *Do pytannia pro fenomen dyskursu yak obiektu linhvistychnych doslidzhen*. [On the question of the phenomenon of discourse as an object of linguistic research]. *Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu. Serii: Movoznavstvo*. T. 21. Vyp. 19 (1). S. 305–309 (in Ukrainian).
18. Crystal, D. *Generating Theological Language*. URL: http://www.davidcrystal.com/David_Crystal/articles.htm (last accessed: 03.08.2025) (in English).
19. Smyrnova, M. S. (2016). *Propovid u relihiinomu pravoslavnomu dyskursi KhKh stolittia: linhvoprahamatychnyi aspekt*. [The sermon in Orthodox religious discourse of the twentieth century: a linguopragmatic aspect]. *Dys. kand. filol. nauk: 10.02.15*. Mariupol (in Ukrainian).
20. *Bibliia: knyhy Sviashchenoho Pysma Staroho ta Novoho Zapovitu*. (2002). [The Bible: the books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments]. Per. prof. I. Ohienka. K.: Ukr. Bibl. t-vo (in Ukrainian).
21. Lysetska, Yu. V. (2018). *Teolohichni dyskurs yak riznovyd relihiinoho dyskursu*. [Theological discourse as a type of religious discourse]. *Suchasnyi stan i perspektyvy linhvistychnych doslidzhen ta problemy perekladu: Zbirnyk naukovykh prats / Za zah. red. M. V. Polkhovskoi, N. D. Borysenko, Yu. M. Nidzelskoi*. Zhytomyr: Vyd-vo ZhDU. S. 35–37 (in Ukrainian).

Receive: December 21, 2025

Accepted: January 16, 2026



УДК 791.232:27-31-526.6

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.37-44

САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ У ФІЛЬМІ "СЬОМА ПЕЧАТКА" (THE SEVENTH SEAL)

О. С. Пасічник*

Стаття присвячена дослідженню релігійної символіки в сучасній масовій культурі, зокрема, в такому жанрі, як кінематограф. Проаналізовано кінофільм І. Бергмана "Сьома печатка" (1957) щодо наявності в ньому сакральних символів. Значна кількість досліджень, присвячених різноманітним аспектам дослідження фільмів Бергмана, характеризується недостатнім рівнем аналізу проблеми. Констатовано, що розмаїття сакральної символіки в творах сучасного кіномистецтва потребує нових підходів та досліджень. Особливості процесу встановлення сакральної символіки в кінематографі спонукали до пошуку відповідних методів і методик досліджень. Методологічною основою дослідження є комплекс загальнонаукових і спеціальних методів, що дозволяють здійснити багатовимірний аналіз символічних структур кінематографічного тексту. Використано аналітичний метод для виокремлення та систематизації сакральних образів і символів, представлених у фільмі. Герменевтичний підхід застосовано для інтерпретації їхнього смислового змісту у контексті біблійної та християнської символіки. Порівняльний метод дозволив зіставити окремі художні образи та сюжетні елементи з релігійними архетипами та біблійними мотивами. Елементи семіотичного аналізу використано для дослідження символічної мови кінематографу, зокрема виявлення знакових структур, які функціонують як носії сакральних смислів у візуальному наративі. З огляду на це, метою дослідження було визначено виявлення сакральних символів у фільмі "Сьома печатка". Встановлено, що фільм містить релігійну символіку. Так, можемо говорити про наступні символи. Назва фільму є відсилкою до Апокаліпсиса. Йоф, Міа та Мікаель є алегорією Святого Сімейства. Сцена з лісовою сунницею та молоком символізує Таємну вечерю. Лицар Антоніус Блок як Ісус Христос. Йонс представлений як бунтівник проти Бога, а Раваль символізує Церкву. Зроблено висновок, що в фільмі "Сьома печатка" сакральна символіка представлена як у явному, так і в прихованому вигляді.

Ключові слова: Ісус Христос, Смерть, Апокаліпсис, Святе сімейство, жертвоність, пошук Бога, сакральні символи, кінематограф, Бергман, "Сьома печатка".

SACRED SYMBOLS IN THE SEVENTH SEAL

O. S. Pasichnik

The article is dedicated to the study of religious symbolism in contemporary popular culture, with cinema selected as the primary object of analysis. The film *The Seventh Seal* (1957) by I. Bergman is examined for its use of sacred symbols. A significant body of research dedicated to various aspects

* Олександр Пасічник / Olecsandr Pasichnik, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ, Україна)

_asdf_asdf_@ukr.net

ORCID: 0000-0001-5317-4918

of Bergman's films is characterized by an insufficient level of analysis regarding this particular issue. The study highlights that the diversity of sacred symbolism in modern cinematic art calls for new approaches and further scholarly investigation. The peculiarities of the process of establishing sacred symbolism in cinema have prompted the search for appropriate research methods and methodologies. The methodological basis of the research is a set of general scientific and specialized methods that enable a multidimensional analysis of the symbolic structures of the cinematic text. The analytical method was used to identify and systematize the sacred images and symbols presented in the film. The hermeneutic approach was applied to interpret their semantic meaning within the context of biblical and Christian symbolism. The comparative method made it possible to correlate individual artistic images and plot elements with religious archetypes and biblical motifs. Elements of semiotic analysis were employed to examine the symbolic language of cinema, particularly to identify sign structures that function as carriers of sacred meanings within the visual narrative. The article employs an analytical approach based on the study of sacred symbols embedded in a work of art (in this case, a film). In light of this, the aim of the study was to identify sacred symbols in the film *The Seventh Seal*. It was established that the film contains a significant degree of religious symbolism. Several key symbols can be identified. The title of the film references the Book of Revelation. The characters Jof, Mia, and Mikael serve as an allegory of the Holy Family. The scene with wild strawberries and milk symbolizes the Last Supper. The knight Antonius Block is portrayed as a Christ-like figure. Jöns depicted as a rebel against God, while Raval represents the Church. The study concludes that in *The Seventh Seal*, sacred symbolism is presented both explicitly and implicitly.

Keywords: *Jesus Christ, Death, Apocalypse, Holy Family, self-sacrifice, the search for God, sacred symbols, cinema, Bergman, "The Seventh Seal".*

Постановка проблеми. В сучасній популярній культурі, зокрема, в кінематографі, релігійна символіка є широко представленою. Цією статтею продовжується низка наших попередніх досліджень, спрямованих на виявлення сакральних символів в кіно (раніше були розглянуті такі фільми як "Шоу Трумана", "Тепло наших тіл", "Операція І та інші пригоди Шурика", "Аліта: бойовий янгол", "Барбі", "7 років у Тибеті" та інші). В статті аналізується шведський кінофільм "Сьома печатка" ("The Seventh Seal", шведською "Det sjunde inseglet") режисера Інгмара Бергмана (Ernst Ingmar Bergman).

Коротко про сюжет кінострічки. Події відбуваються у Швеції XIV ст. Розчарований лицар Антоніус Блок (Antonius Block) та його цинічний зброєносець Йонс (Jöns) повертаються з хрестового походу і виявляють, що країна спустошена чумою. На березі моря лицар зустрічає Смерть в образі чоловіка у чорному, якій він пропонує зіграти шахову партію. У разі виграшу Смерті вона повинна забрати лицаря, а в разі поразки – залишити. Смерть та Антоніус Блок обирають сторони для шахової гри (Смерть грає чорними). Після пробудження зброєносця Йонса

вони переривають партію. До своєї партії лицар зі Смертю повертаються кілька разів протягом фільму. Лицар зі зброєносцем проходять повз мандрівних акторів: Йофа (Jof), його дружин Мії (Mia) з сином Мікаелем (Mikael) та їх приятеля Йонаса Ската (Jonas Skat). Прокинувшись рано, Йоф бачить видіння, в якому Діва Марія веде маленького Ісуса.

Блок і Йонс відвідують церкву, де в цей час малюють фреску "Танець смерті" (Danse Macabre). Зброєносець у розмові з художником дорікає йому, що той збурював народ до участі в Хрестовому поході. Лицар у сповідальні каже священнику, що хоче здійснити один значущий вчинок після попереднього безглузлого життя. Розкриваючи шахову тактику, за допомогою якої збирається перемогти Смерть, він виявляє, що насправді розмовляє зі Смертю. Вийшовши з церкви, Блок розмовляє з молодою жінкою, яку засудили як відьму за спілкування з Дияволом. Він вірить, що вона може розповісти йому про Бога, але бачить, що вона просто божевільна. У покинутому селі Йонс рятує дівчину від згвалтування Равалем (Raval), богословом, який десять років тому пропагував Хрестовий похід а тепер

став злодієм. Йонс залишає його живим і попереджає, щоб той не попадався йому більше на очі. Дівчині він пропонує стати його служницею, на що вона погоджується. Втрюх з лицарем вони рушають до міста, де виступають актори. Ската заманює на побачення Ліза (Lisa), дружина коваля Плога (Plog). Виступ переривається процесією флагеллянтів. У таверні Плог шукає свою дружину, а Раваль підбурює його та відвідувачів проти Йофа. Знущання над актором припиняє Йонс. До лицаря та зброєносця доєднуються родина Йофа та Плог, всі вони насолоджуються пікніком на природі з молоком та лісовою сунцею. Блок обіцяє пам'ятати цей вечір до кінця життя. Він запрошує всіх присутніх до свого замку, перечекати чуму. Коли вони зустрічають Скату та Лізу в лісі, жінка повертається до Плога, а Скат імітує каюття та робить вигляд що чинить самогубство. Коли всі рухаються далі, Скат залазить на дерево, щоб переночувати. Знизу з'являється Смерть і спилує дерево, забираючи життя Ската. Мандрівники знову зустрічають жінку, звинувачену у відьомстві, яку ведуть на страту. Блок питає в неї, де можна знайти Сатану, щоб розпитати його про Бога. Дівчина стверджує, що Сатана поряд, але лицар бачить тільки її жах. Він дає їй особливу траву, щоб прибрати біль під час страти. Потім компанія зустрічає Равала, вже враженого чумою. Він просить пити, але Йонс зупиняє служницю, яка хотіла принести йому воду. Раваль помирає на самоті. Потім Йоф бачить як лицар грає в шахи зі Смертю, і тікає разом з родиною. Блок бачить це, і свідомо відволікає Смерть. Смерть виграє, і оголошує, що коли вони знову зустрінуться, це буде востаннє. Потім Смерть питає Блока, чи досяг він значущого вчинку, який хотів здійснити, на що лицар відповідає ствердно. Компанія дістається Замку Блока, де той возз'єднується зі своєю дружиною. Всі розділяють останню трапезу, коли приходить Смерть. Німа служниця вітає Смерть словами "звершилося". Йоф та його родина

перечекали нічний шторм у фургоні. Вранці Йоф знову бачить видіння, в якому Смерть веде лицаря та його супутників за схил пагорба у танці смерті.

Джерела. Основним джерелом матеріалу для цього дослідження є кінофільм "Сьома печатка" (1957 р.). Оскільки в кінофільмі міститься сакральна символіка, то як джерело використовуються відповідні релігійні тексти та роботи, в яких досліджується ця символіка. Посилання на священні та класичні тексти подані в загальноприйнятому вигляді. Цитати з Біблії в перекладі Р. Турконяка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Про фільм "Сьома печатка" є наукові публікації, які досліджують його з різних точок зору. Розглянемо основні з них. Так, дослідження Н. Нікоряк (Nataliia Nikoriak) і А. Тичининої (Alyona Tychinina) "Тема пандемії в кінодискурсі (на прикладі фільму "Сьома печатка" І. Бергмана)" (The Theme of Pandemicin Cinema Discourse (on the Example of the film „The Seventh Seal“ by I. Bergman, 1957) присвячене відображенню у фільмі теми епідемії. На думку авторок, "Сьома печатка" сприймається як своєрідна "культурологічна енциклопедія", що представляє складні часи в історії людства, коли людство зіткнулося з небезпекою бубонної чуми, інквізиції та масової істерії [3].

На думку Л. Хюбнер (Laura Hubner) у фільмі "Сьома печатка", як і в інших фільмах 1950-х років, І. Бергман критикує ортодоксальну релігію та давні релігійні ритуали, показуючи пошук "справжньої" віри. На думку авторки, що міститься в роботі "Релігія, істина та символіка від *Сьомої печатки* до *Мовчання*" (Religion, Truth and Symbolism from The Seventh Seal to The Silence), моменти щастя (наприклад – сцена з лісовою сунцею) символізують істину в людському спілкуванні на противагу релігійним церемоніям [1]. Ми не погоджуємося з подібним трактуванням цієї сцени, яка є, на нашу думку, є глибоко релігійною за своїм змістом.

"Пошук Бога у ранніх творах Бергмана: *Сьома печатка* та *Зимове світло*" (Seeking God in Early Bergman: The Cases of *The Seventh Seal* and *Winter Light*) – робота Е. Картал (Esmá Kartal) також присвячена раннім творам І. Бергмана. На думку автора, попри те, що фільми цього режисера часто вважались депресивними та песимістичними, це не відповідає дійсності. У "Сьомій печатці" зображено головного героя, якого турбують сумніви у вірі, але він знаходить вихід зі своєї проблеми за допомогою інших персонажів [2].

Ж. Ван Беле (Jono Van Belle) в роботі "Сьоме мистецтво? Арт-кіно та Інгмар Бергман очима глядача" (The seventh art? Artcinema and Ingmar Bergman from an audience perspective) аналізує сприйняття деяких фільмів І. Бергмана певними аудиторіями [4].

Об'єктом дослідження є кінофільм "Сьома печатка" ("The Seventh Seal") режисера Інгмара Бергмана (Ingmar Bergman), а **предметом** – сакральні символи, що в ньому містяться.

Наукова новизна. Проаналізовано кінофільм "Сьома печатка" з позицій релігієзнавчої науки та виявлено в ньому сакральні символи.

Методи дослідження. Методологією, обраною для цього дослідження, є компаративний аналіз, що передбачає виділення релігійних символів в кінофільмі "Сьома печатка". Ми не розглядаємо історичну достовірність сюжету кінофільму чи його відповідність літературному першоджерелу (одноактній п'єсі "Розпис по дереву" (Trämålning) Інгмара Бергмана). Окремо зазначимо, що питання "чим керувались автори художнього твору, вкладаючи сакральну символіку в своє творіння і чи свідомо вони це робили" ми лишаємо поза увагою цього дослідження.

Мета дослідження. Попри наявну кількість досліджень творчості І. Бергмана, можемо констатувати відсутність робіт, які б аналізували фільм "Сьома печатка" з релігієзнавчих позицій. Відповідно мета статті –

дослідити цей фільм і виявити в ньому сакральні символи.

Дискусії та результати. Назва фільму: відсилка до Апокаліпсису. Назва фільму "Сьома печатка" є прямою відсилкою до Одкровення Іоанна Богослова (Апокаліпсиса) – останньої книги Нового Завіту, в якій говориться про друге пришестя Ісуса Христа. Серед іншого в цій книзі йдеться про розкриття семи печаток на сувої, який тримає Агнець (Христос). Цей момент – таємничий, напружений, пронизаний очікуванням кінця. Розкриття кожної печатки означає нові етапи божественного покарання для людства – війни, голод, хвороби, смерть. А сьома печатка символізує кульмінацію, тишу, перед остаточним кінцем: "І коли відкрив сьому печать, усе затихло на небі десть на півгодини"[Од. 8:1]. У контексті фільму, лицар Антоніус Блок повертається з Хрестового походу і зустрічає Смерть, що прийшла за ним. Він кидає Смерті виклик у шахи, намагаючись виграти трохи часу, щоб знайти сенс життя. Все це відбувається в апокаліптичній атмосфері середньовічної епідемії чуми (хворобливість суспільної свідомості підкреслюється епізодом з ходом флагеллянтів). Відповідно, "сьома печатка" у фільмі це: символ тиші та мовчання Бога у відповідь на страждання людей; екзистенційна криза, в якій головний герой шукає істину, а зустрічає лише тишу; метафора смерті, яка є неминучою, незалежно від пошуків сенсу.

Йоф, Мія та Мікаель: Святе Сімейство. Родина мандрівних акторів, представлена у фільмі "Сьома печатка", є алюзією на християнський образ Святого Сімейства. На це вказують наступні моменти. По-перше, схожість імен – Йоф/Йосиф та Мія/Марія. Щодо імені дитини, Мікаель, яке дослівно означає "хто як Бог?" (або "ніхто не рівний Богу"), то воно є натяком на певну божественність. Натяком на подібну інтерпретацію цієї родини є перша сцена за участі акторів, коли рано вранці Йоф розказує дружині про своє видіння, в якому Діва Марія йде полем

разом зі своїм божественним немовлям. По-друге, сама здатність Йофа бачити приховане (вона проявиться ще двічі – коли він побачить що лицар грає в шахи зі Смертю, і коли Смерть вестиме за собою людей наприкінці фільму) говорить про його дотичність до сакрального світу. Попри те, що навіть дружина не завжди сприймає його видіння всерйоз, вони правдиві. Йоф – зразок чистої віри, яка не потребує доказів. По-третє, втеча родини від Смерті (завдяки жертвності Блока) перегукується з втечею Святого Сімейства до Єгипту, описаною в Новому Завіті: "Коли вони відійшли, то Господній ангел з'явився уві сні Йосифові й сказав: Уставай, візьми Дитя та Його матір і втікай до Єгипту; будь там, доки я тобі не скажу, бо Ірод буде розшукувати Дитя, щоб убити Його. Тож, уставши, він взяв уночі Дитя та Його матір і вирушив до Єгипту"[Мт. 2:13-14]. Отже, родина мандрівних акторів символізує собою християнський образ Святого Сімейства. Вони є втіленням світла, віри та надії серед апокаліптичного безумства атмосфери фільму "Сьома печатка". Варто відмітити і іншу родину, яка присутня у фільмі, і яка є антиподом до родини Йофа та Мії. Це – коваль Плог з дружиною Лізою. Плог, на нашу думку, є символом спрощеного, тілесного життя. Людина без віри, глибини та сміливості. Коли коваль шукає свою дружину, яка зрадила йому з мандрівним актором, він викликає одночасно сміх і жалість. Його дружина Ліза – символ бездуховної спокуси, егоїзму, тілесності та аморальної свободи. Її рішення бути з Плогом, потім зі Скатом, потім знову з чоловіком продиктовані не любов'ю а розрахунком і хіттю. Разом вони уособлюють спотворену модель родини, в якій немає ні віри, ні любові, ні провини – лише звичка, фарс і страх залишитись наодинці.

Сцена з лісовою сунницею і молоком: Таємна вечеря. Один з найсвітліших епізодів фільму "Сьома печатка", поза всяким сумнівом це – сцена з відпочинком героїв, де вони

спілкуються і споживають лісову сунницю та молоко. "Спогад, який я збережу до кінця" – говорить про цей епізод лицар Блок. На нашу думку, вся ця сцена є алюзією на біблійну Таємну вечерю. На користь такої точки зору свідчать наступні спільні риси. По-перше, це передчуття смерті. Таємна вечеря, як відомо, є останньою трапезою Ісуса Христа з учнями перед смертю на Голгофі: "Та кажу вам, що віднині не питиму із цього плоду виноградного аж до того дня, коли його новим питиму з вами в Царстві Мого Отця" [Мт. 26:29]. У фільмі трапеза з лісовою сунницею та молоком є останнім моментом спокою перед новою зустріччю зі Смертю. Антоніус Блок інтуїтивно відчуває, що йому залишилось недовго, саме тому він так цінує цей момент. По-друге, Ісус Христос з учнями споживають хліб та вино: "Коли ж вони їли, Ісус, узявши хліб і поблагословивши, переломив, дав учням і сказав: Прийміть, їжте, це – тіло Моє. Потім узяв чашу і, віддавши подяку, подав їм і сказав: Пийте з неї всі, бо це кров Моя [Нового] Завіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів" [Мт. 26:26-28]. Саме цей новозавітний епізод стає основою християнського обряду причастя. У фільмі сакральна їжа – лісова сунниця і молоко, які їдять і п'ють герої. По-третє, спільна трапеза і в Новому Завіті і в фільмі "Сьома печатка" є символом єдності та любові. Слід зауважити, що на відміну від новозавітної історії, у Таємній вечері Бергмана відсутній зрадник, всі учасники трапези щирі. Можна сказати, що режисер створює "очищену вечерю", в якій відсутнє втручання диявола. Отже, підсумовано. І в Новому Завіті і в фільмі "Сьома печатка" сцена розглянутої вище трапези є останнім моментом спокою перед жертвою, це мить, коли герої ще на місці, але вже готові пожертвувати собою (Ісус Христос – заради спасіння людства, Антоніус Блок – заради спасіння Йофа, Мії та Мікаеля).

Лицар Антоніус Блок як Ісус Христос. Подібність лицаря Блока до Ісуса Христа зумовлена, на нашу думку,

такими фактами. По-перше, лицар повертається з хрестового походу розчарований і в сумнівах. Він шукає відповіді на свої питання щодо Бога та сенсу існування. Щоб впевнитись, що Бог існує, лицар готовий зустрітись навіть з дияволом, як ми бачимо за його діалогом з жінкою, звинуваченою у відьомстві. Ісус Христос в Євангеліях представлений як постать, що несе людям істину, але водночас переживає глибокі душевні страждання – так, на хресті він вигукує: "...Боже Мій, Боже Мій, чому Ти Мене покинув?" [Мт. 27:46]. Цей момент сумнівів і переживання відсутності Бога є спільним для Антоніуса Блока і Ісуса Христа, з тою відмінністю, що у Ісуса це лише момент в період найбільшого страждання на хресті, а у лицаря сумніви та пошуки Бога тривають протягом усього фільму. По-друге, це жертва заради інших. Як Ісус жертвує собою задля спасіння людства [Мт. 20:28; Ін. 10:11; Ін. 15:13; Рим. 5:8; 1-Пт. 13:18 та ін.], так само лицар Блок жертвує собою, відволікаючи Смерть і даючи тим самим можливість подружжю мандрівних акторів втекти та врятуватися від Смерті. По-третє, так само як і Христос, лицар у фільмі "Сьома печатка" усвідомлюють близьку смерть і ведуть з нею духовну боротьбу. Ісус говорить: "...Отче Мій, якщо можливо, нехай Мене обміне ця чаша; однак не як Я хочу, а як Ти" [Мт. 26:39; також: Мк. 14:36; Лк. 22:42], в той час як Блок грає у шахи зі Смертю, намагаючись відтягнути момент кінця, щоб знайти сенс життя.

Отже, Антоніус Блок – екзистенційний герой, який, подібно до Ісуса Христа (в християнській інтерпретації) проходить крізь страждання, шукає сенс, стикається зі смертю і жертвує собою задля спасіння інших.

Йонс: бунтівник проти Бога. Йонс, зброєносець лицаря Антоніуса Блока, є цинічним критиком божественного і соціального ладу. В цьому відношенні його можна порівняти з біблійним праведником Йовом, з єдиною різницею – на відміну від Йова, він не мириться з несправедливістю і не

виправдовує Бога. Таким чином, Йонс є своєрідним анти-Йовом: "Немає Бога. Є тільки дурість, страх і смерть", стверджує він в одній зі сцен. Також, якщо говорити про біблійних персонажів, його можна порівняти з автором Екклесіаста: "Марнота марнот, – сказав Екклесіаст, – марнота марнот, усе марнота. Яка користь людині в усій її праці, якою трудиться під сонцем?" [Проп. 1:2-3]. Втім, на відміну від Екклесіаста, у Йонса відсутнє апатично-споглядальне ставлення до світу. В цьому відношенні можна провести паралель між зброєносецем і Прометеєм, який, згідно з грецькими міфами, подарував вогонь людям і взагалі фігурує як "друг людей" (так, у Есхіла (Aeschylus) в "Прометей закутому" (Prometheus Bound): "Усі мистецтва у людей – від Прометей" [line 506]). Дійсно, в фільмі "Сьома печатка" ми бачимо, що Йонс постійно допомагає слабким: 1) рятує дівчину від зґвалтування; 2) захищає Йофа від побиття в таверні; 3) постійно підтримує лицаря Антоніуса Блока, не даючи йому втратити зв'язок із реальністю; 4) пропонує силою врятувати дівчину, яку хочуть спалити як відьму. Отже, на нашу думку, Йонс виступає у фільмі як бунтівник проти Бога, і одночасно – як помічник для людей.

Раваль як хибний пророк. Один із другорядних персонажів фільму, колишній семінарист а тепер – крадій Раваль, виступає у фільмі в якості хибного пророка. З його діалогу з Йонсом зрозуміло, що саме він підбурював десять років назад лицаря до хрестового походу. Він – професійний богослов (адже, з діалогу зрозуміло, що він був семінаристом). На нашу думку, в образі Раваля показано вади церкви як організації. По-перше, він символізує собою образ хибного пророка. Ззовні Раваль – релігійна людина, яка вивчила Святе Письмо і виступає від імені Бога (що видно в сцені переслідування жінки, яку вважають відьмою). Проте з його вчинків видно, що він використовує релігію як інструмент контролю та збагачення. Цікаво, що Ісус Христос застерігав своїх послідовників від

такого типу людей: "стерезіться лжепророків, які приходять до вас в овечих шкурах, а всередині – хижі вовки" [Мт. 7:15]. По-друге, попри богословську освіту, Раваль є служителем не Бога а Смерті, адже він: а) підтримує страту невинної дівчини, звинувачуючи її в тому, що вона відьма; б) нагнітає страх перед чумою, роздмухуючи паніку серед людей; в) краде речі людей, які померли від чуми, з метою матеріального збагачення; г) виправдовує нелюдські вчинки. Як вже зазначалось вище, Раваль є карикатурою на середньовічну (а можливо – і не тільки середньовічну) Церкву, яка: переслідувала відьом; плодила фанатизм; маніпулювала страхом; робила матеріальне збагачення своєю метою.

Висновки й перспективи дослідження. Назва фільму "Сьома печатка" є прямою відсилкою до Одкровення Іоанна Богослова (Апокаліпсиса) – останньої книги Нового Завіту, в якій говориться про друге пришестя Ісуса Христа. В контексті фільму "сьома печатка" є символом тиші та мовчання Бога у відповідь на страждання людей. Це екзистенційна криза, в якій головний герой шукає істину, а зустрічає лише тишу; також це метафора смерті, яка є неминучою, незалежно від пошуків сенсу.

Родина мандрівних акторів, представлена у фільмі "Сьома печатка", є алюзією на християнський образ Святого Сімейства. На це вказують: схожість імен, сама здатність Йофа бачити приховане та втеча родини від Смерті, що перегукується з втечею Святого Сімейства до Єгипту. Вони є втіленням світла, віри та надії серед апокаліптичного безумства атмосфери фільму "Сьома печатка".

Один з найсвітліших епізодів фільму "Сьома печатка", поза всяким сумнівом, сцена з відпочинком героїв, де вони спілкуються і споживають лісову суницю і молоко. З біблійною Таємною вечерею цей епізод має наступні спільні риси. По-перше, це передчуття смерті. По-друге, наявність сакральної їжі. По-третє, спільна трапеза і в Новому Завіті

і в фільмі "Сьома печатка" є символом єдності та любові. І в Новому Завіті і в фільмі "Сьома печатка" сцена трапези є останнім моментом спокою перед жертвою, це мить, коли герої ще на місці, але вже готові пожертвувати собою (Ісус Христос – заради спасіння людства, Антоніус Блок – заради спасіння Йофа, Мії та Мікаеля).

Були виявлені наступні спільні риси. Момент сумнівів і переживання відсутності Бога є спільним для Антоніуса Блока і Ісуса Христа, з тою відмінністю, що у Ісуса це лише момент в період найбільшого страждання на хресті, а у лицаря сумніви і пошуки Бога тривають протягом всього фільму. По-друге, це жертва заради інших. Як Ісус жертвує собою задля спасіння людства, так само лицар Блок жертвує собою, відволікаючи Смерть і даючи тим самим можливість подружжю мандрівних акторів втекти та врятуватися від Смерті. По-третє, і Христос, і лицар у фільмі "Сьома печатка" усвідомлюють близьку смерть і ведуть з нею духовну боротьбу. Антоніус Блок – екзистенційний герой, який, подібно до Ісуса Христа проходить через страждання, шукає сенс, стикається зі смертю і жертвує собою задля спасіння інших.

Йонс, зброєносець лицаря Антоніуса Блока, є цинічним критиком божественного і соціального ладу. Можна провести паралель між зброєносцем та Прометеем, який, згідно з грецькими міфами, подарував вогонь людям. Йонс постійно допомагає слабким: 1) рятує дівчину від згвалтування; 2) захищає Йофа від побиття в таверні; 3) постійно підтримує лицаря Антоніуса Блока, не даючи йому втратити зв'язок із реальністю; 4) пропонує силою врятувати дівчину, яку хочуть спалити як відьму. Йонс виступає у фільмі як бунтівник проти Бога, і одночасно – як помічник для людей.

В образі Равалья показано вади церкви як організації. Він являє є собою образ хибного пророка. Ззовні Раваль – релігійна людина, яка вивчила Святе Письмо і виступає від імені Бога, проте

використовує релігію як інструмент контролю та збагачення. Попри богословську освіту, Раваль є служителем не Бога а Смерті, він є карикатурою на середньовічну (а можливо – і не тільки

середньовічну) Церкву, яка: переслідувала відьом; плодила фанатизм; маніпулювала страхом; робила своєю метою матеріальне збагачення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Hubner L. Religion, Truth and Symbolism from The Seventh Seal to The Silence. *The Films of Ingmar Bergman*. Palgrave Macmillan, London, 2007. P. 47–69. https://doi.org/10.1057/9780230801387_4
2. Kartal E. Seeking God in Early Bergman: The Cases of The Seventh Seal and Winter Light. *CINEJ Cinema Journal*. 2012. P. 79–85. <https://doi.org/10.5195/cinej.2012.45>
3. Nikoriak N., Tychinina A. The Theme of Pandemic in Cinema Discourse (on the Example of the film „The Seventh Seal“ by I. Bergman (1957)). *Conference: Literature and Pandemic. Historical and Thematic Experience: XV International Symposium Contemporary Issues of Literary Studies*. Tbilisi: TSU Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature, 2021. P. 132–133.
4. Van Belle J. The seventh art? Art cinema and Ingmar Bergman from an audience perspective. *Studies in European Cinema*. 2019. № 19 (1). P. 19–34. <https://doi.org/10.1080/17411548.2019.1660508>

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Hubner, L. (2007). Religion, Truth and Symbolism from The Seventh Seal to The Silence. *The Films of Ingmar Bergman*. Palgrave Macmillan, London. P. 47–69. https://doi.org/10.1057/9780230801387_4 (in English).
2. Kartal, E. (2012). Seeking God in Early Bergman: The Cases of The Seventh Seal and Winter Light. *CINEJ Cinema Journal*. P. 79–85 <https://doi.org/10.5195/cinej.2012.45> (in English).
3. Nikoriak, N., Tychinina, A. (2021). The Theme of Pandemic in Cinema Discourse (on the Example of the film „The Seventh Seal“ by I. Bergman (1957)). *Conference: Literature and Pandemic. Historical and Thematic Experience: XV International Symposium Contemporary Issues of Literary Studies*. Tbilisi: TSU Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature. P. 132–133 (in English).
4. Van Belle, J. (2019). The seventh art? Art cinema and Ingmar Bergman from an audience perspective. *Studies in European Cinema*. № 19 (1). P. 19–34. <https://doi.org/10.1080/17411548.2019.1660508> (in English).

Receive: December 16, 2025

Accepted: January 10, 2026



УДК 342.7:28

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.45-56

ПОШИРЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРОПАГАНДИ В АНГЛОМОВНИХ МЕДІА: ПОЛІТИЧНО-РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ (НА ПРИКЛАДІ ВИДАННЯ "NEWS FRONT")

Б. А. Синчак*

Актуальність проблематики поширення російської пропаганди насамперед обумовлюється перебігом понад чотири роки повномасштабної російсько-української війни, в межах якої розгортається й глобальне інформаційне протистояння між рф і колективним Заходом, епіцентром якого стала Україна. В контексті цього, окремої уваги потребують видання, які цілеспрямовано й постійно транслюють російську пропаганду на іноземну аудиторію. Одним з таких є "News Front", яке має опцію перекладу одинадцятьма мовами, включно з англійською, отже, його вплив має цілком реальний потенціал поширюватися на більшість європейських країн. У процесі дослідження для висвітлення політичних аспектів було виокремлено проблематику висвітлення виборів в рф в англomовних публікаціях видання "News Front". Цю тему розглянуто на прикладі 5 англomовних публікацій, котрі з огляду на контекстне спрямування було розділено на 4 тематичні блоки. У статті за матеріалами означених публікацій окреслюється попередній очікуваний прогноз виборів в рф, оцінка очікуваної перемоги В. Путіна. Дається характеристика викладеної на шпальтах видання відповідей рф на реакцію країн ЄС і США. Також розглядається меседж рф до світової спільноти. Дослідження проблематики поширення російської пропаганди на конкретних прикладах дає можливість предметно оцінити, за якими принципами вона функціонує, а також сприяє пошуку ефективних механізмів для організації комплексної протидії. Для висвітлення релігійних аспектів виокремлено проблематику висвітлення функціонування Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ) в англomовних публікаціях видання "News Front". Цю тему розглянуто на прикладі усіх 10 англomовних публікацій за 2024 р., котрі з огляду на контекстне спрямування було розділено на 3 тематичні блоки. За матеріалами означених публікацій окреслюється специфіка висвітлення "захоплення" храмів УПЦ, позиціонування векторів взаємодії державних служб з УПЦ та окреслюється міжнародний фокус уваги до становища УПЦ в Україні.

Ключові слова: російсько-українська інформаційна війна, російська пропаганда в іноземних мас-медіа, дезінформація, інформаційна війна в релігійній площині, протидія інформаційній війні, вибори в рф, УПЦ.

* Богдан Синчак / Bohdan Synchak, доктор філософії в галузі журналістики, доцент, завідувач кафедри журналістики (Приватний вищий навчальний заклад "Український гуманітарний інститут, м. Буча, Україна)
b.synchak@ugi.edu.ua
ORCID: 0000-0002-8186-5692

SPREAD OF RUSSIAN PROPAGANDA IN ENGLISH-LANGUAGE MEDIA: POLITICAL AND RELIGIOUS ASPECTS (ON THE EXAMPLE OF THE "NEWS FRONT")

B. A. Synchak

The relevance of the issue of the spread of Russian propaganda is primarily due to the ongoing Russian-Ukrainian war, which has been actively continuing for more than three years, and within which the global information confrontation between Russia and the collective West, with Ukraine as its epicenter, is unfolding. In this context, special attention should be paid to publications that purposefully and systematically broadcast Russian propaganda to foreign audiences. News Front is one of them, as it has the option of translation into eleven languages, including English, and thus its influence has a very real potential to spread to most European countries. In the course of the study, to cover political aspects, the problem of covering the elections in Russia in the English-language publications of the "News Front" was identified. This topic is considered on the example of 5 English-language publications, which were divided into 4 thematic blocks based on their contextual focus. Thus, based on the materials of these publications, the article outlines the preliminary expected forecast of the elections in Russia. The author characterizes the assessment of the expected victory of Vladimir Putin. The article also characterizes Russia's response to the EU's reaction and the US's reaction, as presented in the newspapers. The author also analyzes Russia's message to the international community. The study of the problems of spreading Russian propaganda on specific examples makes it possible to assess the principles on which it functions, and also helps to find effective mechanisms for organizing a comprehensive counteraction. In order to cover religious aspects, the author singled out the issues of coverage of the functioning of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC) in the English-language publications of the News Front. This topic was considered on the example of all 10 English-language publications in 2024, which were divided into 3 thematic blocks based on their contextual focus. Thus, the article, based on the materials of these publications, outlines the specifics of the coverage of the "seizure" of UOC churches, the positioning of the vectors of interaction between public services and the UOC, and outlines the international focus on the situation of the UOC in Ukraine.

Keywords: *Russian-Ukrainian information war, Russian propaganda in foreign media, information war in the religious sphere, countering information warfare, elections in Russia, UOC.*

Постановка проблеми. Серед наративів російської пропаганди, спрямованих на країни Європи, особливу увагу привертає видання "News Front", яке досить часто згадується в Італії, Німеччині, Польщі, Словаччині, Угорщині та Чехії. Воно є універсальним, зокрема й англomовним виданням, котре має доступний переклад одинадцятьма мовами, включно з англійською, отже, його вплив має цілком реальний потенціал поширюватися на більшість європейських країн. Загалом увага до означеного проблемного явища акцентується на основі того, що російська пропаганда спрямована на іноземну аудиторію є загрозовою й для України, адже вона здатна змінювати думку союзників щодо російсько-української війни, а також під ширмою "авторитетних" іноземних медіа може

потрапляти в український інфопростір [1]. Таким чином у межах роботи є можливість предметно дослідити обсяги та специфіку російської пропаганди.

Метою статті є визначення специфіки поширення російської пропаганди на іноземну аудиторію в політично-релігійних аспектах на прикладі англomовних матеріалів видання "News Front".

Стан розробленості теми дослідження. Науковці й дослідники з різних сторін розглядають проблемне питання поширення російської пропаганди. Наприклад, Є. Міненко звертає увагу на те, що "цілі пропаганди полягають у досягненні бажаного стану свідомості та майбутньої поведінки мас, соціальних груп та окремих осіб" [2: 47–51]. Це вказує на багатовекторність означеного явища, та складну специфіку його функціонування. Натомість, А. Крисков і

А. Дзюба зауважують, що "пропаганді притаманне використання одночасно кількох каналів комунікації" [3: 100–102]. Це посилює рівень її впливу та ускладнює механізми ефективної протидії.

У свою чергу І. Лапіна зазначає, що "російські медіа використовують різноманітні методи та наративи для розпалювання ненависті, поширення дезінформації та підтримки політичних дій, що відіграє ключову роль у формуванні публічної думки за кордоном" [4: 95–97]. Це вказує на небезпеку впливу російської пропаганди, зокрема на іноземну аудиторію. Ю. Мельник слушно зазначає: "якщо створені ідеальні умови для того, щоб пропагандист був неупередженим, поміркованим і унікав спрощеного трактування дійсності, пропаганда все одно даватиметься взнаки" [5: 116–129]. Це підкреслює дієвість персоналій так званих рупорів російської пропаганди. Перелік наведеної бібліографії свідчить про загальну увагу дослідників і науковців до заявленої проблематики. Проте в означених працях не дається предметна характеристика явища поширення російської пропаганди на основі конкретних видань.

Виклад основного матеріалу. Для предметного дослідження поширення інформаційного впливу на прикладі матеріалів видання "News Front" потрібно обрати важливу суспільно-політичну й конкретну тему та пов'язані з нею матеріали. Одним з таких тематичних спрямувань став так званий "виборчий процес" на території рф. Чинний президент росії в. путін вже понад 20 років перебуває

при владі [6]. За цей період до легітимності його правління виникало чимало питань, однак саме на тлі російсько-української війни вони загострилися остаточно. Згідно з даними результатів голосування він отримав "87,23% голосів на виборах" [7].

Абсурдність цієї цифри пояснюється щонайменше тим, що рф злочинно включила до свого складу Запорізьку та Херсонську області України, лише частини яких знаходяться під її тимчасовою окупацією. Отже, щонайменше ці території, які за логікою рф мали б також брати участь в голосуванні, точно цього зробити не могли. Світові лідери теж по-різному відреагували на ці вибори, зокрема, за словами речника Білого дому "вочевидь, немає вільних чи чесних виборів, враховуючи, як Путін ув'язнив політичних опонентів і не дозволив іншим кандидатам балотуватися проти нього" [8].

До аналогічного скепсису долучилися й представники інших країн, зокрема України, Німеччини, Чехії, Великої Британії, та Естонії. Загалом критика виборчого процесу в рф стосується його диктаторського характеру, та безальтернативності вибору як такого. Оскільки увага до події була прикута всього світу, хоч нікого й не здивував наперед відомий результат, ця проблематика була досить популярною й на медійних майданчиках російської пропаганди. Саме тому, в контексті дослідження можемо обрати висвітлення інфоприводу виборчого процесу рф, як тематичне спрямування за яким буде проведено моніторинг подання англomовних публікацій на шпальтах означеного міжнародного видання "News Front".

Таблиця 1. Висвітлення виборів в рф в англomовних публікаціях видання "News Front"

№	Назва публікації (українською)	Тематичні блоки
1.	"Політологи вважають, що на виборах у 2024 році рівень підтримки Путіна буде дуже високим" – 09.12.2023 [9].	Попередній прогноз
2.	"Прогнозований триумф і рекордна підтримка – світові ЗМІ про російські вибори" – 18.03.2024 [10].	Оцінка очікуваної перемоги
3.	"Боррель: ЄС шкодує, що спостерігачів ОБСЄ не викликали на російські вибори" – 18.03.2024 [11].	Відповідь на реакцію ЄС
4.	"Песков: Росія не буде прислухатися до оцінки США минулих виборів" – 18.03.2024 [12].	Відповідь на реакцію США
5.	"Песков: Росія не має наміру ні перед ким виправдовуватися щодо виборів" – 18.03.2024 [13].	Меседж до світової спільноти

У таблиці 1 наведено п'ять англomовних публікацій видання "News Front", у яких подається висвітлення теми виборів у рф на іноземну аудиторію. Для предметності вивчення специфіки продукування російських наративів в зарубіжних медіа варто окремо розглянути тематичні блоки, котрі вдалося виокремити в ході дослідження заявленої проблематики.

1. Попередній прогноз стосується запевнення у тому, що перемога очільника кремля на прийдешніх виборах є неминучою. У цьому матеріалі цитуються слова так званого директора "Центру політичного аналізу та соціальних досліджень" П. Даніліна, згідно з якими, "рівень підтримки буде вище 70%" [9]. Очікуваним є те, що в самому тексті публікації не зазначено посилання на першоджерело, тобто на оригінальну репліку цитованої особи. Відповідно у читачів немає можливості перевірити достовірність вказаних слів та даних. Крім того, пошук самої названої організації не дав очікуваних результатів, адже саме першоджерело із заявленою реплікою знайти так і не вдалося. Проте російський "Центр політичного аналізу", вказує П. Данілін, має лише частину наведеної в матеріалі "News Front" назви, тобто без приставки "... та соціальних досліджень". Тобто організація називається дещо інакше. На сторінці самого центру зазначається, що "в послужному списку співробітників цієї організації є робота в Адміністрації президента рф (тобто самого путіна), Фонді ефективної політики та Центральній виборчій комісії партії "єдина росія" (правлячої партії кремля)" [14]. Отже, попри відсутність посилання на будь-які фактичні дані, організація сама декларує зв'язок з в. путінom, центральною виборчою комісією рф та доміантною партією "єдина росія". Тому висновок про об'єктивність або вибірковість оцінок саме цієї структури залишається очевидним – це джерело не може вважатися неупередженим. У самому заголовку публікації вказується у множині, що саме "політологи" так

оцінюють потенціал прийдешніх виборів, але в самому тексті наводяться слова лише однієї людини.

2. Оцінка очікуваної перемоги є свого роду підсумковою публікацією, у якій мала б даватися розлога оцінка того, як насправді відбувався процес. Тут наводяться тези з популярних іноземних видань, зокрема: "Reuters", "La Tribune", "Huffington Post", "Welt", "CNN", "Politico", "Financial Times", "Washington Times" та "Times". Проте, очікувано не надаються посилання на оригінальні публікації. Таким чином читач знову залишається без можливості перевірити правдивість наведеної інформації, що вказує на реальну можливість її спотворення. Наприклад, в оригінальній публікації видання "Reuters" від 18.03.2024 р. навіть сам заголовок натякає на те, що до законності проведення виборів в рф є питання – "Путін перемагає на виборах у Росії без серйозної конкуренції". У самій публікації наводяться тези про те, що очільник кремля був безальтернативною кандидатурою на цих виборах, що може свідчити про їхню несправжність. Також зазначається, що "путін, колишній підполковник КДБ, який вперше прийшов до влади в 1999 році, чітко дав зрозуміти, що результат має надіслати повідомлення Заходу про те, що його лідерам доведеться рахуватися з осмілілою росією, чи під час війни, чи під час миру, але ще багато наступних років" [15].

Автори публікації зазначають й те, що в дійсності чергове переобрання путіна вказує на продовження конфронтації Заходу і рф, незалежно від того, як будуть розвиватися події російсько-української повномасштабної війни, через імперську політику нинішнього очільника кремля. За їхніми словами, "не було незалежного підрахунку того, скільки зі 114 мільйонів російських виборців взяли участь у демонстраціях опозиції в умовах посиленних заходів безпеки із залученням десятків тисяч поліцейських і співробітників служби безпеки" [15].

Це пряма вказівка на те, що під час виборчого процесу мав місце бути силовий компонент потенційного примусу, який ніяк не пов'язується з поняттям демократичних виборів у цивілізованих країнах світу. Проте у самій публікації видання "News Front" з усієї розлогої публікації "Reuters" згадується лише стрічка про "рекордну перемогу" путіна на виборах рф. Аналогічна ситуація постає при перегляді оригінальної публікації видання "CNN" за 18.03.2024 р., де вже сам заголовок також є доволі красномовним – "Путін поширює одноосібне правління в Росії після інсценованих виборів, позбавлених надійної опозиції". У цій публікації як і в наведеному вище матеріалі колег, на основі різних аргументів критикується "інсценована" демократичність самого виборчого процесу в рф. Зокрема, зазначається, що "оскільки більшість опозиційних кандидатів або мертві, ув'язнені, вислані або позбавлені права балотуватися, а інакомислення фактично заборонено в Росії після того, як вона почала повномасштабне вторгнення в Україну в лютому 2022 року, Путін не зіткнувся з жодним серйозним викликом своєму правлінню [16].

Натомість в публікації видання "News Front" зазначається лише про те, що за словами "CNN", "путін консолідує контроль над країною, якою він керує з початку століття, оскільки попередні результати вказують на очікувано велику перемогу лідера Кремля. І цей результат був наперед вирішений" [10]. Увагу тут привертає те, що ця теза подається як позитивна оцінка могутності російського лідера, та свідчення того, що американське видання визнає його беззаперечну підтримку народом росії. Отже, доходимо висновку про вибірковість цитування оцінки матеріалів інших іноземних ЗМІ. У публікації "News Front" чітко проглядається бажання подати новини в іноземних медіа про перемогу путіна як позитивні оцінки та визнання його впливовості. Однак, розглянувши лише дві публікації, на які ймовірно й посилався автор статті, видно, що

цитати тут висмикнуті з контексту. Відтак читачеві не дається можливість об'єктивно оцінити ситуацію, а пропонується лише одна загальна думка про те, що світові мас-медіа позитивно оцінюють російські вибори. Це очевидно є дещо спотвореною подачею інформації на користь російської пропаганди щодо визнання в. путіна легітимним лідером рф як могутньої держави.

3. Відповідь на реакцію ЄС. Тут контекст полягає в тому, що глава Європейської дипломатії Ж. Боррель гостро розкритикував законність виборів президента рф. За його словами, "Євросоюз рішуче засуджує незаконне проведення так званих "виборів" на тимчасово окупованих Росією територіях України: Автономній Республіці Крим та місті Севастополь, а також у частинах Донецької, Луганської, Запорізької та Херсонської областей. Так звані "вибори" на цих територіях є ще одним очевидним порушенням Росією міжнародного права, включно зі Статутом ООН, а також незалежності, суверенітету і територіальної цілісності України" [17].

У публікації "News Front" йдеться лише про те, що Боррель: ЄС шкодує, що спостерігачів ОБСЄ не запросили на російські вибори, але не подається загальний контекст ситуації. В оригінальній публікації на сайті офіційного Представництва ЄС в Україні йдеться про те, що власне самі вибори в рф відбувалися з численними порушеннями, саме тому представники ЄС шкодують, що їх не допустили до виборчого процесу в рф як незалежних спостерігачів [17]. Натомість "News Front" подає цю інформацію в зовсім іншому світлі, не згадуючи про повну картину ситуації, яка постає із заяви Ж. Борреля, як високого представника від ЄС. Той факт, що у публікації не надається посилання на першоджерело, є тенденційним і в цьому випадку.

4. Відповідь на реакцію США є наступним блоком висвітлення інфоприводу виборів в рф на шпальтах видання "News Front". США є одним з основних опонентів росії, тому окрім

територіально близького Європейського Союзу на критику Штатів зокрема змушені були відповідати в рф. В оригінальній публікації за 18.03.2024, де цитується заява речника Білого дому, йдеться про те, що проведені "вибори, очевидно, не є ні вільними, ні справедливими" [18]. Коментуючи реакцію кремля на ці тези, у виданні зазначається, що "москва категорично не згодна з такою оцінкою, додавши, що іншого судження від Вашингтона очікувати не варто" [12]. Отже, в цій публікації порівняно з попередніми коректно наводиться інформація про тезу представника Білого дому, і цитується відповідь від представника в. путіна. Проте, посилань на першоджерела вже традиційно не надається, відповідно перевірити оригінальність наведених тез читач не зможе без власної пошукової ініціативи. Таким чином, хоч ця публікація на відміну від попередніх не спотворює зміст наведених оцінок, вона все одно не дає вичерпної характеристики визначеному інфоприводу.

5. Меседж до світової спільноти є фактично заключним блоком висвітлення теми виборів рф виданням "News Front". У цій публікації з першого погляду увагу привертає постер виборів президента рф 2024 р. Зокрема те, що одним із символів виборчої кампанії була літера "V", котра позначала рід військ спеціального призначення, які в 2022 р. перетнули кордони України та намагалися прорватися до її столиці. У той момент цей символ окрім воєнного значення набув також і політичний контекст, адже різко почав асоціюватися з президентом рф в. путіном. Отже, навіть сама виборча кампанія побудована на тому, аби натякнути громадянам росії за кого саме вони повинні проголосувати.

У контексті дослідження проблематики поширення російської пропаганди окремої уваги заслуговує висвітлення функціонування УПЦ в англійськомовних публікаціях видання "News Front" (табл. 2), адже саме в такому світлі її репрезентують на шпальтах видання на англійськомовну аудиторію.

Таблиця 2. Висвітлення проблематики функціонування УПЦ в англійськомовних публікаціях видання "News Front" за період 2024 р.

№	Тематичний блок / Назва публікації (українською)
"Захоплення" храмів УПЦ	
1.	"Прихильники УПЦ КП силою захопили храм канонічної УПЦ у Вінницькій області" – 10.01.2024 [19].
2.	"На Хмельниччині прихильники ПЦУ захопили храм канонічної УПЦ" – 19.07.2024 [20].
3.	"У Кіровоградській області група рейдерів захопила храм канонічної УПЦ" – 02.09.2024 [21].
4.	"Розкольники УПЦ відкрили стрілянину під час спроби захоплення Свято-Михайлівського собору в Черкасах" – 17.10.2024 [22].
Взаємодія державних служб з УПЦ	
1.	"В Україні настоятеля храму УПЦ суд засудив до п'яти років позбавлення волі" – 14.02.2024 [23].
2.	"СБУ проводить обшуки у митрополита Запорізького і Мелітопольського Луки" – 02.05.2024 [24].
3.	"Прогрес демократії? Верховна Рада проголосувала за заборону православної церкви в Україні" – 26.08.2024 [25].
4.	"Нові кадри багатотисячної ходи УПЦ до Почаївської лаври" – 01.09.2024 [26].
Міжнародний фокус уваги до становища УПЦ в Україні	
1.	"ООН вивчатиме український закон про заборону УПЦ в країні" – 21.08.2024 [27].
2.	Папа Римський виступив проти заборони УПЦ в Україні – 26.08.2024 [28].

Оскільки сама назва видання має прив'язку до подій, пов'язаних з війною, окрема увага саме до УПЦ очевидно має зв'язок з російсько-українською війною. Однак послідовних публікацій, у яких висвітлюється один інфопривід на сторінках видання виявлено не було. Це може пояснюватися тим, що "News Front" (NF) не мають наміру відтворювати об'єктивну дійсність, а концентрують увагу лише на фрагментних резонансних іфоприводах за участі УПЦ МП, висвітлюючи події в Україні в безальтернативно негативному контексті.

1. "Захоплення" храмів УПЦ є тематичним блоком, котрий ілюструє для іноземної аудиторії політично-релігійну ситуацію виключно під призвою релігійної нетерпимості та обмеження релігійної свободи в Україні. У публікації № 1, як джерело вказується "Спілка православних журналістів" (СПЖ), проросійське видання, котре є пропагандистським рупором УПЦ, та за матеріалами Служби безпеки України (СБУ) характеризується, як "одна із найбільших мереж фсб, яка діяла в Україні з початку повномасштабного вторгнення. Вона мала чітку ієрархію та розподіл функцій, а також – постійний зв'язок із найбільшими ЗМІ рф, які одразу підхоплювали "потрібний" контент" [29]. Також без жодних підтверджень наводяться свідчення парафіян про побиття священника. У цьому контексті логічно було б додати відповідні фото та охарактеризувати матеріали слідства, проте ці дані не наводяться. Контекст публікацій № 2 та 3 є аналогічним, зокрема у 3 публікації NF також посилаються на СПЖ. Це свідчить про упереджене подання матеріалів. На основі згаданого розслідування СБУ можна припустити про опосередкований зв'язок видання із російськими спецслужбами.

2. Взаємодія державних служб з УПЦ, як тематичний блок характеризує винятково негативну взаємодію українських держслужб з УПЦ. У

публікації № 1 NF посилаються лише на СБУ, проте наприкінці додається ремарка про те, що "в Україні триває кампанія дискримінації прихильників канонічного [тобто московського] православ'я" [23]. Ця теза спрямована на формування конкретної антиукраїнської точки зору. У публікації № 3 УПЦ називається "єдиною канонічною православною організацією в Україні", але не згадується про те, що ПЦУ має Томос (2019 р.), а, отже, її канонічність є визнаною Священним Синодом Константинопольської православної церкви. У публікації також цитуються слова Дж. Д. Венса про потенційну заборону УПЦ, як наслідок війни, де він говорить, що США також розділяють відповідальність за це. Після чого, авторами публікації ставиться відкрите запитання наступного змісту: "...американці, які пишуться тим, що сотні мільярдів їхніх податкових доларів йдуть в Україну, можливо, захочуть переосмислити, чи це той вид "демократичного прогресу", який вони хочуть підтримувати" [25]. Отже, тут є очевидний посил саме на іноземну аудиторію для піддавання сумніву доцільності продовження фінансової допомоги Україні.

У публікації № 4 описуються події багатотисячної ходи УПЦ до Почаївської лаври у серпні 2024 р. Проте там допускається фактологічна помилка, адже зазначається, попри заборони державної адміністрації "до Лаври прийшло близько 30 тисяч людей" [26]. Натомість на інших верифікованих ресурсах новин, цитуються слова пресекретаря Почаївської лаври Гавриїла, який вказує, що цьогоріч "до Почаєва прийшли 20 тисяч прочан", а до війни ця кількість сягала 30-40 тисяч людей [30]. Тобто, тут змальовується контекст подій у такому світлі, щоб показати: українське суспільство не підтримує заборони УПЦ. На фрагменті відео, доданому до публікації, подані особисті враження учасниці події, яка стверджує говорить: "...вчора нас заборонили, нібито Верховна рада

прийняла указ відмінити УПЦ, єдину церкву, яка є церквою на Україні, а люди встали і пішли молитися" [26]. Попри те, що до відео не додаються англomовні субтитри, очевидно, що такий фрагмент публікації є ще однією ознакою її заангажованості. Адже озвучена точка зору в тексті подається безальтернативно.

3. Міжнародний фокус уваги до становища УПЦ в Україні – це тематичний блок, у якому вибірково, але й малочисельно подаються прецеденти "засудження" заборони УПЦ МП в Україні. У публікації № 1 після констатації того, що ООН буде аналізувати український закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" № 3894-IX, цитуються слова депутатки держдуми рф О. Занько, за словами якої, "Україна відвернулася від загальнолюдських цінностей, своєї історії та багатовікових зв'язків, які об'єднували суспільство і країну" [27]. Проте не наводиться жодних додаткових аргументів стосовно цієї проблематики. Хоча б того, що на тимчасово окупованих рф українських територіях, та й в самій рф не функціонує жодна парафія ПЦУ або Київського патріархату загалом. Отже, інформація як і в попередніх публікаціях подається без дотримання балансу думок і точок зору та без надання гіперпосилань на джерела.

Висновки. Дослідження пропагандистського інформаційного

впливу на прикладі матеріалів видання "News Front", зокрема за темою висвітлення в англomовних публікаціях виборів рф, та проблематики функціонування УПЦ МП, дає всі підстави зробити висновок про заангажоване, упереджене подання інформації, яке не ґрунтується на професійних журналістських стандартах. Згідно з наведеними блоками простежується чітка стратегія поширення багатокomпонентного проросійського впливу, який полягає в тому, щоб переконати, зокрема англomовну аудиторію у тому, що вибори в росії минули без будь-яких нарікань чи суперечностей. А наявний результат не залишає запитань до законності процесу проведення цих процедур. Відповідно різне тлумачення виборчого процесу в рф може частіше зустрічатися в іноземних медіа, котрі намагаються об'єктивно оглянути ситуацію.

Висвітлення проблематики функціонування УПЦ за 2024 р. у виданні "News Front" подане таким чином, щоб у читачів ймовірно склалося враження, що в Україні відбуваються систематичні "захоплення" храмів УПЦ, взаємодія державних служб з УПЦ зводиться до силового тиску, а міжнародний фокус уваги до становища УПЦ в Україні винятково засуджує таку політику. Проте, як правило, не наводиться альтернативної точки зору, інформація контекстуально подається лише у яскраво визначеному антиукраїнському контексті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Баркар Д. Коло російської пропаганди. Як змінювалися кремлівські наративи протягом 2023 року. Інститут масової інформації, 2024. URL: <https://imi.org.ua/monitorings/kolo-rosijskoyi-propagandy-yak-zminyuvalysya-kremlivski-naratyvy-protyagom-2023-roku-i59413> (дата звернення: 23.06.24).
2. Міненко Є. Вплив російської пропаганди на суспільно-державну стабільність України: аналіз методів та наслідків. Наукові праці Міжрегіональної Академії управління персоналом. Політичні науки та публічне управління. 2023. № 3 (69). С. 47–51.
3. Криськов А. Гібридна війна. Вплив російської пропаганди на українців. III Міжнародна наукова конференція "Воєнні конфлікти татехногенні катастрофи: історичні та психологічні наслідки". Тернопіль: Тернопільський національний технічний університет імені Івана Пулюя, 2023. С. 100–102.
4. Лапіна І. Особливості антизахідної російської пропаганди в Україні. Травневі студії: історія, політологія, міжнародні відносини. 2024. Збірник матеріалів VI

Міжнародної наукової конференції студентів і молодих вчених. Донецький національний університет імені Василя Стуса. С. 95–97.

5. Мельник Ю. Російська пропаганда про ізраїльсько-палестинську війну 2023 року: приклад владіміра Соловйова. Вісник Львівського університету. Серія журналістика. 2024. № 54-55. С. 116–129.

6. Путін: 20 років при владі у 20 фото. BBC News Україна, 2019. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-50750380> (дата звернення: 23.06.24).

7. Лисогор І. Путіну "намалювали" рекордний відсоток голосів на виборах за всі його терміни. LB.ua, 2024. URL: https://lb.ua/world/2024/03/18/603856_putinu_namalyovali_rekordniy.html (дата звернення: 23.05.24).

8. Кацімон О. Собенко Н. "Нелегітимний фарс": реакція світу на вибори президента Росії. Суспільне. Новини, 2024. URL: <https://suspilne.media/707856-nelegitimnij-fars-reakcia-svitu-na-vibori-prezidenta-rosii/> (дата звернення: 23.05.24).

9. Political analysts believe that the level of support for Putin will be very high in the elections in 2024. News Front, 2023. URL: <https://en.news-front.su/2023/12/09/political-analysts-believe-that-the-level-of-support-for-putin-will-be-very-high-in-the-elections-in-2024> (дата звернення: 23.05.24).

10. Predictable triumph and record support – world media on Russian elections. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/18/predictable-triumph-and-record-support-world-media-on-russian-elections/> (дата звернення: 23.05.24).

11. Borrell: EU regrets that OSCE observers were not called to Russian elections. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/18/borrell-eu-regrets-that-osce-observers-were-not-called-to-russian-elections/> (дата звернення: 23.05.24).

12. Peskov: Russia will not listen to US assessment of past elections. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/18/peskov-russia-will-not-listen-to-us-assessment-of-past-elections/> (дата звернення: 23.05.24).

13. Peskov: Russia does not intend to make excuses to anyone about the elections. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/21/peskov-russia-does-not-intend-to-make-excuses-to-anyone-about-the-elections/> (дата звернення: 23.05.24).

14. Центр политического анализа: о проекте. Центр политического анализа, 2013. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/pages/project> (дата звернення: 23.05.24).

15. Faulconbridge G., Osborn A. Putin wins Russia election in landslide with no serious competition. Reuters, 2024. URL: <https://www.reuters.com/world/europe/russias-presidential-vote-starts-final-day-with-accusations-kyiv-sabotage-2024-03-17/> (дата звернення: 23.05.24).

16. Edwards C. Putin extends one-man rule in Russia after stage-managed election devoid of credible opposition. CNN World, 2024. URL: <https://edition.cnn.com/2024/03/17/europe/putin-wins-russia-presidential-election-intl/index.html> (дата звернення: 23.05.24).

17. Заява Високого представника від імені ЄС щодо виборів президента Росії та їх незастосовність на території України. Представництво Європейського Союзу в Україні, 2024. URL: <https://www.eeas.europa.eu/delegations/ukraine/> (дата звернення: 23.05.24).

18. Reactions abroad to Russia's presidential election. Reuters, 2024. URL: <https://www.reuters.com/world/europe/reactions-russias-presidential-election-abroad-2024-03-17/> (дата звернення: 23.05.24).

19. Supporters of the Ukrainian Orthodox Church of Ukraine forcibly seized the church of the canonical Ukrainian Orthodox Church in Vinnytsia region. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/01/10/supporters-of-the-ukrainian-orthodox-church-of-ukraine-forcibly-seized-the-church-of-the-canonical-ukrainian-orthodox-church-in-vinnytsia-region/> (дата звернення: 13.10.24).

20. In Khmelnytsky region supporters of the OCU seized the church of the canonical UOC. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/07/19/in-khmelnytsky-region-supporters-of-the-ocu-seized-the-church-of-the-canonical-uoc/> (дата звернення: 13.10.24).

21. A group of raiders seized the church of the canonical UOC in Kirovograd region. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/09/02/a-group-of-raiders-seized-the-church-of-the-canonical-uoc-in-kirovograd-region/> (дата звернення: 13.10.24).

22. Dissenters of the Ukrainian Orthodox Church opened fire while attempting to seize St. Michael's Cathedral in Cherkasy. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/10/17/dissenters-of-the-ukrainian-orthodox-church-opened-fire-while-attempting-to-seize-st-michaels-cathedral-in-cherkasy/> (дата звернення: 13.10.24).

23. In Ukraine, the rector of the temple of the UOC, the court sentenced to five years in prison. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/02/14/in-ukraine-the-rector-of-the-temple-of-the-uoc-the-court-sentenced-to-five-years-in-prison/> (дата звернення: 13.10.24).

24. SBU conducts searches at Metropolitan of Zaporizhzhya and Melitopol Luke. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/05/02/sbu-conducts-searches-at-metropolitan-of-zaporizhzhya-and-melitopol-luke/> (дата звернення: 13.10.24).

25. Progress of democracy? Ukrainian parliament votes in favour of banning the Orthodox Church in Ukraine. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/08/26/progress-of-democracy-ukrainian-parliament-votes-in-favour-of-banning-the-orthodox-church-in-ukraine/> (дата звернення: 13.10.24).

26. New footage of the UOC's procession of thousands to Pochaev Lavra. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/09/01/new-footage-of-the-uocs-procession-of-thousands-to-pochaev-lavra/> (дата звернення: 13.10.24).

27. The UN will study Ukraine's law banning the UOC in the country. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/08/21/the-un-will-study-ukraines-law-banning-the-uoc-in-the-country/> (дата звернення: 13.10.24).

28. The Pope spoke out against the ban of the UOC in Ukraine. News Front, 2024. URL: <https://en.news-front.su/2024/08/26/the-pope-spoke-out-against-the-ban-of-the-uoc-in-ukraine/> (дата звернення: 13.10.24).

29. СБУ знешкодила масштабну агентурну мережу фсб, яка "під прикриттям" УПЦ (МП) намагалася дестабілізувати ситуацію в Україні. ГУ СБ України у м. Києві та Київській області, 2024. URL: <https://www.facebook.com/ssu.kyiv/posts/pfbid023eyjTP8ciAhQ2odXZNCci5ekwnSSPh4VgSdEQsTprB3tT9idRzQnVhSDPQT3VsAl> (дата звернення: 13.10.24).

30. Прочани УПЦ МП попри заборону прийшли до Почаївської лаври на Тернопільщині. Суспільне, 2024. URL: <https://suspilne.media/ternopil/821087-prosani-urc-mp-popri-zaboronu-prijsli-do-pochaivskoi-lavry/> (дата звернення: 13.10.24).

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Barkar, D. (2024). The Circle of Russian Propaganda. Yak zminyuvalysya kremlivs'ki naratyvy protyhom 2023 roku. [How Kremlin narratives changed during 2023]. Institute of Mass Information. URL: <https://imi.org.ua/monitorings/kolo-rosijskoyi-propagandy-yak-zminyuvalysya-kremlivski-naratyvy-protyagom-2023-roku-i59413> (last accessed: 23.06.24) (in Ukrainian).

2. Minenko, E. (2023). Vplyv rosiys'koyi propahandy na suspil'no-derzhavnu stabil'nist' Ukrainy: analiz metodiv ta naslidkiv. [The influence of Russian propaganda on the social and state stability of Ukraine: analysis of methods and consequences]. *Scientific works of the Interregional Academy of Personnel Management. Political science and public administration*. № 3 (69). P. 47–51 (in Ukrainian).

3. Kryskov, A. (2023). Hibrydna viyna. Vplyv rosiys'koyi propahandy na ukrayintsiv. [Hybrid war. The impact of Russian propaganda on Ukrainians]. *III Mizhnarodna naukova konferentsiya "Voyenni konflikty ta tekhnohenni katastrofy: istorychni ta psykholohichni naslidky"*. Ternopil National Technical University named after Ivan Pulyu, P. 100–102 (in Ukrainian).

4. Lapina, I. (2024). Osoblyvosti antyzakhidnoyi rosiys'koyi propahandy v Ukrayini. [Peculiarities of anti-Western russian propaganda in Ukraine]. *Travnevi studiyi: istoriya, politolohiya, mizhnarodni vidnosyny*. Zbirnyk materialiv VI Mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi studentiv i molodykh vchenykh. Donetskyy natsional'nyy universytet imeni Vasylya Stusa. P. 95–97 (in Ukrainian).

5. Melnyk, Yu. (2024). Rosiys'ka propahanda pro izrayil's'ko-palestyns'ku viynu 2023 roku: pryklad volodymyra solovyova. [Russian propaganda about the Israeli-Palestinian war of 2023: the example of volodymyr solovyov]. *Visnyk L'vivs'koho universytetu. Seriya zhurnalistyka*. № 54-55. P. 116–129 (in Ukrainian).

6. Volodymyr putin: 20 rokiv pry vladi u 20 foto. (2019). [Vladimir putin: 20 years in power in 20 photos]. *BBC News Ukraine*. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-50750380> (last accessed: 23.06.24) (in Ukrainian).

7. Lysogor, I. (2024). Putinu "namalyuvaly" rekordnyy vidsotok holosiv na vyborakh za vsiyoho termyny. [Putin was "drawn" with a record percentage of votes in the elections for all his terms]. LB.ua. URL: https://lb.ua/world/2024/03/18/603856_putinu_namalyuvali_rekordniy.html (last accessed: 23.05.24) (in Ukrainian).

8. Katsimon, O. Sobenko, N. (2024). "Nelehitymnyy fars": reaktsiya svitu na vybory prezydenta Rosiyi. ["Illegitimate farce": the world's reaction to the Russian presidential election]. Public. News. URL: <https://suspilne.media/707856-nelegitimnij-fars-reakcia-svitu-na-vibori-prezidenta-rosii/> (last accessed: 23.05.24) (in Ukrainian).

9. Political analysts believe that the level of support for Putin will be very high in the elections in 2024. (2023). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2023/12/09/political-analysts-believe-that-the-level-of-support-for-putin-will-be-very-high-in-the-elections-in-2024> (last accessed: 23.05.24) (in English).

10. Predictable triumph and record support – world media on Russian elections. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/18/predictable-triumph-and-record-support-world-media-on-russian-elections/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

11. Borrell: EU regrets that OSCE observers were not called to Russian elections. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/18/borrell-eu-regrets-that-osce-observers-were-not-called-to-russian-elections/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

12. Peskov: Russia will not listen to US assessment of past elections. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/18/peskov-russia-will-not-listen-to-us-assessment-of-past-elections/> (last accessed: 23.05.24) (in Russian).

13. Peskov: russia does not intend to make excuses to anyone about the elections. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/03/21/peskov-russia-does-not-intend-to-make-excuses-to-anyone-about-the-elections/> (last accessed: 23.05.24) (in Russian).

14. Tsentr politicheskogo analiza: o projekte. Tsentr politicheskogo analiza. (2013). [Center for political analysis: about the project. Center for Political Analysis]. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/pages/project> (last accessed: 23.05.24) (in Russian).

15. Faulconbridge, G., Osborn, A. (2024). Putin wins Russia election in landslide with no serious competition. Reuters. URL: <https://www.reuters.com/world/europe/russias-presidential-vote-starts-final-day-with-accusations-kyiv-sabotage-2024-03-17/> (last accessed: 23.05.24) (in Ukrainian).

16. Edwards, C. (2024). Putin extends one-man rule in Russia after stage-managed election devoid of credible opposition. CNN World. URL: <https://edition.cnn.com/2024/03/17/europe/putin-wins-russia-presidential-election-intl/index.html> (last accessed: 23.05.24) (in English).

17. Zayava Vysokoho predstavnyka vid imeni ES shchodo vyboriv prezydenta Rosiyi ta yikh nezastosovnist' na terytoriyi Ukrayiny. (2024). [Statement of the High Representative on behalf of the EU regarding the presidential elections of Russia and their inapplicability on the territory of Ukraine]. Representation of the European Union in Ukraine. URL: <https://www.eeas.europa.eu/delegations/ukraine/> (last accessed: 23.05.24) (in Ukrainian).

18. Reactions abroad to Russia's presidential election. (2024). Reuters. URL: <https://www.reuters.com/world/europe/reactions-russias-presidential-election-abroad-2024-03-17/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

19. Supporters of the Ukrainian Orthodox Church of Ukraine forcibly seized the church of the canonical Ukrainian Orthodox Church in Vinnytsia region. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/01/10/supporters-of-the-ukrainian-orthodox-church-of->

ukraine-forcibly-seized-the-church-of-the-canonical-ukrainian-orthodox-church-in-vinnitsia-region/ (last accessed: 23.05.24) (in English).

20. In Khmelnytsky region supporters of the OCU seized the church of the canonical UOC. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/07/19/in-khmelnytsky-region-supporters-of-the-ocu-seized-the-church-of-the-canonical-uoc/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

21. A group of raiders seized the church of the canonical UOC in Kirovograd region. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/09/02/a-group-of-raiders-seized-the-church-of-the-canonical-uoc-in-kirovograd-region/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

22. Dissenters of the Ukrainian Orthodox Church opened fire while attempting to seize St. Michael's Cathedral in Cherkasy. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/10/17/dissenters-of-the-ukrainian-orthodox-church-opened-fire-while-attempting-to-seize-st-michaels-cathedral-in-cherkasy/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

23. In Ukraine, the rector of the temple of the UOC, the court sentenced to five years in prison. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/02/14/in-ukraine-the-rector-of-the-temple-of-the-uoc-the-court-sentenced-to-five-years-in-prison/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

24. SBU conducts searches at Metropolitan of Zaporizhzhya and Melitopol Luke. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/05/02/sbu-conducts-searches-at-metropolitan-of-zaporizhzhya-and-melitopol-luke/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

25. Progress of democracy? Ukrainian parliament votes in favour of banning the Orthodox Church in Ukraine. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/08/26/progress-of-democracy-ukrainian-parliament-votes-in-favour-of-banning-the-orthodox-church-in-ukraine/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

26. New footage of the UOC's procession of thousands to Pochaev Lavra. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/09/01/new-footage-of-the-uocs-procession-of-thousands-to-pochaev-lavra/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

27. The UN will study Ukraine's law banning the UOC in the country. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/08/21/the-un-will-study-ukraines-law-banning-the-uoc-in-the-country/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

28. The Pope spoke out against the ban of the UOC in Ukraine. (2024). News Front. URL: <https://en.news-front.su/2024/08/26/the-pope-spoke-out-against-the-ban-of-the-uoc-in-ukraine/> (last accessed: 23.05.24) (in English).

29. SBU zneshkodyla masshtabnu ahenturnu merezhu fsb, yaka "pid prykryttiam" UPTs (MP) namahalasia destabilizuvaty sytuatsiiu v Ukraini. (2024). [The SBU neutralized a large-scale FSB agent network that was trying to destabilize the situation in Ukraine under the guise of the UOC (MP)]. SBU Main Directorate in Kyiv and Kyiv region. URL: <https://www.facebook.com/ssu.kyiv/posts/pfbid023eyjTP8ciAhQ2odXZNCci5ekwnSSPh4VgSdEQsTpcrB3tT9idRzQnVhSDPQT3VsAl> (last accessed: 23.05.24) (in Ukrainian).

30. Prochany UPTs MP popry zaboronu pryishly do Pochaivskoi lavry na Ternopilshchyni. (2024). [Despite the ban, pilgrims of the UOC-MP came to the Pochayiv Lavra in Ternopil region]. Suspilne. URL: <https://suspilne.media/ternopil/821087-procani-upc-mp-popri-zaboronu-prijsli-do-pochaivskoi-lavry/> (last accessed: 23.05.24) (in Ukrainian).

Receive: December 03, 2025
Accepted: December 27, 2025



УДК 298: 316.4: 316.33.300

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.57-67

ЕТНОРЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА ЄВРОПЕЙСЬКОГО СОЮЗУ У ПРАВОВИХ ТА ІНСТИТУЦІЙНИХ МЕХАНІЗМАХ ЗАХИСТУ РЕЛІГІЙНОЇ ТА ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ МЕНШИН

О. Л. Соколовський*

У статті проаналізовано етнорелігійну політику країн Європейського Союзу в контексті взаємодії правових, інституційних та соціокультурних механізмів регулювання релігійного й етнічного різноманіття. Розглянуто теоретичні засади та моделі інтеграції релігійних і етнічних меншин у процесі трансформації сучасного європейського суспільства з урахуванням принципів свободи віросповідання, рівності та запобігання дискримінаційним практикам. Акцентовано увагу на ролі релігійної ідентичності як структурного елементу соціальної ідентичності в умовах плюралістичного публічного простору. Охарактеризовано нормативно правові інструменти захисту прав меншин, зокрема законодавство щодо запобігання дискримінаційним практикам, акти про свободу віросповідання та договірні форми взаємодії держави з релігійними організаціями. Обґрунтовано, що їх сукупність формує систему гарантій автономії конфесійних спільнот за одночасного забезпечення громадського порядку й правової визначеності. Проаналізовано інституційні механізми реалізації етнорелігійної політики та роль національних і наднаціональних структур у моніторингу дотримання стандартів прав людини. На основі порівняльного аналізу окреслено моделі державної політики щодо релігійних і етнічних меншин та виявлено їх вплив на збереження конфесійної ідентичності, рівень соціальної інтеграції й характер публічної присутності релігії. Висвітлено значення соціальних програм, освітніх ініціатив і міжрелігійного діалогу як чинників зниження конфліктного потенціалу та формування культури толерантності. Доведено, що ефективність етнорелігійної політики зумовлюється комплексністю підходу, який поєднує законодавчі гарантії, інституційну координацію та участь громадянського суспільства. У сучасному європейському контексті етнорелігійна політика постає не лише механізмом захисту прав меншин, а й інструментом регулювання публічного вияву релігійної ідентичності та підтримання соціальної стабільності у багатоконфесійному середовищі.

Ключові слова: етнорелігійна політика, Європейський Союз, релігійна ідентичність, соціальна ідентичність, релігійні та етнічні меншини, правове регулювання, інституційні механізми, свобода віросповідання, відчуження, міжрелігійний діалог.

* 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

ETHNO-RELIGIOUS POLICY OF THE EUROPEAN UNION IN THE LEGAL AND INSTITUTIONAL MECHANISMS FOR THE PROTECTION OF RELIGIOUS AND ETHNIC IDENTITY OF MINORITIES

O. L. Sokolovskyi

The article analyzes the ethno-religious policy of the countries of the European Union in the context of the interaction of legal, institutional, and socio-cultural mechanisms for regulating religious and ethnic diversity. It examines the theoretical foundations and models of integration of religious and ethnic minorities within the transformations of contemporary European society, taking into account the principles of freedom of religion, equality, and non-discrimination. Particular emphasis is placed on the role of religious identity as a structural component of social identity in a pluralistic public sphere. The study characterizes the legal instruments for the protection of minority rights, including anti-discrimination legislation, acts regulating freedom of religion, and contractual forms of interaction between the state and religious organizations. It is substantiated that their combined application forms a system of guarantees for the autonomy of confessional communities while simultaneously ensuring public order and legal certainty. Institutional mechanisms for the implementation of ethno-religious policy are analyzed, as well as the role of national and supranational structures in monitoring compliance with human rights standards. Based on comparative analysis, models of state policy toward religious and ethnic minorities are outlined, and their influence on the preservation of confessional identity, the level of social integration, and the character of religion's public presence is determined. The significance of social programs, educational initiatives, and interreligious dialogue as factors in reducing conflict potential and fostering a culture of tolerance is highlighted. It is demonstrated that the effectiveness of ethno-religious policy depends on a comprehensive approach combining legislative guarantees, institutional coordination, and the participation of civil society. In the contemporary European context, such policy functions not only as a mechanism for protecting minority rights but also as an instrument for regulating the public expression of religious identity and maintaining social stability in a multi-confessional environment.

Keywords: *ethno-religious policy, European Union, religious identity, social identity, religious and ethnic minorities, legal regulation, institutional mechanisms, freedom of religion, social integration, interreligious dialogue.*

Постановка проблеми. Сучасний європейський соціокультурний простір відзначається інтенсивною динамікою релігійного та етнічного різноманіття, зумовленою мобільністю населення, міграційними процесами та трансформацією форм публічної присутності релігії. У межах Європейського Союзу співіснують різні моделі державно-конфесійних відносин, які відображають національні, правові та культурні традиції. За таких умов врегулювання статусу релігійних і етнічних меншин набуває системного значення, оскільки пов'язане з визначенням меж автономії конфесійних спільнот, форм їх участі у публічному житті та забезпечення рівності громадян незалежно від релігійної чи етнічної приналежності. Етнорелігійна політика безпосередньо стосується виміру індивідуальної та

соціальної ідентичності, визначаючи способи поєднання конфесійної ідентичності з громадянською належністю у межах національних і наднаціональних спільнот.

Актуальність дослідження зумовлена потребою теоретичного осмислення етнорелігійної політики як системи правових і інституційних механізмів інтеграції та гарантування прав меншин у демократичній правовій державі. Свобода віросповідання, рівність і правова визначеність постають базовими принципами, реалізація яких має враховувати багаторівневу структуру ідентичності сучасних суспільств. Інтеграційні стратегії держав покликані забезпечити збереження культурної й конфесійної ідентичності спільнот без порушення засад соціальної консолідації та стабільності.

У релігієзнавчому дискурсі етнорелігійна політика розглядається як

форма інституційного регулювання відносин між державою, релігійними організаціями та етнічними спільнотами, яка поєднує нормативний, соціальний, культурний та ідентифікаційний виміри. Її аналіз передбачає дослідження законодавчих механізмів, моделей інтеграції, діяльності національних і наднаціональних інституцій та практик міжрелігійної комунікації. Такий підхід дає змогу оцінити вплив відповідної політики на конфесійну динаміку, соціальну інтеграцію і трансформацію колективних ідентичностей у країнах Європейського Союзу.

Метою статті є релігієзнавчий аналіз етнорелігійної політики Європейського Союзу у системі правових та інституційних засобів інтеграції і захисту релігійних та етнічних меншин з визначенням її впливу на формування та трансформацію ідентичності в умовах сучасного європейського соціокультурного простору.

Методологічну основу дослідження становить поєднання загальнонаукових і релігієзнавчих підходів, спрямованих на комплексний аналіз етнорелігійної політики як системи правових, інституційних і соціокультурних механізмів. Системний підхід забезпечив розгляд зазначеної політики як цілісного утворення, елементи якого перебувають у взаємозв'язку та взаємозумовленості. Порівняльний метод застосовано для виявлення особливостей моделей регулювання релігійного й етнічного різноманіття у країнах Європейського Союзу. Нормативно-правовий аналіз дав змогу дослідити законодавчі акти та міжнародні документи, що визначають засади захисту прав меншин. Інституційний підхід використано для з'ясування ролі національних і наднаціональних органів у реалізації інтеграційних стратегій. Релігієзнавчий аналіз поєднано з елементами соціально філософської інтерпретації, що дозволило розкрити вплив етнорелігійної політики на процеси інтеграції та трансформації ідентичності в сучасному європейському контексті.

Дискусія та результати. Політика держав Європейського Союзу щодо релігійних меншин та етнічних спільнот концептуалізується в межах нормативно закріплених принципів рівності, запобігання дискримінаційним практикам і забезпечення прав людини, закріплених у національних правових системах та міжнародних актах. У релігієзнавчій площині вона постає як інституційно врегульований механізм організації конфесійного й етнокультурного плюралізму в умовах секуляризованого публічного простору, у якому корелюють свобода світоглядного самовизначення та вимога суспільної включеності. У такій структурній моделі політика визначає нормативні межі публічного вираження релігійної ідентичності меншин, водночас забезпечуючи можливості для збереження їхньої культурної та конфесійної самобутності без примусових асиміляційних практик за умови повноцінної участі в суспільному житті.

Залежно від парадигми етнорелігійного врегулювання відповідна політика реалізується через стратегії, сформовані під впливом глобалізаційних процесів, а також через плюралістичні чи інтеграційні моделі, орієнтовані на залучення конфесійних та етнічних спільнот до соціальних і економічних процесів без розмивання їх релігійної самобутності. У релігієзнавчій перспективі такі підходи визначають способи інституційного впорядкування взаємодії між суспільною більшістю та самобутніми спільнотами з урахуванням відтворення й збереження їх релігійної ідентичності як значущого чинника соціальної присутності. Держава виконує функцію інституційного посередника між суспільною більшістю та меншістю, формуючи правові й соціальні передумови для діяльності освітніх, культурних і релігійних інституцій та їх представництва у громадянському просторі, що забезпечує відносну стабільність релігійної ідентичності у публічній сфері.

Пріоритетом залишається забезпечення свободи віросповідання, зокрема права на здійснення культових

практик, отримання релігійної освіти та внутрішнє самоврядування громад. У межах правової держави відповідна політика орієнтована на узгодження автономії релігійних інституцій із вимогами законодавства та громадської безпеки [6: 26], а також на запобігання дискримінаційним проявам і нетерпимості у сфері праці та освіти. Реалізація програм міжкультурної та міжрелігійної взаємодії постає чинником формування культури взаємного визнання, яка сприяє відтворенню та зміцненню релігійної ідентичності в умовах багатоконфесійного суспільства.

Інтеграція етнічних і релігійних меншин у соціально-економічні процеси без примусової асиміляції становить засадничий принцип відповідної політики. Формуються умови суспільної участі, за яких конфесійна та етнокультурна ідентичність зберігається як легітимний складник публічного простору та не нівелюється домінантною культурою. У цьому контексті релігійна ідентичність постає соціальною формою ідентичності, інтегрованою у громадянський простір без втрати власної символічної структури [7: 185]. Держави члени розширюють доступ до зайнятості, професійної підготовки, житлових ресурсів і соціальних сервісів, що зменшує структурну нерівність і ризики маргіналізації та забезпечує сталі умови функціонування релігійних спільнот. Підтримка культурної самобутності здійснюється через фінансування культурних осередків і освітніх програм, спрямованих на розвиток мовної й релігійної компетентності.

Політика щодо релігійних і етнічних меншин у межах Європейського Союзу відображає взаємодію правових, соціальних і культурних механізмів, спрямованих на забезпечення стабільності й суспільної узгодженості в умовах культурного плюралізму. Вона передбачає інституційну співпрацю держави з релігійними організаціями, освітніми структурами та громадянським сектором задля

реалізації програм інтеграції та гарантування прав меншин [1: 76–87], що створює нормативні передумови для легітимного вияву релігійної ідентичності як складника соціальної ідентичності. Ефективність такої політики зумовлена врахуванням історичних, культурних і демографічних характеристик суспільства, які впливають на моделі міжгрупової взаємодії та конфігурацію соціальної ідентичності.

Нормативно правові механізми захисту прав меншин функціонують як ключовий інструмент забезпечення рівності та запобігання дискримінаційним практикам у соціокультурній і релігійній сферах. Законодавство встановлює заборону обмежень за етнічною, релігійною чи мовною ознакою у сфері працевлаштування, освіти, соціального забезпечення й доступу до житлових ресурсів та окреслює процедури правового захисту. Передбачена адміністративна або кримінальна відповідальність виконує превентивну функцію й утверджує принцип рівності як засаду безпечного співіснування конфесійних спільнот, який сприяє підтриманню міжетнічної та міжрелігійної гармонії в межах правової держави [2: 5–10].

Законодавчі акти про свободу віросповідання гарантують релігійним меншинам право на здійснення культових практик, заснування релігійних інституцій та провадження освітньої і культурної діяльності. Вони закріплюють можливість самостійного регулювання внутрішнього життя громад, зокрема у сфері організації релігійної освіти й служіння духовенства, яке забезпечує інституційну сталість релігійної ідентичності як складника соціальної ідентичності. Нормативні приписи гарантують правовий захист від примусових обмежень у реалізації релігійних практик і водночас визначають межі діяльності релігійних організацій відповідно до національного законодавства та вимог громадської безпеки, які спрямовують

свободу віросповідання у русло соціальної узгодженості [10: 19].

Конкордати та спеціальні угоди між державою і релігійними організаціями постають інструментами правового врегулювання відносин і визначення статусу конфесій у публічному просторі. Вони регулюють засади фінансування релігійних структур, їх участь в освітній системі, соціальній і благодійній діяльності, а також питання власності й кадрового забезпечення. У межах таких домовленостей конкретизуються гарантії реалізації прав віруючих, які сприяють стабілізації релігійної ідентичності у публічному просторі. Для держав з історично сформованими домінуючими конфесіями відповідні угоди визначають модель взаємодії органів державної влади та церковних інституцій у правовому полі й забезпечують нормативну визначеність також для менш чисельних релігійних організацій [3: 170–177].

Норми щодо запобігання дискримінаційним практикам, законодавство про свободу віросповідання та договірні форми співпраці з релігійними організаціями функціонують у взаємозв'язку, формуючи цілісну систему гарантування прав меншин. Вони поєднують автономію релігійних і етнічних спільнот із вимогами законності та громадського порядку, забезпечуючи легітимні умови публічного вияву релігійної ідентичності. Держава здійснює нагляд за дотриманням відповідних норм і водночас сприяє включенню меншин у суспільні процеси. Важливого значення набуває створення умов для міжрелігійної та міжетнічної комунікації, що знижує конфліктогенний потенціал соціального середовища та враховує специфіку становища мігрантів і нових релігійних громад.

Нормативні механізми захисту прав меншин у межах Європейського Союзу становлять вагомий чинник підтримки соціальної та культурної узгодженості. Вони забезпечують рівність, свободу віросповідання й правову визначеність для релігійних та етнічних спільнот, створюючи передумови стабільного

функціонування їх інституцій і публічного вияву релігійної ідентичності [15: 12–13]. Законодавство щодо запобігання дискримінаційним практикам унеможливорює упереджене ставлення й обмеження, норми про свободу віросповідання гарантують самостійність релігійних організацій, а конкордати та інші угоди регулюють відносини держави з релігійними інституціями у сферах фінансування, освіти й соціальних програм. Дія цих інструментів сприяє інтеграції меншин, утвердженню толерантності та запобігання міжетнічним конфліктам.

Порівняльний аналіз державної політики щодо релігійних і етнічних меншин засвідчує варіативність моделей регулювання, сформованих під впливом історичних традицій, соціальної структури та культурної специфіки суспільства. Канадська модель, яка розвивається в умовах глобалізації, ґрунтується на інституційному визнанні й підтримці етнічного та релігійного різноманіття, сприяє розвиткові мовних, культурних і конфесійних спільнот та інтеграції мігрантів без примусової асиміляції. Подібні практики реалізуються у Нідерландах, Швеції та Бельгії, де держава підтримує культурні центри, освітні програми й ініціативи міжкультурної взаємодії. Такий підхід орієнтований на поєднання соціальної узгодженості з відкритим виявом релігійної ідентичності, що зберігає самобутність меншин і забезпечує їх участь у громадському житті [4: 145–148].

Французька асиміляційна модель характеризується посиленням державним регулюванням публічної присутності релігії та діяльності релігійних організацій. Обмеження демонстративного носіння релігійних символів у публічних установах орієнтоване на збереження світського характеру держави й формування уніфікованої громадянської ідентичності. У релігієзнавчому вимірі така практика окреслює межі легітимної репрезентації релігійної ідентичності в публічному просторі. Релігійні спільноти функціонують у межах законодавчо визначених норм і

зобов'язані дотримуватися державних стандартів у сфері освіти, культури та публічної поведінки [14: 79]. Зазначена модель орієнтована на інтеграцію через адаптацію до домінуючої культури, яка може зумовлювати трансформацію форм публічного вираження релігійної ідентичності. Водночас зменшення видимих релігійних проявів у публічному просторі не усуває ризиків соціальної напруженості серед менш чисельних спільнот і засвідчує складність поєднання принципу рівності громадян з обмеженням внутрішньої саморегуляції релігійних організацій.

Плюралістична модель, притаманна Німеччині та Австрії, передбачає активну участь держави у підтримці релігійних організацій за умови збереження їх внутрішньої самостійності. Держава надає фінансову підтримку, податкові преференції та забезпечує участь конфесій у соціальних й освітніх програмах, що інтегрує релігійні спільноти у суспільні процеси без редукації їх релігійної ідентичності до приватної сфери. Релігійні організації залучені до системи соціального забезпечення, благодійної діяльності й культурних ініціатив, що посилює їх суспільну суб'єктність. Такий плюралізм формує партнерську модель співпраці між державою і релігійними структурами та гарантує рівні можливості для різних конфесій у межах правового порядку [8: 110].

Соціальні програми інтеграції меншин і розвитку міжкультурної взаємодії у державах Європейського Союзу орієнтовані на створення умов для гармонійного співіснування етнічних та релігійних спільнот. Освітні ініціативи охоплюють мовну підготовку, інтеграційні модулі у школах і закладах вищої освіти, а також тренінги з розвитку міжкультурної компетентності, які сприяють адаптації меншин до соціального і професійного середовища та підтримують рефлексивне осмислення власної релігійної належності як складника релігійної ідентичності. Культурні проекти включають фестивалі,

виставки, концерти й інші публічні заходи, спрямовані на репрезентацію традицій і утвердження взаємоповаги між громадами [9], які впливають на формування позитивних моделей соціальної та релігійної ідентичності у багатоконфесійному середовищі.

Міжрелігійні ради та форуми виконують координаційну функцію у розвитку діалогу й співпраці між конфесіями. Вони створюють інституційний простір для обговорення дискусійних питань, вироблення спільних соціальних ініціатив і врегулювання конфліктів ненасильницькими засобами. Державні структури, громадські організації та релігійні інституції взаємодіють у межах таких платформ з метою узгодження інтеграційних заходів і підтримки меншин, сприяючи їх включенню у культурне й соціальне життя без втрати релігійної самобутності. Подібні механізми зміцнюють міжетнічну і міжрелігійну довіру та формують передумови соціальної стабільності, засвідчуючи ефективність поєднання освітніх, культурних і міжконфесійних інструментів інтеграції [5: 52–57].

Політика щодо релігійних меншин та етнічних груп у країнах Європейського Союзу інтегрує правові, соціальні та культурні інструменти, спрямовані на забезпечення рівності, суспільної інтеграції та захисту прав меншин. Нормативні акти, зокрема законодавство у сфері запобігання дискримінаційним практикам, закони про свободу віросповідання й угоди з релігійними організаціями, гарантують правову визначеність і внутрішню організаційну самостійність конфесійних спільнот, створюючи умови для стабільного функціонування релігійної ідентичності у публічному просторі. Соціальні програми, освітні ініціативи та культурні практики підтримують міжкультурну комунікацію й формують толерантне суспільне середовище [11: 74]. Реалізація державної політики здійснюється через різні моделі регулювання, які визначають співвідношення внутрішньої

організаційної самостійності релігійних спільнот і ступінь їх участі у громадському житті. Інституційна взаємодія держави з релігійними організаціями та громадами знижує конфліктний потенціал і підтримує соціальну узгодженість, забезпечуючи збереження культурного різноманіття та розвиток інтегрованого суспільства, у межах якого релігійна ідентичність зберігає публічну легітимність.

Інституційні механізми реалізації етнорелігійної політики становлять структуровану сукупність державних, міжурядових і громадських структур, через які впроваджуються заходи щодо релігійних і етнічних меншин. До них належать органи виконавчої влади, уповноважені з питань захисту прав меншин, міжрелігійні та міжетнічні ради, комісії з питань інтеграції й толерантності, а також інституції громадянського суспільства. У межах зазначених структур координуються соціальні, освітні, правові й культурні програми, здійснюється моніторинг дотримання прав меншин та реалізуються превентивні заходи з метою запобігання конфліктам. Вони забезпечують сталі канали комунікації між державою, релігійними організаціями та етнічними громадами, формуючи простір діалогу й взаєморозуміння, у межах якого релігійна ідентичність набуває статусу визнаного складника соціальної структури та чинника суспільної інтеграції.

Національні інституції відіграють визначальну роль у впровадженні етнорелігійної політики та гарантуванні прав релігійних і етнічних меншин у державах Європейського Союзу. Міністерства внутрішніх справ забезпечують громадський порядок, протидіють дискримінаційним практикам і здійснюють моніторинг міжетнічних напружень, координуючи діяльність правоохоронних органів щодо захисту меншин від насильства та упередженого ставлення. Міністерства культури реалізують політику збереження мовної й релігійної спадщини, підтримують культурні ініціативи та освітні програми, що

сприяють міжкультурній комунікації та відтворенню релігійної традиції. Інституції, відповідальні за питання рівності, формують і впроваджують політику запобігання дискримінації та інтеграції меншин. Спеціалізовані комісії з питань релігійних і етнічних спільнот виконують аналітичні, дорадчі й координаційні функції, сприяючи підготовці стратегічних документів і законодавчих ініціатив [10: 2].

Такі комісії здійснюють системний моніторинг дотримання прав меншин, фіксують випадки дискримінаційного ставлення та порушення свободи віросповідання, готують аналітичні висновки й рекомендації для органів виконавчої влади. Їх діяльність орієнтована на формування обґрунтованої політики у сфері етнорелігійних відносин і на вдосконалення механізмів гарантування прав спільнот. У взаємодії з громадськими організаціями, освітніми інституціями й релігійними спільнотами вони розробляють соціальні та інтеграційні програми, які враховують специфіку конфесійної належності та особливості соціальної ідентичності меншин. Через такі інституційні канали забезпечується сталість комунікації між державою та різними групами населення, яка сприяє формуванню політики на основі емпірично верифікованих даних і суспільного запиту [12: 255]. Просвітницька діяльність, зокрема проведення конференцій, тренінгів і освітніх заходів з питань толерантності та міжкультурної комунікації, виконує превентивну функцію у сфері запобігання конфліктам і підтримання соціальної стабільності, зміцнюючи умови публічного вияву релігійної ідентичності в межах правового порядку.

Міжнародні та європейські інституції реалізують наднаціональний вимір захисту прав релігійних і етнічних меншин, здійснюючи контроль за дотриманням стандартів прав людини та протидіючи дискримінаційним практикам. Європейська комісія проти расизму та нетерпимості проводить регулярний моніторинг ситуації у

державних членах, готує звіти й рекомендації щодо подолання ксенофобії та інших форм нетерпимості, що впливає на удосконалення національних політик і створення сприятливих умов для публічного вияву релігійної ідентичності. Структури Організації Об'єднаних Націй у сфері прав людини координують глобальні ініціативи щодо захисту свободи віросповідання та прав національних меншин, надають експертну підтримку урядам і здійснюють моніторинг порушень прав людини [13: 49].

Європейський суд з прав людини забезпечує судовий механізм індивідуального захисту прав меншин. Можливість звернення до Суду у випадку порушення права на свободу віросповідання, культурну автономію або рівність перед законом надає релігійній ідентичності статусу юридично захищеної складової соціальної ідентичності. Практика Суду формує обов'язкові для держав правові стандарти, які інтегруються у національне законодавство й адміністративну практику, стимулюючи гармонізацію внутрішнього правопорядку з міжнародними зобов'язаннями у сфері прав людини.

Інституційна взаємодія між національними та міжнародними органами визначає ефективність етнорелігійної політики. Національні структури отримують методичну та експертну підтримку, що сприяє впровадженню апробованих практик інтеграції та захисту прав меншин. Наднаціональні інституції здійснюють оцінювання результативності державних програм, виявляють проблемні аспекти та формують рекомендації щодо їх усунення. Така багаторівнева координація забезпечує дотримання стандартів прав людини і принципів толерантності у публічному управлінні та створює умови для міждержавного обміну досвідом у сфері міжкультурної та міжрелігійної взаємодії [14: 68–74].

Вагомим складником інституційних механізмів є залучення громадянського суспільства, релігійних організацій та

етнічних спільнот до процесів формування і реалізації політики. Така участь здійснюється через консультаційні процедури, діяльність міжрелігійних рад, долучення до культурних і освітніх ініціатив, а також спільне розроблення соціальних програм. Це уможливорює врахування інтересів меншин і підвищує легітимність управлінських рішень, водночас забезпечуючи публічне представлення релігійної ідентичності як складника соціальної ідентичності. Системна взаємодія держави з громадськими структурами знижує рівень соціальної напруженості та конфліктності, посилюючи адаптивність і результативність етнорелігійної політики.

Національні та міжнародні інституції формують багаторівневу систему реалізації етнорелігійної політики, що інтегрує нормативний, соціальний і правозахисний інструментарій. Міністерства та спеціалізовані комісії забезпечують практичне впровадження політики на внутрішньодержавному рівні, тоді як європейські й міжнародні органи здійснюють контроль за дотриманням стандартів прав людини та надають експертну підтримку. Така структурна організація сприяє узгодженому впровадженню інтеграційних заходів, запобіганню конфліктам і гарантуванню прав релігійних та етнічних меншин [10: 18]. Взаємодія різних рівнів управління разом із активною участю громадянського суспільства формує стабільне багатоконфесійне середовище, у якому релігійна ідентичність функціонує як легітимний елемент публічної сфери, а комплексність інституційних механізмів визначає ефективність етнорелігійної політики в сучасному Європейському Союзі.

Висновки. Етнорелігійна політика Європейського Союзу постає як багаторівнева система правових та інституційних механізмів, спрямованих на інтеграцію релігійних і етнічних меншин та гарантування їхніх прав у межах демократичного правопорядку. Її структурна специфіка полягає у поєднанні національних моделей державно-конфесійних відносин із

наднаціональними стандартами прав людини, що формують спільний нормативний простір, зорієнтований на свободу віросповідання, рівність і повагу до культурного та конфесійного різноманіття. Така конфігурація забезпечує узгодження автономії релігійних спільнот із принципами публічного порядку й правової визначеності, водночас закріплюючи легітимний статус релігійної ідентичності у публічній сфері.

Функціонування етнорелігійної політики ґрунтується на взаємодії законодавчих інструментів, інституційної координації та соціальних програм інтеграції. Норми щодо запобігання дискримінаційним практикам, акти про свободу віросповідання й договірні форми співпраці з релігійними організаціями створюють нормативні гарантії автономії конфесійних спільнот і захисту їхніх прав. Інституційна діяльність національних міністерств, спеціалізованих комісій, міжрелігійних рад і наднаціональних структур забезпечує реалізацію інтеграційних стратегій, моніторинг дотримання стандартів прав людини та попередження конфліктів у багатоконфесійному середовищі, у якому релігійна ідентичність взаємодіє з іншими формами соціальної ідентичності.

Моделі регулювання, представлені у державах Європейського Союзу, демонструють варіативність підходів до співвідношення автономії релігійних спільнот і вимог суспільної інтеграції. Попри історичні й культурні

відмінності, спільною рисою є прагнення до балансу між збереженням релігійної та етнічної ідентичності й підтриманням соціальної стабільності. У цьому вимірі етнорелігійна політика виконує не лише правозахисну функцію, а й визначає нормативні межі публічного простору, у межах якого співіснують різні світоглядні традиції та культурні практики.

Залучення громадянського суспільства, релігійних організацій та етнічних спільнот до формування і реалізації політики посилює легітимність управлінських рішень, забезпечує врахування соціальних потреб і сприяє зниженню напруженості. Міжрелігійний діалог, освітні програми й культурні ініціативи виступають інструментами розвитку культури толерантності та взаємного визнання у багатоконфесійному середовищі, у якому релігійна ідентичність функціонує як публічно визнаний елемент соціальної структури.

Етнорелігійна політика Європейського Союзу характеризується комплексністю й багатовимірністю, поєднуючи правові гарантії, інституційну взаємодію та соціокультурні практики. Така інтегрована структура створює умови для збереження релігійної й етнічної ідентичності меншин, підтримання соціальної консолідації та розвитку стабільного багатоконфесійного суспільства в умовах сучасних європейських трансформацій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Давимука С. А., Куйбіда В. С., Федулова А. І. Тенденції розвитку нової-регіональної політики країн членів Європейського Союзу. *Регіональна економіка*. 2019. № 1. С. 76–87.
2. Здіорук С. Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України: аналіт. доп. Київ: НІСД, 2023. 36 с.
3. Кеда М. К., Соломенна Т. В. Культурна політика Європейського Союзу. Хрестоматія: навч. посіб. Чернігів: Національний університет "Чернігівський колегіум" імені Т. Г. Шевченка, 2022. 468 с.
4. Національна стійкість України: стратегія відповіді на виклики та випередження гібридних загроз: національна доповідь / ред. кол. С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Н. В. Хамітов, Є. І. Головаха, С. С. Дембіцький, В. А. Смолій, О. В. Скрипнюк, С. В. Стоєцький / Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Київ, 2022. 552 с.

5. Mishyna N. European court of human rights' judgements implementation by local and regional authorities: relevant publications on the topic. *Наукові праці Національного університету "Одеська юридична академія"*. 2023. Т. 33. С. 52–57.
6. Васін М. С. Правові аспекти участі релігійних організацій у громадському житті, формуванні та реалізації державної політики. *Соціологія права*. 2017. № 3-4. С. 24-29.
7. Юрій М. Релігійна ідентичність у системі цивілізаційних цінностей. *Медіафорум: аналітика, прогнози, інформаційний менеджмент*. 2022. № 11. С. 180–196.
8. Палінчак М. М. Стебляк Д. М. Світова практика побудови моделей державно-церковних відносин: Австрія та Німеччина. *Регіональні студії: науковий збірник*. 2023. Вип. 35. С. 108–112.
9. Кухарук О. Ю. Теорія соціальної ідентичності та прогнозування соціальної поведінки: основні підходи. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*. 2021. Вип. 48 (51). С. 16–23. URL: <http://files.znu.edu.ua/files/2023/NSSPP/NSSPP2021v48/16.pdf> (дата звернення: 11.01.2026).
10. Sokolovskyi O. The Role of Religious Associations of Ukraine in the Development of Civil Society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2025. Vol. 45. Iss. 1. P. 1-23.
11. Sokolovskyi O., Garaschuk D. Religious Communication in Ukraine's Media Space as Factor in the Formation of Confessional Identity. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2025. Vol. 45. Iss. 10. P. 59–78.
12. Sokolovskyi O., Yurchuk O. Religious Radio Broadcasting In Ukraine In The Context Of Digital Mediatisation And Social Transformation. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2026. Vol. 46. Iss. 1. P. 240–261.
13. Терлецький Р. В. Гарантування права на свободу віросповідання при запровадженні інституту державної церкви в Україні. Історичні передумови та сучасний аспект. *Юридична Україна*. 2024. № 2 (254). С. 45–54.
14. Лаухіна І., Паладьєва А., Литвиненко В. Нові підходи до впровадження знань про релігії у школах Франції в руслі європейських культурних традицій. *European Humanities Studies: State and Society*. 2020. Issue 3 (1). P. 69–82.
15. Зінкін О. М. Щодо змісту категорії "свобода віросповідання". *Правничий часопис Донецького національного університету імені Василя Стуса*. 2025. № 2. С. 12–22.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Davymuka, S. A., Kuibida, V. S., Fedulova, L. I. (2019). Tendentsii rozvytku novoi-rehionalnoi polityky krainchleniv Yevropeiskoho Soiuzu. [Trends in the Development of the New Regional Policy of the Member States of the European Union]. *Rehionalna ekonomika*. № 1. S. 76–87 (in Ukrainian).
2. Zdioruk, S. (2023). Derzhavno-tserkovni ta suspilno-relihiini vidnosyny v umovakh viiny Rosii proty Ukrainy: analit. dop. [State–Church and Socio-Religious Relations in the Context of Russia's War against Ukraine: An Analytical Report]. Kyiv: NISD (in Ukrainian).
3. Keda, M. K., Solomenna, T. V. (2022). Kulturna polityka Yevropeiskoho Soiuzu. Khrestomatiia: navch. posib. [Cultural Policy of the European Union. Reader: Study Guide]. Chernihiv: Natsionalnyi universytet "Chernihivskiyi kolehium" imeni T. H. Shevchenka (in Ukrainian).
4. Natsionalna stiikist Ukrainy: stratehiia vidpovidi na vyklyky ta vyperedzhennia hibrydnykh zahroz: natsionalna dopovid. (2022). [National Resilience of Ukraine: A Strategy for Responding to Challenges and Preempting Hybrid Threats: National Report]. Red. kol. S., I. Pyrozhkov, O., M. Maiboroda, N., V. Khamitov, Ye., I. Holovakha, S., S. Dembitskyi, V., A. Smolii, O., V. Skrypniuk, S., V. Stoietskyi / Instytut politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy (in Ukrainian).
5. Mishyna, N. (2023). European court of human rights judgements implementation by local and regional authorities: relevant publications on the topic. *Naukovi pratsi Natsionalnoho universytetu "Odeska yurydychna akademiia"*. Т. 33. S. 52–57 (in English).
6. Vasin, M. S. (2017). Pravovi aspekty uchasti relihiinykh orhanizatsii u hromadskomu zhytti, formuvanni ta realizatsii derzhavnoi polityky. [Legal Aspects of the Participation of

Religious Organizations in Public Life and in the Formation and Implementation of Public Policy]. *Sotsiologhiia prava*. № 3-4. S. 24-29 (in Ukrainian).

7. Iurii, M. (2022). Relihiina identychnist u systemi tsyvilizatsiinykh tsinnosti. [Religious Identity within the System of Civilizational Values]. *Mediaforum: analityka, prohnozy, informatsiinyi menedzhment*. № 11. S. 180–196 (in Ukrainian).

8. Palinchak, M. M. Steblak, D. M. (2023). Svitova praktyka pobudovy modelei derzhavno-tserkovnykh vidnosyn: Avstriia ta Nimechchyna. [Global Practice of Building Models of State–Church Relations: Austria and Germany]. *Rehionalni studii: naukovyi zbirnyk*. Vyp. 35. S. 108–112 (in Ukrainian).

9. Kukharuk, O. Yu. (2021). Teoriia sotsialnoi identychnosti ta prohnozuvannia sotsialnoi povedinky: osnovni pidkhody. [Social Identity Theory and the Prediction of Social Behavior: Key Approaches]. *Naukovi studii iz sotsialnoi ta politychnoi psykholohii*. Vyp. 48 (51). S. 16–23. URL: <http://files.znu.edu.ua/files/2023/NSSPP/NSSPP2021v48/16.pdf> (last accessed: 11.01.2026) (in Ukrainian).

10. Sokolovskyi, O. (2025). The Role of Religious Associations of Ukraine in the Development of Civil Society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 45. Iss. 1. P. 1–23 (in English).

11. Sokolovskyi, O., Garaschuk, D. (2025). Religious Communication in Ukraines Media Space as Factor in the Formation of Confessional Identity. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 45. Iss. 10. P. 59–78 (in English).

12. Sokolovskyi, O., Yurchuk, O. (2026). Religious Radio Broadcasting In Ukraine In The Context Of Digital Mediatisation And Social Transformation. *Ocasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 46. Iss. 1. P. 240–261 (in English).

13. Terletsnyi, R. V. (2024). Harantuvannia prava na svobodu virospovidannia pry zaprovadzhenni instytutu derzhavnoi tserkvy v Ukraini. Istorychni peredumovy ta suchasnyi aspekt. [Guaranteeing the Right to Freedom of Religion in the Context of Introducing the Institution of a State Church in Ukraine: Historical Preconditions and the Contemporary Dimension]. *Yurydychna Ukraina*. № 2 (254). S. 45–54 (in Ukrainian).

14. Laukhina, I., Paladieva, A., Lytvynenko, V. (2020). Novi pidkhody do vprovadzhennia znan pro relihii u shkolakh Frantsii v rusli yevropeiskykh kulturnykh tradytsii. [New Approaches to Introducing Knowledge about Religions in French Schools within the Framework of European Cultural Traditions]. *European Humanities Studies: State and Society*. 2020. Issue 3 (1). P. 69–82 (in Ukrainian).

15. Zinkin, O. M. (2025). Shchodo zmistu katehorii "svoboda virospovidannia". [On the Content of the Category “Freedom of Religion”]. *Pravnychyi chasopys Donetskoho natsionalnoho universytetu imeni Vasylia Stusa*. 2025. № 2. S. 12–22 (in Ukrainian).

Receive: January 14, 2026
Accepted: February 08, 2026



УДК 2-67:159.944:355

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.68-78

РЕЛІГІЯ ЯК МЕХАНІЗМ ПОДОЛАННЯ ТРАВМИ ВІЙНИ

І. В. Шавріна*, Ю. Д. Соловйова-Каліш**

Дослідження спрямоване на виявлення ролі релігійної віри як психологічного та соціально-екзистенційного ресурсу у подоланні воєнної травми, зокрема впливу релігійного копінгу на симптоми посттравматичного стресового розладу (ПТСР), посттравматичне зростання й психоемоційний стан особистості. Метою статті є визначення ролі релігії як психологічного та соціально-екзистенційного ресурсу у подоланні наслідків війни. Особлива увага приділена релігійній вірі та її впливу на прояви ПТСР, посттравматичне зростання та психоемоційний стан особистості. Методологічною базою слугували релігійний, психологічний та соціологічний аналіз, що дозволило систематизувати міжнародний та національний досвід, а також дослідити українські реалії травматизації, пов'язаної з війною. Результати дослідження засвідчили, що позитивний релігійний копінг (молитва, довіра до Бога, участь у громаді, пошук сенсу у стражданні) асоціюється зі зниженням тривожності, депресивних проявів і симптомів ПТСР, а також із підвищенням психологічної стійкості та посттравматичним зростанням. Натомість негативні форми релігійного копінгу (відчуття покинутості, сумніви у справедливості, релігійна дезінтеграція) можуть поглиблювати дистрес і підвищувати ризик суїцидальних намірів. Аналіз релігійних практик у християнстві, ісламі, юдаїзмі та буддизмі підтвердив їхню терапевтичну функцію через ритуальну повторюваність, символічну організацію досвіду та соціальну підтримку. В українському контексті особливу роль відіграє військове капеланство, яке інтегрує духовний супровід із психологічною допомогою, а також релігійні громади, що забезпечують психосоціальну підтримку переселенців і ветеранів. Практична цінність дослідження полягає у можливості інтеграції релігійних ресурсів у систему психологічної реабілітації військових і цивільного населення, що сприятиме формуванню стійких механізмів подолання травми та зміцненню суспільної резильєнтності.

Ключові слова: релігійний копінг, духовність, воєнна травма, посттравматичний стресовий розлад, військове капеланство, посттравматичне зростання, психологічна адаптація.

* Ірина Шавріна / Irina Shavrina, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ, Україна) Shavrina_irina@ukr.net

ORCID: 0000-0001-8533-6256

** Юлія Соловйова-Каліш / Yuliia Soloviova-Kalish, здобувачка відділення "Релігієзнавство" філософського факультету (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ, Україна)

ulakalis5@gmail.com

ORCID: 0009-0009-8489-3574

RELIGION AS A MECHANISM FOR OVERCOMING WAR TRAUMA

I. V. Shavrina, Yu. D. Soloviova-Kalish

The article aims to identify the role of religious faith as a psychological and socio-existential resource in overcoming a war trauma, in particular the impact of religious coping on the symptoms of post-traumatic stress disorder (PTSD), post-traumatic growth, and the psycho-emotional condition of an individual. The purpose of the research was to define the role of religion as a psychological and socio-existential resource in overcoming the consequences of the war. Particular attention is paid to the religious faith and its impact on the manifestations of PTSD, post-traumatic growth, and the psycho-emotional condition of an individual. The methodological framework combined religious, psychological, and sociological analyses, which allowed us to systematize international and national experience, as well as to explore the Ukrainian realities of war-related trauma. The results of the research show that positive religious coping (prayer, trust in God, participation in the community, finding meaning in suffering) is associated with a decrease in anxiety, depressive manifestations, and symptoms of PTSD, as well as with an increase in psychological resilience and post-traumatic growth. In contrast, negative forms of religious coping (feelings of abandonment, doubts about justice, religious disintegration) can deepen distress and increase the risk of suicidal intentions. The analysis of religious practices in Christianity, Islam, Judaism, and Buddhism confirmed their therapeutic function through ritual repetition, symbolic organization of experience, and social support. In the Ukrainian context, a special role is played by military chaplaincy, which integrates spiritual guidance with psychological assistance, as well as by religious communities that provide psychosocial support to displaced persons and veterans. The practical value of the study lies in the possibility of integrating religious resources into the system of psychological rehabilitation of military personnel and civilians, which will contribute to the formation of sustainable mechanisms for overcoming trauma and strengthening social resilience.

Keywords: religious coping, spirituality, war trauma, post-traumatic stress disorder, military chaplaincy, post-traumatic growth, psychological adaptation.

Постановка проблеми.

Психотравма війни є одним із найбільш радикальних і багатофакторних викликів людській свідомості, руйнуючи звичні форми смислу, безпеки та ідентичності. Повномасштабна війна в Україні спричинила безпрецедентний рівень психотравматизації: зокрема, дослідження, проведене протягом початкового періоду російського вторгнення, показало, що станом на березень 2022 року 52,7% респондентів повідомило про значний психологічний дистрес, тривогу та депресивні стани, 54,1% – зазнали загострення тривожних станів, 46,8% – депресії [30]. Згідно з даними Електронної системи охорони здоров'я (ЕСОЗ), у 2023 році кількість зареєстрованих випадків посттравматичного стресового розладу (ПТСР) зросла майже у чотири рази порівняно з 2021 роком. Крім того, лише за перші два місяці 2024 року кількість нових діагностованих випадків фактично дорівнює показнику за весь 2021 рік. Відповідно до статистики, за даними

Національної служби здоров'я України, показники в розрізі цифр за роками виглядають так:

- 2021 р. – 3 167 пацієнтів;
- 2022 р. – 7 051 пацієнт;
- 2023 р. – 12 494 пацієнти;
- 2024 р. (станом на 06.03.2024) – 3 292 пацієнти [3].

У відповідь на зростання масштабів проблеми Міністерство охорони здоров'я України наказом № 1265 від 19 липня 2024 року затвердило новий Уніфікований клінічний протокол для діагностики та лікування станів, пов'язаних із травматичним стресом – "Гостра реакція на стрес. Посттравматичний стресовий розлад. Порушення адаптації" [2]. З огляду на таку тенденцію, дослідження шляхів подолання психотравми війни стає надзвичайно актуальним. Одним із потенційних ресурсів адаптації та відновлення є релігійна віра, яка в ситуаціях глибокої травми здатна забезпечувати емоційну опору та сприяти формуванню посттравматичної стійкості.

Аналіз досліджень і публікацій.

Дослідження Гарольда Г. Кеніга [20, 21] показали, що релігійна участь здатна зменшувати симптоми депресії та суттєво знижувати ризик суїциду, слугуючи важливим ресурсом психологічного відновлення. На прикладі біженців із мусульманських країн науковцем Мохаммедом К. Алсудай визначено, що громадські заходи, що поєднують релігійні та освітні курси, групи підтримки й культурні програми, можуть зміцнювати соціальні зв'язки, а інтеграція емпірично підтверджених методів лікування травм із релігійними та культурними практиками демонструє перспективність і клінічну ефективність серед вимушено переміщених осіб [11]. Національне дослідження серед клієнтів психічного здоров'я у США показало, що більшість з них позитивно ставляться до інтеграції релігії та духовності в терапію, а основними факторами такого ставлення є особиста релігійність, попередні обговорення цих тем із терапевтом, участь у релігійних заходах, віра у Вищу Силу та демографічні характеристики [25].

Результати дослідника Університету Об'єднаних Арабських Еміратів Яна Грея засвідчили, що високий рівень негативного релігійного копінгу є значущим предиктором підвищеної симптоматики ПТСР. Він пов'язаний із дворазово більшим ризиком відповідати його критеріям, тоді як релігійна залученість у формах духовності, внутрішньої релігійності, прощення й вдячності пом'якшує наслідки травм і зміцнює резильєнтність [18]. Інтеграція цих ресурсів у консультативні інтервенції з урахуванням статі, раси та культурних особливостей сприяє підвищенню психічного благополуччя [27].

В умовах російсько-української війни проблематика індивідуальної копінг-стратегії набула особливого значення серед вітчизняних дослідників. Багато науковців зазначають, що віра в надприродне та релігійна поведінка допомагають українцям долати виклики

війни та кризи, спираючись на духовні цінності та принципи [5, 6]; релігійна віра під час війни виконує багатовимірну терапевтичну роль, забезпечуючи сенс страждань, надію на майбутнє, моральні орієнтири, соціальну підтримку у спільнотах та сприяючи внутрішньому спокою й психологічній стійкості [1].

Згідно з дослідженнями українських психологів, релігійна віра виступає як потужна копінг-стратегія в умовах російсько-української війни, допомагаючи людям справлятися з психологічними наслідками конфлікту [10]. Віра надає відчуття сенсу та надії, а також підтримує зв'язок зі спільнотою вірян, що сприяє зменшенню тривоги, депресії та відчуття безпорадності [8]. Досліджуючи роль віри та релігійних практик (молитва, спілкування) у формуванні психологічної стійкості, адаптації до кризових реалій та зміцненні соціальної єдності під час війни, науковці розглядають релігію як потужну опору для індивіда та суспільства [7]. У своїх працях українські автори вивчають, як саме релігійні переконання сприяють формуванню життєстійкості (резильєнтності) та допомагають адаптуватися до нових, складних реалій. Дослідження фокусуються на релігії не лише як на духовному, але й як на психологічному ресурсі, що допомагає особистості витримувати стрес війни та постковідних викликів [4].

Враховуючи значний обсяг наукових досліджень щодо впливу релігії на психічне здоров'я, особливої актуальності ця проблематика набуває для українського суспільства, яке переживає масову травматизацію в умовах війни.

Метою дослідження було виявити та обґрунтувати роль релігійної віри як ресурсу психологічної стабілізації, подолання симптомів ПТСР і стимуляції посттравматичного зростання.

Матеріали і методи. Дослідження ґрунтувалося на міждисциплінарному підході, що поєднав релігієзнавчий, психологічний і соціологічний аналіз. Аналітико-теоретичний метод дав змогу систематизувати концепції релігійного

копінгу та виокремити ключові механізми смислотворення, ритуальних практик і соціальної підтримки. Контент-аналіз емпіричних досліджень дозволив узагальнити міжнародний та національний досвід щодо взаємозв'язку між релігійною участю, симптомами ПТСР і посттравматичним зростанням. Статистично-описовий підхід застосовано для інтерпретації офіційних даних МОЗ (Міністерства охорони здоров'я) та НСЗУ (Національна служба здоров'я України) за 2021–2025 роки, що забезпечило кількісне підґрунтя аналізу масштабів психотравматизації. Структурно-функціональний аналіз розглянув релігію як символічну систему (К. Леві-Строс) і ресурс когерентності (А. Антоновські). Порівняльно-релігієзнавчий метод допоміг виявити специфіку терапевтичних функцій релігійних практик у різних традиціях та оцінити їхній вплив на психічне здоров'я й адаптаційні стратегії.

Результати і обговорення

Релігія в структурі копінгу травматичного досвіду. Травма визначається як надзвичайно стресові події, що перевищують адаптивні можливості людини. Протягом життя 60–80% дорослих переживають щонайменше одну таку подію (насильство, стихійні лиха, війна) [12]. Захисними чинниками виступають соціальна підтримка, стійкість і адаптивні копінг-стратегії. Особливе місце займає релігійний копінг, що включає звернення до трансцендентного, участь у релігійних практиках і спільнотах, забезпечуючи сенс і психологічну підтримку [26]. За даними Американської психіатричної асоціації, діагноз ПТСР передбачає наявність травматичної події та специфічних симптомів: гіперактивності (порушення сну, дратівливість), уникання (соціальна ізоляція, втрата інтересу) та повторного переживання травми (flashbacks, кошмари) [12]. Соціальна підтримка істотно зменшує вираженість симптомів, оскільки підвищує відчуття контролю та ресурсність особистості. Американський психолог Кеннет Паргамент розглядав поняття "релігійного

допінгу", що охоплює когнітивні, емоційні й поведінкові стратегії: молитву, довіру до Бога, сакралізацію подій, пошук сенсу у стражданні [26]. Позитивний релігійний копінг – духовна підтримка, прощення, інтеграція віри у відновлення смислу – асоціюється зі зниженням симптомів ПТСР і стимулює посттравматичний ріст (PTG). Негативний копінг або "духовна боротьба" (spiritual struggle) – сумніви у божественній справедливості, почуття покинутості – підвищує рівень тривоги й ризик суїцидальних думок. Релігійний копінг реалізується через три механізми: смисловий (інтерпретація страждання як частини більшого задуму), ритуально-символічний (молитва, медитація, піст, паломництво), соціальний (підтримка релігійної спільноти). У різних традиціях вони проявляються по-різному: у християнстві – молитва і читання Писання; в юдаїзмі – сакралізація повсякденних практик; в ісламі – салят і таваккуль; у буддизмі й індуїзмі – медитація та мантри. Позитивний копінг сприяє інтеграції травматичного досвіду в екзистенційну перспективу, тоді як духовна боротьба виступає ризик-фактором затяжних психічних проблем [13].

У ширшому контексті релігія виконує функцію символічної організації досвіду. Клод Леві-Строс розглядав міфи й релігійні практики як структурні моделі, що впорядковують протиріччя буття (життя/смерть, добро/зло), запобігаючи розпаду досвіду на хаотичні фрагменти [24]. Цю ідею розвинув Віктор Франкл, який у логотерапії наголошував на ноетичному вимірі людського існування: релігія як звернення до "супер-смислу" допомагає інтегрувати травму у цілісну екзистенційну перспективу [17]. Водночас Аарон Антоновський розглядав релігію як один із макросоціальних генералізованих ресурсів опору (Generalized Resistance Resources, GRRs), що сприяють формуванню почуття когерентності (Sense of Coherence, SOC). Релігійні системи надають структурований світогляд, сенс і допоміжні ресурси, дозволяючи бачити життя як передбачуване, кероване і значуще. За

А. Антоновським, культурні та релігійні ідеології сприяють розвитку SOC через забезпечення зрозумілості, керованості та змістовності, пропонуючи стабільність та чіткі життєві рамки. Хоч SOC вимірюється незалежно від релігійної мотивації (наприклад, через безрелігійну SOC-29 анкету), релігія може теоретично посилити SOC, надаючи життєвий сенс і допомагаючи інтегрувати переживання в цілісну картину життя. Тобто релігійність, через емоційні та смислові аспекти, асоціюється з вищим рівнем SOC, хоча сила цієї асоціації варіює залежно від культури, віку та ступеня релігійної замученості [14].

У свою чергу, релігійні практики виконують не лише сакрально-ритуальну, а й терапевтичну функцію. Релігійні практики мають терапевтичний ефект: на психологічному рівні знижують тривожність і депресію, на соціальному – інтегрують у спільноту, на екзистенційному – сприяють пошуку сенсу. Молитва у християнстві поєднує поклоніння й катарсис, у мусульманстві саяят стабілізує психоемоційний стан, а в юдаїзмі читання псалмів має катарсичний вимір. Медитація в буддизмі, індуїзмі, ісламі та християнстві знижує стрес і розвиває усвідомленість; подібні ефекти мають джапа-йога та зікр. Метааналізи підтверджують, що медитація зменшує тривожність і депресію. Аскетичні практики, зокрема піст, підвищують самоконтроль, а ритуали створюють психологічну рамку безпеки. Релігійні громади забезпечують підтримку й мережу довіри; ще Еміль Дюркгайм підкреслював їхню інтегративну функцію [16]. Сучасна дослідниця Грейс Дейві запропонувала концепти *believing without belonging* (віра без належності) та *vicarious religion* (опосередкована релігія), щоб пояснити парадокси сучасної релігійності [15]. Навіть у постсекулярному суспільстві, де інституційна участь знижується, релігія зберігає соціально-екзистенційний ресурс. Завдяки цьому навіть ті, хто не практикує, отримують

доступ до колективного сенсу й підтримки, що сприяє стресостійкості.

У сучасній психіатрії релігія розглядається як ресурс і виклик. Релігійні інтервенції (молитва, медитація, духовне консультування, пасторальна підтримка) можуть бути корисними у лікуванні депресії, тривожних і стресових розладів, особливо для релігійних пацієнтів. Водночас релігійні переконання іноді ускладнюють терапію: пацієнти можуть інтерпретувати симптоми як "покарання за гріхи", що веде до відмови від медичної допомоги, або сприяти стигматизації. Водночас психіатри повинні диференціювати здорові вірування, що підтримують адаптацію, від патологічних, які проявляються при психозах чи афективних розладах. Рекомендовано проводити "духовну історію", оцінювати переконання в динаміці, за потреби залучати духовних наставників і уникати впливу власних упереджень.

Релігія як інструмент боротьби з травмою війни: контекст України. Війна є одним із найпотужніших джерел психотравми, спричиняючи ПТСР, депресію та тривожні розлади серед військових і цивільних. Дані Національного дослідження здоров'я та стійкості ветеранів (3 151 учасник) засвідчили, що рівень релігійності та духовності (R/S) впливає на ризик психічних розладів: високий рівень R/S асоціюється з нижчим ризиком ПТСР (OR=0,46) (Odds Ratio – співвідношення шансів), депресії (OR=0,50) та алкогольного розладу (OR=0,66); середній рівень – зі зменшенням депресії (OR=0,66), суїцидальної ідеї (OR=0,63) та алкогольних проблем (OR=0,76). Вищі рівні R/S також корелюють із вдячністю, сенсом життя та посттравматичним зростанням [9]. Проспективне 7-річне дослідження ветеранів підтвердило, що релігійність знижує ризик нових випадків ПТСР, суїцидальних думок і зловживання алкоголем, навіть з урахуванням демографічних та соціальних чинників [28]. Огляд серед ветеранів і біженців із ПТСР показав, що у 7 з 10 робіт R/S

асоціювалася зі зниженням ризику суїциду; водночас підкреслено роль "духовної боротьби" як фактора ризику. Останні настанови U.S. Department of Veterans Affairs (Міністерство у справах ветеранів США) наголошують: R/S може бути як захисним, так і ризиковим чинником, тому важливо оцінювати духовні ресурси й "struggles" (боротьба, труднощі) у скринінгу суїцидальності [29].

В українському контексті війна на Сході та повномасштабна агресія 2022 року спричинили масові психотравми. Огляд досліджень ПТСР в Україні відзначив високу поширеність посттравматичних симптомів серед ветеранів та значення сім'ї й релігії як ресурсів адаптації. Інтерв'ю шведського соціолога Яна Грімелла з українськими військовими капеланами показали, що вони забезпечують конфіденційну пасторальну опіку, допомагають відновити моральну когерентність і працюють з екзистенційними травмами, які виходять за межі медицини [19]. Дані С. Кравчук з вибірки 162 ветеранів (2018–2023 рр.) засвідчили, що релігійний копінг у поєднанні з психологічною стійкістю є вагомим предиктором посттравматичного зростання [23]. Н. Коструба підкреслює, що релігійний копінг позитивно впливає на психічне здоров'я, зменшуючи депресивність, когнітивні спотворення та суїцидальний ризик. Практики молитви, медитації й участі у громадах формують внутрішню опору, знижують депресивність і підтримують довіру до майбутнього [22].

Важливою є роль військового капеланства, яке поєднує духовну підтримку, ритуали та психосоціальний супровід, адресуючи моральні й екзистенційні виміри воєнної травми. Капелани проводять індивідуальні консультації, обряди пам'яті та групові молитви, що знижують ізоляцію й відновлюють моральну когезію. Закон України № 1915-IX (30.11.2021) визначає правовий статус військових капеланів. Системна їх участь у лікуванні ПТСР і моральної травми – через спірітуально-

орієнтовані бесіди, нарративні практики й ритуали прощення – пов'язана зі зниженням симптоматики. Водночас існує потреба у стандартизованих протоколах співпраці капеланів із психіатрами. Капеланська діяльність підвищує моральний стан бійців і водночас слугує містком до цивільних ресурсів. Релігійні громади та волонтерські організації, зокрема "Карітас Україна", забезпечують переселенцям структуровану допомогу – групові сесії, дитячі програми, гуманітарну підтримку – що зменшує ізоляцію та сприяє соціальній адаптації. Таким чином, релігійність і капеланство є ключовими складниками системи подолання воєнних травм, сприяючи психічній стійкості, посттравматичному зростанню та інтеграції досвіду у колективну ідентичність.

Система військового капеланства в Україні сформувалася як багаторівнева структура, що поєднує церковні інституції, міжконфесійні ініціативи та державні механізми координації. Важливим осередком є Центр військового капеланства Української греко-католицької церкви у Львові, який діє при Курії Львівської архієпархії та забезпечує духовно-пасторальну опіку військовослужбовців і членів їхніх родин. Паралельно розвиваються громадські ініціативи, зокрема "Капеланський патруль", започаткований у 2018 році в Маріуполі та поширений на різні регіони України. Цей рух об'єднує міжконфесійних капеланів, які здійснюють духовний супровід і психологічну підтримку правоохоронців, рятувальників і членів їхніх сімей. На державному рівні важливу роль відіграє Інтерконфесійна рада з військового капеланства при Міністерстві оборони України, створена у 2024 році. Вона функціонує як платформа для узгодження протоколів, стандартів та організації співпраці між релігійними організаціями і силовими структурами. Значущим новим напрямом є інституціоналізація капеланської освіти. Національний університет "Острозька академія" анонсував запуск магістерської програми Chaplaincy Service, що має сформувати професійний

корпус капеланів на засадах інтердисциплінарності. Водночас релігійні організації України поєднують духовну опіку з гуманітарною та психосоціальною допомогою: Caritas Ukraine надає мобільні й стаціонарні програми підтримки переселенців, а Caritas-Spes відкриває кризові центри та забезпечує базові потреби. Отже, позитивне релігійне копіnguвання та системна діяльність капеланів і релігійних громад виступають важливими психологічними та соціальними ресурсами для ветеранів, волонтерів і цивільного населення, сприяючи зниженню тривожності, депресивних проявів та симптомів ПТСР, підтримці морального стану, соціальної когезії та формуванню стійкої внутрішньої опори й посттравматичного зростання.

Висновки. Проведене дослідження підтвердило, що релігійна віра є важливим психологічним та соціально-екзистенційним ресурсом у подоланні воєнної травми. Аналіз емпіричних та теоретичних даних показав, що позитивні форми релігійного копіngu, зокрема молитва, довіра до вищої сили, участь у релігійній спільноті та пошук сенсу у стражданні сприяють зниженню тривожності, депресивних проявів і вираженості симптомів ПТСР. З'ясовано, що релігія в умовах війни функціонує як потужний ціннісно-смысловий ресурс, що надає людям надію, стійкість та сенс життя, допомагає долати екзистенційні кризи

через віру та практики, що зміцнюють моральні орієнтири. Вона виконує важливі психологічні, соціальні та морально-ціннісні функції, підтримуючи людей, надаючи відповіді на питання життя та смерті. Віра стає мотивацією для героїчних вчинків, взаємодопомоги та захисту. Водночас результати підкреслили, що негативний релігійний копінг, який включає почуття покинутості, сумніви у божественній справедливості та переживання релігійної дезінтеграції, може поглиблювати дистрес, посилювати емоційну нестабільність і підвищувати ризик суїцидальних намірів.

У контексті України особливої ваги набуває діяльність військового капеланства та релігійних громад, які забезпечують духовний супровід, психосоціальну підтримку та стабілізацію стану військових, ветеранів і переселенців. Досвід капеланів засвідчив, що релігійні практики зменшують соціальну ізоляцію, відновлюють відчуття приналежності та формують стійкість до стресу. Перспективи подальших досліджень полягають у глибшому вивченні механізмів позитивного й негативного релігійного копіngu та їхнього впливу на перебіг ПТСР і посттравматичне зростання. Також перспективним є аналіз ефективності капеланства й релігійних спільнот у довготривалій психологічній реабілітації військових і цивільних.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гаврилюк Т. В. Християнська особистість в часи війни та кризи: український контекст. XXIII Всесвітній конгрес Міжнародної асоціації історії релігій *"Релігія під час соціальних криз і війни: від фундаменталізму до переосмислення"* м. Краків (Польща). 2025. URL: <http://nasoa.edu.ua/novyny/hristiyanska-osobistist-v-chasi-vijni-ta-krizi-ukrayinskij-kontekst/> (дата звернення: 14.01.2026).
2. Наказ № 1265 від 19 липня 2024 р. Про затвердження Уніфікованого клінічного протоколу первинної та спеціалізованої медичної допомоги: гостра реакція на стрес. Посттравматичний стресовий розлад. Порушення адаптації. *Міністерство охорони здоров'я України*. 2024. URL: <https://moz.gov.ua/uk/decrees/nakaz-moz-ukrayini-vid-19-07-2024-1265> (дата звернення: 14.01.2026).
3. Significant increase in patients diagnosed with PTSD has been recorded in the eHealth system over the past two years. *Національна служба здоров'я України*. 2024. URL: <https://moz.gov.ua/uk/kilkist-pacientiv-zi-vstanovlenim-diagnozom-ptsr-v-ukraini-zrostaescho-treba-znati-pro-posttravmatichnij-stresovij-rozlad> (дата звернення: 14.01.2026).

4. Панок В. Г., Предко В. В. Постковідне суспільство в умовах війни: фактор релігійності у підтримці життєстійкості особистості. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Психологія*. Том 35 (74). № 4. 2024. С. 17–27. URL: https://psych.vernadskujournals.in.ua/journal/4_2024/6.pdf (дата звернення: 14.01.2026).
5. Пирог Г., Литвинчук К. Особливості зв'язку релігійності та копінг-стратегій в умовах війни. *Актуальні проблеми психічного здоров'я: збірник наукових праць*. Житомир, 2024. С. 288–291.
6. Пирог Г. В., Литвинчук К. В. Зв'язок релігійності та допінг-стратегій українців у часі війни. *Габітус. Науковий журнал*. Випуск 69. Том 2. 2025. С. 145–150. URL: <https://eprints.zu.edu.ua/43465/1/1.pdf> (дата звернення: 14.01.2026).
7. Пророк Н. В. Релігія як ціннісно-смысловий ресурс у ситуації війни. *Наукові записки. Серія: Психологія*. 2025. Випуск 1 (7). С. 129–137. URL: <https://journals.cusu.in.ua/index.php/psychology/article/view/658/627> (дата звернення: 14.01.2026).
8. Птиця М. Релігійна віра як копінг-стратегія в умовах російсько-української війни. *Актуальні проблеми філософії науки, техніки, архітектури*. Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 07-08 листопада 2025 року). К.: КНУБА, 2025. С. 137–139.
9. Результати соціологічного дослідження "Психічне здоров'я та ставлення українців до психологічної допомоги під час війни" (січень, 2025). URL: <https://howareu.com/news/ukraintsi-vidchuvaiut-stres-i-tryvohu-ale-obyraiut-konstruktivni-kopinovi-strategii-reahuvannia-na-tsi-stany> (дата звернення: 14.01.2026).
10. Твердохлебова Н., Євтушенко Н., Макаренко О. Дослідження копінг-поведінки людей для подолання стресу в умовах війни. *Перспективи та інновації науки*. 2023. № 2 (20). С. 76–84.
11. Alsubaie M. K., Dolezal M., Sheikh I. S., Rosencrans P., Walker R. S., Zoellner L. A., Bentley J. Religious coping, perceived discrimination, and posttraumatic growth in an international sample of forcibly displaced Muslims. *Mental Health, Religion & Culture*. 2021. Vol. 24 (9). P. 976–992. <https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1973978>
12. American Psychiatric Association. Diagnostic and statistical manual of mental disorders. 5th ed. Washington, D. C.: APA, 2013.
13. Ano G. G., Vasconcelles E. B. Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*. 2005. Vol. 61 (4). P. 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
14. Antonovsky A. Health, stress, and coping. Jossey-Bass Publishers. Antonovsky A. The salutogenic model as a theory to guide health promotion. *Health promotion international*. 1996. Vol. 11. № 1. P. 11–18.
15. Bäckström A., Davie G., Edgardh K., Pettersson P. Welfare and religion in 21st century Europe: Volume 2: Gendered, religious and social change. *Routledge*. 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003421894>
16. Durkheim É. The elementary forms of religious life. Félix Alcan. 1912. 535 p. URL: <https://archive.org/details/lesformesmentai00durk> (дата звернення: 14.01.2026).
17. Frankl V. Man's search for meaning: An introduction to logotherapy (4th ed.). Boston: Beacon Press. 1959. 69 p.
18. Grey I., Thomas J., Jamaledine M., Yaktine T., Chung M. Religious coping and levels of posttraumatic stress disorder symptomatology after the Beirut explosion. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*. 2024. Vol. 16 (1). P. 39–48.
19. Grimell J. Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*. 2025. Vol. 10. Article 1559023. URL: <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023>
20. Koenig H. G. Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*. 2012. Article 278730. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3671693/> (дата звернення: 14.01.2026).

21. Koenig H. G., Al-Zaben, F., Vander Weele T. J. Religion and psychiatry: Recent developments in research. *BJPsych Advances*. 2020. Vol. 26 (5). P. 262–272. <https://doi.org/10.1192/bja.2019.81>
22. Kostruba N. Religion, health and coping strategies. *INFORUM.IN.UA. Religion and Health*. № 6. P. 5103-5124. URL: <https://www.inforum.in.ua/conferences/22/65/489>
23. Kravchuk S. L. Positive religious coping as predictor of posttraumatic growth of veteran volunteers of the Russian-Ukrainian war. *Habitus*. 2023. Vol. 46. P. 217–221. URL: <https://doi.org/10.32782/2663-5208.2023.46.35>
24. Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books. 410 p.
25. Oxhandler H. K., Pargament K. I., Pearce M. J., Vieten C., Moffatt K. M. Current mental health clients' attitudes regarding religion and spirituality in treatment: A national survey. *Religions*. 2021. Vol. 12 (6). 371 p. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/6/371> (дата звернення: 14.01.2026).
26. Pargament K. I., Koenig H. G., Perez L. M. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*. 2000. Vol. 56 (4). P. 519–543.
27. Reinert K. G., Campbell J. C., Bandeen-Roche K. The role of religious involvement in the relationship between early trauma and health outcomes among adult survivors. *Journal of Child and Adolescent Trauma*. 2016. Vol. 9. P. 231–241. <https://doi.org/10.1007/s40653-015-0067-7>
28. Rubenstein A., Lee S. S. W., Sampson N. A. Religion, spirituality, and risk for incident posttraumatic stress disorder and suicidal ideation. *Journal of Affective Disorders*. 2021. Vol. 295. P. 63–70.
29. U.S. Department of Veterans Affairs. (2024). *Religion and spirituality: A suicide risk and protective factor*. URL: https://www.mentalhealth.va.gov/suicide_prevention/docs/FSTP-Religion-Spirituality-A-Suicide-Risk-and-Protective-Factor.pdf (дата звернення: 14.01.2026).
30. Xu W., Pavlova I., Chen X., Petrytsa P., Graf-Vlachy L., Zhang S. X. Mental health symptoms and coping strategies among Ukrainians during the Russia-Ukraine war in March 2022. *International Journal of Social Psychiatry*. 2023. Vol. 69 (4). P. 957–966.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Havryliuk, T. V. (2025). Khrystyianska osobystist v chasy viiny ta kryzy: ukraïnskyi kontekst. [The Christian personhood in times of war and crisis: the Ukrainian context]. XXIII Vsesvitnii konhres Mizhnarodnoi asotsiatsii istorii relihii "Relihiia pid chas sotsialnykh kryz i viiny: vid fundamentalizmu do pereosmyslennia" m. Krakiv (Polshcha). URL: <http://naso.edu.ua/novyny/hristiyanska-osobystist-v-chasi-vijni-ta-kryzi-ukrayinskij-kontekst/> (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).
2. Nakaz № 1265 vid 19 lypnia 2024 r. (2024). Pro zatverdzhennia Unifikovanoho klinichnoho protokolu pervynnoi ta spetsializovanoi medychnoi dopomohy: hostra reaktsiia na stres. Posttravmatychnyi stresovyi rozlad. Porushennia adaptatsii. [On the approval of the Unified Clinical Protocol of primary and specialized medical care: acute stress reaction, post-traumatic stress disorder, and adjustment disorders]. *Ministerstvo okhorony zdorovia Ukrainy*. URL: <https://moz.gov.ua/uk/decrees/nakaz-moz-ukrayini-vid-19-07-2024-1265> (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).
3. Significant increase in patients diagnosed with PTSD has been recorded in the eHealth system over the past two years. (2024). *Natsionalna sluzhba zdorovia Ukrainy*. URL: <https://moz.gov.ua/uk/kilkist-pacientiv-zi-vstanovlenim-diagnozom-ptsr-v-ukraini-zrostaе-scho-treba-znati-pro-posttravmatichnij-stresovij-rozlad> (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).
4. Panok, V. H., Predko, V. V. (2024). Postkovidne suspilstvo v umovakh viiny: faktor relihinosti u pidtrymtsi zhyttiistiikosti osobystosti. [Post-COVID society in conditions of war: the factor of religiosity in supporting individual resilience]. *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernadskoho. Seria: Psykholohiia*. Tom 35 (74). № 4. S. 17–27. URL:

https://psych.vernadskyjournals.in.ua/journal/4_2024/6.pdf (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).

5. Pyroh, H., Lytvynchuk, K. (2024). Osoblyvosti zviazku relihiinosti ta kopinh-stratehii v umovakh viiny. [Specific features of the relationship between religiosity and coping strategies in wartime conditions]. *Aktualni problemy psykhychnoho zdorovia: zbirnyk naukovykh prats*. Zhytomyr. S. 288–291 (in Ukrainian).

6. Pyroh, H. V, Lytvynchuk, K. V. (2025). Zviazok relihiinosti ta dopinh-stratehii ukraintsiiv u chasi viiny. [The relationship between religiosity and coping strategies of Ukrainians in times of war]. *Habitus. Naukovyi zhurnal. Vydavnychiy dim "Helvetyka"*. Vypusk 69. Tom 2. S. 145-150. URL: <https://eprints.zu.edu.ua/43465/1/1.pdf> (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).

7. Prorok, N. V. (2025). Relihiia yak tsinnisno-smyslovyi resurs u sytuatsii viiny. [Religion as a value-meaning resource in a situation of war]. *Naukovi zapysky. Seriia: Psykholohiia*. Vypusk 1 (7). Kropyvnytskyi: Vydavnychiy dim "Helvetyka". S. 129–137. URL: <https://journals.cusu.in.ua/index.php/psychology/article/view/658/627> (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).

8. Ptytsia, M. (2025). Relihiina vira yak kopinh-stratehiia v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny. [Religious faith as a coping strategy in the context of the Russo-Ukrainian War]. *Aktualni problemy filosofii nauky, tekhniky, arkhitektury*. Materialy V Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii (m. Kyiv, 07-08 lystopada 2025 roku). K.: KNUBA. S. 137–139 (in Ukrainian).

9. Rezultaty sotsiolohichnoho doslidzhennia "Psykhichne zdorovia ta stavlennia ukraintsiiv do psykhologichnoi dopomohy pid chas viiny". (2025). [Results of the sociological study "Mental health and Ukrainians' attitudes toward psychological assistance during the war"]. URL: <https://howareu.com/news/ukraintsi-vidchuvaiut-stres-i-tryvohu-ale-obyrailut-konstruktyvni-kopinhovi-stratehii-reahuvannia-na-tsi-stany> (last accessed: 14.01.2026) (in Ukrainian).

10. Tverdokhliebova, N., Yevtushenko, N., Makarenko, O. (2023). Doslidzhennia kopinh-povedinky liudei dlia podolannia stresu v umovakh viiny. [A study of coping behavior for overcoming stress in wartime conditions]. *Perspektyvy ta innovatsii nauky*. № 2 (20). S. 76–84 (in Ukrainian).

11. Alsubaie, M. K., Dolezal, M., Sheikh, I. S., Rosencrans, P., Walker, R. S., Zoellner, L. A., Bentley, J. (2021). *Religious coping, perceived discrimination, and posttraumatic growth in an international sample of forcibly displaced Muslims*. *Mental Health, Religion & Culture*, 24 (9). P. 976–992. <https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1973978> (in English).

12. American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th ed. Washington, D. C.: APA, 2013 (in English).

13. Ano, G. G., Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61 (4). P. 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049> (in English).

14. Antonovsky, A. (1979). *Health, stress, and coping*. Jossey-Bass Publishers. Antonovsky A. The salutogenic model as a theory to guide health promotion. *Health promotion international*. Vol. 11. № 1. P. 11–18 (in English).

15. Bäckström, A., Davie, G., Edgardh, K., Pettersson, P. (2023). *Welfare and religion in 21st century Europe: Volume 2: Gendered, religious and social change*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003421894> (in English).

16. Durkheim, É. (1912). *The elementary forms of religious life*. Félix Alcan. URL: <https://archive.org/details/lesformeslmentai00durk> (last accessed: 14.01.2026) (in English).

17. Frankl, V. (1959). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy* (4th ed.). Boston: Beacon Press (in English).

18. Grey, I., Thomas, J., Jamaledine, M., Yaktine, T., Chung, M. (2024). Religious coping and levels of posttraumatic stress disorder symptomatology after the Beirut explosion. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, 16 (1). P. 39–48 (in English).

19. Grimell, J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*, 10, Article 1559023. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023> (in English).
20. Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*, Article 278730. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3671693/> (last accessed: 14.01.2026) (in English).
21. Koenig, H. G., Al-Zaben, F., VanderWeele, T. J. (2020). Religion and psychiatry: Recent developments in research. *BJPsych Advances*. 26 (5). P. 262–272. <https://doi.org/10.1192/bja.2019.81> (in English).
22. Kostruba, N. (n.d.). Religion, health and coping strategies. *INFORUM.IN.UA. Religion and Health*. № 6. P. 5103–5124. URL: <https://www.inforum.in.ua/conferences/22/65/489> (last accessed: 14.01.2026) (in English).
23. Kravchuk, S. L. (2023). Positive religious coping as predictor of posttraumatic growth of veteran volunteers of the Russian-Ukrainian war. *Habitus*. 46. P. 217–221. <https://doi.org/10.32782/2663-5208.2023.46.35> (in English).
24. Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books (in English).
25. Oxhandler, H. K., Pargament, K. I., Pearce, M. J., Vieten, C., Moffatt, K. M. (2021). Current mental health clients' attitudes regarding religion and spirituality in treatment: A national survey. *Religions*. 12 (6). URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/6/371> (last accessed: 14.01.2026) (in English).
26. Pargament, K. I., Koenig, H. G., Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4). P. 519–543 (in English).
27. Reinert, K. G., Campbell, J. C., Bandeen-Roche, K., et al. (2016). The role of religious involvement in the relationship between early trauma and health outcomes among adult survivors. *Journal of Child and Adolescent Trauma*. 9. P. 231–241. <https://doi.org/10.1007/s40653-015-0067-7> (in English).
28. Rubenstein, A., Lee, S. S. W., Sampson, N. A., et al. (2021). Religion, spirituality, and risk for incident posttraumatic stress disorder and suicidal ideation. *Journal of Affective Disorders*. 295. P. 63–70 (in English).
29. U.S. Department of Veterans Affairs. (2024). *Religion and spirituality: A suicide risk and protective factor*. URL: https://www.mentalhealth.va.gov/suicide_prevention/docs/FSTP-Religion-Spirituality-A-Suicide-Risk-and-Protective-Factor.pdf (last accessed: 14.01.2026) (in English).
30. Xu, W., Pavlova, I., Chen, X., Petrytsa, P., Graf-Vlachy, L., Zhang, S. X. (2023). Mental health symptoms and coping strategies among Ukrainians during the Russia-Ukraine war in March 2022. *International Journal of Social Psychiatry*. 69(4). P. 957–966 (in English).

Receive: January 26, 2026
Accepted: February 12, 2026



СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ SOCIAL PHILOSOPHY

UDC 930.2:165.5

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.79-87

EVENT AS A CATEGORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Y. H. Boreiko*

The article considers an event as a category of historical analysis by identifying the essence of a historical event in comparison with a historical fact and revealing the significance of a historical event by clarifying the subject's reaction to its emergence and development. A historical event is interpreted as a change in current social conditions by a subject or social group, characterised by relative independence in the system of events, integrity and significance for the historical process. The methodological significance of the study is based on the understanding of an event as a concept of historical science that reflects the fundamental connections and relationships between reality and cognition. In the context of understanding the historical process as the dynamic development of social reality, given the multiplicity of temporality, the author considers the event as the source element of the temporal organisation of history. The study substantiates the ontological nature of the event as opposed to the epistemological origin of the fact, whose function is to reflect the event in human consciousness. Unlike the historical nature of an event, the historicity of a fact has a derivative meaning. In historical research, important criteria for determining the significance of an event are the scale of the period under study, the scholar's affiliation with a particular scientific direction, historiographical tradition, etc. An important role in determining the significance of an event is played by the position of the subject of historical knowledge, who selects, interprets and evaluates the place of events in the historical process. The classification of events as historical and their interpretation as significant also depends to a large extent on the environment in which the event occurred and developed, and the context of its analysis and interpretation. At the everyday level of cognition, the subject adapts information about an event to the current social context, interpreting it on the basis of narratives known in society.

Keywords: historical knowledge, historical event, historical fact, historical time, historical development, subject, social context, significance of the event.

* Yuri Boreiko / Юрій Бореїко, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Political Science and Public Administration (Lesya Ukrainka Volyn National University Lutsk, Ukraine)
yboreiko71@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0786-8764

ПОДІЯ ЯК КАТЕГОРІЯ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ

Ю. Г. Борейко

У статті подія розглядається як категорія історичного аналізу шляхом виявлення сутності історичної події у порівнянні з історичним фактом та розкриття проблеми значущості історичної події шляхом з'ясування реакції суб'єкта на її виникнення та розвиток. Історична подія трактується як зміна суб'єктом або соціальною групою поточних соціальних умов, яка характеризується відносною самостійністю в системі подій, цілісністю та значущістю для історичного процесу. Методологічне значення дослідження ґрунтується на розумінні події як поняття історичної науки, що відображає фундаментальні зв'язки та відношення дійсності і пізнання. У контексті розуміння історичного процесу як динамічного розвитку соціальної реальності, з огляду на множинність часовості, розглянуто подію як джерельний елемент часової організації історії. Дослідження обґрунтовує онтологічну природу події на противагу епістемологічному походженню факту, функція якого полягає у відображенні події в людській свідомості. На відміну від історичної природи події, історичність факту має похідне значення. В історичному дослідженні вагомими критеріями для визначення значущості події є масштаб досліджуваного періоду, належність вченого до певного наукового напрямку, історіографічної традиції тощо. Важливу роль у визначенні значущості події відіграє позиція суб'єкта історичного пізнання, який відбирає, інтерпретує та оцінює місце події в історичному процесі. Віднесення події до розряду історичних та їхня інтерпретація як значущих значною мірою залежить також від середовища появи та розвитку події і контексту її аналізу й інтерпретації. На повсякденному рівні пізнання суб'єкт адаптує інформацію про подію до поточного соціального контексту, інтерпретуючи її на основі відомих у суспільстві наративів.

Ключові слова: історичне пізнання, історична подія, історичний факт, історичний час, історичний розвиток, суб'єкт, соціальний контекст, значущість події.

Statement of the problem. The actualization of interest in the phenomenon of an event is due to significant changes in non-classical and post-classical rationality, which led to search for new tools to explain the evolution of science, including rethinking the understanding of history as a form of scientific knowledge. It is obvious that today history is no longer perceived as a science that deals only with the study of the past. More objective is the view of history as a timeless category that includes various aspects of human activity. In the context of new approaches, the vision of historical development has become widespread through the prism of understanding the discreteness of time, multiple and multilayered nature of temporality, interweaving of time segments of different durations.

Analysis of research and publications. Although the event has acquired the status of a scientific concept in the field of historical knowledge, in the twentieth century, more intensive

research in the subject field of the event took place within the philosophical fields. Relying on the belief that attempts to distinguish general laws within history have not been successful, philosophers have sought to find the specifics of historical knowledge in non-classical and post-classical science. R. Aaron [1], A. Badiou [2], L. Wittgenstein [18], M. Heidegger [10], J. Deleuze [8], P. Reeker [15], A. Whitehead [17], etc. addressed various issues related to the category of "an event".

Instead, historians, describing, analyzing and explaining individual events or their combination, mostly did not aim to understand and define the concept of "the event". However, based on philosophical interpretations of this phenomenon, significant success in the study of this problem in the field of historical science has achieved F. Braudel [4], R. Kozellek [12], R. Collingwood [7], E. Le Roy Ladouri [13], J. Revel [14], R. Chartier [6], etc.

The objective of the article is to understand the event as a category of historical analysis, which involves identifying the essence of a historical event in relation to a historical fact, as well as disclosing the significance of historical events in connection with the subject's interpretation and development of this phenomenon.

Discussion and results. The methodological significance of the study of the event is to understand this phenomenon as a concept of historical science that reflects the fundamental connections and relationships of reality and knowledge. The recognition of event as the basic concept of historical analysis is based on the concept of event history, which involves understanding history as a science of events in their relationships and sequences. The consequence of the critique of the classical paradigm of event history, due to the strengthening of the positions of rationalist science, was the denunciation of the importance of the category of "the event", the shift of attention from the singular to the regular and recurring. The emergence of historical structuralism has led not only to a revision of event history, but also the displacement of political history, which is based on the distinction between insignificant everyday life and important events.

The refusal of a number of scholars from the concept of event history was prompted by a discussion in historical science that unfolded in the 60's and 70's of the twentieth century. The ideas of structural history, embodied by the representatives of the French "school of the Annals", radically changed the development of historical science. According to their views, the study of any aspect of social reality focuses on the study of social structure as a more complex whole, which involves application of an interdisciplinary approach. In this context, the event is considered as a superficial layer of history, so the story-narrative should give way to the story-problem [5].

According to the Annals school representatives, the historian who interprets the event in a short historical

perspective, imposes on this event the external laws of duration, ie increases the proportion of the element of historical chance, incompleteness, distortion. In this way, a personality of a historian becomes essential not only in the process of establishing the causal conditionality of a particular event, but also in its interpretation. In view of this, F. Brodel believed that the time duration of understanding the event should be long enough, because only in this way you can "escape from the captivity of events to return and look at them with different eyes, ask them other questions" [5].

Representatives of cultural history emerged from scientific circles that identified themselves with social history. Thus, the work of E. Le Roux Laduri "Montao" is often considered a cliché work on microhistory, where the focus is on some seemingly marginal events [13]. R. Chartier identified the main object of study of cultural history representations that construct and reflect fragments of reality in which social groups live. The scientist considers events, on the one hand, through the prism of representations of the past, on the other—through the creation of certain rules of representations of real and imaginary, which together make up the culture [6].

The methodological advantages of microhistory were substantiated by J. Revel, noting that this direction allows "to show how many serious things we can say when nothing seems to be happening on the surface" [14]. Moving away from the paradigms of functionalism and structuralism that determine the development of the social sciences, microhistory focuses on everyday life and locality. The advantage of microhistory over the historiographical practice of "The School of Annals" is to elevate the uncertain, exceptional, irregular in everyday life. It is noteworthy that this approach stimulates rehabilitation of the event, which brought together not only representatives of social sciences but also natural sciences.

However, the inherent historiography of the opposition of event and structural history has grounds for criticism. Thus,

despite the fact that events and structures belong to different orders of temporality, structures are revealed and comprehended through events, allow events to occur, exist, be identified [5]. According to P. Reeker, the works of one of the opponents of the event history of F. Brodel are largely saturated with event data. Events affect the structures from within, manifesting itself, on the one hand, in a different rhythm of change of structures, on the other – in the researcher's interest in breaking points of structures, their sudden or slow destruction, the prospect of extinction, which is also manifested in events [15].

The analysis of methodological approaches and scientific works shows, on the one hand, the differences in the interpretation of the event, determining the importance of the event in the historical process, criteria for selection and interpretation of historical events, on the other – the need for more detailed analysis of these and related issues.

Historical event and historical fact.

The change in the vision of historicity, historical time, the role of historical authors and the personality of the historian, which is observed in the modern stage of science, has led to a different attitude to the phenomenon of events, conceptualization of which is increasingly understood through the prism of the temporal essence of human experience. It is noteworthy that the attempt to understand the phenomenon of the event, among other things, indicates an attempt to understand the role and functions of historical knowledge in the modern society.

Representatives of the historical science generally agree with the assessment of the event as a transformation of a settled life, believing that even when a joyful event occurs, it still causes change, causes irregularity. An event is a break in historical time, a break in gradualness, which allows historians to mark and organize time, "space" the time duration.

R. Collingwood distinguishes in the event an external side of social action and an internal content of this phenomenon. The external aspect of the event includes everything that can be described in terms

of bodies and their movements, such as Caesar's crossing of the Rubicon River or drops of his blood on the floor of the Senate building. The scholar interprets the inner side of the event as something that can be described only in terms of categories of thought – Caesar's challenge to the laws of the Republic, or the clash of Caesar's constitutional policy with the policy of his assassins. The historian should always deal with both sides of the event, without making an exception for either [7].

According to researchers, the analysis of the inner side of the event means its correlation with the context, which is characteristic of the historical science, starting with Herodotus. That is why the reasons for raising the event to the rank of historical are not always due to the importance of the event in the eyes of contemporaries. Instead, this happens when the consequences of the event are obvious, which can be considered in a broader context. Contemporaries never experience a historical moment as a historian who knows what happened next. The broad historical context that allows for a comparative analysis of the event with others is not formed at the time of its implementation [19].

In this context, the category of "historical event" should be distinguished from the concept of fact. The understanding of this problem takes place within the interdisciplinary discourse with the participation of philosophers, philologists, representatives of historical science, who study the issues of methodology. Scientists note the incorrect use of the term "fact" in scientific research in relation to phenomena that have an ontological nature. In other words, the concept of "fact" is applied not only to the phenomena of consciousness, but also to the phenomena of objective reality. Ignoring the semantic differences between the fact and the event instead of displaying knowledge about objects leads to the designation of these objects [21: 250]. Undoubtedly, this practice indicates the need for conventional use by the scientific community of the concepts of fact and event, taking into

account the differences in their semantic connotations.

L. Wittgenstein formulated his own view of the essence of facts and events, who put forward the concept of logical dynamics, which provides a description of dynamic logical models of the world. According to the author, the world, ie everything that happens, is not divided traditionally into objects, but into facts. The thinker does not interpret a fact as any combination of objects, but one that can be the subject of a true or false statement [18]. The general logical model of the world proposed by L. Wittgenstein is that objects can be included in events and then contained in actual situations of expression. In contrast to the fact that it is presented as something moving, variable, something that is experiencing formation, the event presupposes coming of the moment when it will take place, ie will be embodied in the present.

Scholars see the essence of the differences between these concepts in the ontological nature of the event and the semantic, mental origin of the fact, as well as in the procedural nature of the event and the non-procedural nature of the fact. Scholars understand the fact as a way of analyzing the events of reality, which aims to highlight the parties that are relevant in terms of semantics of the text. Unlike events that immerse a person in the world, facts translate the world into human consciousness. The fact focuses on the world of knowledge, logical space, and the event – on what is happening in real space and time. The facts belong to the observed world and do not exist regardless of the statements. The fact is not the object of observation, because you can witness the event, but not the fact. Belonging of the fact to the world of knowledge determines its non-procedural nature. Since it is possible to describe the unfolding of events, not facts, it is impossible to say that the fact occurred in a certain era, was long or short, fast or slow. If the event occurs, the fact is stated.

The Ukrainian scientist O. Yeremenko defined a historical event as a change in current social conditions, which is the result of actions taken by an individual or

social group, has relative independence in the system of events, as well as integrity and significance for the historical process. Instead, a historical fact in the researcher's understanding is a reliable knowledge of any subject of the empirical level of history. Fact is a general scientific concept, so it does not express the specifics of historical reality and historical knowledge [21: 248].

When analyzing the discrepancy between an event and a fact, emphasis should be placed on the actuality of the event and the optional nature of the factual event. A certain habit of a famous historical figure can be interpreted as a fact, but should be considered an event, as the latter expresses changes in public life. In other words, the fact is any historical reality that is associated with a change in the overall socio-historical situation or regardless of this change. Events are characterized by historicity, while for the fact this function has a derivative meaning. The ability of facts to denote aspects of reality, properties, features of things and events gives grounds to argue that the event, in contrast to the fact, has a procedural nature [3].

The problem of significance of a historical event. The most important for historical cognition are the events of social life caused by the activities of a man or society. Historians have traditionally considered political events to be among them, as the government has always claimed supremacy in the annals of history, and the ruling elites have shown interest in a certain interpretation of events. Thus, the significance of the event associated with the coming to power of the ruler was automatically recognized as historical, without the need to verify time.

The events of military or diplomatic history – victories and defeats in battles, foreign yoke, revolutions, uprisings, mutinies, riots – have also long been important. Among the significant events were of particular importance, in particular, the decline and fall of states and cities, which drew an analogy with death as a social phenomenon. The significance of death was recognized not

only in relation to the rulers, but also in mass death of people during a war, famine, epidemic, etc.

There is no consensus in the scientific literature on the criteria for determining the significance of a historical event. The significance of the event, according to researchers, can be imagined as the point of intersection of interpretation and objectivity [16]. In turn, the objective aspect of the significance of the event, which is not leveled by the specifics of interpretations, is determined by the stable preservation of the consequences of the event in a historical process [20].

Regarding the selection of events in order to analyze the degree of impact of their consequences on social reality, it should be noted that the same event can be interpreted in terms of significance depending on the objectives of the study. The criteria are the scale of the study period, the scientist's affiliation to a particular scientific field, historiographical tradition, and so on. For example, a significant event for Christian historiography can be neglected in the scientific literature, referring it to the category of secondary phenomena.

In this context, it is interesting to note about distinguishing of several levels of selection of historical events by W. Drey. The first level involves identifying the types of human actions and experiences that are the focus of the researcher's attention, and political or economic history requires its own choice of events. The second level of judgment about the significance of the event is related to the preference for specific actions within the chosen field of human experience. In this case, the reason for the choice is in the field of assessment of the past, which is not limited to moral, aesthetic, intellectual, pragmatic considerations, but can be carried out according to the criteria of representativeness [9].

Thus, an event can be considered historic in view of what phenomenon it caused, because what is not a historically important event can be an important historical event. The event has the ability to be a harbinger of later events, and not a very significant event can become

significant, because it has become a symptom of more important trends or phenomena. Undoubtedly, events that are considered secondary (negotiations, meetings), under certain conditions, even in the eyes of contemporaries acquire a historical character, determining the parameters of a particular macro-event.

According to A. Badiou, the event includes a biased subjective perception, which is part of the event itself. The event is identified only from the standpoint of "an interpretive intervention", ie from the point of view of those who acknowledge the existence of this event. The thinker understands an intervention as any procedure by which a set of effects is recognized as an event. For those who did not dare to intervene and did not determine their belonging to the event, it will forever be doubtful whether the event actually took place [2].

In other words, the event is associated with a sharp and unexpected shift in the semantic field, breaking the ties of meanings and signs. Accordingly, there must be someone who is able to perceive and record this deviation or gap of values. It is, therefore, an entity whose experience will be able to combine the previous and the new, because the event is not outside an observer, but occurs through him.

The role of the subject in the appearance of the event can be considered from another angle. Social life is full of news and adventures that are not necessarily perceived as events, because the definition of events does not depend on intensity, but on quality. Only the subject can combine various elements of social life and interpret their interactions as an event. According to J. Deleuze, the event acts as a filter that sifts through the chaos of a situation, organizing it into certain combinations that are identified by an individual as events [8].

The subjectivity of the researcher is important in classifying events as historical and interpreting them as significant. This statement is based on the absence of natural event marking on the time scale, so it depends on the position of a historian and the experience of protagonists [11]. The degree of

significance of a particular event may be perceived differently by contemporaries and historians. Thanks to another perspective, the historian is able to correlate the event with a certain socio-historical context, which makes it possible to determine the quality of the event, which can be seen by contemporaries.

As we can see, the perception of the significance of an event is significantly influenced not only by the environment of its occurrence and unfolding, but also the context of analysis and interpretation of the event. The importance of the context is emphasized by J. Deleuze, who understood the event as a meaning that does not exist outside the sentence that expresses it [8].

However, the event is not limited to the historical context, although it is closely related to it. It is formed in the depths of this context, but does not directly originate from it. In other words, the event cannot be a natural consequence of its preconditions, because it requires a different perspective, view, vision, which will allow to see the situation differently. That is, again there is a need for an entity that combines many different situations, which is interpreted as an event.

In trying to describe and comprehend the event, the subject uses known narratives, imposing them in the form of interpretive frameworks on the reality that is comprehended, which contributes to structuring. That is, narrativization is a mechanism through which the subject adapts the event to experience by organizing information about it. Adaptation of the event takes place in the form of symbolization – the process of creating concepts that are analogous to the subject, phenomenon, event, as well as concentrate their generalized features. With the help of these concepts, the subject does not appeal to a single event, but focuses on the large-scale nature of the subject of understanding. In the process of symbolization, concepts are produced that act not only as carriers of certain meanings, but also as indicators that orient the subject to the significance

of the context to be perceived and interpreted [19: 6].

The role of the subject is manifested not only in the appearance, but also in the continued existence of the event. The researcher's idea may include the inclusion of the event in various interactions – causality, sequence, interdependence, chain of events and more. Thus, in the process of creating a counterfeit history, a chronological chain of events is constructed, which could be the result of the absence of an event of interest, thus checking the soundness of the generally accepted interpretation. Continuity and necessity, according to scientists, are spontaneously born from a historical perspective. The starting point of this process is the goal, because we know what was, not what could be [1].

Through the media, a historical event can be artificially presented as significant, creating space for various manipulations. Along with the negative connotation, this situation creates for the researcher a number of perspectives, which are, in particular, the possibility of using ways of interpreting the event in a particular society to analyze the specifics of the development of its social structures.

Conclusions. Analysis of an event as a category of historical knowledge shows its importance as one of the main and most difficult to understand concepts in historical science. In particular, in historiography, which for much of its existence has been based on event history, the event has always been and remains the starting point of historical analysis. An important function of the event is the temporal organization of history, ie the demarcation of historical periods. In this context, the event is interpreted as a break in historical time, an indicator of which are the most epoch-making events that reflect the essence of the period. On the basis of the analysis of semantic connotations of the concepts "fact" and "event" it is possible to state the ontological nature of the event and the epistemological origin of the fact. If the event actually occurs, the fact is designed to adequately reflect the event in the human mind. The historicity of a fact is derived from the historical nature of the

event to which the fact is related in some way. The significance of an event depends on the nature of the selection, interpretation and general assessment of the role of the event in the historical

process. At the same time, an important role belongs to the subject of historical knowledge, which adapts the perception and understanding of the event in a particular context.

LITERATURE

1. Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique. Paris: Gallimard, 1991. 521 p.
2. Badiou A. Manifesto for Philosophy. Madarasz N. (Trans.). New York: State Univ of New York Pr., 1999. 128 p.
3. Boreiko Y., Fedotova T. The COVID-19 Pandemic as an Extreme Event: Effects, Reactions, Consequences. *European Journal of Transformation Studies*. 2021. Vol. 9. № 2. P. 125–142. DOI: 10.5604/01.3001.0015.7454
4. Braudel F. History and the social sciences: the long duration. *American Behavioral Scientist*. 1960. № 3 (6). P. 3–13.
5. Braudel F. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II: Vol. I. Berkeley: University of California Press, 1995. 1375 p.
6. Chartier R. Cultural History: Between Practices and Representations. Cambridge: Polity Press, 1988. 209 p.
7. Collingwood R. G. An Autobiography and Other Writings. Oxford: OUP Oxford, 2013. 581 p.
8. Deleuze G. Logic of Sense. London: Bloomsbury, 2015. 376 p.
9. Dray W. H. On Importance in History. H. E. Kiefer, M. K. Munitz (eds). *Mind, Science, and History*. Albany: State Univ. of New York Press, 1970. P. 251–269.
10. Heidegger M. On Time and Being. Stambaugh J (Trans.). Chicago: University of Chicago Press, 2002. 84 p.
11. Koselleck R. Futures Past: The Semantics of Historical Time. Cambridge: Mass.: MIT Press, 1985. 280 p.
12. Koselleck R. Sediments of Time: On Possible Histories. Trans. and ed. by S.-L. Hoffmann and S. Franzel. Stanford: Stanford UP, 2019. 301 p.
13. Le Roy Ladurie E. Montaillou. The Promised Land of Error. New-York: G. Braziller, 1979. 383 p.
14. Revel J. L'histoire au ras du sol. In *Levi Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle 2*. Paris: Gallimard, 1989. P. I-XXXII.
15. Ricoeur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. P.: Seuil, 2000. 676 p.
16. Ricoeur P. Time and Narrative. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1990. 381 p.
17. Whitehead A. Philosophy: Selected Essays. Lincoln: University of Nebraska Press, 1972. 217 p.
18. Wittgenstein L. Logical-Philosophical Treatise. Voettcher R. (Trans.). North Charleston: Independently published, 2015. 160 p.
19. Бореико Ю. Г. Інтерпретація культурної події і умовах соціальних змін: український вимір. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2020. № 1. С. 3–7. DOI: 10.32461/2226-3209.1.2020.196553
20. Єременко О. М. Історична подія в контексті європейської традиції (соціально-філософський аналіз): автореф. дис. д-ра філос. наук, 09.00.03, Дніпропетровськ, 2010. 37 с.
21. Єременко О. М. Поняття "факт" і "подія": смислова схожість і відмінність. *Філософські дослідження*. 2014. Вип. 14. С. 245–254.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Aron, R. (1991). Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique. [Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity]. Paris: Gallimard Group (in French).

2. Badiou, A. (1999). *Manifesto for Philosophy*. Madarasz N. (Trans.). New York: State Univ of New York Pr. (in English).
3. Boreiko, Y., Fedotova, T. (2021). The COVID-19 Pandemic as an Extreme Event: Effects, Reactions, Consequences. *European Journal of Transformation Studies*. Vol. 9. № 2. P. 125–142. DOI: 10.5604/01.3001.0015.7454 (in English).
4. Braudel, F. (1960). History and the social sciences: the long duration. *American Behavioral Scientist*. № 3 (6). P. 3–13 (in English).
5. Braudel, F. (1995). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II: Vol. I*. Berkeley: University of California Press (in English).
6. Chartier, R. (1988). *Cultural History: Between Practices and Representations*. Cambridge: Polity Press (in English).
7. Collingwood, R. G. (2013). *An Autobiography and Other Writings*. Oxford: OUP Oxford (in English).
8. Deleuze, G. (2015). *Logic of Sense*. London: Bloomsbury (in English).
9. Dray, W. H. (1970). On Importance in History. H. E. Kiefer, M. K. Munitz (eds). *Mind, Science, and History*. Albany: State Univ. of New York Press. P. 251–269 (in English).
10. Heidegger, M. (2002). On Time and Being. Stambaugh J (Trans.). Chicago: University of Chicago Press (in English).
11. Koselleck, R. (1985). *Futures Past: The Semantics of Historical Time*. Cambridge: Mass.: MIT Press (in English).
12. Koselleck, R. (2019). *Sediments of Time: On Possible Histories*. Trans. and ed. by S.-L. Hoffmann and S. Franzel. Stanford: Stanford UP (in English).
13. Le Roy Ladurie E. (1979). *Montaillou. The Promised Land of Error*. New-York: G. Braziller (in English).
14. Revel, J. (1989). *L'histoire au ras du sol. [History at Ground Level]. In Levi Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*. Paris: Gallimard (in French).
15. Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli. [Memory, History, Forgetting]*. P.: Seuil (in French).
16. Ricoeur, P. (1990). *Time and Narrative. Vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press (in English).
17. Whitehead, A. (1972). *Philosophy: Selected Essays*. Lincoln: University of Nebraska Press (in English).
18. Wittgenstein, L. (2015). *Logical-Philosophical Treatise*. Boettcher R. (Trans.). North Charleston: Independently published (in English).
19. Boreiko, Yu. H. (2020). Interpretatsiia kulturnoi podii i umovakh stsiialnykh zmin: ukrainskyi vymir. [Interpretation of a cultural event and the conditions of social change: the Ukrainian dimension. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv*. № 1. С. 3–7. DOI: 10.32461/2226-3209.1.2020.196553 (in Ukrainian).
20. Yeremenko, O. M. (2010). Istorychna podiia v konteksti yevropeiskoi tradytsii (sotsialno-filosofskyi analiz). [Historical event in the context of European tradition (socio-philosophical analysis)]: avtoref. dys. d-ra filos. nauk, 09.00.03, Dnipropetrovsk (in Ukrainian).
21. Yeremenko, O. M. (2014). Poniattia "fakt" i "podii": smyslova skhozhist i vidminnist. [The concepts of "fact" and "event": semantic similarities and differences]. *Filosofski doslidzhennia*. Vyp. 14. S. 245–254 (in Ukrainian).

Receive: January 23, 2026
Accepted: February 14, 2026



UDC 1(091):165:167

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.88-96

THE PROBLEM OF METHOD: FROM ANCIENT ETHICS TO MODERN GNOSEOLOGY

I. K. Vitiuk*, N. M. Yablonska**, Yu. S. Kondratiuk***

The article analyzes the ancient philosophical tradition that laid the foundation for European philosophical and scientific thought and methodological culture, outlining the main ways of achieving truth in connection with the formation of philosophical and scientific thought in the modern era. The article attempts to trace the evolution of the problem of method in the philosophical tradition from pre-Socratic natural philosophy (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraclitus) through Socrates' dialectic, Plato's hypothetical-deductive approach, and Aristotle's systematic logic to the philosophy of the modern era. It shows how the empirical observations of the Miletus school and inductive generalization were combined with the rationalistic methods of Parmenides, Plato, and Aristotelian syllogistics. It is noted that in ancient philosophical thought, ontological-logical considerations were inextricably linked to ethics and way of life (eudaimonia). In the modern era, the problem of method comes to the fore among other philosophical problems, which determines the interest in ancient philosophy. Francis Bacon develops the inductive method as the "New Organon," aimed at overcoming scholastic stereotypes, René Descartes substantiates the hypothetical-deductive approach based on clear and obvious principles and Cartesian doubt, and G. Leibniz complements the rationalist tradition with the law of sufficient reason, attempting to synthesize empirical and a priori knowledge. The analysis confirms the continuity of the philosophical tradition: ancient ideas of empiricism, dialectics, logic, and deduction not only do not disappear but acquire new systematicity and methodological acuity in the era of the formation of modern science. Thus, the problem of method appears as a key element of continuity between antiquity and the modern era, emphasizing the universality of the philosophical search for reliable knowledge.

Keywords: method of cognition, logic, ontology, dialectics, empiricism, rationalism.

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

ORCID: 0000-0002-2998-6323

** Nadiia Yablonska / Надія Яблонська PhD in Pedagogy, Associate Professor at the Department of Journalism and Philosophical Studies (Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine)
kfismk_yanm@ztu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-3368-5929

*** Yuliia Kondratiuk / Юлія Кондратюк, PhD in Historical Science, Docent, Associate Professor of the Department of Journalism and Philosophical Studies (Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine)

yulenska25@ukr.net

ORCID: 0000-0002-5570-5505

ПРОБЛЕМА МЕТОДУ: ВІД АНТИЧНОГО ЕТИЗМУ ДО ГНОСЕОЛОГІЇ НОВОГО ЧАСУ

І. К. Вітюк, Н. М. Яблонська, Ю. С. Кондратюк

У статті аналізується антична філософська традиція, яка заклала фундамент європейської філософсько-наукової думки та методологічної культури, окресливши основні шляхи досягнення істини, у її зв'язку з формуванням філософсько-наукової думки Нового часу. Простежено еволюцію проблеми методу у філософській традиції від досократівської натурфілософії (Талес, Анаксимандр, Анаксімен, Геракліт) через діалектику Сократа, гіпотетико-дедуктивний підхід Платона та систематичну логіку Аристотеля до філософії Нового часу. Продемонстровано, як емпіричне спостереження Мілетської школи та індуктивне узагальнення поєднувалися з раціоналістичними методами Парменіда, Платона та аристотелівською силогістикою. Зазначено, що в античній філософській думці питання онтологічно-логічні розмисли були нерозривно пов'язані з етикою та способом життя (eudaimonia). У Новий час проблема методу виходить на перший план серед інших філософських проблем, що зумовлює інтерес до античної філософської. Ф. Бекон розвиває індуктивний метод як "Новий Органон", спрямований на подолання схоластичних стереотипів, Р. Декарт обґрунтовує гіпотетико-дедуктивний підхід на основі ясних і очевидних принципів та картезіанського сумніву, а Г. Ляйбніц доповнює раціоналістичну традицію законом достатньої підстави, намагаючись синтезувати емпіричне та апріорне знання. Проведений аналіз підтверджує безперервність філософської традиції: античні ідеї емпіризму, діалектики, логіки та дедуції не лише не зникають, а набувають нової систематичності й методологічної гостроти в епоху становлення сучасної науки. Таким чином, проблема методу виступає як ключовий елемент спадковості між античністю та Новим часом, що підкреслює універсальність філософського пошуку достовірного знання.

Ключові слова: метод пізнання, логіка, онтологія, діалектика, емпіризм, раціоналізм.

Formulation of the problem. Ancient philosophical thought is the source of the European philosophical and scientific tradition, with a pronounced desire to know the truth. It manifested a desire for a rational explanation of reality based on reason, without resorting to the supernatural, as in mythological or religious traditions. It was antiquity that laid the foundations for the fundamental philosophical problems – the world, man, truth, and the cognitive process – which remain relevant today. It was the philosophers of the Milesian school who used a method of understanding the world through the relationship between the individual and the universal, which formed the basis for the formulation of the basic scientific methods of cognition – induction and deduction. Euclid made the deductive method the main means of proof in mathematics. In ancient times, dialectics emerged as a way of seeking truth through dialogue – a tradition started by Socrates, which became known as Socratic dialogue. However, ancient

epistemology is characterized by ethicalism. Along with questions of rational explanation of the world, ancient thinkers considered the question of human happiness, beginning in the 6th century BC. Croesus asked Solon a question about true happiness [1: 24]. The very concept of Sophos means both someone who "knows and has seen many things, has traveled extensively, and has encyclopedic knowledge" and a person who "knows how to behave well in life and is in a happy state" [1: 26].

The problem of method became relevant with the separation of philosophy from science into an independent branch of knowledge in the Modern Era. Philosophers began to turn to the ancient philosophical heritage, in particular to pre-Socratic natural philosophy: Francis Bacon developed induction as the "New Organon" René Descartes developed the hypothetical-deductive method and Cartesian doubt, and G. Leibniz drew on the natural philosophical heritage of the atomists and supplemented the

rationalist tradition with the logical law of sufficient reason.

Today, the issues outlined above are of interest to a wide range of researchers, both domestic and foreign. For example, Pierre Hadot actively explores issues of ancient philosophical thought ("What is Ancient Philosophy?", "Philosophy as a Way of Life"), where he emphasizes that ancient philosophy was not only a theory, but above all a way of life aimed at eudaimonia through spiritual exercises. The ancient heritage is of scientific interest to researchers such as R. Robinson, G. Santas, I. Besspalov, V. Mulyar, S. Davidchuk, A. Tykholaz, E. Berti, and others. Among those interested in the problem of method in the Modern era are researchers such as V. Gusev, Yu. Vilchinsky, M. Gritsishina, M. Miles, O. Khoma, P. Bartusiak, and others.

The purpose of this article is to highlight the problem of method in ancient philosophical thought and modern philosophy, and to show the continuity of the philosophical tradition in the development of ways of achieving truth.

Thales of Miletus is considered the first philosopher of antiquity. He was a mathematician and, therefore, the founder of European scientific thought. It is known that he predicted the eclipse of May 28, 585, using the method of observing the recurrence of phenomena and performing astronomical calculations [2: 104]. Based on the empirical method of observation, Thales finds a way to explain the world through the existence of a fundamental principle from which everything arises and into which everything is then transformed: for him, this is water, which is capable of changing its aggregate states from solid to liquid and gaseous [2: 103]. Anaximander, who was a student of Thales, rejected the primacy of one of the elements, since none of them is dominant. For him, the primary element – apeiron – is a boundless, eternal beginning from which pairs of opposites (dry-wet, cold-hot, etc.) emerge and conflict with each other. [2: 105]. Russell B. says that for Anaximander, worlds arise not as a result of creation, but of development [3: 36]. Thus, ancient

natural philosophy is characterized by a dialectical understanding of nature as something that develops according to certain laws, in particular justice: things arise and transform into what they arise from, "for wrongs committed at a certain time" [3: 36]. Anaximenes explores opposites – cold and hot as sources of motion – and concludes that the primary substance is the most insubstantial one: air. Air can rarefy and become fire, condense and become wind, and with further condensation become moisture, earth, stone, from which everything else arises [2: 107; 3: 36–37]. As a meteorologist, Anaximenes observed natural phenomena and gave rational explanations for such phenomena as rainbows caused by the refraction of light, the position of the Moon, Sun, and stars in relation to the Earth, and the change of seasons caused by the distance from the Sun to the Earth.

Anaximenes is characterized by his understanding of the cognitive process as infinite and eternal, since he is one of those who are credited with understanding the realm of the unknown that lies beyond the circle of human knowledge: the larger the circle of the known, the greater the realm of the unknown [2: 107].

The deductive method of ancient philosophical tradition is associated with the name of Pythagoras. His views are characterized by intellectual mysticism, and Pythagoras' path to understanding truth is "passionate and compassionate contemplation" (theory), which is akin to an ecstatic revelation from the source of mathematical knowledge [3: 41]. For Pythagoras, the cosmos (the structure of the universe) was ordered by numbers. At the same time, one of the key aspects of understanding the structure of the universe according to Pythagoras is ethical: the fundamental principle of being is harmony, which is present in everything, especially in numbers. [4: 79–82].

The dialectical way of thinking was mainly shaped by the ideas of Heraclitus of Ephesus. He believed that humans had "two means of knowing the truth: sensory perception and reason" the first being

'unreliable' and the second "fundamental" The criterion of truth is the divine logos; humans become intelligent through their connection to it [5: 16]. He considered fire to be the foundation of the world: "everything is like a flame burning" [3: 47], thereby affirming existence in continuous motion, as well as the result of the action of opposites: "everything arises from opposites and flows with complete integrity, like a river" [5: 15]. He affirms the unity that arises from the combination of opposites [3: 47]. As with Anaximander, for Heraclitus the process of (re)creation is subject to justice: it is eternal and infinite, since neither of the opposites can ultimately prevail [3: 50].

The creation of metaphysics based on logic is attributed to Parmenides. In his poem "On Nature," he acknowledges the divine origin of the method by which he himself can acquire knowledge, presenting the "tool" for comprehending truth as a gift from the goddess [6]. He contrasts sensory cognition as deceptive, providing unreliable knowledge, with the true path of cognition [3: 54]. Parmenides marks a sharp distinction between being (what-is and must be) and becoming, and between knowledge and perception-based belief or opinion [6]. Thus, he contrasts Heraclitus' empiricism with a rationalistic way of cognition – reason. On the other hand, he offers a logic of concepts that are identical to being as such: the presence of something in the concept by which we name it already implies its being, and moreover, its immutable being.

Zeno attempted to prove the truth and immutability of being by means of *reductio ad absurdum* (reduction to absurdity). He applied this method in his *aporias* (paradoxes), attempting not to confirm Parmenides' ideas, but to debunk opposing views. He uses proof by contradiction as a logical argument to refute his opponents' assumptions, as "a demonstration that a contradiction or absurd consequence follows from apparently reasonable assumptions" [7]. His *aporias* significantly influenced the formation of philosophical and logical thought in antiquity and mathematics.

A defining figure in ancient philosophy is Socrates, both historical and "mythological" whose views we know not from his own works, but from Xenophon's "Memoirs" Plato's dialogues, and the Socratic philosophical schools (the Cynics and the Cyrenaic school). Plato gives Socrates a voice in his dialogues, thereby conveying his views on the one hand and interpreting them on the other, representing his own understanding of them. The historical Socrates demonstrates the life of a sage whose wisdom is based on his own philosophical principles. For Socrates, philosophy is a way of life, and the Socratic method of dialogue is a way to gain access to knowledge.

Socrates uses the dialectical method, implementing it by asking questions and receiving answers. American philosopher G. Vlastos examines in detail the Socratic method of question and answer – *elenchus* (refutation) in a collection of articles *The Philosophy of Socrates* [8]. Yes, Richard Robinson analyzes *elenchus* as a refutation of his opponent's thesis [9: 78-93]. In his dialogue "The Symposium" Plato asserts that "the philosopher knows nothing, but he is aware of his ignorance" [1: 35]. By asking questions, Socrates encourages people to realize their ignorance. In such conversations, as mentioned by both Aristotle and Cicero, Socrates uses irony, "belittling himself" "thinking one thing and saying another" "masking" himself in front of his interlocutors [1: 36]. In this way, he seemed to help the truth come to light, which is why this method was also called *maieutics*. As P. Ado notes, "knowledge can be found in one's soul" [1: 38], which may already indicate Plato's interpretation of Socrates' ideas. Socrates pushes people toward self-analysis and, as a result, toward caring for themselves: "to become as good and wise as possible" [1: 41]. Socrates' ethical teaching is based on knowledge: knowledge of good and evil is a necessary and sufficient condition for honesty, and vice comes from ignorance. A person does not consciously do evil, knowing what is good [10].

Under the influence of Socrates, from whom he adopted "the method of dialogue, irony, and interest in lifestyle issues" [1: 73], Plato's dialectic was formed. From Socrates' ironic subjective dialectic, Plato moves on to objective dialectic, considering things "according to their own nature" and tracing "the finite nature of all lasting definitions of reason" [11: 31–32]. Plato considers man in the context of his ontological teaching, according to which every material object in this world has its idea, which exists in the world of things. Accordingly, humans consist of a body that exists in the visible world of things and a soul that, before entering the body, also existed in the world of ideas. It is the soul that is the bearer of human reason and has "three abilities: ideal-intellectual, expedient-volitional, and instinctive-affective" Plato's method does not deny the sensory stage of cognition, at which a person "through communication with these things" which are only "pale shadows of the world of ideas" can reach the essence of things "through memories": the soul "must strain and remember" them [12].

As with Socrates, Plato's epistemology is closely linked to ethics. He proposes a "philosophical" way of life that philosophers should strive for. This way of life distinguishes those "who truly philosophize" from those "who have only the outward glamour of superficial thoughts". It consists of "a greater inclination toward virtue than toward pleasure", and by practicing it, a person strives to "become more and more the master of himself" [1, p. 84–85]. Ultimately, all the practices developed by Plato for the students of the Academy involved a kind of "training" of the rational part of the soul. Plato also developed a hypothetical-deductive method, which found application not only in the development of philosophical thought, but also in scientific thought.

For Aristotle, philosophy becomes not a way of life, but theoretical philosophy and ethics, the ethics of "disinterest and objectivity", characterized by "the desire for knowledge for its own sake, without any other or selfish interest" [1: 104]. In

the context of the topic under study, Aristotle's contribution to the development of epistemological and logical issues is of greatest interest.

In his school (Lyceum), Aristotle introduced the practice of empirical research: collecting facts from various areas of public life, from the biological world to social phenomena. Inferences are reliable only "when they agree with observed facts" [1: 105]. Thus, Aristotle recognizes sensory perception as the initial stage of knowledge, at which the senses receive "material" for the processes of abstraction and generalization. As a result, we obtain conclusions based on induction, which are the starting point for general knowledge, on the basis of which individual inferences can be made [13]. It is Aristotle who is in the history of philosophy the founder of logic – the science of the laws of thought. In his treatise *Órganon* (tool), he describes his understanding of its principles.

Aristotle provides the world's first classification of everything that exists – entities he calls substances – into primary and secondary (accidents). He divided substances into nine (sometimes ten) categories: quantity, quality, relation, place, time, state, property, action, and undergoing (accepting changes under the influence of another object) [14: 158]. He raises the question of language – symbols of concepts that describe the state of things, whether real or not – and formulates the laws of logic: non-contradiction and the excluded middle. He describes the concept of syllogism, or inference. In it, the conclusion follows from two universal judgments – premises. He distinguishes between scientific syllogism and dialectical syllogism [14: 160–161].

The problem of method came to the forefront of philosophical thought under the influence of the institutionalization of science in the modern era. If philosophy has found a "competitor" in science in explaining the world, science at the same time stimulates the development of the methodological function of philosophy. Philosophy strives to develop a method for science that is adequate for discovering scientific truths. In fact, it is on the basis

of an understanding of the problem of method that the two main philosophical trends of the Modern era are formed: empiricism and rationalism. In his study "Essays on the History of Modern Philosophy", V. Gusev reflects on the significance of the method of the founders of empiricism and rationalism. F. Bacon compares method to a compass: method "levels the intellectual abilities of people", just as a compass levels artistic abilities, raising them to "the highest level of perfection" [15: 157–158]. And R. Descartes negates knowledge without method: "it is better not to think about the search for the truth of something at all than to do so without method" [15: 158]. B. Russell calls F. Bacon "a philosopher converted to science" and notes that Bacon primarily wanted to use method to separate philosophy from theology, hence Bacon's certain disregard for Aristotle and his syllogistic logic, dogmatized in scholasticism [3: 454–455]. F. Bacon says that Aristotle "only pointed out the problem, but did not provide a method for solving it" [16: 34]. He postulated the inductive method as the basis for scientific discoveries, as a "New Organon" capable of overcoming scholastic stereotypes [17: 120].

Francis Bacon develops his theory of induction based on an understanding of what it "should not be", since complete induction "does not reveal the essence of things". Only a thorough study of negative cases that occur when it is applied can provide new knowledge: "The basis of true induction lies in exceptions" [17: 120].

In contrast to the inductive method developed by empiricists, the founder of rationalism, R. Descartes, rethinks the role of deduction in scientific knowledge. While for Aristotle deduction is a form of progressing from general principles to conclusions, Descartes develops a hypothetical-deductive method of organizing knowledge "based on reason and clear, self-evident principles" [18].

B. Russell notes that Descartes' method was called "Cartesian doubt": to doubt everything except the very fact that I doubt (think) [3: 471]. Murray M. examines Descartes' deductive method in

contrast to Aristotle's classical syllogism [19]. He emphasizes that Descartes, with the basic judgment of his philosophical system, "I think, therefore I am", has already rejected the classical syllogism, in which a general rule is the basis of logical conclusion. In *Cogito, ergo sum*, we first recognize the fact of our own existence, and from it we derive a general truth. Thus, for Descartes, deduction is more of a process of intuitive direct comprehension, an intellectual intuition of the universal in the particular.

In a review of *Dika, T. (2023). Descartes's Method. The Formation of the Subject of Science. Oxford: Oxford UP.* Ukrainian researcher O. Khoma highlights the distinctive features of Descartes' method, which differ from its stereotypical understanding. Thus, constant practice in it "creates a cognitive mindset, or 'habitus', which exists in the human mind". And this is precisely the prerequisite for the "uniqueness" of the method's application in each individual situation [20].

Descartes identifies three basic operations of the mind: intuition ("pure contemplation"), deduction, and enumeration (the continuous movement of thought so that nothing is overlooked), as well as four rules of method: evidence, analysis, synthesis, and verification [21], striving to achieve the fundamental goal of attaining truth as a scientific process. On the one hand, he appears as a philosopher who substantiates the importance of the methodological function of philosophy, and on the other, as a scientist interested in solving the problem of scientific truth.

R. Descartes' opponent in his approach to the problem of cognition was G. Leibniz, author of an original epistemological and ontological concept of explaining the world, which became known as monadology. In his work *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (Meditations on the Method of Cognition, Truth, and Ideas) (1684), he expounds his own epistemological concept. He considers Descartes' principle of clarity and evidentiary sufficiency to be insufficient [22]. Leibniz

recognizes the existence of both empirical knowledge and truths of reason, which are "intuitive-deductive in nature" [23: 180]. To justify the truths necessary for the existence of "empirical" sciences (history, biology, geography, etc.) that are related to the "sphere of hypothetical necessity", he formulates, in addition to the logical laws of identity, contradiction, and the excluded middle, the law of sufficient reason – "the logical equivalent of the principle of causality" [23: 180–181].

Conclusions. The analysis shows the deep continuity of the philosophical tradition in the development of methods for achieving truth from antiquity to modern era. Ancient thinkers laid the foundations for both empirical (Milesian school, Aristotle) and rationalistic (Parmenides, Plato, Aristotle) approaches to cognition, formulated key logical laws (identity, non-contradiction, excluded middle), developed dialectics as the art of dialogue and refutation (Socrates, Plato), as well as hypothetical-deductive techniques.

In modern philosophy, these ideas were given new life and systematization: Bacon radicalized induction by criticizing Aristotelian syllogistics, Descartes transformed deduction into an intuitive methodological tool based on clear and obvious principles, and Leibniz supplements rationalism with the law of sufficient reason, attempting to combine empirical and a priori knowledge.

Thus, the problem of method in ancient and modern philosophy is not a confrontation, but a continuous dialogue between traditions. Antiquity gave us not only individual methods, but also the very understanding of philosophy as a rational search for truth, closely linked to lifestyle and virtue. This continuity emphasizes the universality of the philosophical pursuit of reliable knowledge and serves as an important argument in favor of studying the history of philosophy as a necessary prerequisite for modern scientific and methodological culture.

LITERATURE

1. Адо П. Що таке антична філософія? Пер. з фр. С. Л. Йосипенка. К.: Новий Акрополь, 2014. 428 с.
2. Беспалов І. Філософія Мілетської школи. *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2019. Vol. 5, iss. 1. С. 102–109.
3. Рассел Б. Історія західної філософії. Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. К.: Основи, 1995. 759 с.
4. Муляр В., Давидчук С. Число і гармонія: проблема начала в піфагорійській філософії. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2021. Вип. 35. С. 77–85.
5. Тихолаз А. Геракліт темний з Ефеса: Філософ та його вчення. *Наукові записки*. Том 1. Філософія та релігієзнавство. Національний університет "Києво-Могилянська академія". 1996. С. 5–23.
6. Presocratic Philosophy. Parmenides of Elea. Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Sat Mar 10, 2007; substantive revision Mon Jun 22, 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/presocratics/#ParEle> (дата звернення: 05.01.2026).
7. Zeno's Paradoxes. Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Tue Apr 30, 2002; substantive revision Wed Mar 6, 2024. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-zeno/> (дата звернення: 04.01.2026).
8. The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays / ed. by G. Vlastos. London: Palgrave Macmillan, 1971. 354 p.
9. Robinson R. The elenchus in the early dialogues. The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays / ed. by G. Vlastos. London: Palgrave Macmillan, 1971. P. 78–93.
10. Santas G. Socrates at work on virtue and knowledge in Plato's Laches. The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays / ed. by G. Vlastos. London: Palgrave Macmillan, 1971. P. 177–208.

11. Лиси В. Діалектика як діалог і метод: критерій сутнісної єдності. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2013. Вип. 16. С. 29–39.
12. Беспалов І. Філософія і діалектика Платона. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2019. Вип. 26. С. 9–14.
13. Odukoya J., Abiodun-Eniayekan E., Akoje B. Aristotle's epistemology. URL: https://www.researchgate.net/publication/380760590_ARISTOTLE'S_EPISTEMOLOGY (дата звернення: 20.12.2025).
14. Берті Е. Арістотель. Історія філософії. Античність та Середньовіччя / за ред. Умберто Еко та Рікардо Федрігі; пер. з італ. О. В. Сминтини та ін. Харків: Фоліо, 2021. С. 157–184.
15. Гусев В. Нариси з історії філософії Нового часу. Київ: Національний університет "Киево-Могилянська академія", 2020. 344 с.
16. Вільчинський Ю. Епоха, коли дух усвідомлює себе вільним. "Новий Органон" (1620) та університетська філософія. До 400-річчя виходу трактату "Новий Органон" Френсіса Бекона". Матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 грудня 2020 р. Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021. С. 32–35.
17. Грицишина М. Складники гносеологічної концепції Ф. Бекона: учення про ідолів розуму, шляхи пізнання та класифікація людських пізнань. *Культурологічний альманах*. 2022. Вип. 3. С. 118–124.
18. de Alencar J. N., Oliveira M. H. d. J., Sampaio M. C. N., Rego M. F., Nunes R. A Journey Through Philosophy and Medicine: From Aristotle to Evidence-Based Decisions. *Philosophies*. 2024. Vol. 9. P. 189. URL: <https://doi.org/10.3390/philosophies9060189> (дата звернення: 15.12.2025).
19. Miles M. The Three Faces of the Cogito: Descartes (and Aristotle) on Knowledge of First Principles. *Roczniki Filozoficzne*. 2020. Vol. LXVIII, iss. 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rf20682-4> (дата звернення: 15.12.2025).
20. Хома О. Картезіанська наука: метод і досвід. *Sententiae*. 2023. Vol. 42. № 3. С. 173–177. URL: <https://doi.org/10.31649/sent42.03.173> (дата звернення: 15.12.2025).
21. Descartes' Method. Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Wed Jun 3, 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-method/> (дата звернення: 05.01.2026).
22. Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas. Gottfried Wilhelm Leibniz. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. 2012. Vol. 1, No. 2. P. 113–123. URL: www.disputatio.eu (дата звернення: 05.01.2026).
23. Гусев В. Західна філософія Нового часу. XVII–XVIII ст. К.: Либідь, 2000. 368 с.

REFERENCES (TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Ado, P. (2014). Shcho take antychna filosofii? [What is Ancient Philosophy?]. Trans. from French by S. L. Yosypenko. Kyiv: Novyi Akropol (in Ukrainian).
2. Беспалов, І. (2019). Filosofiiia Miletskoi shkoly. [Philosophy of the Milesian School]. *Evropský filozofický a historický diskurz*. № 5 (1), 102–109 (in Ukrainian).
3. Russell, B. (1995). Istoriiia zakhidnoi filosofii. [History of Western Philosophy]. Trans. from English by Yu. Lisniak, P. Tarashchuk. Kyiv: Osnovy (in Ukrainian).
4. Muliar, V., Davydchuk, S. (2021). Chyslo i harmoniia: problema pochatku v pifahoriiskii filosofii. [Number and Harmony: The Problem of the Beginning in Pythagorean Philosophy]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filoz.-politoh. studii*, № 35, 77–85 (in Ukrainian).
5. Tykholaz, A. (1996). Heraklit temnyi z Efesa: Filosof ta yoho vchennia. [Heraclitus the Dark from Ephesus: The Philosopher and His Teaching]. *Naukovi zapysky*. Tom 1, *Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 5–23 (in Ukrainian).
6. Presocratic Philosophy. Parmenides of Elea. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2020). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/presocratics/#ParEle> (last accessed: 05.01.2026) (in English).

7. Zeno's Paradoxes. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2024). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/paradox-zeno/> (last accessed: 04.01.2026) (in English).
8. Vlastos, G. (Ed.). (1971). *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. London: Palgrave Macmillan (in English).
9. Robinson, R. (1971). The elenchus in the early dialogues. In G. Vlastos (Ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* P. 78–93. London: Palgrave Macmillan (in English).
10. Santas, G. (1971). Socrates at work on virtue and knowledge in Plato's Laches. In G. Vlastos (Ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (pp. 177–208). London: Palgrave Macmillan (in English).
11. Lysyi, V. (2013). Dialektyka yak dialoh i metod: kryterii sutnisnoi yednosti. [Dialectics as Dialogue and Method: Criterion of Essential Unity]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filosofski nauky*. № 16, 29–39 (in Ukrainian).
12. Bespalov, I. (2019). Filosofiia i dialektyka Platona. [Philosophy and Dialectics of Plato]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filos.-politoh. Studii*. № 26, 9–14 (in Ukrainian).
13. Odukoya, J., Abiodun-Eniayekan E., Akoje, B. Aristotle's epistemology. URL: https://www.researchgate.net/publication/380760590_ARISTOTLE'S_EPISTEMOLOGY (last accessed: 20.12.2025) (in English).
14. Berti, E. (2021). Aristoteles. [Aristotle]. *Istoriia filosofii. Antychnist ta Serednovichchia* (pp. 157–184). Trans. from Italian. Kharkiv: Folio (in Ukrainian).
15. Husev, V. (2020). *Narysy z istorii filosofii Novoho chasu*. [Essays on the History of Modern Philosophy]. Kyiv: Natsionalnyi universytet "Kyievo-Mohylianska akademiia" (in Ukrainian).
16. Vilchynskiy, Yu. (2021). Epokha, koly dukh usvidomliuie sebe vilnym. "Novyi Orhanon" (1620) ta universytetska filosofiia. [The Era When the Spirit Realizes Itself Free. "Novum Organum" (1620) and University Philosophy]. *Materialy mizhnarodnoi naukovoï konferentsii, 18–19 hrudnia 2020 r.* (pp. 32–35). Kharkiv: KhNU imeni V. N. Karazina (in Ukrainian).
17. Hrytsyshyna, M. (2022). Skladnyky hnoseolohichnoi kontseptsii F. Bekona: vchennia pro idoliv rozumu, shliakhy piznannia ta klasyfikatsiia liudskykh piznan. [Components of F. Bacon's Epistemological Concept: Doctrine of Idols of the Mind, Ways of Cognition and Classification of Human Knowledge]. *Kulturolohichniy almanakh*. № 3, 118–124 (in Ukrainian).
18. de Alencar, J., Oliveira, M., Sampaio, M., Rego, M., Nunes, R. (2024). A Journey Through Philosophy and Medicine: From Aristotle to Evidence-Based Decisions. *Philosophies*, 9, 189. <https://doi.org/10.3390/philosophies9060189> (last accessed: 15.12.2025) (in English).
19. Miles, M. (2020). The Three Faces of the Cogito: Descartes (and Aristotle) on Knowledge of First Principles. *Roczniki Filozoficzne*. LXVIII (2). <http://dx.doi.org/10.18290/rf20682-4> (last accessed: 15.12.2025) (in English).
20. Khoma, O. (2023). Kartezijska nauka: metod i dosvid. [Cartesian Science: Method and Experience]. *Sententiae*, 42(3), 173–177. <https://doi.org/10.31649/sent42.03.173> (last accessed: 15.12.2025) (in Ukrainian).
21. Descartes' Method. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2020). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-method/> (last accessed: 05.01.2026) (in English).
22. Leibniz, G. (2012). Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas. Disputatio. *Philosophical Research Bulletin*. № 1 (2), 113–123. URL: www.disputatio.eu (last accessed: 05.01.2026) (in Spanish).
23. Husev, V. (2000). *Zakhidna filosofiia Novoho chasu. XVII-XVIII st.* [Western Philosophy of the Modern Era. 17th–18th Centuries]. Kyiv: Lybid (in Ukrainian).

Receive: January 18, 2026
Accepted: February 08, 2026



УДК 101.808

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.97-107

ГОЛЯК У КАДРІ: RHETORIC STRIPPED BARE

В. С. Галстян*, Я. С. Галстян, П. В. Воловик*****

У статті здійснено філософське осмислення серіалу "Brassic" як феномену візуальної та цифрової риторики нового типу – риторики, що не просто виходить за межі класичної репрезентаційної парадигми, а з ледь стримуваним глузуванням її підриває. Йдеться про культурну інтервенцію, яка не просить дозволу на участь у дискурсі – вона ламає двері в ефір, роблячи шум новою формою аргументації. Актуальність дослідження зумовлена не лише цифровою фрагментацією світу, а й "втомою" гуманітарного знання від власної благопристойності. Образ більше не репрезентує – він діє: афективно, миттєво, поза семіотичною етикеткою. "Brassic" постає не як черговий маргінальний серіал про "життя на узбіччі", а як візуальний вірус, що вражає рецепторну систему глядача – без попередження, без пояснень, без шансів на відсторонений аналіз. У фокусі – механіки риторики вторгнення: глітч, надмір, тіло без алібі, зображення без ритуалу пояснення. Усе це функціонує не як сюжет, а як стан – афективна конструкція, що підриває логіку впізнавання, кидаючи глядача в естетичний колапс. Камера тут не дивиться – вона тіпає; монтаж не формує цілісність, а скидає кадри з траєкторії, як уламки з розбитого сенсу. Персонажі... вони не "герої" й не "антигерої" – це елементи алгоритмічного розгортання культурного збою та нового міфотворення. Стаття поєднує різні підходи для аналізу того, як сучасна візуальна культура перетворює репрезентацію на подію, а медіапродукт – на риторичну зброю. У цьому сенсі серіал "Brassic" не ілюструє маргінальність – він створює її як новий естетичний режим, як міф платформи, як гучну, липку, трохи брудну, але вкрай ефективну форму філософського жесту. Об'єктом аналізу стає тіло – позажанрове, нефільтроване, вивернуте в камеру; а також сам кадр, що функціонує не як вікно, а як травма. Усе це разом – не просто контент, а епістемологічний скандал, що вимагає нової мови, нового риторичного опису: мови, здатної існувати на межі між філософією образу, теорією афекту, критичною медіааналітикою та добірним культурним тролінгом.

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

ORCID: 0009-0009-5816-0879

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

ORCID: 0009-0007-1193-2750

*** Поліна Воловик / Polina Volovuk, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)

aominel@gmail.com

ORCID: 0009-0002-2055-2286

Ключові слова: цифрова риторика, візуальна риторика, афект, глітч, міфотворення, маргінальність, репрезентація, культурне вторгнення, Brassic, платформа, шум.

BRASSIC IN THE FRAME: RHETORIC STRIPPED BARE

V. S. Halstyan, Ya. S. Halstyan, P. V. Volovyk

This article offers a philosophical reflection on the series Brassic as a phenomenon of a new kind of visual and digital rhetoric – one that not only transgresses the classical representational paradigm but undermines it with barely concealed mockery. We are dealing with a cultural intervention that doesn't ask permission to enter discourse – it kicks down the door to the airwaves, making noise a new form of argumentation. The relevance of the study lies not only in the digital fragmentation of the world but also in the humanities' growing fatigue with its own decency. The image no longer represents – it acts: affectively, instantly, beyond the etiquette of semiotics. Brassic does not come across as yet another marginal series about "life on the periphery" but as a visual virus that strikes the viewer's sensory system – without warning, without explanation, and with no chance for detached analysis. The focus is on the mechanics of rhetorical intrusion: glitch, excess, the body without alibi, the image without the ritual of interpretation. None of this functions as plot but rather as state – an affective construct that undermines the logic of recognition and throws the viewer into aesthetic collapse. The camera doesn't look – it twitches. The editing doesn't assemble continuity – it dumps frames off-course like shards of broken meaning. The characters... they're not "heroes" or "antiheroes" – they are algorithmic elements of cultural malfunction and emergent mythmaking. The article integrates multiple approaches to show how contemporary visual culture transforms representation into event, and a media product into rhetorical weaponry. In this sense, Brassic doesn't illustrate marginality – it constructs it as a new aesthetic regime, as a myth of the platform, as a loud, sticky, slightly filthy but highly effective form of philosophical gesture. The object of analysis becomes the body – genreless, unfiltered, exposed to the lens – as well as the frame itself, functioning not as a window but as trauma. Altogether, this is not mere content but an epistemological scandal that demands a new language, a new rhetorical vocabulary – one that can operate at the edge of image philosophy, affect theory, critical media analytics, and premium-grade cultural trolling.

Keywords: digital rhetoric, visual rhetoric, affect, glitch, mythmaking, marginality, representation, cultural intrusion, Brassic, platform, noise.

Постановка проблеми. Уявімо сучасну культуру як умовний публічний простір – структурований, репрезентативний, регламентований кодами видимості та легітимності. Простір, де мова підпорядкована логіці впізнаваного, а увага – логіці контролю [12]. І раптом у цей упорядкований каркас вривається фігура, що демонстративно ігнорує символічний дрес-код: босоніж, у спортивному костюмі з плямами соусу, в леопардовій шубі зі штучного хутра, без запрошення до слова, але з претензією бути подією. Вона підіймається на стіл і голосно артикулює те, що зазвичай витіснене на периферію культурного поля – маму, Бога та нову серію "Brassic" [15]. Цей жест не є девіацією в межах норми, це інтервенція, яка розламує саму рамку нормативного, відкриваючи простір афективного, тілесного, надлишкового [19].

Так сьогодні функціонує візуальна риторика в добу диджитал модерну: не як елемент репрезентації, не як структурна прикраса дискурсу, а як вибух, збій, "подія" в розумінні Бадью – те, що трапляється без попередження й змінює саму логіку бачення [4; 6]. Її поява – це не частина символічного обміну, а вторгнення у сам режим уваги, яка вже давно стала об'єктом економіки [27]. Її неможливо ігнорувати не через семіотичну насиченість, а через радикальну тілесність та безпосередність [10; 30]. Вона не намагається говорити "всередині", а створює інший тип простору, простір резонансу, що існує поза логікою консенсусу. У цьому сенсі візуальна риторика ближча до симптомів, ніж до повідомлень; до шуму, ніж до висловлювання [8; 22].

Ми живемо не в часи репрезентації, а в часи *міфотворення через глюки*. І от "Brassic" – це не просто серіал про маргінальних персонажів. Це механізм виробництва реальності з того, що ніхто не хотів би бачити поряд з собою. Камера там не фіксує події, вона їх зачинає. І поки академічна риторика ще сором'язливо дебатує, чи є зображення "носієм смислу" [22], "Brassic" вже кидає цей смисл об стіну, щоб подивитись, чи залишиться пляма. Проблема, яка рветься через кожен кадр – це розрив між тим, як гуманітаристика хоче бачити зображення (структурованим, чистим, репрезентативним), і тим, як воно реально функціонує в культурі шуму, мему, афекту [16; 19]. Ми більше не маємо справу з образом, який щось означає, а маємо справу з образом, який б'є. Б'є по увазі, чутливості, жанровій очікуваності. "Brassic" – це культурний удар ногою в об'єктив. Це зображення, яке не запрошує, а вторгається. І це не просто естетика. Це ритуальна дія. Це кадр, який працює як мем, як насмішка, як заміна досвіду. Він не намагається бути "як у житті" – він вже й є життя, тільки у версії, яку хочеться вимкнути, але не виходить.

Як цифрова риторика, "Brassic" не формує дискурс – він підриває дискурсивне [8]. Як візуальна риторика – не структурує кадр, а розливає його по екрану, як розбиту пляшку на підлозі бару. І отут наш вхід: ця естетика вторгнення, шуму, дисгармонії, блудної тілесності – це не збій системи. Це нова система, яка формує глядача іншого типу: не того, що хоче впізнати себе в герої, а того, хто раптом бачить, як виглядає світ, якщо не наводити фокус. Якщо не відвертати камеру, коли незручно. У цьому контексті "Brassic" – це не просто контент. Це онтологічний стрибок у тріщину репрезентації. Це культура після монтажу, після сюжету і логіки. Це те, що лишається, коли сюжет вигорів, а кадр усе ще горить.

Актуальність аналізу таких явищ зумовлена тим, що саме вони змінюють наші уявлення про межі репрезентації та способи культурної присутності в

полі зору. Утвердження зображення як доміантного каналу комунікації – не новина [13], але те, як саме трансформується його функція в цифровому середовищі, вимагає постійного перегляду аналітичних інструментів [4; 6]. Візуальна риторика сьогодні вже не виконує роль підпорядкованого мови елемента – вона сама творить правила гри. Особливо тоді, коли йдеться не про високі естетики, а про візуальні практики, що народжуються на перетині маргінального досвіду, цифрового шуму й серіального формату.

У цьому сенсі "Brassic" виступає не лише медіапродуктом, а симптомом культурного зсуву [9]. Серіал не імітує маргінальність – він виводить її в кадр як естетичну доміанту. Водночас його структура, стилістика, способи кадрювання й робота з тілом у просторі кадру апелюють до нових способів бачення, породжених цифровою культурою: гібридною, меметичною, гіперболізованою. Цікавість аналізу таких феноменів полягає в тому, що вони руйнують сталі уявлення про те, як виглядає "репрезентативне" зображення, хто має право на візуальну присутність і як ця присутність організовується в полі зору глядача.

Традиційні концепти візуальної культури – фокус, композиція, монтаж, гармонія – більше не працюють як критерії [5]. Натомість на перший план виходить фрагментарність, випадковість, перешкоди, глітч, вторгнення [17]. "Brassic" не підлаштовується під очікування – він глузує з них. І саме тому його аналіз стає нагальним: щоб зрозуміти не лише те, як змінюється образ маргінального в культурі, а й як сам культурний код переформатовує свою оптику, реагуючи на цифрові практики, риторичні жести й політичні афекти нового типу.

Водночас академічна аналітика часто не встигає за цими зсувами. Попри зростаючий інтерес до візуальної культури як поля інтерпретації, більшість досліджень й досі тяжіють до аналізу "впізнаваного" – естетик, які вже мають певну легітимність: артхаус,

документалістика, медіаінсталяції [7; 25]. Але "Brassic" – це не просто об'єкт, що чекає на легітимацію. Це хаос, який сам себе інституалізує, створюючи нову форму візуального впливу – міфотворчість із побутового лайна й мемів, із бруду, жарту, агресії та чутливості, яку не видно в центрі, але яка пульсує на периферії культурного поля.

Новизна підходу полягає у спробі розглядати "Brassic" не як маргінальний серіал з соціальною тематикою, а як візуальний механізм пострепрезентативного впливу, що функціонує не через логіку зображення, а через ритуал втручання. Це не просто текст, не просто кадр. Це подія зображення, яка працює як міф у цифровому середовищі: швидкий, повторюваний, нав'язливий, надлишковий, чуттєво впізнаваний, але семантично дикий.

Метою статті є аналіз серіалу "Brassic" як феномена візуальної та цифрової риторики нового типу – риторики, що не лише відображає, а й створює світ. Йдеться не про "відображення" маргінальності, а про перетворення її на естетичну подію, яка вже не потребує виправдань, бо сама диктує риторіку уваги. У цифровому середовищі, де візуальне повідомлення функціонує як імпульс, а кадр – як тригер, "Brassic" виявляється зразком риторичного втручання, що працює поза логікою наративу, зате у повній згоді з логікою алгоритмічної дистрибуції. Крізь призму міфотворчості, цифрових риторичних жестів і фрагментарної оптики серіалу пропонується осмислити, яким чином маргінальне тіло, уламок зображення і шум здатні трансформувати культурний порядок репрезентації в естетичну стратегію вторгнення.

Щоб розібратися в риторичі "Brassic", насамперед потрібно простежити, як саме серіал вибудовує свою візуальну агресію: які композиційні, стилістичні та жанрові рішення перетворюють зображення на інструмент тиску, а не лише на канал передачі змісту [13].

Методологічно дослідження ґрунтується на поєднанні кількох

взаємодоповнювальних оптик. Базовою виступає візуально-риторичний аналіз, що дозволяє розглядати зображення не лише як носій значення, а як дієвий жест. Його доповнює семіотико-дискурсивний підхід, спрямований на виявлення способів організації візуального матеріалу та риторики вторгнення в структурі кадру. Важливою є також перспектива теорій афекту й рецепції, яка дає змогу осмислити глядацький досвід як тілесно-реактивний, а не суто інтерпретативний. Нарешті, дослідження спирається на постструктуралістську філософію тіла та образу, що дозволяє розглядати маргінальне не як тему репрезентації, а як подієву форму візуальної присутності.

Увага зосереджується на тому, як маргінальне тіло стає центром кадру, не як умовна фігура чи метафора, а як подія, що вривається в оптику, змінюючи її фокус на ходу [10]. Водночас важливо дослідити, як цифрова риторика – з її логікою кліпу, мему, обривку – перетворює навіть найбільш буденний жест на афективний вибух, що не запам'ятовується, але діє [8; 16]. У межах цієї методології використовуються інструменти візуального аналізу, зокрема, читання фрейму, композиційної розтяжки, руху камери та його риторичної функції [6; 11]. І якщо зображення у *Brassic* не пояснює, а перебиває, то слід зосередитись на тому, як саме ця перебивка стає риторичним прийомом.

Окрему увагу приділено глядачеві, тому, як формується його позиція в умовах образу, що не запрошує до інтерпретації, а вимагає реакції [22]. Тут особливо продуктивно виявляється перспектива аналізу рецепції та афекту, що дозволяють побачити не лише структуру кадру, а й ті чуттєві механізми, які втягують глядача в досвід перегляду, що радше схожий на рефлекс, ніж на свідомий акт [30].

Симптоматично, що саме "Brassic", а не черговий канонічний текст, започатковує нову хвилю академічної рефлексії – від філософських статей до культурологічних есеїв, у яких ця естетика не просто аналізується, а

визнається повноцінним світотворчим механізмом. Це не жест інтерпретації, а реконфігурація горизонту мислимого: образ, що не просто репрезентує суб'єкт, а сам продукує умови його виникнення. Показовим є запуск міждисциплінарного проекту, де першою публікацією стане текст із виразною назвою: *"Банда онтологічних уленінігелів: образ людини у серіалі "Brassic"*, що досліджує пост(недо)просвітницьку суб'єктність у контексті цифрової маргінальності. У цьому сенсі *Brassic* не ілюструє філософські гіпотези – він функціонує як матеріальний фільтр, через який філософія переосмислює власні засоби бачення. Це дозволяє перейти від констатації культурного явища до його концептуального осмислення. Адже *"Brassic"* не лише пропонує інший риторичний стиль оповіді – він створює інший тип реальності завдяки риторичній, де тіло, кадр і шум не ілюструють світ, а його запускають. У цьому моменті візуальне стає не "засобом подачі", а конструюванням, де зображення не пояснює реальність, а її вигадує через фрагменти, перерви, глітч і постійне самозаперечення. Це і є новий світ-міф *"Голяка"*: реальність, що не формується шляхом репрезентації, а вибухає через перенасичення медіальним тілом.

Такий підхід вимагає перегляду базових установок візуальної риторики. Якщо раніше кадр виконував функцію структурної рамки (композиційної, сюжетної, семантичної), то в *"Brassic"* він перетворюється на травматичну точку вторгнення – простір, у який вривається маргінальне, розмите, позажанрове [5; 13]. Це не випадковий естетичний жест, а форма цифрової філософії, де об'єкт вже не підлягає класифікації, бо сам є дією [4].

Тут доречним було б звернення до постструктуралістських ідей тіла як місця афекту (Батай), шуму як онтологічної події (Сер), а також естетики як способу бачити немислиме (Рансьєр) [19; 10; 22]. Інакше кажучи, *"Brassic"* створює нову модель візуального суб'єкта – не героя, не персонажа, а уламок свідомості,

фрагмент рефлексу, тіло-свідчення, яке не говорить, але діє. Не подає приклад, а стає мікро-міфом. Це не інтерпретується – це переживається. Не тому, що глибоко, а тому, що голосно. Ключовим інструментом цієї нової візуальної риторики стає афект – як не артикульована, але цілком впізнавана форма впливу [19]. У *"Brassic"* афект працює не як метафора, а як пряма атака на рецепторну систему глядача: тряска камери, стиснений монтаж, раптові вигуки й звуки, які не завершуються, а обриваються – все це моделює не наратив, а стан. І саме стан стає основною валютою цього візуального світу [30]. Це не історія, яку ви споживаєте – це настрої, у який вас занурюють, навіть якщо ви пручаетесь. Так з'являється нова риторика шуму – не як фонове оформлення хаосу, а як структурна одиниця змісту [8; 17]. Те, що класична риторика вважала за "зайве", тут стає "головним": перешкода, збій, візуальний треш. Шум у *"Brassic"* – це риторичний прийом, який замінює пафос і логос, залишаючи лише гав-ефект: або ти чуєш, або тебе вибиває з кадру. Сама структура оповіді підлаштована не під логіку причинності, а під логіку імпульсу – фрагмент, який не веде далі, але залишається в тілі глядача як естетичний синяк.

І тут вступає тіло. Не метафізичне тіло суб'єкта, не класичне "тіло-носії значень", а буквальне, пошкоджене, переформатоване тіло, яке діє, бо іншого способу комунікації не має [10]. Це тіло, яке ламає кадр: з'являється невчасно, говорить поза текстом, сміється там, де має мовчати. Саме воно – найпотужніший риторичний елемент цієї візуальної екосистеми. *"Brassic"* не "репрезентує маргінальне тіло" – воно вивертає його в обличчя камері. І в цьому вся логіка: не показати "правду життя", а зробити так, щоби кадр більше не міг вдавати, що не бачить. Це тіло не просить дозволу на присутність – воно стає медіа-суб'єктом, який ламає об'єктив своєю фізичною появою [22].

У класичних міфах боги – це не взірць порядку, а тусовка з проблемами, яка час від часу викрадає корів, трансформується у лебедів, кидається блискавками й пише гекзаметром історію буття. Їхня сила не в моральності, а в присутності. Вони присутні у світі так сильно, що світ під них гнеться [22]. "Brassic" працює за тією ж логікою: це не репрезентація спільноти, а створення світу навколо неї [17]. І не важливо, чи ця спільнота складається з крадіїв, лузерів і побитих життям клоунів, важливо те, що вона присутня і чинить вплив. Тут народжується міф маргінальності як мови, а мова – це і є риторика [9]. Тільки в "Brassic" вона не грецька і не латинська. Вона з матюком, мільчом на камері і димом з того, що курили.

Як у грецьких міфах боги втручались у справи смертних, так і тут – персонажі не просто діють у кадрі, вони ламінують реальність під себе, втручаючись у саму тканину екрану [4]. І саме тому ця риторика працює: це не мова про щось, це мова, яка щось робить [21]. Тут міф не розповідається, він відбувається у кадрі. Його учасники не герої, а фігури з вулиці, які, не дочекавшись запрошення в пантеон, самі його створили. Іронія в тому, що саме ця, на перший погляд, культурна сміттєва корзина, виявляється риторично досконалою: вона не просить дозволу бути почутою, вона говорить гучніше за всіх. Бо справжній міф завжди звучить не з кафедри, а з підворотні [27].

У класичному міфі простір завжди впорядкований: є небо, є земля, є підземелля. Герої рухаються через ці площини, переживають ініціації, отримують мораль. У "Brassic" простір нагадує провал у GPS-навігаторі: географія тут не веде, вона губить [6]. Камера крутиться по двору, де дитячий батут стоїть поряд із холодильником без дверцят. Приватне й публічне змішуються, як пиво й заспокійливе. Простір не дає контексту – він дає відчуття: того, що ти десь є, але незрозуміло де саме, і чи ти тут добровільно [30].

Час – окрема аномалія. У кадрі "Brassic" немає часової лінії, є лише пульсація: щось трапилось, щось ще буде, але все важливе вже відбулося – і це було смішно, боляче, або обидва разом. Монтаж не структурує події, він їх скидає, як обривки сну [15; 16]. І це не випадковість. Це риторика розбитого годинника, де кожна мить існує окремо, без прив'язки до "історії", але з повною вагою емоції [27]. А ще – камера. О, це не просто механізм зйомки, це учасник, співзлочинець, свідок, іноді жертва. Вона не намагається бути непомітною. Навпаки, її тремтіння, її неправильні кути, її неспроможність "встигнути" – і є головне повідомлення [6]. Камера тут не як Бог – всевидючий і мовчазний. Вона як колега, що кричить разом із героями, втикає в небо, коли не знає, що ще знімати, або падає в калюжу разом із телефоном. У цьому сенсі Brassic доводить до межі те, що ще Вальтер Бенямін передбачав у *Мистецтві доби механічної репродукції*: зображення перестає бути вікном у світ, а стає фактом події [3]. А подія – це риторичний акт [5; 22]. Акт, де вже не важливо, чи є сенс – важливо, що є вплив.

Але ж будьмо чесними: весь цей новий світ не існує без того, хто на нього дивиться. Та у "Brassic" глядач – більше не глядач. Точніше, він ще глядач, але вже не суб'єкт інтерпретації, а об'єкт ураження [19; 30]. Класичний риторичний канон спирається на ідею переконання, апелюючи до розумного, рефлексивного суб'єкта. Але в "Brassic" цього суб'єкта не існує. Його витіснила фігура реципієнта-контейнера, в якого кидають образами, як у сміттєвий бак на швидкості. Це не запрошення до тлумачення. Це психічна аварія, яку треба або пережити, або скасувати підписку. Ми маємо справу з глядачем, який більше не шукає себе в історії, а шукає, де сховатись від власного пізнання. Це не глядач Сократа. Це глядач після блекауту, після панічної атаки, після TikTok-перевтоми. Він не хоче розуміти – він хоче вижити в ритмі кадру. І тут риторика набуває абсолютно нового сенсу: вона не пояснює, а зчитує нервову систему [10].

І якщо вона працює – ти здригнувся, засміявся, вимкнув і не зрозумів чому.

Ось де "Brassic" стає новою онтологією перегляду: це не серіал, який ви переглядаєте. Це серіал, який переглядає вас. Він тестує вашу межу терпимості до абсурду, тілесності, неокультуреного. Він не "включає в дискурс", а вивертає дискурс на вас, як брудну футболку з вивороту. І саме тут народжується нова форма глядацької чутливості – рефлекс без рефлексії, переживання без концепту, афект без моралі. Це вже не культура репрезентації, а – культура залпу. І якщо ви не впали – значить, воно поцілило трохи вбік. Наступного разу влучить.

А якщо персонажі "Brassic" – не герої і не антигерої, а взагалі інша форма людського існування, яка просто перестала грати за старими правилами? Що, як їхня "маргінальність" – не дефект, а нова риторична позиція: не мовити про себе, а *бути шумом, бути збоєм, бути кадром, що не влізла у жодну сітку координат?*

Чи можливо сьогодні взагалі репрезентувати маргінальність – чи вона завжди буде або романтизована, або приручена? І що, коли "Brassic" не репрезентує, а імітує вибух і цим самим створює власну риторіку?

Тут не йдеться про впізнавання себе. Йдеться про щось значно страшніше й чесніше: бачити світ, у якому нічого не впізнається, бо все розлетілось на фрагменти...

І ось тут ми підходимо до цифрової риторики. Бо цей фрагмент, цей шум, це тіло в кадрі – не просто частина сюжету. Це частина платформи, частина мемосфери. Частина тієї культури, де контент не переживають – його скролять, реагують, переробляють [18; 28]. Кожен кадр "Brassic" – це вже майже гіфка. Афектний уламок, який просить не осмислення, а реакції. І ось вона – риторика платформи. Не мовлення, а клік. Не аргумент, а *вау, це було дико* [4].

Цифрова риторика – це не те, що ти кажеш. Це те, що стає реакцією ще до того, як ти встиг подумати [8]. І "Brassic" працює на цьому рівні: між жестом і лайком, між тілом і скріном,

між камерою й очима, які нічого не встигають, але все проживають.

У класичній риторичі акт мовлення передбачав етичну відповідальність, продуману форму і адресата, що здатен слухати. А в цифровій риторичі? Тут кожен кадр – не теза, а тригер. Не "я думаю, отже існую", а "я кинув, подивимось, що вилізе в коментарях".

"Brassic" працює в цій новій парадигмі з винятковою точністю. Його візуальний ряд – не ілюстрація, а ін'єкція. Кожна сцена ніби створена, щоби її вирізали, залили музику з Tik Tok і перекинули в мемосферу. Це не сюжет – це версія реальності, оптимізована під реакцію. Не для того, щоб зрозуміти, а щоб сказати: "Та ну, це що зараз було?!"

Цифрова риторика – це риторика ефекту без етапу осмислення. Це дія без паузи. Афект без рефлексії [10; 19]. Саме тому в "Brassic" камера не фіксує, а провокує. Вона не "знімає", вона травмує, сміється, падає. Це камера, яка зливає контент напряму в тіло [22]. У цій логіці вся культура зображення стає ритуалом: неподієвим, але повторюваним. Кожен мем, кожен скрін, кожна гіфка – це акт не значення, а впливу [4; 18]. І тут риторика – не краса аргументу, а ефективність вирахованого збою.

Цифрова культура більше не розповідає історії. Вона перекидає фрагменти в увагу, дивиться, як вони там горять, і додає фільтр. І саме це – нова візуальна риторика. Риторика, в якій дискурс замінено алгоритмом. Сенс – лайком. Діалог – звуком нотифікації [8]. Усе це вказує не просто на зміну естетики. Йдеться про виникнення нової риторики, яка вже не *переказує* дійсність, а *перетворює* її через власну логіку функціонування. Це не опис культури – це механіка втручання в культуру. Нова риторика – цифрова, візуальна, фрагментарна – структурує її через вторгнення, афект і повтор [8; 19]. Це риторика, яка не очікує відповіді, бо відповідь не є її метою. Її мета – спрацювати. Реакція дорівнює ефективності. "Brassic", у цьому сенсі, – не просто серіал. Це

алгоритм риторичного впливу. Він втілює культуру дії без паузи на осмислення. Він не "показує" маргінальність – він породжує простір, у якому вона диктує правила. Де абсурд стає інструментом критики, а шум – інструментом структурування.

Це риторика, в якій сенс не фіксується, а миготить. У якій кадр – не вікно в світ, а фабрика подій. У якій глядач – не інтерпретатор, а поле впливу. І саме тому ми не маємо справу з черговою попкультурною аномалією. Маємо справу з новим міфотворчим режимом, де зображення – це не пейзаж, а дія.

Висновки. У статті її автори не прагнули зібрати "Brassic" у впорядковану теоретичну рамку – бо сам серіал відкидає рамки як такі, а проаналізували його як візуально-риторичний механізм, що функціонує не в логіці репрезентації, а в логіці вторгнення, перевантаження, ритуальної естетики цифрового афекту.

Риторика, яка постає в "Brassic", є свідченням зсуву культурної парадигми – від демонстрації до дії, від фігури до шуму, від меседжу до глітч. Це риторика, що творить реальність не завдяки переконанню, а завдяки самій появі. Її філософське навантаження – у тому, що вона виносить на поверхню те, що традиційно виключалось із публічного бачення, – фрагменти тіл, уламки суб'єктностей, нелогічні афекти. Вона не шукає сенсу – вона демонструє момент його зародження, у шумі, у сміху, у збитій композиції.

Запропонований аналіз "Brassic" – лише один фрагмент у ширшій спробі зрозуміти сучасне міфотворення, де навіть маргінальне може диктувати стиль, де камера не репрезентує, а реагує, а глядач – не інтерпретує, а відчуває. "Brassic" вчить: не кожна історія має бути героїчною. Але кожен кадр може бути світотворчим актом, якщо в ньому достатньо диму, тіл і сміху, що проривається крізь структурну безнадію.

Здійснений у статті аналіз – це не остаточне слово, а відкрита позиція в новій культурній картографії, де риторика вже не є формою аргументації, а способом впливу.

"Brassic" постав перед нами як ритуал міфотворення в добу цифрового фрагменту, де сміх і дим здатні створювати онтологічні зсуви – без пафосу, без монтажу, зате з точністю риторичного жесту.

У певному сенсі ця перспектива окреслює подальший горизонт дослідження. "Brassic" постає як хроніка простору без майбутнього – міста, що більше не приховує власної руїни, а перетворює її на сцену. У цьому образі урбаніст може побачити топологію блукання, а теоретик цифрової сучасності – симптом розпаду раціонального порядку та появу нових способів існування в межах платформи. Це простір, у якому рух уперед втрачає очевидність, поступаючись досвіду співіснування з фрагментованою реальністю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Barletta V. S., Caivano D., Gigante D., Ragone, A. A rapid review of responsible AI frameworks: How to guide the development of ethical AI. *Proceedings of the 27th International Conference on Evaluation and Assessment in Software Engineering (EASE)*, 2023. P. 358–367. <https://doi.org/10.1145/3593434.3593478>
2. Barthes R. *Camera lucida: Reflections on photography* (R. Howard, Trans.). New York: Hill and Wang. 1981. 119 p.
3. Benjamin W. *The work of art in the age of mechanical reproduction* (J. A. Underwood, Trans.). London: Penguin Books. 2008. 96 p.
4. Berry D. M. *Critical theory and the digital*. London: Bloomsbury Academic. 2014. 264 p. <https://doi.org/10.5040/9781849664639>.
5. Bolter J. D., Grusin R. *Remediation: Understanding new media*. Cambridge, MA: MIT Press. 1999. 295 p.

6. Drucker J. *Graphesis: Visual forms of knowledge production*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2014. 240 p.
7. Elkins J. *The domain of images*. Ithaca: Cornell University Press. 1999. 320 p.
8. Eyman D. *Digital rhetoric: Theory, method, practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2015. 184 p. <https://doi.org/10.3998/dh.12220332.0001.001>.
9. Foss S. K. *Theory of visual rhetoric*. In K. L. Smith, S. Moriarty, G. Barbatsis, K. Kenney (Eds.). *Handbook of visual communication: Theory, methods, and media* (pp. 141–152). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. 2005. https://doi.org/10.1207/s15506878jcvss01_1.
10. Hansen M. B. N. *Bodies in code: Interfaces with digital media*. New York: Routledge. 2006. 328 p.
11. Hill C. A., Helmers M. *Defining visual rhetorics*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. 2004. 342 p. <https://doi.org/10.4324/9781410609977>.
12. Hughes N. Non-ideal epistemic rationality. *Philosophical Issues*. 2024. № 34 (1). P. 72–95. <https://doi.org/10.1111/phis.12273>.
13. Kress G., van Leeuwen T. *Reading images: The grammar of visual design* (2nd ed.). London: Routledge. 2006. 312 p.
14. Lindstrom M. *Buyology: Truth and lies about why we buy*. New York: Doubleday. 2008. 256 p.
15. Losh E. *The war on learning: Gaining ground in the digital university*. Cambridge, MA: MIT Press. 2014. 304 p. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9742.001.0001>.
16. Manovich L. *The language of new media*. Cambridge, MA: MIT Press. 2001. 354 p.
17. Manovich L. *Software takes command*. New York: Bloomsbury Academic. 2013. 376 p.
18. Manovich L. *Instagram and contemporary image*. 2017. URL: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image>
19. Massumi B. *Politics of affect*. Cambridge: Polity Press. 2015. 228 p.
20. Memarian B., Doleck T. A review of caveats and future considerations of research on responsible AI across disciplines. *Human Technology*. 2024. № 20 (3). P. 488–524. <https://doi.org/10.14254/1795-6889.2024.20-3.4>.
21. Miller C. R. (). Genre as social action. *Quarterly Journal of Speech*. 1984. № 70 (2). P. 151–167. <https://doi.org/10.1080/00335638409383686>.
22. Mitchell W. J. T. *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago: University of Chicago Press. 2005. 380 p.
23. Murray J. H. *Hamlet on the holodeck: The future of narrative in cyberspace* (Updated ed.). Cambridge, MA: MIT Press. 2017. 440 p.
24. Ong W. J. *Orality and literacy: The technologizing of the word*. London: Methuen. 1982. 204 p. <https://doi.org/10.4324/9780203328064>.
25. Pauwels L. *Visual cultures of science: Rethinking representational practices in knowledge building and science communication*. Hanover: Dartmouth College Press. 2006. 386 p.
26. Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. *The new rhetoric: A treatise on argumentation* (J. Wilkinson & P. Weaver, Trans.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 1969. 566 p.
27. Rushkoff D. *Present shock: When everything happen snow*. New York: Current. 2013. 304 p.
28. Shipka J. *Toward a composition made whole*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press. 2011. 232 p.
29. Thaler R. H., Sunstein C. R. *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. New Haven, CT: Yale University Press. 2008. 312 p.
30. Zeki S. *Splendors and miseries of the brain: Love, creativity, and the quest for human happiness*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell. 2009. 256 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Barletta, V. S., Caivano, D., Gigante, D., & Ragone, A. (2023). A rapid review of responsible AI frameworks: How to guide the development of ethical AI. *Proceedings of the*

27th International Conference on Evaluation and Assessment in Software Engineering (EASE), 358–367. <https://doi.org/10.1145/3593434.3593478> (in English).

2. Barthes, R. (1981). *Camera lucida: Reflections on photography* (R. Howard, Trans.). Hilland Wang (in English).

3. Benjamin, W. (2008). *The work of art in the age of mechanical reproduction* (J. A. Underwood, Trans.). Penguin Books (in English).

4. Berry, D. M. (2014). *Critical theory and the digital*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781849664639> (in English).

5. Bolter, J. D., Grusin, R. (1999). *Remediation: Understanding new media*. MIT Press (in English).

6. Drucker, J. (2014). *Graphesis: Visual forms of knowledge production*. Harvard University Press (in English).

7. Elkins, J. (1999). *The domain of images*. Cornell University Press (in English).

8. Eyman, D. (2015). *Digital rhetoric: Theory, method, practice*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/dh.12220332.0001.001> (in English).

9. Foss, S. K. (2005). *Theory of visual rhetoric*. In K. L. Smith, S. Moriarty, G. Barbatsis, & K. Kenney (Eds.), *Handbook of visual communication: Theory, methods, and media* (pp. 141–152). Lawrence Erlbaum Associates. https://doi.org/10.1207/s15506878jcvss01_1 (in English).

10. Hansen, M. B. N. (2006). *Bodies in code: Interfaces with digital media*. Routledge (in English).

11. Hill, C. A., & Helmers, M. (Eds.). (2004). *Defining visual rhetorics*. Lawrence Erlbaum Associates. <https://doi.org/10.4324/9781410609977> (in English).

12. Hughes, N. (2024). Non-ideal epistemic rationality. *Philosophical Issues*. 34 (1), 72–95. <https://doi.org/10.1111/phis.12273> (in English).

13. Kress, G., van Leeuwen, T. (2006). *Reading images: The grammar of visual design* (2nd ed.). Routledge (in English).

14. Lindstrom, M. (2008). *Buyology: Truth and lies about why we buy*. Doubleday (in English).

15. Losh, E. (2014). *The war on learning: Gaining ground in the digital university*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9742.001.0001> (in English).

16. Manovich, L. (2001). *The language of new media*. MIT Press (in English).

17. Manovich, L. (2013). *Software takes command*. Bloomsbury Academic.

18. Manovich, L. (2017). *Instagram and contemporary image*. URL: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image> (in English).

19. Massumi, B. (2015). *Politics of affect*. Polity Press (in English).

20. Memarian, B., Doleck, T. (2024). A review of caveats and future considerations of research on responsible AI across disciplines. *Human Technology*. 20 (3), 488–524. <https://doi.org/10.14254/1795-6889.2024.20-3.4> (in English).

21. Miller, C. R. (1984). Genre as social action. *Quarterly Journal of Speech*, 70 (2), 151–167. <https://doi.org/10.1080/00335638409383686> (in English).

22. Mitchell, W. J. T. (2005). *What do pictures want? The lives and loves of images*. University of Chicago Press (in English).

23. Murray, J. H. (2017). *Hamlet on the holodeck: The future of narrative in cyberspace* (Updated ed.). MIT Press (in English).

24. Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Methuen. <https://doi.org/10.4324/9780203328064> (in English).

25. Pauwels, L. (Ed.). (2006). *Visual cultures of science: Rethinking representational practices in knowledge building and science communication*. Dartmouth College Press (in English).

26. Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L. (1969). *The new rhetoric: A treatise on argumentation* (J. Wilkinson & P. Weaver, Trans.). University of Notre Dame Press (in English).

27. Rushkoff, D. (2013). Present shock: When everything happens now. Current (in English).

28. Shipka, J. (2011). Toward a composition made whole. University of Pittsburgh Press (in English).

29. Thaler, R. H., Sunstein, C. R. (2008). Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness. Yale University Press (in English).

30. Zeki, S. (2009). Splendors and miseries of the brain: Love, creativity, and the quest for human happiness. Wiley-Blackwell (in English).

Receive: December 08, 2025
Accepted: December 26, 2025



УДК 101: [808.5 + 004]

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.108-117

ФАНТАСТИЧНИЙ РЕАЛІЗМ ВИКЛЮЧЕНИХ: РИТОРИКА АБСУРДУ У "BRASSIC"

О. О. Макаров*, В. В. Прокопенко**

У статті проаналізовано трансформацію риторики та герменевтики в умовах системного збою сенсотворчої інфраструктури культури. На матеріалі британського серіалу *Brassic* концептуалізується новий тип мовлення, риторика бага (*debug rhetoric*), як форма артикуляції, що функціонує не у режимі комунікативного обміну, а як процедура фіксації присутності у просторі, де розуміння більше не гарантоване. Вихідним пунктом дослідження є діагноз кризи класичної герменевтики. У середовищі фантастичного реалізму, де текст втрачає глибину, а мовлення не передбачає стабільного адресата, інтерпретаційна оптика поступається герменевтиці межі, яка фіксує не сенс, а точки його зсуву. Центральною метафорою виступає мовлення як *debug output*, сигнальний вивід системи у стані глітч. Персонажі *Brassic* продукують фрагментарний потік висловлювань, що функціонує як *error log*. Таке мовлення не передає аргументованого змісту і не апелює до співрозмовника, але утримує присутність суб'єкта у середовищі, де мовчання означає онтологічне зникнення. Воно діє як *pop blocking call*, запит без очікування відповіді, що підтримує процес буття. У серіалі також простежується феномен постправової юрисдикції, де закон функціонує не як текст для інтерпретації, а як автоматизований протокол. Персонажі перебувають у стані онтологічної невидимості (*visibility hidden*), тобто у режимі системного нерозпізнавання, що не активує культурних або юридичних процедур. Наукова новизна дослідження полягає у введенні поняття риторики бага як способу мовленнєвої артикуляції, що не пояснює і не переконує, але підтримує присутність у середовищі симуляції. У цьому режимі висловлювання функціонує як *ring*, технічний сигнал тривалості процесу. Стаття пропонує модель взаємодії риторики та герменевтики у ситуації, коли абсурд стає базовою логікою соціальної реальності. У цьому контексті *Brassic* постає як симптоматичний текст, що фіксує трансформацію мови, права та суб'єктної присутності у пізній цифровій модерності.

* Олександр Макаров / Oleksandr Makarov, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)
a.a.makarov93@gmail.com
ORCID: 0009-0002-0014-7531

** Владислав Прокопенко / Prokopenko Vladyslav, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)
vlaaaddd32@gmail.com
ORCID: 0009-0001-6461-877X

Ключові слова: риторика бага, *debug output*, герменевтика межі, постправова юрисдикція, фантастичний реалізм, онтологічна невидимість, *non blocking call*, *glitch* аналіз, постгерменевтичне мовлення.

THE FANTASTIC REALISM OF THE EXCLUDED: THE RHETORIC OF ABSURDITY IN BRASSIC

O. O. Makarov, V. V. Prokopenko

The article analyzes the transformation of rhetoric and hermeneutics under conditions in which the meaning producing infrastructure of culture operates in a mode of systemic malfunction. Based on the British TV series Brassic, the study conceptualizes a new type of speech, bug rhetoric (debug rhetoric), as a form of articulation that functions not within communicative exchange but as a procedure for maintaining presence in a space where understanding is no longer guaranteed. The research proceeds from a diagnosis of the crisis of classical hermeneutics. Within the environment of fantastic realism, where the text loses depth and speech no longer presupposes a stable addressee, interpretative optics is replaced by a hermeneutics of the limit that maps not meaning but the points of its displacement. The central metaphor is speech as debug output, a signal output of a system operating in a state of glitch. The characters of Brassic produce a fragmented stream of utterances functioning as an error log. Such speech does not convey argument or appeal to an interlocutor, yet it sustains the subject's presence in an environment where silence implies ontological disappearance. It functions as a non blocking call, a request without waiting for a response that maintains the very process of being. The series also reveals a form of post legal jurisdiction in which law operates not as a text requiring interpretation but as an automated protocol. The characters exist in a state of ontological invisibility (visibility hidden), that is, within a regime of systemic non recognition that does not activate cultural or legal procedures. The scientific novelty of the study lies in introducing the concept of bug rhetoric as a mode of speech that neither explains nor persuades but sustains presence within a simulated environment. In this regime the utterance functions as a ping, a technical signal confirming that the process continues. The article proposes a model of interaction between rhetoric and hermeneutics in a situation where absurdity becomes the basic logic of social reality. In this context Brassic appears as a symptomatic text that reveals the transformation of language, law and subject presence in late digital modernity.

Keywords: *bug rhetoric, debug output, hermeneutics of the limit, post legal jurisdiction, fantastic realism, ontological invisibility, non blocking call, glitch analysis, post hermeneutic speech.*

Постановка проблеми. Ця стаття є четвертою в циклі філософського аналізу "Brassic", що послідовно досліджує пост(недо)просвітницьку суб'єктність ("Банда онтологічних уленшпігелів"), цифрову й візуальну риторику ("Голяк у кадрі"), афективне буття на периферії digitalmodern ("Homo Brassicus") – і фокусується на зсуві риторики та герменевтики в умовах мовленнєвого багу.

Герменевтична традиція, яка свого часу визначала самі умови можливості розуміння, сьогодні дедалі частіше функціонує як ностальгійна методологічна жестикуляція – з усією повагою до Дільтея [8], Гадамера [11] та Рікера [19]. Вона все ще присутня, все ще діє, все ще щось тлумачить – але її інструменти дедалі частіше нагадують

шахи, в які грає кіт: фігури рухаються, але гра вже не відбувається.

"Brassic" – британський серіал про групу персонажів з провінційного анклаву, який не вписується в жодну чітку соціокультурну категорію. Це не маргінес у класичному сенсі й не постіндустріальна зона – радше тимчасова петля на краю культурної синхронізації. Простір, у якому паби, ферми та хаотичні афери утворюють не спільноту, а кластери виживання. У цьому середовищі оптика герменевтики спотворюється не тому, що текст надто складний, а тому, що він відмовляється бути текстом узагалі.

"Brassic" не належить до інтерпретації як художній продукт із нарративом та ієрархією значень – це швидше риторичний фон, що

функціонує у режимі фантастичного реалізму: гібриду буквральності та абсурду, де умовність і реальність більше не розрізняються. У цьому режимі мова не шукає розуміння – вона конденсується у фоновий шум, який транслюється не для того, щоб бути почутим, а просто щоб бути.

Класична герменевтика розраховує на глибину: на підтекст, на інтенцію, на горизонт розуміння. Але що, коли текст не має глибини, бо кожен його фрагмент – лише чергова глянцева площина? Що, коли персонажі не говорять – а продукують шум, який не має адресата? І що, коли цей шум не потребує адресата, бо адресат більше не передбачений як елемент комунікації?

У такому ландшафті постає питання: чи можлива взагалі інтерпретація як дія? І якщо ні, то що залишається риторичі, крім відчаю? Якщо ще у Фуко [9] виключення було політичним механізмом, що підлягає аналізу й спротиву, то в "Brassic" ми маємо справу з акторами, яких не включають і не виключають – їх просто не розпізнають. Вони існують як *visibility: hidden*: вони є, займають простір, але не активують жодного культурного протоколу.

І саме тут криється ключова актуальність. Бо "Brassic" не просто відображає ситуацію соціального чи мовного зламу – він її імітує зсередини. У світі, де мем стає аргументом, пост – доказом, а мовлення – шумом, закон перестає бути текстом для тлумачення і стає алгоритмом виконання. "Brassic" показує світ, де герменевтика права зламалась: навіть якщо когось судять, то ніхто не читає справу – система просто виконує вирок. Герменевтика втрачає функцію пояснення. Вона більше не читає – вона блукає серед дзеркал. У такому середовищі "Brassic" набуває значення не як культурний продукт, а як симптом. Симптом епохи, в якій абсурд перестав бути відхиленням і став новим режимом присутності.

Фантастичний реалізм у цьому контексті не пропонує втечу від реального у вигадане – навпаки, він дозволяє побачити реальне як вже радикально змінене, переналаштоване

на абсурд як базову логіку. Абсурд тут – не як руйнування сенсу, а як інший рівень організації сенсу, в якому несумісне стає звичним, а герменевтичне – щоденним. Герменевтика, яка за класикою передбачає акт розуміння і співприсутності, у фантастичному реалізмі вимушено змінює режим: вона більше не читає, а реагує, не пояснює, а пристосовується.

Тут з'являється нова риторика – риторика виживання, риторика багу, риторика розгубленого суб'єкта, що все ще говорить, хоча не впевнений, що його хтось здатен розчутити. У цьому полі герменевтика й риторика знову сходяться – але не як парні танцівники, а як дві тіні, які випадково накладаються одна на одну під тремтливим світлом симуляції.

Дослідницьке питання: Як функціонує риторика в умовах, коли герменевтика втратила ефективність? Коли соціальний алгоритм виключення діє автоматично, а суб'єкт не передбачений системою як можливий співрозмовник?

Автори пропонують відповіді шукати в режимі фантастичного реалізму – не як художнього стилю, а як філософського діагнозу доби, в якій абсурд став нормою, а нормальність – артефактом, а риторика – єдиним способом не бути видаленим з екрану.

Метою статті є діагностика риторики багу – нового режиму мовлення, що виникає там, де герменевтика втратила здатність гарантувати розуміння. "Brassic" у цьому сенсі – не об'єкт інтерпретації, а симптоматичний текст: він не приховує сенс, а оголює механізм його відсутності. Автори прагнуть продемонструвати, як риторика продовжує функціонувати у режимі *errorlog* – коли висловлювання записується, але не обробляється соціальним алгоритмом.

Завдання дослідження:

1. Розглянути фантастичний реалізм як філософський режим сприйняття, що активується в умовах абсурду.

2. Визначити основні риси риторики абсурду як форми виживання в постгерменевтичному середовищі.

3. Проаналізувати ключові сцени та мовні ситуації в "Brassic" з точки зору риторичного глітч, буквальності та девіації комунікативних норм; дослідити, як у "Brassic" закон функціонує не як текст для інтерпретації, а як алгоритм покарання, що не передбачає герменевтичного акту. Персонажі серіалу існують у постправовому просторі – не поза законом (це ще передбачало б опозиційність), а в зоні, де закон працює автоматично, без розуміння.

4. Простежити, як герменевтика може зберігати дієздатність не як інструмент розуміння, а як адаптивний жест у середовищі симуляції.

5. Сформулювати теоретичну пропозицію щодо взаємодії риторики та герменевтики у світі, де абсурд – не виняток, а правило.

Методологія дослідження. У цьому дослідженні ми не аналізуємо "Brassic" як класичний нарративний текст чи культурний артефакт, що потребує інтерпретації. Натомість ми розглядаємо його як герменевтичний пристрій, що функціонує в умовах глітч – тобто як серіал, що продукує непрочитані сигнали і тим самим оголює межі самої герменевтики.

Методологічна рамка є міждисциплінарною та комбінує такі підходи:

1. Філософська герменевтика (Гадамер, Рікер): використовується не як модель розуміння, а як система координат для фіксації збоїв: ми дивимось, де саме герменевтика перестає працювати – і що з'являється замість неї.

2. Риторичний аналіз: ми розглядаємо мову персонажів, ситуації комунікації та дискурсивні структури "Brassic" як риторичну, що втратила переконливість, але здобула силу присутності – не як аргумент, а як чистий факт мовлення, як errorlog системи.

3. Постструктуралістський діагноз культури (Барт, Бодріяр, Дерріда): використовується для інтерпретації симулятивних і фрагментованих елементів серіалу, що працюють без глибини й без адресата.

4. Цифрова риторика та glitch-аналіз (Galloway, Hayles): застосовується для опису героїв та комунікаційних ситуацій як глітчів системи, які порушують соціальний код, але не руйнують його, а навпаки – розкривають його абсурдність.

5. Герменевтика межі як методологічна позиція: наш підхід можна описати як герменевтику межі – не як відмову від інтерпретації, а як фіксацію точок її збою. Ми не питаємо "що означає "Brassic"?", а питаємо: "що відбувається там, де сенс більше не гарантується?" Це передбачає подвійний жест: з одного боку, ми визнаємо неефективність класичної герменевтики (Гадамер, Рікер) в умовах, де текст не має глибини, а лише поверхні. З іншого боку, ми не відмовляємося від герменевтики взагалі, а використовуємо її як діагностичний інструмент: вона показує межу читабельності, за якою починається територія глітч. Таким чином, "Brassic" стає для нас не об'єктом аналізу, а провокацією: серіалом, який змушує герменевтику визнати власну межу – і продовжувати працювати вже як адаптивний жест, а не як гарантія розуміння.

Наукова новизна статті:

(a) вперше концептуалізовано риторичну *debugoutput* як постгерменевтичну форму мовлення, що функціонує в режимі онтологічного самозбереження, а не комунікативного обміну;

(b) запропоновано поняття "герменевтика межі" як нового методологічного режиму, що не відмовляється від інтерпретації, а фіксує точки її збою і працює як діагностика, а не як гарантія розуміння;

(c) введено в науковий обіг концепт "visibility: hidden" як онтологічного стану виключених, що не підлягають політичному аналізу у фукіанському сенсі, а існують як нерозпізнані системою об'єкти;

(d) доведено, що фантастичний реалізм функціонує як філософський діагноз, а не як естетична категорія – як риторика, що реагує на збої сенсотворчої інфраструктури;

(е) показано трансформацію права від тексту до алгоритму в умовах постправової юрисдикції, де закон працює як автоматизований протокол без герменевтичного акту.

Ми навмисне уникаємо суто інтерпретативного прочитання "Brassic", натомість ставлячи під питання саму можливість такого прочитання. Герменевтика межі: ми фіксуємо ті моменти, в яких інтерпретація більше не працює – і дивимось, що з'являється замість сенсу. Не порожнеча (це було б занадто просто), а новий режим присутності – глітч, баг, симуляція, що продовжує функціонувати без гарантії значення.

Саме в цьому контексті фантастичний реалізм постає не як жанрова оптика, а як філософський режим артикуляції – риторика, що реагує на збої в сенсотворчій інфраструктурі. Його завдання – не змальовувати уявне, а фіксувати трансформації реального в момент, коли воно стає нефіксованим. Це не репрезентація, а індикація глітчу: вияв структур, які вже не працюють за призначенням, але ще не розпалися остаточно. "Brassic" ілюструє цей граничний стан. Це не світ без сенсу, а світ, у якому сенс більше не народжується через ієрархії значення. Інтерпретаційна глибина тут втратила чинність: немає "під" – лише поверхня, по якій рухається потік подій без інтенціональної опори. Подія не зумовлена причиною, а конструює її постфактум, як у сновидінні, як би сказав Жижек: нелогічно, але послідовно. У цьому режимі змінюється статус риторики: вона більше не прагне бути зрозумілою, не апелює до слухача й не чекає відповіді. Це не аргументація, а емісія – жест мовлення, що триває попри втрату смислових гарантій. Як писав Камю, абсурд – це не відсутність сенсу, а розрив між сенсом і надією на його впорядкування [6]. У "Brassic" цей розрив не викликає відчаю – він стає режимом виживання.

Герменевтика в таких умовах не зникає, а змінює характер: вона більше не тлумачить, а сканує; не шукає істини, а картографує зсуви. У цьому її новому режимі вона ближча до glitch-

аналізу, ніж до класичної інтерпретації, про яку писав Гадамер [11: 102]: герменевтика фіксує збій без спроби його усунути. Її мета – не повернення до порядку, а діагностика його втрати.

Фантастичний реалізм у такому контексті є єдиною риторичною формою, здатною зафіксувати цей стан. Він не пропонує сенс, а витримує його відсутність; не реконструює глибину, а демонструє поверхневості як нову умову смислотворення – те, що Бодріяр називав "пануванням симулякрів" [4: 1–5]. Це мовлення, що триває як баг: не як пояснення, а як сигнал присутності – певний echo-пакет людської суб'єктності в середовищі, якому вже не властива стабільна семантика. У такій оптиці "Brassic" – не фікція і не соціальний коментар, а герменевтично-риторична аномалія: ontologicalbug, що порушує синтаксис реальності без спроби його зруйнувати. Це резонує з логікою "дивного погляду", описаною Жижеком [20], де аномалія не руйнує систему, а виявляє її приховані структури. Тому фантастичний реалізм постає тут не як естетика, а як останній доступний протокол артикуляції, коли інші режими мови вже не працюють.

Але баг – це не лише мовна чи культурна подія. Це також збій у тому, що за визначенням мало б бути безпомилковим: у системах, покликаних забезпечувати порядок, гарантувати передбачуваність, функціонувати "як треба". Найбільш показовим прикладом такої системи є право. Закон мав би працювати без глітчів – як прозора процедура, що поєднує норму з її застосуванням, тобто як інтерпретативний акт у сенсі Рікера [19].

Проте в "Brassic" ми бачимо інше: закон не фіксує порушень, бо сам не фіксується. Він більше не читається як текст – лише запускається як залишковий скрипт, "порожній протокол" (або "спустошенні форми від змісту") у термінах Бодріяра [4].

У класичному розумінні закон існує в герменевтичному режимі: кожне правозастосування – це акт тлумачення – як показував Фуко в аналізі дисциплінарного апарату [9]. У світі

"Brassic" ця модель непридатна. Тут немає судів, немає аргументів, немає розгляду справ – закон діє як протокол, що не читає, а виконує, працюючи не як текст, а як алгоритм [12]. Такий зсув у статусі мовлення неможливо описати категоріями класичної риторики. Якщо в традиційному уявленні висловлювання має комунікативну інтенцію, адресата й передбачуваний ефект – як у теорії перформативу Дж. Остіна [2: 94–107], – то у "Brassic" ці складники або зникли, або стали нефункціональними. Персонаж більше не впевнений, що його хтось чує; сам контекст, у якому слова щось значать, більше не стабільний. Та попри це він продовжує говорити – і ця наполеглива артикуляція в умовах мовчання світу стає формою онтологічного спротиву.

Риторика у "Brassic" набуває ознак технічного протоколу: вона не спрямована на створення дискурсу, а виконує функцію echo-запиту. Суб'єкт надсилає сигнал у порожнечу не для того, щоб змінити іншого, а щоб перевірити, чи ще існує сам. Це відповідає log'i "non-blockingcall" у програмуванні: система функціонує, попри відсутність негайної відповіді. У цьому сенсі мова – не канал комунікації, а пульс системи, що досі не впала [13: 37–42]. У результаті "Brassic" виводить нас на межу постгерменевтичного мовлення: воно не спрямоване на розуміння, не шукає інтерпретації, не передбачає смислу. Це – debugoutput культури, яка продовжує генерувати мовлення після того, як втратила віру в його значущість. У цьому режимі фраза, лайка, репліка, вигук, мимовільний смішок – усе це стає формою ритуального оновлення присутності: підтвердженням того, що ще триваєш, навіть якщо не зрозуміло – навітьщо.

Герменевтика в такому середовищі теж трансформується. Вона вже не шукає смислу в тексті, не розгортає значення, не прагне синтезу. Вона спостерігає за збоями, аналізує глітчi, фіксує логіку неспівпадіння між очікуванням і реальністю. Це – герменевтика на межі діагностики, ближча до сканування, ніж до читання,

до лог-файлу, ніж до літературного тексту [16: 9].

Саме у цій риториці порушення, у мові, що не переконує, а просто звучить, "Brassic" і постає як симптом часу. Це не серіал про маргіналів – це серіал про мову, яка не може мовчати, навіть коли все вже втратило зміст. І в цьому, можливо, й полягає нова форма герменевтичного акту: не зрозуміти, а витримати; не тлумачити, а залишатися у полі видимості.

Згідно з класичною теорією перформативів Джона Остіна, мовленнєвий акт завжди передбачає намір, контекст і наслідок – тобто він можливий лише за умови наявності ситуації, яка може вбудувати висловлювання у структуру дії [2: 7–11]. "Brassic", однак, демонструє інший світ – світ, у якому перформативність триває навіть після того, як умови її можливості зникають. Суб'єкт більше не впевнений, що його чують, що існує адресат, що комунікація відбувається як подія. І все ж він говорить. Тому що в цій системі мовчання вже не є нейтральністю – мовчання означає припинення процесу, вихід із поля видимості, втрату статусу "живого" елемента мережі [13: 37–42]. Відтак зберігати голос – означає зберігати онтологічну вагу.

У цьому ж ключі закон у "Brassic" функціонує не як текст, що вимагає тлумачення, а як залишковий сигнал – форма, що втратила зміст. Його дія нагадує роботу застарілого скрипта: інколи він запускається, але вже не інтегрований у систему правил, які мали би забезпечувати зв'язність дії [4]. Якщо персонажа заарештовують, це трапляється без нарративної мотивації, без юридичної аргументації, без навіть мінімального симулякру процедури. Герменевтика права тут глучить: тлумачити нічого, читати нічого, розуміти нічого. Реагує лише протокол – автоматично, без пояснення, без відповідальності.

"Brassic" не ставить питання про справедливість – тому що в цій реальності справедливість перестала бути питанням. Право не гарантує порядку, а лише імітує його залишкову

форму. Його дія більше не є актом влади чи механізмом суспільної рівноваги; це блукаючий, необов'язковий процес, який увімкнеться чи не увімкнеться незалежно від ситуації. У режимі фантастичного реалізму закон і поліція стають частиною абсурдного симулякру: вони присутні, але не функціональні; потрібні, але не дієві; видимі, але не здатні на дію [9; 4]. Система ще існує – але вже не керує.

На цьому тлі єдине, що лишається персонажам, – мова. Але й вона перестає виконувати свої традиційні функції: вона більше не передає сенс, не формує консенсус, не забезпечує комунікацію. У середовищі, де взаємність не гарантована, а розуміння недосяжне, мовлення стає останнім способом не зникнути. Персонажі "Brassic" постійно говорять: сваряться, кричать, бурмочуть, брешуть, реагують імпульсивно. Жодна з цих реплік не є аргументом чи спробою переконання – це акти самозбереження. Мовлення фіксує присутність у потоці симуляцій, навіть якщо адресат відсутній, а система давно не відповідає. Такі вигуки – "ти йолоп!" чи будь-які інші – мають екзистенційну вагу не тому, що вони несуть зміст, а тому, що вони є жестами онтологічної самопідтримки: позначками "я ще тут". Це – мова проти зникнення. Майже чиста функція, позбавлена семантики, але насичена напрутою буття.

У класичній риторичній мовленні завжди спрямоване на іншу свідомість: воно повинно переконувати, передавати, структурувати сенс [3: 15–18]. У "Brassic" ця модель не просто руйнується – вона стає непридатною. Персонажі більше не творять дискурс; вони виробляють фрагменти, які поводяться як `errorlog` – звукові залишки перебування у полі, що не очікує осмислення. Мова більше не інформує, не звертається й не впливає; вона лише опирається зникненню.

Цей риторичний фон конститує нову сцену – постгерменевтичну, де слова не означають, але тривають; де не важливо, що саме сказано, – важливо, що ще сказано. Тут риторика – не майстерність висловлення, а здатність

не розчинитися у безмовності. У світі, де наративні контури стерті, мовлення стає формою буття: без зворотного зв'язку, але з онтологічною напрутою, як пульс, що сигналізує про життя в системі, яка більше не гарантує сенсу.

Саме риторика бага і відкриває спосіб мислення про "Brassic" як не просто культурний продукт, а симптом епохи, в якій мовлення триває не всупереч абсурду, а всередині нього. Це не риторика переконання – це риторика витримування: не стратегія, а протокол підтримання присутності в зоні постійного системного збою. І саме в цій мовній напрузі – не пояснювати, а бути – повертається герменевтика. Не як метод аналізу чи розуміння, а як мінімальна процедура виживання у світі, де сенс більше не передбачено, а інтерпретація стала недоступною опцією [11].

У цьому дослідженні ми вперше концептуалізуємо мову персонажів "Brassic" як риторичну `debugoutput` – особливу мовну форму, що постає не як комунікація в класичному розумінні, а як сигнальний вивід системи, яка функціонує в режимі глітч. Це не діалог, не обмін, не дискурс, а риторичний лог збою: фрагменти, вигуки, збої, афористичні уламки, що не створюють значення, але тримають сигнал. Аварійна консоль буття, що світиться навіть у стані відключення. Ми маємо справу не з текстом і не з герменевтичним полем, а з потоком, що функціонує як `non-blockingcall` – запит, якому не потрібен адресат. Це мовлення не інтерсуб'єктивне, а онтологічне: воно не для того, щоб бути почутим, а для того, щоб не зникнути. Говорити – означає не комунікувати, а відмітити своє існування в системі, яка більше не забезпечує синтаксису взаємності [18].

Інтерфейс цієї риторичної – не глибина, а мерехтливість: миготіння команд, які з'являються й зникають, не утворюючи ні структури, ні змісту. Ми не читаємо – ми реєструємо. Ми не інтерпретуємо – ми відстежуємо сигнал. Це стан `semanticoverflow`: перевантаження, у якому слова розчиняються між `noise` і `gesture`, між лайкою й турботою, між смішним і трагічним [7; 20].

У такому контексті мова в "Brassic" – не засіб переконання, а ритуал перезапуску. Вона не вимагає відповіді: достатньо, що запит надіслано. Це не повідомлення – це ping, що фіксує: "я ще функціую". Тут риторика перестає бути інструментом – вона стає формою присутності, процедурою буття в умовах, де зміст недосяжний, але сигнал ще можливий.

Саме тому ми пропонуємо ввести у філософсько-риторичний обіг поняття *debug-риторики як постгерменевтичного механізму артикуляції*. Це мова, яка не пояснює, не аргументує, не будує, але все ще працює. Вона не має змісту, але має статус процесу. Вона не каже щось, але є. І саме в цьому – інноваційний потенціал нашого підходу: ми не просто діагностуємо зміну комунікативного ландшафту, а називаємо її, вводячи в аналітичний обіг концепт риторики бага як єдиної доступної форми бути-у-мовленні в епоху глюків, симуляцій і втрати гарантій розуміння.

Висновки. На підставі здійсненого аналізу доходимо розуміння, що серіал "Brassic" функціонує не як художній об'єкт для традиційної герменевтичної інтерпретації, а як риторичний пристрій, що виявляє збій у самій інфраструктурі сенсотворення. Його режим – це фантастичний реалізм, який не є втечею у вигадане, а є діагностичним режимом фіксації реального в момент його абсурдного зсуву. Аномальне перестає бути винятком, натомість стає нормою, а герменевтика змінює функцію: від пошуку істини – до картографування точок збою. У цьому контексті інтерпретація вже не гарантує доступу до сенсу, але здатна зафіксувати траєкторії його розкладання.

Основна інновація дослідження полягає у введенні поняття *риторики бага* – мовлення, яке не апелює до адресата, не має інтенціональної структури, не спрямоване на комунікативний успіх, але виконує критичну функцію підтримання присутності. Це не деградація риторики, а її адаптація до середовища, де мовчання дорівнює онтологічному зникненню. Саме тому мовлення у

"Brassic" має статус *debugoutput* – сигналу системи, яка більше не гарантує відповідей, але все ще намагається не втратити себе. Риторика тут – не стратегія переконання, а протокол виживання в умовах постгерменевтичного шуму. Особливо виразно ця трансформація простежується у сфері права: "Brassic" демонструє світ, у якому юридична процедура втратила герменевтичну структуру. Закон більше не є текстом, що потребує тлумачення; він діє як залишковий алгоритм без інтерфейсу читання. Герої серіалу існують у постправовій юрисдикції, де відсутній сам запит на справедливість, бо не передбачено адресата для відповіді. У цьому вимірі правове не просто девальвується – воно симулюється, зберігаючи зовнішню форму без функціонального змісту.

У відповідь на це *герменевтика межі*, яку ми розгорнули як теоретичний інструмент, дозволяє зафіксувати новий режим розуміння. Вона не шукає глибинного сенсу, не прагне до синтезу, а реєструє моменти збою, працюючи як лог-файл культури, що переживає crash-сценарій. Вона ближча до glitch-аналізу, ніж до класичної інтерпретації: сканує, а не читає; фіксує, а не пояснює. У цьому режимі мова зберігає не значення, а сам факт тривання.

Таким чином, "Brassic" постає як симптоматичний текст – не фікція і не соціальний коментар, а онтологічна аномалія, яка виявляє трансформацію риторики та герменевтики в умовах, де абсурд перестав бути виключенням і став базовим алгоритмом. Ми доводимо, що в таких умовах мова стає не засобом комунікації, а жестом присутності, ритуалом онтологічного оновлення. Інтерпретація тут не веде до сенсу, але позначає межу його можливості. Саме в цій подвійній трансформації – риторики як signal-ping і герменевтики як системного моніторингу – зберігається потенціал мислення в епоху, де сенс більше не гарантується, а мовлення стає останнім способом не бути видаленим з екрану.

ЛІТЕРАТУРА

1. Agamben G. State of exception; transl. by K. Attell. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005. 104 p. URL: <https://cryptome.org/2014/02/agamben-state-of-exception.pdf> (дата звернення: 17.11.2025).
2. Austin J. L. How to do things with words. Oxford, UK: Oxford University Press, 1962. 166 p.
3. Barthes R. Image, music, text; transl. by S. Heath. New York, NY: Hill and Wang, 1977. 220 p.
4. Baudrillard J. Simulacra and simulation; transl. by S. F. Glaser. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1994. 164 p.
5. Boyd D. It's complicated: The social lives of networked teens. Yale University Press, 2014. 281 p. URL: <https://www.danah.org/books/ItsComplicated.pdf> (дата звернення: 17.11.2025).
6. Camus A. The myth of Sisyphus; transl. by J. O'Brien. New York, NY: Alfred A. Knopf, 1955. 212 p.
7. Deleuze G. A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia; transl. by B. Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987. 610 p.
8. Dilthey W. Introduction to the human sciences; ed. by R. A. Makkreel, F. Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. 386 p.
9. Foucault M. Discipline and punish: The birth of the prison; transl. by A. Sheridan. New York, NY: Pantheon Books, 1977. 333 p.
10. Freud S. The interpretation of dreams; transl. by J. Strachey. New York, NY: Basic Books, 1953. 692 p.
11. Gadamer H.-G. Truth and method; 2nd rev. ed., transl. by J. Weinsheimer D. G. Marshall. London, UK: Continuum, 2004. 638 p.
12. Galloway A. R. Protocol: How control exists after decentralization. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. 253 p.
13. Hayles N. K. How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999. 350 p. URL: https://liquidbooks.pbworks.com/f/Hayles_Posthuman.pdf (дата звернення: 17.11.2025).
14. Heidegger M. Being and time; transl. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York, NY: Harper & Row, 1962. 589 p.
15. Jenkins H. Convergence culture: Where old and new media collide. New York, NY: New York University Press, 2006. 353 p.
16. Jost W. Rhetoric and hermeneutics in our time: A reader. New Haven, CT: Yale University Press, 2018. 440 p. DOI: <https://doi.org/10.12987/9780300146448>
17. McLuhan M. Understanding media: The extensions of man. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. 359 p.
18. Ong W. J. Orality and literacy: The technologizing of the word. London, UK: Methuen, 1982. 204 p.
19. Ricoeur P. Hermeneutics and the human sciences; ed. and transl. by J. B. Thompson. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981. 314 p.
20. Žižek S. Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture. Cambridge, MA : MIT Press, 1991. 188 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Agamben, G. (2005). State of exception (K. Attell, Trans.). University of Chicago Press. URL: <https://cryptome.org/2014/02/agamben-state-of-exception.pdf> (last accessed: 17.11.2025) (in English).
2. Austin, J. L. (1962). How to do things with words. Oxford University Press (in English).
3. Barthes, R. (1977). Image, music, text (S. Heath, Trans.). Hilland Wang (in English).
4. Baudrillard, J. (1994). Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press (in English).

5. Boyd, D. (2014). *It's complicated: The social lives of networked teens*. Yale University Press. <https://www.danah.org/books/ItsComplicated.pdf> (last accessed: 17.11.2025) (in English).
6. Camus, A. (1955). *The myth of Sisyphus* (J. O'Brien, Trans.). Alfred A. Knopf (in English).
7. Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press (in English).
8. Dilthey, W. (1989). *Introduction to the human sciences* (R. A. Makkreel & F. Rodi, Eds.). Princeton University Press (in English).
9. Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books (in English).
10. Freud, S. (1953). *The interpretation of dreams* (J. Strachey, Trans.). Basic Books (in English).
11. Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum (in English).
12. Galloway, A. R. (2004). *Protocol: How control exists after decentralization*. Cambridge, MA: MIT Press (in English).
13. Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press. https://liquidbooks.pbworks.com/f/Hayles_Posthuman.pdf (last accessed: 17.11.2025) (in English).
14. Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row (in English).
15. Jenkins, H. (2006). *Convergence culture: Where old and new media collide*. New York University Press (in English).
16. Jost, W., & Hyde, M. J. (Eds.). (2018). *Rhetoric and hermeneutics in our time: A reader*. Yale University Press (in English).
17. McLuhan, M. (1994). *Understanding media: The extensions of man*. MIT Press (in English).
18. Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Methuen (in English).
19. Ricoeur, P. (1981). (J. B. Thompson, Ed. & Trans.). Cambridge University Press (in English).
20. Žižek, S. (1991). *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*. MIT Press (in English).

Receive: December 08, 2025
Accepted: December 29, 2025



УДК 008:004.77

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.118-126

ДУХОВНІ ВИМІРИ ДІДЖІТАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДИНИ СЬОГОДЕННЯ: КУЛЬТУРОЛОГІЧНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД

М. С. Мельничук*

У статті досліджено процес діджиталізації релігійного наповнення сучасної культури, розглядаються різноманітні проблеми, що виникають внаслідок її розвитку. Цифровізація релігійної культури – це процес модернізації релігійного життя людства, що характеризується впровадженням у неї цифрових технологій та переходом релігійної сфери в мережеве середовище. Процес діджиталізації релігійної свідомості є одним із факторів глобалізації. Проаналізовано проблему поширення цифрових технологій на релігійну сферу, розкриваючи як позитивні, так і негативні аспекти цього процесу. Впливаючи на суб'єктивний світ людини і вносячи до нього свої корективи, цифровізація призводить до фундаментальних змін у свідомості людства, що особливо помітно відбивається на культурі та релігії. Подано короткий огляд праць з досліджуваної теми, які належать як зарубіжним, так і вітчизняним авторам. Описано результати аналізу даних, отриманих за останні десятиліття, пояснюється актуальність проблематики, що вивчається. Розглянуто також проблему релігійної безпеки у світлі розвитку та тлумачення релігійних учень у віртуальному просторі, де послаблюються відмінності між профанним та сакральним. Виводяться три рівні проблеми процесів цифровізації релігійної свідомості: конкурентний, альтернативний та трансформаційний. Перший уособлює зіткнення традиційних та нетрадиційних релігійних навчань у мережевому середовищі. Другий засвідчує, як багато практик традиційних релігій змінюють свою форму, а іноді й зміст, переміщаючись в цифровий простір. Третій розкриває радикальні зміни у ключових релігійних постулатах, що формує принципово новий тип релігійності у кіберрелігії. Продемонстровано, як із впровадженням цифрових технологій, що мають гетерархічну модель функціонування, трансформується сприйняття релігії як інституту ієрархічної моделі. Внаслідок впливу розглянутих факторів на суспільне життя ключовою проблемою досліджуваної теми є релігійна безпека. Це питання розкривається відповідно до виокремлених рівнів проблеми цифровізації релігійної свідомості. Запропоновано можливі заходи щодо зміцнення безпеки релігійної свідомості в цифровому суспільстві, що динамічно розвивається.

Ключові слова: цифровізація, релігія, релігійна свідомість, цифровізація релігійної свідомості, цифрова релігія, кіберрелігія.

* Максим Мельничук / Maksym Melnychuk, кандидат філософських наук, доцент, (Національний університет водного господарства та природокористування, м. Рівне, Україна)
m.s.melnuchyk@nuwm.edu.ua
ORCID: 0000-0002-4299-968X

SPIRITUAL VIEWS OF DIGITALIZATION OF RELIGIOUS CULTURE OF PEOPLE TODAY: A CULTUROLOGICAL AND PHILOSOPHICAL VIEW

M. S. Melnychuk

The article examines the process of digitalization of the religious content of modern culture, considers various problems arising from its development. The digitalization of religious consciousness is the process of modernization of the religious life of humanity, characterized by the introduction of digital technologies into it and the transition of the religious sphere to a network environment. The process of digitalization of religious consciousness is one of the factors of globalization. The author reveals the problem of the spread of digital technologies to the religious sphere, noting the positive and negative sides of this phenomenon. Influencing the subjective world of man and making its own adjustments to it, digitalization leads to fundamental changes in the consciousness of mankind, which is especially noticeably reflected in culture and religion. The article provides a brief overview of works on the topic under study, which belong to both foreign and domestic authors. The results of the analysis of data obtained over the past decades are briefly described, the relevance of the issues under study is explained. The article also raises the topic of religious security in the light of the development and interpretation of religious teachings in the virtual space, where the distinctions between the profane and the sacred are weakened. Three levels of the problem of the processes of digitalization of religious consciousness are derived: competitive, substitutive and transformational. The first personifies the clash of traditional and non-traditional religious teachings in the network environment. The second shows how many practices of traditional religions change their form and sometimes content, moving into the digital space. The third reveals radical changes in key religious postulates, which forms a fundamentally new type of religiosity in cyberreligion. It is shown how with the introduction of digital technologies that have a heterarchical model of functioning, the perception of religion as an institution of a hierarchical model is transformed. As a result of the action of the factors considered, the key problem of the topic under study remains religious security. This issue is revealed in accordance with the highlighted levels of the problem of digitalization of religious consciousness. Possible measures are proposed to strengthen the security of religious consciousness in a dynamically developing digital society.

Keywords: *digitalization, religion, religious consciousness, digitalization of religious consciousness, digital religion, cyberreligion.*

Постановка проблеми.

Діджиталізація світової культури торкнулася багатьох напрямків суспільної діяльності, у тому числі й релігії, як соціального інституту, у фокусі викликів модернізації світу ще наприкінці 20 століття. Згодом релігія пережила кілька етапів змін у сприйнятті віртуального світу. Якщо нові релігійні течії з ентузіазмом прийняли появу онлайн-простору, то традиційні спільноти віднеслися до цифровізації та віртуалізації неоднозначно. З одного боку, мережа надавала новий майданчик для реалізації духовних практик, залучення аудиторії та проповіді, з другого – віртуальність таїла невідомість та навіть загрожувала підірвати релігійне знання. Сьогодні позиціонування окремих церков, конфесій, громад в онлайн-просторі не лише не викликає критики, а й активно пропагується

священнослужителями. Критики віртуальності опиняються у меншості і стають чи не вигнанцями у своїх спільнотах. Цифрова релігія стрімко розвивається: те, що у минулому здавалося неприйнятним у цій сфері, може стати її цілком найближчим майбутнім.

Актуальність наукової розвідки полягає в тому, що до початку епохи цифровізації соціокультурне середовище людини було відносно стабільним, і ідентичність формувалася завдяки взаємодії з іншими людьми, групами, культурами та релігіями. У фокусі сучасних історичних реалій України процес переосмислення та зміцнення ідентичності значно впливав на релігійні, соціальні, культурні, політичні та історичні зміни. У сьогоднішньому цифровому світі діджиталізація призводить до

виникнення так званої "множинної ідентичності". Така ідентичність змінюється або проявляється знову в різних контекстах.

Структурні зв'язки між різними спільнотами стають важливим елементом, що впливає на формування ідентичності в цифровому світі. Нові обряди та місцеві протиріччя ілюструють цей процес. Формування національних, етнічних та релігійних ідентичностей у контексті трансформацій глобальної духовної культури у цифровому середовищі значно пов'язане з впливом інформаційних технологій та засобів масової інформації. Враховуючи попередньо сказане ми вважаємо актуальним наше дослідження та цілком доречним аналіз можливих як позитивних так і негативних аспектів діджиталізації релігійного простору у фокусі стрімких духовних пошуків та сумнівів реципієнтів культури сьогодення.

Ступінь розробки проблеми.

Питання діджиталізації духовних векторів релігійної культури актуалізувалися для науковців Заходу ще в кінці минулого століття. Одним із перших дослідників у цій галузі був С. О'Лірі. Ще, у 90-х роках 20 століття він презентував свій досвід взаємодії з "онлайн-літургією". Далі концепцію цифровізації розробляла Х. Кемпбел, яка виділила чотири хвилі формування діджитал релігії. Як перший етап вона позначає виникнення суспільного дискурсу про "кіберрелігію" у 1990-х роках.

На другому етапі, у 2000-х роках, вже з'являються виважені оцінки існування та розвитку релігії у цифровому просторі. Третій пов'язаний із зворотним процесом – спробами запровадження віртуального релігійного світу в офлайн-релігію. Остання, четверта хвиля вивчає відносини між традиційним та цифровим релігійними просторами [3]. Специфіка комунікації у цифровому релігійному житті є центральним дослідницьким полем соціолога П. Чон. Її концепція стратегічного арбітражу показує адаптацію релігій до

плюралізму світоглядів у цифровому середовищі, це "поступова реструктурація ідентичності духовенства, що відмовляється від позиції керівників і мудреців і посередників та експертів, що приймають позицію, в медіації знань" [4: 111]. Так, релігійна інформація стає спільним продуктом духовенства та пересічних людей.

Істотний внесок у дослідження цифровізації релігії зробив К. Хелланд, який спробував визначити та виділити категорії релігії в Інтернеті. Він демаркував релігію онлайн та онлайн-релігію [7]. Перша є ієрархічно збудований потік інформації – трансляцію релігії на широку публіку. Друга – мережевий потік інформації, що створює умови для релігійної комунікації, трансляції суб'єктивного релігійного досвіду. Вивчаючи зазначену проблему також було зосереджено увагу на штудіюванні праць таких авторів, як Бертран Міллер (Bertrand Miller), Річард Доусон Аткинсон (Richard Dawson Atkinson), Роджер Еберт (Roger Ebert), Клів Баркер (Clive Barker), Род Хамбл (Rod Humble), які досліджували питання цифровізації світу у розрізі сучасних культурних та духовних трансформацій.

Результати дослідження. Діджитал реальність увійшла в усі сфери нашого життя, у тому числі – культуру та мистецтво. У сучасний період застосування інформаційних технологій у мистецтві та соціокультурному просторі визначає пошук нових підходів до питань якісних змін, підвищення цифрової грамотності населення. У всьому світі сьогодні відбувається цифрова трансформація, що, звичайно, тягне за собою глобальні зміни у культурі, мистецтві, а також способах творчого самовираження сучасної особистості. Незважаючи на залучення людства до віртуального світу, митці та споживачі здебільшого сходяться на думці, що живу творчість і живе спілкування з творами культури та мистецтва не замінить ніколи віртуальне повністю, адже живий, оффлайн-діалог

наповнює людину особливим почуттям задоволення, трепету, навіть катарсису чого неможливо досягти застосуванням інформаційних технологій, але реалії сьогодення вносять корективи, які є (хочеться нам чи ні) відлунням викликів метамодерну.

Формуються нові запити користувачів, з кожним роком вони стають все витонченішими, сміливішими, стаючи "викликом" як для розробників, так і для світу в цілому. Слід зазначити, що світ культури та мистецтва в сучасному світі набуває іншого вигляду та змісту. Віртуалізація різної інформації, активне впровадження штучного інтелекту, а також інших інноваційних технологій змінюють реальність і занурюють людину в інший світ, більш насичений, цікавий, приголомшливий, але в той же час більш зручний і доступний. Отже, інформаційні технології дозволяють змінювати соціально-культурний простір, способи інкультурації та соціалізації особистості.

Створюються нові проекти, які передбачають нові формати виставок, тематичних конференцій, навчальних програм, культурно-пізнавальних турів тощо. Головною метою цифрової трансформації сфери культури та мистецтва сьогодні є підвищення доступності, привабливості та ефективності за рахунок застосування інноваційних технологій. Завдяки цьому процесу відбуваються якісні зміни у взаємодії закладів культури та мистецтва, зокрема щодо роботи з молодим поколінням, оскільки ця вікова категорія населення найбільше залучена сьогодні до віртуального світу. Приміром, пріоритетним напрямом стає розвиток різних онлайн-ресурсів. Це дозволяє створювати унікальний контент під індивідуальні потреби кожної особистості, застосовувати нові формати творчості, створювати цікавий пізнавальний освітній контент. Усі ці інновації у комплексі дозволяють розкривати внутрішній творчий потенціал індивідуума, підвищувати рівень культури, прищеплювати естетичний смак молоді. Загалом, у

сучасному світі, цифровізація культури та мистецтва йде шляхом глибокої інтеграції у процес соціалізації та інкультурації молоді в умовах комфортного та вже звичного віртуального середовища. Усі ці новітні реалії є невід'ємним аспектом практично усіх векторів людської буттєвості, включаючи релігійні виміри духовної культури.

Сучасний світ не перше десятиліття перебуває під впливом процесів цифровізації, що охопили більшість сфер людської діяльності. Якщо багато сфер соціального життя досить органічно вбудовані в цифрову динаміку суспільства, то релігійна сфера і процеси її цифровізації все ще є предметом дискусії. Нині цивілізація втручається у суб'єктивні світи за допомогою цифрових технологій. У зв'язку з цим актуалізуються питання інформаційної, релігійної безпеки, захисту свідомості індивідуальної та колективної. Традиційні релігії, нові релігійні рухи, а також радикальні фундаменталістські релігійні течії, різні навколодуховні та навколопсихологічні концепції знаходять безліч послідовників у мережевому середовищі.

Релігійна культура та віртуальний світ стикнулися ще на початку 80-х років минулого століття. У той час, коли багаточисельні християнські громади почали об'єднуватися в чати, групи та форуми, де обговорювалися різні аспекти (теми) віровчення. Через кілька років, наприкінці 1980-х років, ввели термін "кіберцерква", під яким розуміють "сукупність усіх християн, взаємодіючих з використанням глобальних комп'ютерних мереж", а також "групу віруючих, пов'язаних з електронними зв'язками, які намагаються відтворити в кіберпросторі деякі аспекти звичайного церковного життя" [5: 256]. Перші "кіберцеркви" представляли собою окремі web-сайти з інформацією про релігійну групу життя, деякі з них могли забезпечити проведення спільного ритуалу (наприклад, читання молитви). З розвитком візуальних можливостей Інтернету (підкасти, інтерактивні

елементи, аудіо та відео) релігійні сайти стали імітувати реальні служби, повторювати церковні обряди, включаючи духовне мистецтво [2: 1].

Відносно швидка адаптація християнства до Інтернету пов'язана з досвідом "телевангелізму", в основі якого лежали християнські проповіді по телебаченню. Завдяки телевангелізму багаточисленні проповідники (в основному в США) перетворилися на "харизматичних релігійних лідерів з широким громадським визнанням" [3: 5]. Телевангелізм був першопричиною поширення кіберцерков, а телебачення – першим засобом масової комунікації, яке розглядалося релігійними діячами в якості "інструменту для досягнення своїх цілей" [2]. В онлайн-просторі "люди мають найбільшу свободу експериментувати та розвивати свої погляди щодо ролі Інтернету в релігійній ритуальній життя" [8: 31].

У 1993 році Х. Рейнгольд, підтверджуючи безмежні можливості віртуального простору, опублікував на одній з онлайн-"досок" наступне оголошення: "Створіть власну релігію", яке цілком відповідало викликам новітньої епохи віртуальної культури Інтернет сприяв розквіту нових світоглядних парадигм, багато з яких могли існувати виключно у віртуальному середовищі. "Мережеві" віровчення стали називати кіберрелігіями: за словами Х. Кемпбелл, подібна "релігійна практика, звільнена від традиційних обмежень і шаблонів, щоб її можна було переосмислити за межами екрану" [2: 1]. Ми можемо розглядати цифрову релігію як міст, який об'єднує і розширює релігійні практики та простори в Інтернеті в різних релігійних контекстах. Злиття нових і вже усталених уявлень щодо релігійної практики означає, що цифрова релігія має риси як онлайн-культури (такі як інтерактивність, конвергенція та контент, створювана аудиторією), так і традиційної релігії (включаючи зразки вірувань і ритуалів, пов'язані з історично існуючими спільнотами) [2: 2].

До кінця ХХ ст. Інтернет-простір був переважно текстовим середовищем, тому релігійна аудиторія збиралася в мережі швидше для комунікацій, ніж для вдосконалення будь-яких таїнств. Завдяки інтерактивності та візуальності релігійні сайти стали перетворюватися в простір для здійснення обрядової практики, молитов та проповідей. У 2000-х роках попит користувачів на релігію в мережі був високий: в 2004 р. в інтернеті нараховувалося близько 51 мільйона сторінок, присвячених релігіям, 65 мільйонів web-сторінок, присвячених церквам; у цей період 83 мільйони web-сторінок містили слово "Бог" (це значно переважало кількість вживання в мережі таких слів, як "комп'ютер", "секс", "політика") [9: 30].

У розрізі нашої проблеми хотілося б підкреслити, що аналіз процесів діджиталізації релігійної культури дозволяє виділити три рівні цієї проблеми. Перший рівень – конкурентний, полягає у створенні великої конкуренції між традиційними релігійними вченнями та альтернативними концепціями, серед яких – нова релігійна свідомість, теософічні, астрологічні, магічні, навколопсихологічні точки зору, що пропонують свій погляд на духовний світ. Вихід релігії у цифрову сферу зустрічається з плюралізмом альтернативних думок, що створюють потужну конкуренцію та боротьбу за своїх віртуальних парафіян. Тому, цифровізуючись, релігійні організації змушені відстоювати власне вчення, вдаючись до популярних форм інтернет-активності, до яких належать створення сайтів, форумів, відеоблогів, різних програм, систематичне ведення прямих ефірів/ трансляцій, позиціонування своєї організації практично у всіх соціальних мережах. Цифрове середовище створює можливість формування нових світоглядів, як писала Х. Кемпбелл, така "релігійна практика звільнена від традиційних обмежень і шаблонів, щоб її можна було переосмислити за межами екрану" [2: 1].

Перераховані вище напрямки органічно вбудовані у віртуальний простір, їх онлайн-діяльність успішно розвивається, багато з них є комерційними організаціями, що володіють навичками маркетингу та піару. Серед позитивних моментів цифровізації – знайомство широких соціальних верств із філософсько-релігійними системами різних конфесій. Мінусом цього зрізу цифровізації релігійного життя є можливість потрапити під вплив течій, що сильно відрізняються від існуючих світових релігій, включаючи такі, що ведуть екстремістську та підривну діяльність по відношенню до держави та суспільства. Другий рівень проблеми – альтернативний (заміняючий), проявляється у заміненні традиційних релігійних практик на релігійні практики онлайн, і навіть у певному спотворенні змісту релігійних навчань внаслідок їхнього переходу у мережеве середовище. Постає дискусійне питання про те, що втрачає релігія і що вона набуває, переміщуючись до Інтернету.

Релігійний простір має справу не лише з тлумаченням та сприйняттям релігійного вчення, але й з практиками, пов'язаними з речовими та енергетичними компонентами. Присутність у храмі, зіткнення з матеріальною релігійною атрибутикою, особисте спілкування з духовенством створюють якесь енергетичне релігійне поле, яке важко замінити в дистанційному режимі. Прикладом може бути одне з важливих таїнств православної церкви – обряд причастя, який уособлює певною мірою енергетичний процес. Віртуальною альтернативою йому служить причастя онлайн, за якого миряни використовують свою їжу. Питання користі таких дистанційних релігійних практик залишається відкритим. Це свого роду духовний виклик, що розкриває глибину віри та ступінь релігійної дисципліни людей, які звикли як до емоційного, так і до практичного посередництва в особі церкви. Так, релігійні практики онлайн можуть бути якимось дзеркалом відношення до

власної віри для кожної людини з певною конфесійною ідентичністю.

Потрібно сказати, що цифрова релігія приносить свій компонент, так необхідний сучасній віруючій людині – це усвідомленість виконуваних ритуалів, свідомий підхід до релігійного вчення. Третій рівень проблеми релігійної цифровізації – трансформаційний, полягає у повній трансформації релігії як такої та її основ через створення принципово нової кіберрелігії трансгуманістичного типу. Йдеться вже не про функціонування релігійних інститутів онлайн, а про створення принципово нової цифрової релігії, де такі фундаментальні релігійні категорії, як життя, смерть, тіло, душа осмислюються інакше. Найбільш яскраво подібна модель проявляється у теоріях трансгуманізму, де роздуми про людське безсмертя неминуче перетинаються з релігійним початком [8].

В. Бейнбрідж, американський соціолог релігії, відстоював можливість існування цифрової технорелігії, яка згодом зможе виявитися більш затребуваною, ніж традиційні релігії [1]. За допомогою перенесення людської свідомості в цифровий вимір, відтворення аватарів померлих людей, генерації безлічі світів, можливості контактувати з позаземними цивілізаціями релігія набуде форми космополітизму і включатиме нову етику [10]. Подібна ситуація може статися з моделлю релігії, тобто її трансформацією поза звичним фізичним простором. Набуваючи нових якостей, відмінних від якостей своєї "вихідної" версії, онлайн-релігія може незворотно поміняти свої підстави. Формується принципово нова релігійна свідомість людства, у якій поступово втрачається відмінність профанного і сакрального [5: 260]. Виходячи з цього, релігійна безпека в сучасному цифровому світі набуває істотного значення.

Таким чином, експліковані рівні процесів та проблем діджиталізації релігійної культури висвітлюють специфічні особливості цифровізації релігійної свідомості, яка має великий вплив на національну та етнічну ідентичність, на емоційне та ментальне

життя особистості. Все це посилює проблеми безпеки духовної релігійної приватності, небезпеки міжетнічних, міжконфесійних конфліктів, спотворення релігійної свідомості та морально-етичних основ особистої культури, а також культури суспільної в цілому. Виявлені, вищевказані, процеси та проблеми ми, маємо на меті використати у фокусі можливого вирішення їх, беручи до уваги стрімкі діджитал процеси світової культури сьогодення.

Так, конкурентний рівень розкриває фактори впливу цифровізації на безпеку існуючих релігій (зовнішні фактори). На цьому рівні особливо актуальними є проблеми втрати традиційними релігіями своїх парафіян, релігійний маркетинг в особі навколорелігійних та псевдорелігійних рухів, що підривають моральний статус релігії в принципі, а також можливість релігійного екстремізму через збільшення масштабу світоглядного плюралізму. Альтернативний рівень показує внутрішні чинники впливу цифровізації релігійної свідомості релігійну безпеку. Він полягає у можливості втрати деяких релігійних практик, що забезпечують більш тісний зв'язок людини з релігійними організаціями, священством, що діє, контакти з якими приносять віруючим психологічну стабільність і впевненість у виборі конфесійної ідентичності.

Найбільш гостро постає проблема релігійного фундаменталізму та екстремізму внаслідок появи широкого спектру суб'єктивних інтерпретацій певних релігій, що розмиває межі між Святим Письмом та його особистим розумінням, що транслюється в маси. На трансформаційному рівні розкриваються як внутрішні, так і зовнішні чинники впливу цифрових технологій на релігійну безпеку. Формується проблема, пов'язана не з боротьбою традиційних релігій за свої цінності та втратою релігійних посередників та релігійних ритуалів, а з фундаментальним перетворенням релігійності загалом, її глобальної етики та принципів, властивих багатьом релігійним напрямкам. Перспективи

боротьби з цим процесом бачаться в активізації міжрелігійного співробітництва та підвищення рівня спільного конфесійного соціального служіння [12: 790]. Подібні заходи показують незамінність та значимість релігії офлайн в обговоренні існуючих релігійних цінностей, вирішенні багатьох соціальних питань.

Таким чином, цифровізація істотно впливає і на форми, і на зміст релігійної свідомості. Цифрові системи представляють гетерархічну (мережеву) модель функціонування, а релігія тривалий час залишалася в ієрархічній моделі. З використанням цифрових технологій зникають грані ієрархічного устрою релігійної організації. При цьому суттєво змінюються основні принципи, закладені у відносинах релігії та віруючих людей. Подібні трансформації можна помітити у вищевказаних релігійних практиках онлайн, де між духовною особою, представником певної конфесії, і віруючою людиною утворюється посередник у вигляді цифрового простору [12].

Таким чином, порушується момент сакрального усамітнення, довіри та відвертості. Гетерархічна модель також властива новим релігійним рухам, які, використовуючи цифровізацію, вдало заповнюють собою релігійний простір, що трансформується. У цьому сенсі цифровізація релігійної свідомості можна порівняти з кризовими моментами в історії людства, такими як війни та революції, при яких релігія слабшала і на світоглядну арену виходили езотеричні та магічні культи, властиві переважно новим релігійним рухам. Серед факторів підвищення релігійної безпеки зазначимо різні міжрелігійні конференції, культурно-релігійні організації. У нашій країні на державному рівні сформовано та діє Державний орган України з питань релігій (Всеукраїнська наукова конференція "Державний орган з питань релігій в Україні: історія та сучасність"), націлений на обговорення та вирішення міжрелігійних та соціальних проблем країни. Також, варто згадати Державну службу України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС), що, у свою чергу, є

центральним органом виконавчої влади, який формує та реалізує державну політику у сфері релігії.

У фокусі сучасної України як поліконфесійній державі міжрелігійний діалог є обов'язковою умовою мирного співіснування релігійних груп та етносів. Досить високий рівень міжрелігійного діалогу поступово утворює спільне релігійне поле, у якому релігії перебувають у відносинах співробітництва та спільного розвитку. Для того, щоб особистість могла ефективно та критично протистояти потоку псевдорелігійної інформації у цифровому просторі, необхідно розвивати релігійну освіту та власне мислення. Для підвищення релігійної освіченості рекомендується запровадження нових освітніх курсів без акцентування на конкретному релігійному вченні, але які базуються на політиці поліконфесійного світу. Інформація про основні принципи та смисли світових релігій, їх історію розвитку та зв'язки з іншими сферами суспільного буття – найважливіші розділи для вивчення. На рівні вищої школи мета подібних курсів полягає також у ознайомленні студентів із процесами релігійної глобалізації, забезпеченні розуміння ними сучасних глобальних релігійних процесів стосовно свідомості людини [11].

Це передбачає вміння вибудовувати причинно-наслідкові зв'язки між різними глобальними процесами та релігійною сферою буття, вміння зіставляти системи релігійних навчань та застосовувати системний підхід для осмислення та переосмислення релігійної культури у фокусі стрімких трансформаційних процесів цифрової реальності сьогодення.

Висновки. Спостерігаючи очевидцем фантастичні наукові винаходи, будучи у центрі стрімких

культурних та соціальних трансформацій, ми бачимо, що діджиталізація якісно модернізує мистецтво та різноманітні вектори культури. Але існує й інший бік медалі. Важливим аспектом у цьому напрямі є аналіз проблемних питань, які необхідно вирішувати поетапно під час здійснення стратегії цифрової трансформації. Це дозволить виявляти недоліки та своєчасно їх усувати, у фокусі нанотехнологічних рухів, що, в свою чергу, сприятиме підвищенню цифрової грамотності сучасного індивіда у фокусі викликів та трендів сучасного світу метамодерну.

Впровадження інноваційних рішень та практик цифровізації, поступовий перехід на вітчизняні інформаційні технології та обмін передовим досвідом допоможуть у майбутньому вдосконалювати соціокультурний простір та максимально задовольняти потреби населення, але питання які виникають у розрізі цифровізації релігійної культури стають дедалі гострішими зважаючи на духовні тренди, виклики та реалії мультикультурного простору. Незворотні процеси діджиталізації динамічно розвиваються і набувають все більшої значущості для релігійного життя та релігійної культури на індивідуальному, глобальному, національному рівнях і вимагають подальшого дослідження, формування адекватних теоретичних уявлень про ці процеси, тенденції, можливі ризики та їх попередження у практиці релігійного життя. Впливаючи на суб'єктивний світ людини і вносячи до нього свої корективи, цифрові технології призводять до фундаментальних змін у свідомості людства, що особливо помітно відбивається на сферах життя, які мають безпосередній вплив на релігійні орієнтири та духовну культуру людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bainbridge W. S. Religion for a Galactic Civilization 2.0. URL: <http://giulioprisco.blogspot.com/2009/08bill-bainbridges-religion-for-galactic.html> (дата звернення: 20.01.2026).
2. Campbell H. A. Introduction. The Rise of the Study of Digital Religion. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2013. P. 1–21.
3. Campbell H. A. Surveying Theoretical Approaches Within Digital Religion Studies. *New Media Soc.* 2017. Vol. 19. № 1. P. 1–10.

4. Cheong P. H. Authority. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2013. P. 72–87.
5. Garner S. Theology and the new media. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2013. P. 251–265.
6. Gray P. Realizing Strategic Value through Center-Edge Digital Transformation in Consumer-Centric Industries. *MIS Quarterly Executive*. 2013. № 12 (1). P. 115–117.
7. Helland C. Digital Religion. *Handbook of Religion and Society*. 2016. P. 177–196.
8. Helland C. Ritual. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2013. P. 25–40.
9. Horst H., Miller D. The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology. *Digital Anthropology*. 2012. P. 3–35.
10. Miller B., Atkinson R. Raising European productivity growth through ICT. *The Information Technology & Innovation Foundation*. 2014. URL: <https://www2.itif.org/2014-raising-eu-productivity-growthict.pdf> (дата звернення: 05.01.2026).
11. Sokolovskyi O., Kobetiak A., Melnychuk M., Chaplinska O. Reconstruction of the Religious Paradigm in the Modern Globalized World. *WISDOM*. 2021. Vol. 18. № 2. P. 153–160.
12. O'Leary S. D. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *J. Am. Acad. Relig.* 1994. Vol. 64. № 4. P. 781–808.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Bainbridge, W. S. Religion for a Galactic Civilization 2.0. URL: <http://giulioprisco.blogspot.com/2009/08bill-bainbridges-religion-for-galactic.html> (last accessed: 20.01.2026) (in English).
2. Campbell, H. A. (2013). Introduction. The Rise of the Study of Digital Religion. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. P. 1–21 (in English).
3. Campbell, H. A. (2017). Surveying Theoretical Approaches Within Digital Religion Studies. *New Media Soc.* Vol. 19. № 1. P. 1–10 (in English).
4. Cheong, P. H. (2013). Authority. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2013. P. 72–87 (in English).
5. Garner, S. (2013). Theology and the new media. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2013. P. 251–265 (in English).
6. Gray, P. (2013). Realizing Strategic Value through Center-Edge Digital Transformation in Consumer-Centric Industries. *MIS Quarterly Executive*. № 12 (1). P. 115–117 (in English).
7. Helland, C. (2016). Digital Religion. *Handbook of Religion and Society*. P. 177–196 (in English).
8. Helland, C. (2013). Ritual. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. P. 25–40 (in English).
9. Horst, H., Miller, D. (2012). The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology. *Digital Anthropology*. P. 3–35 (in English).
10. Miller, B., Atkinson, R. (2014). Raising European productivity growth through ICT. *The Information Technology & Innovation Foundation*. URL: <https://www2.itif.org/2014-raising-eu-productivity-growthict.pdf> (last accessed: 05.01.2026) (in English).
11. Sokolovskyi, O., Kobetiak, A., Melnychuk, M., Chaplinska, O. (2021). Reconstruction of the Religious Paradigm in the Modern Globalized World. *WISDOM*. Vol. 18. № 2. P. 153–160 (in English).
12. O'Leary, S. D. (1994). Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *J. Am. Acad. Relig.* Vol. 64. № 4. P. 781–808 (in English).

Receive: January 21, 2026
Accepted: February 14, 2026



УДК 101:004

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.127-137

НОМО BRASSICUS: НА ПЕРИФЕРІЇ DIGITAL MODERN

М. В. Мязін*, А. В. Перчик**, С. С. Беднарський***

У статті проаналізовано філософські аспекти серіалу *Brassic* як культурного феномену, що репрезентує специфічний режим існування на периферії цифрової модерності. Якщо попередні дослідження розглядали серіал як візуальну риторичну вторгнення та феноменологічну модель пост(недо)просвітницької суб'єктності, то у цій розвідці *Brassic* інтерпретується як філософський кейс буття у середовищі, де цифрові алгоритми ще не здійснюють тотального контролю, але вже формують режим нагляду як нову форму соціальної присутності. У цьому контексті запропоновано концепт капсульного простору, у межах якого лінійна темпоральність втрачає конститутивну функцію, афект набуває статусу первинного режиму досвіду, а суб'єктність постає у фрагментованій формі, позбавленій стабільної телеології. Аналіз серіалу дозволив окреслити антропологічну фігуру *homo brassicus* – децентрованого суб'єкта, що існує у циклічному режимі "тепер" і функціонує не як раціональний центр дії, а як інтенсивність присутності в афективному середовищі виживання. Урбаністичний простір у серіалі постає не як поле соціальної дії, а як своєрідне "місто-нуль" – середовище з морфологічними ознаками урбанізму, але без реальних можливостей трансформації чи виходу. У такій структурі афект функціонує як базовий механізм існування, а фарс і обсценність виступають не лише естетичними прийомами, а й епістемологічними стратегіями осмислення досвіду. Стаття пропонує інтерпретувати *Brassic* не як репрезентацію соціальної реальності, а як культурну форму, що фіксує трансформацію суб'єктності у пізній цифровій модерності. У цьому контексті серіал постає як феноменологічна модель маргінального існування, у межах якого формується нова етика повсякденності, позбавлена трансцендентних гарантій, але заснована на інтенсивності тілесної та афективної присутності.

* Микита Мязін / Mykyta Miazin, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)

nikita94miazin@gmail.com

ORCID: 0009-0003-4901-8789

** Артем Перчик / Artem Perchuk, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)

artemperchuk@gmail.com

ORCID: 0009-0002-4917-7846

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

SergBednarskyu@ukr.net

ORCID: 0009-0007-4496-648X

Ключові слова: *цифрова модерність, урбанізм, афект, капсульний простір, постнарративність, постбезнадія, homo brassicus, філософія маргінальності, децентрована суб'єктність.*

HOMO BRASSICUS: AT THE MARGINS OF DIGITAL MODERNITY

M. V. Miazin, A. V. Perchyk, S. S. Bednarskyi

The article analyzes the philosophical dimensions of the TV series Brassic as a cultural phenomenon that represents a specific mode of existence on the periphery of digital modernity. While previous studies interpreted the series as a visual rhetoric of intrusion and as a phenomenological model of post-(under)-Enlightenment subjectivity, this study examines Brassic as a philosophical case of being within an environment where digital algorithms have not yet achieved total control but already constitute surveillance as a new mode of social presence. Within this context, the concept of capsular space is proposed, in which linear temporality loses its constitutive function, affect becomes the primary mode of experience, and subjectivity appears in a fragmented form devoid of stable teleology. The analysis makes it possible to outline the anthropological figure of homo brassicus – a decentered subject existing within a cyclical “now” and functioning not as a rational center of action but as an intensity of presence within an affective environment of survival. The urban space of the series appears not as a field of social action but as a kind of “zero city” – an environment with morphological features of urbanism yet lacking real possibilities for transformation or escape. In this structure, affect functions as a fundamental mechanism of existence, while farce and obscenity operate not only as aesthetic devices but also as epistemological strategies for understanding experience. The article proposes interpreting Brassic not as a representation of social reality but as a cultural form that captures the transformation of subjectivity in late digital modernity. In this perspective, the series appears as a phenomenological model of marginal existence within which a new ethics of everyday life emerges – one devoid of transcendental guarantees but grounded in the intensity of bodily and affective presence.

Keywords: *digital modernity, urbanism, affect, capsular space, post-narrativity, post-despair, homo brassicus, philosophy of marginality, decentered subjectivity.*

Вступ. Місце дії у "Brassic" – не сцена, а пастка. Не локація для пригод, а в'язке географічне заклинання, з якого не вириваються – навіть не тому, що не можуть, а тому що місце не відпускає. Простір тут не просто статичний – він має гравітацію, що тягне назад, стирає відстані та скасовує напрямки. Будь-яка спроба втекти закінчується або смертю, або поверненням у ще гіршому стані – бо сам факт від'їзду вже виглядає як образа для цього простору. У цьому сенсі "Brassic" – це не історія про життя в місті, а про життя всередині урбаністичної петлі, де навіть цигани осіли, де фургончики стоять назавжди, але все ще зветься "рухомими". Персонажі – як фігури з муралів Бенксі: вони ніби застигли в жесті втечі, але втекти не можуть. Вони приречені бути частиною пейзажу – трохи гротескною, трохи сумною, але точно незмінною. І

якщо класичне місто в серіалі – це арена змін і катарсису, то тут – це місто-зеро, анти-Арена, де будь-яка дія автоматично скасовується своїм повтором. Це не урбанізм, це постурбаністичний осад, що залишився після того, як індустрія пішла, а майбутнє – не прийшло. Тут усе зупинилося, але всі ще бігають – наче забули, що телеологія давно скасована, а сенс життя передано в архів [19]. І в цьому – не іронія, а архітектура буття, де виживання трансформувалося на форму мислення [6], а кожен новий день функціонує як ремікс попереднього з незначними варіаціями в діалогах і тими самими косяками та пивними пляшками на фоні.

Світ, у якому все лишилося на місці, конститується не як трагедія, а як комедія – не тому, що смішно, а тому, що сміх – остання залишена людині модальність реагування на катастрофу

[1]. Серіал "Brassic" не просто показує провінційних маргіналів у нескінченному соціальному циркулярі – він акуратно (і трохи знущально) витягує на поверхню глухий онтологічний стан, у якому темпоральність зламалася [3], майбутнє девальвоване [15], а реальність функціонує як ритуальний луп, позбавлений будь-якої надії на діалектичний прорив [7].

Під шаром гумору й анекдотичних ситуацій – під крадіжкою зоопарку, під п'яними монологами про сенс життя, під абсурдними втечами з транспортними пригодами – проступає не просто соціальна сатира, а радикальна онтологічна спроба артикулювати досвід існування у світі, який більше не рухається, не еволюціонує, не розгортається в часі [13]. Це не драма про класову нерівність – це феноменологічний ескіз буття в режимі завислого екрана [14], де суб'єкти функціонують як агенти застою не з волі, а з відсутності альтернативних координат. Їхнє існування вписане не в лінію прогресу, а в петлю ритуального повтору, де навіть хаос уже став звичкою.

Простір тут – не поле можливостей, а замкнена фактичність, капсула без дверей і вікон, де буття обертається навколо власної осі, мов караоке-пісня на авторепіті в порожній кімнаті. "Brassic" – це брутальна, непричесана медитація з пивом у руці, з розбитим телефоном у кишені й нескінченим "потім" замість будь-яких проєктів. Це історія про світ, де майбутнє або онтологічно анульоване, або редуковане до мемів, якими вже ніхто не сміється – але всі продовжують постити, бо інших форм присутності не передбачено [21].

Робоча гіпотеза: Серіал "Brassic" можна інтерпретувати як постдраматичний філософський текст, у якому місто виступає не як фон чи персонаж, а як концепт "міста-зеро" – простору без виходу, де реалізується класова стагнація та естетика постбезнадії [8].

Актуальність дослідження. У світі, де телевізійні продукти щодня множаться як цифрові копії самих себе [1], а філософські тексти дедалі частіше

розглядаються лише як джерело метафор для постів у соцмережах [16; 9], особливої уваги заслуговують ті твори, які – всупереч жанровій конвенції – стають вікнами у глибші шари буття [13; 14]. "Brassic" – один із таких випадків. Він не лише не боїться бути вульгарним, безглуздим чи фарсовим – він використовує ці риси як інструменти доступу до екзистенційної правди про сучасне життя в умовах соціального виснаження [5; 6].

Це дослідження важливе не тому, що "Brassic" черговий модний серіал із соціальним підтекстом, а тому, що в ньому репрезентовано граничний стан суб'єкта, загнаного в естетично зрежисовану банальність – у простір з якого неможливо вийти, де життя не еволюціонує, а буфериться: без оновлень, але з постійною імітацією руху. Ми маємо справу з етичним полем, де тільки гумор виконує роль зашитої нитки, що стримує розрив буття [15].

Попри візуальну надмірність сучасної культури, філософський аналіз телевізійних форматів залишається малорозвиненим. Наша стаття з серії статей прагне частково заповнити цю лакуну, об'єднуючи інструменти культурологічної критики та медіа-філософії для дослідження того, як буденне і маргінальне трансформуються в інструменти онтологічного висловлювання [4; 17]. У цій перспективі "Brassic" постає близьким до візуальної стратегії Бенксі. І серіал, і стріт-арт художника – це вибухові жести на межі між мистецтвом і порушенням, естетикою і обсценною правдою. Вони не потребують легітимації чи високого контексту, але здатні проникати в саму тканину буденного, перетворюючи тривіальне на фарсове, а фарсове – на філософське [7].

Епізоди "Brassic" нагадують серію урбаністичних муралів: саркастичні, грубі, локальні, але водночас – різьблені універсальні в анатомії безнадії. У такій логіці працює і цей аналіз: серіал постає не просто як культурний продукт, а як екранний Бенксі, що вкриває стіни цифрового світу маргінальною поезією – без моралі, без героїства, зате з нецензурною чесністю [21].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Рівень опрацьованості проблеми виявляє доволі курйозну ситуацію: серіал *"Brassic"* зручно ігнорувати як надто "легкий" для серйозного аналізу – грубий, провінційний, без належної кількості латинських цитат у діалогах. У медіадослідженнях його іноді згадують як типовий зразок британської чорної комедії. Іронія в тому, що сам *"Brassic"* – куди глибший текст, ніж здається: не сюжетний, а феноменологічний, не просто про життя "на узбіччі", а про зламану логіку буття, в якій узбіччя – єдина доступна траєкторія.

Ця стаття – частина ширшого проекту, що прагне прочитати *"Brassic"* як філософський експеримент: простір, де час перестає бути лінійним, суб'єктність ковзає між фрагментами, а надія – це радше монтажна помилка, ніж світоглядна категорія [13; 19]. Усе це формує структуру, яка потребує аналізу крізь призму медіа-феноменології, з усією повагою до глітчів, петлянь і сміху крізь зуби.

У сучасній філософії медіа дедалі більше уваги приділяється саме цим структурним зсувам: фрагментації часу, втраті темпоральної тяглості, естетиці цифрової стагнації, де історія не припиняється – вона зависає, як погано завантажений серіал [16; 18]. У цьому контексті концепція *digimodernism*, запропонована Аланом Кірбі, виявляється надзвичайно продуктивною. За його логікою, ми маємо справу не просто з нарративом, а з алгоритмічно зрежисованим фрагментом, який симулює сюжетну послідовність, але кожного разу зникає у власному абсурді [16]. *"Brassic"* ідеально вписується в цю картину. Це – діджимодерний текст, де відсутня чітка авторська інстанція: хто тут головний – режисер, алкоголь, внутрішній голос Вінні чи колективне несвідоме, що тролить формат? Жанрові межі розчиняються: драма, фарс і анекдот про лебедя, який краде чіпси, – усе це частини одного постіронічного супу, де ложка давно втрачена. Темпоральність? Її тут стільки ж, скільки хронології у стрічці TikTok: нічого нікуди

не прямує, усе просто трапляється, поки ти гортаєш [9]. Глядачеві залишається не інтерпретувати, а реєструвати сигнали. Впізнавання замінює рефлексію. Еволюції персонажів немає – є обертове коло, наче той самий карусельний оператор, який зупинити рух не може, а вийти з кабіни боїться. Таким чином, *"Brassic"* – про маргіналізацію самого телевізійного нарративу. Це серіал, який відмовляється від кульмінацій і катарсисів, як від непотрібних функцій у застарілій прошивці. Він пропонує замість цього афективну мозаїку мікросюжетів – протокол існування у світі без сенсу, без розв'язки, без лінії розвитку. А от фарс і трагізм тут не чергуються – вони зливаються в одне, як сльоза й мейкап у британський дощ [1; 8].

Методологічна рамка дослідження спирається на феноменологічний підхід, проте з поправкою на цифрову добу – тобто не на те, що означає *"Brassic"*, а на те, як він трапляється в досвіді сприйняття [13; 14]. Ми не нав'язуємо тексту інтерпретаційну решітку – навпаки, дотримуємося епістемологічної скромності: нехай феномени самі скажуть своє. Простір, час, афект, фрагментоване тіло – усе це не потребує метафізичних конструкцій, бо *"Brassic"* – це вже готовий онтологічний кейс, загорнутий у фарс. Цей підхід базується на гусерлівському епохе, але апгрейджений до умов платформи: ми тимчасово "відключаємо" сюжет, жанр, моральну критику – і просто дивимось, як саме *"Brassic"* вбудовується в тіло глядача через візуальні перебої, афективні провали та абсурдні ін'єкції темпоральності [8]. Йдеться не про розуміння, а про налаштування – як у випадку поганого сигналу, де головне не зміст, а шум.

Особливої уваги заслуговує простір, що поводить як капсула – двір, паб, город, автомайстерня, ліжко, дитячий батут: усе крутиться на місці, нічого не веде нікуди. Це не декорація – це приміщення для буття без виходу [6]. Час – розтягнутий, липкий, з нудьгою на першому плані й раптовими абсурдними виверженнями, коли

реальність сама від себе втомлюється. Це не лінія подій – це петля, яка іноді ламається, аби одразу замкнутись знову [1; 15]. Афект у "Brassic" – не побічний продукт, а спосіб існування. Сміх тут не розряджає – він тисне. Це сміх із порожнечі, з втоми, з нездатності відреагувати інакше. Суб'єктність теж дивна – без центру, без сталого "я", лише реакції, інстинкти, гримаси, що злітають із обличчя швидше, ніж герой встигає подумати. Тут немає траєкторій – є імпульси. Немає характерів – є ефекти [5; 10]. І врешті, "Brassic" – це не просто серіал. Це феноменологія після фільтра. Це реєстрація присутності у світі, де навіть тиша звучить, як сповіщення у смартфоні. Це – діджимодерн без глянцю: онтологія без проекту, сюжет без інтенції, існування без гарантії збереження [16; 18].

Водночас дослідження застосовує феноменологічний підхід до телевізійного тексту в цифрову епоху, фокусуючись не на сюжетному змісті, а на режимах досвіду – часі, просторі, тілі, афектах і ритмі – як автономних феноменологічних структурах [14; 17].

Метою дослідження є філософське осмислення телевізійного серіалу "Brassic" як архетипового тексту доби *digitalmodern* [16], у якому соціальна маргінальність перестає бути об'єктом репрезентації й трансформується на рівень постнарративної онтології – естетики, що не відтворює життя, а симулює його як нескінченний модус теперішності без проєкції в майбутнє [1]. Візуальний простір серіалу постає не як тло подій, а як феноменологічна капсула цифрового застою – структура, у якій час розпадається на ритмічні імпульси абсурду, а суб'єктність редукується до афективного виживання: без орієнтирів, без проєкту, без стабільного "я" [8].

Завдання дослідження:

1) проаналізувати "Brassic" крізь призму концепції діджитал модерну Алана Кирбі, зокрема через фокус на фрагментованості нарративу, жанровій гібридності та розпаді лінійної темпоральності. Простір серіалу пропонується інтерпретувати як "місто-

зеро" – замкнену структуру, позбавлену виходу, яка функціонує як капсульна модель соціальної стагнації та екранної ізоляції [6; 21]; 2) виявити, як саркастично-ритуальні стратегії серіалу – фарс, обценна іронія, гіпербола – функціонують як філософські інструменти осмислення безнадії не в термінах кінця, а як глузливо нормалізованого продуктивного стану; 3) окремої уваги заслуговує феномен суб'єктності в "Brassic", що постає як приклад децентрованої, реактивної ідентичності: такої, що існує не як послідовне становлення, а як конфігурація афективних імпульсів і тілесних позивів [9; 10].

Виклад основного матеріалу дослідження.

(a) Запропоновано філософське прочитання серіалу "Brassic" як архетипового тексту епохи *digitalmodern* – не як соціального кейсу, а як медіа-феномену, що конструює унікальну естетику постнарративного буття в режимі "тут і зараз" без напрямку й гарантій. (b) Уведено поняття "феноменології цифрового застою" – як аналітичної рамки для схоплення екранного досвіду без темпорального вектору, де суб'єктність розчиняється в афекті, повторі та фрагментації [16; 2]. (c) Інтерпретовано серіал "Brassic" як зразок капсульного простору медіа-онтології – своєрідного "міста-зеро", де події не розгортаються, а застрягають у циклічному "зараз", імітуючи динаміку без жодної трансформації [3; 5]. (d) Переосмислено роль жанрової нестабільності (фарс, обценність, іронія) як естетичного інструменту критичної дестабілізації, що не прикрашає безнадію, а виводить її на передній план як етично релевантний досвід сучасності. (e) Сформульовано методологічний підхід до серіального тексту як феномену досвіду, де аналіз відбувається не через зміст ("про що це?"), а через структуру сприйняття ("як це відбувається в мені?") – тобто через ритми, афекти й оптичні збої, що формують режим екранного існування [8; 14]. (f) Окреслено перспективу подальших досліджень "низових" медіапродуктів

як філософських текстів, які працюють не *проти* свою "вulgарність", а *завдяки* їй – як через метод культурного тролінгу, що оголює структури абсурду, афекту й буття без гарантій [7; 21].

Постдраматичний жест в епоху темпоральної іммобілізації. Якби Гусерль одного разу прокинувся в пабі з липкою підлогою і вмикнув телевізор о третій ночі, щоби подивитися серію "Brassic", – можливо, саме тоді народилася б ідея феноменології без трансцендентального суб'єкта як стабільного центру свідомості. Адже суб'єкт тут, звісно, є – але він перебуває або в стані алкогольної інтоксикації, або афективного зриву, або буквально зачинений у курятнику, який виконує функцію просторової метафори онтологічної замкненості. Такий суб'єкт не інтенціонує світ у гусерлівському сенсі, не спрямовує свідомість на об'єкти з метою надання сенсу – він, радше, обсценує світ: вивертає його на поверхню без герменевтичного пакування, без трансцендентного підкріплення, без символічного алабі.

Серіал "Brassic", власне, не розповідає історій – принаймні не в класичному сенсі. Його структура радикально відмовляється від телеологічної наративності, віддаючи перевагу ритуальному циклу дій, у якому кожен новий день починається з чергового екзистенційного тупика і завершується фарсом, що випадково торкається сентиментального. Це не серіал про події як моменти діалектичного становлення – це серіал про неподійність як онтологічну подію, про застигання темпоральності в режимі нескінченного теперішнього. Тут немає архітектури розвитку в аристотелівському сенсі – лише фрагментовані елементи: анекдот, афект, гримаса, побутовий вибух, що утримуються разом не завдяки сюжету, а за рахунок емоційної інерції як єдино можливого зв'язку. Ми маємо справу з тим, що Алан Кірбі означив би як гіперсценічну присутність [16] – стан, у якому медіа-життя вже не має горизонтів майбутнього, але не перестає бажати бути на екрані, ніби клоун, що смішить інерційно, сам не розуміючи, чому саме.

"Brassic" не є серіалом у класичному сенсі драматургійної єдності. Це – ланцюг постдраматичних жестів, кожен із яких обертається навколо згорнутого теперішнього, що не веде ані до минулого як основи ідентичності, ані до майбутнього як проєкції можливого. Якщо Бенксі бере фарбу, щоб промовчати через графіті, "Brassic" бере косяк, саундтрек, лебедя, чотири банки пива й легку психічну дестабілізацію, щоби промовчати ще гучніше – через надлишок, через афективне перенасичення, яке блокує критичну дистанцію як умову мислення. І навіть Вінні тут не є героєм у класичному сенсі суб'єкта дії. Головний персонаж – абсурд як ритм, що реалізується у тілі хлопця з біполярним розладом і гіперреакцією на мопеди. Це тіло функціонує не як носій ідентичності, а як медіум безсенсовності [8]. У цьому персонажі сходяться і Бенксі, який здійснює перехід з вулиці в цифрову циркуляцію образів, і Кірбі, що скасовує телеологію як модерний міф [16]. Це – суб'єктність нового типу: та, що не має мети як трансцендентного проєкту (у кантівському сенсі), але має маршрут як іманентну траєкторію: без фіналу, без гарантії, без початку і без потреби у виправданні.

Місто-зеро: урбанізм без урбаністики. У "Brassic" простір не масштабується – він згущується. Це не географія, а густина відчаю, що виходить сміхом, що осідає на мапі після краху індустріального міфу. Те, що раніше називалося "містом", тут функціонує як резонансна камера для циклічного повернення того самого [6; 7]. Ми не бачимо простору змін – ми бачимо онтологічний залишок, топологічну лузу, де навіть спроби вирватися приречені або на фатальне повернення, або на абсурдне блукання у межах зацикленої маршрутної сітки.

На відміну від класичних телевізійних структур, де місто виступає ареною конфліктів і трансформацій, "Brassic" демонтує саму ідею урбаністичної телології. Тут місто – не місце, а стан. Стан затисненості між уже-зруйнованим і ще-не-зниклим. Це архітектура залишковості, де маршрут – це не шлях, а петля, а

пересування – лише зміна пози на тлі однакових декорацій: паб, курник, психлікарня, паб... [2; 15] У цьому сенсі "Brassic" актуалізує те, що можна назвати феноменологією постпростору: тут простір не відкривається, а замикається в собі, віддзеркалює самого себе, як баг в симуляції. Цей урбанізм не про будівництво, а про автономне самозгортання, де жодна дорога не веде за межі, бо самі межі – це й є структура [9; 16]. Натомість з'являється поза як координата: жест, реакція, позив – усе те, що фіксує суб'єкт у просторі, не дозволяючи йому зникнути остаточно, але й не даючи змоги зрушити. Поза тут стає новою онтологічною одиницею – не вираженням, а доказом того, що "я тут" хоч і не зовсім знаю, навіщо [18].

Як і фігури Бенксі на потрісканих стінах, місто у "Brassic" не розвивається – воно продовжує існувати через візуальну інерцію. Воно втратило свою функціональність, але не втратило права бути тлом для мемів, сварок і крадіжок страусів. Його присутність – це сліпок соціального застою, що функціонує як цифровий JPEG: стиснутий, шумний, спотворений, але впертий у своїй безперспективній очевидності [1; 21].

Час без стрілок: темпоральність як нудьга з прискоренням. У світі "Brassic" час не тече – він дріботить. Він не просуває вперед, не накопичується, не веде до трансформацій. Він з'являється як черговий день, у якому знову забули, що це вже було. Тут темпоральність – не вектор, а перебої в електриці свідомості: щось між повтором, панікою і звичкою спізнюватися на власну катастрофу [3; 13]. Цей час – не подія, а жест: підняти пляшку, сказати "бля" із різною інтонацією, обійняти когось, хто щойно тебе вдарив. Серіал грається в драму, але без кульмінацій. Як бійка на парковці – шумно, брудно, емоційно, але ніхто не пам'ятає, з чого все почалося. Події є, а розвитку немає. Іронія в тому, що найсильніші моменти – це не повороти сюжету, а повороти інтонацій [16].

Темпоральність у "Brassic" – це алкогольний флешбек, який ніколи не стане проспектом. Це потік коротких, яскравих, але безрезультатних

пекельних "тепер". Один день триває три години, інший – три дні, але це не має значення: ми не відчуваємо різниці, бо рух не задають події, а в'язка атмосфера повторюваності – як холодна каша з учорашнього столу [15].

Нудьга тут – не відсутність дії, а надлишок однаковості. Це нудьга як жанр, як середовище, як форма буття. Вона іноді проривається абсурдом або травмою, але не веде до висновків. Смішне і трагічне тут не змінюють одне одного – вони пульсують одночасно, як лампочка в підвалі, що от-от перегорить [5]. Цей час – капсульний, непов'язаний із зовнішньою історією, як у дитячій грі "в дорослих", яка не має кінця, бо ніхто не пояснив, що робити після. Тут усе в спіралі – але в спіралі без висоти. Це *Groundhog Day*, але без просвітлення, з тією різницею, що замість будильника – вибухова лайка, замість морального уроку – саундтрек [8]. І отут починаєш розуміти: це не просто серіал – це естетика постчасу. Наче хтось узяв стрілку годинника, зробив з неї заточку – і пішов різати реальність на фрагменти. А кожен фрагмент – це або драма, або мем. Або мем про драму. Або драма, що вдає з себе мем – бо інакше треба плакати.

"Brassic" не конструює сюжет – він накидає теги на порожнечу, як графіті у закинутому місті. І кожна серія – це ще один тег: "ще один день", "ще один тупик", "ще один абсурд, який виглядає знайомо". Це час, що завис між подією і постом про подію, між екзистенцією й емодзі, між пам'яттю і відключеним Wi-Fi.

Афект як гнів, що маскується під жарт. У "Brassic" афект – це єдина валюта, яка не девальвується в умовах символічного краху [1; 15]. Сміх, лють, ніжність, апатія – тут не репрезентуються, а вибухають у кадрі: без символічної обробки, без нарративного виправдання, без герменевтичного бачення. Це афект-серцевина, "мокра газета після дощу", як естетичний жест – не прикраса, а доказ присутності емоційного перевантаження, яке більше не можливо артикулювати словами.

Серіал не демонструє, що відчувають персонажі, – він вкидає нас *всередину відчуття*, як у сміттєвий бак, де ще

зберігається тепло після підпау. Афект тут не вторинний до дії, а первинна форма буття в умовах розірваної темпоральності [8]. Герої "Brassic" не опрацьовують травму – вони живуть у її контурах, як у хаті без стін, де замість інтер'єру – залишки попередніх вибухів. Емоція тут – не результат, а поле, в якому діє тіло, а не суб'єкт.

І якщо афекту надати архітектуру, то це буде... лама в кутку, яка паскудить на екран під час сварки про крадену лопату. Іронія в цьому світі – не естетична дистанція, а режим виживання: спосіб не дозволити трагізму розірвати структуру [5]. Це не катарсис, а тік, майже неврологічний мікрожест мозку, що вже не вірить у трансценденцію, але все ще тримається за діалог, як за останній зв'язок з іншим [19]. Тут майже ніхто не каже "я тебе люблю". Але в "пішов на..." більше тепла, ніж у сотні традиційних зізнань. Це обцєнна інтимність, що не потребує ніжності – лише присутності. Навіть якщо ця присутність має форму поховання з цирком. У світі "Brassic" сюжет не породжує афект – афект породжує сюжет. Не "вони зробили це, бо так вирішили", а "вони зробили це, бо вже не могли нічого не робити". Це онтологія реактивного тіла, тіла, яке не діє в ім'я сенсу, а вибухає від його неможливості. І якщо шукати тут раціональність, то це буде раціональність кишківника, де етика – це імпульс, а логіка – це запізнаний коментар. Саме так функціонує світ "Brassic": афективна економіка без банку сенсів, де кожен жест – це відповідь не на ситуацію, а на нестерпність її триваючого існування [10; 18].

Суб'єктність як імпульс, що забув, навіщо з'явився. У класичній філософській традиції суб'єкт – це центр досвіду, носій інтенції, гарант єдності свідомості [19]. У "Brassic" суб'єкт – це той, хто знову прокинувся в сараї з вівцею, без грошей, із запахом учорашнього пива й незбагненним, але стабільним відчуттям, що "якось воно буде". Тут немає стабільного "я" – є тільки переривчасті спалахи тілесної присутності, ланцюг реакцій, афектів, імпульсів, які імітують суб'єктність, але не конституують її [8; 18]. Вінні не

обирає свою ідентичність – він її переживає в реальному часі, як баг у грі: вдає, що керує, хоча давно злетів із сюжету. Кожен персонаж – це не особистість, а емпіричний вузол виживання, епізодичний протокол того, що можна витримати сьогодні.

Ідентичність тут не вибудовується – вона вислизає в режимі "онлайн", бо історія вимагає темпоральної послідовності, а "Brassic" її системно саботує [16; 2]. Те, що ми бачимо – не становлення, а серія жестів, ніби вирізаних із чужих сторіз, які не збереглися в архів, але залишили осад у тілі. Суб'єкт тут – не оповідач, а відлуння: як відбиток взуття в багнюці, який от-от змиє дощ.

Навіть мова не рятує, а розмиває: діалоги не формують ідентичність, а зашумлюють тишу, в якій міг би початися пошук сенсу. Але сенс у цьому просторі – заборонений товар. Натомість завжди можна замовити піцу. І лама знову з'їсть коробку. Це – медіа-онтологія без трансцендентного центру, де афект, тіло, випадок і фарс тимчасово збираються в подобу суб'єкта, щоби протриматись ще одну серію [9]. Таким чином, суб'єктність у "Brassic" – це не персонаж, а поведінкова тінь, поверхневий скан реакцій, через який екранний абсурд проговорює постдраматичну безвихідь. Це дія без проекту, жарт без автора, тіло без стабільної осі, мем без підпису. Тобто – ідеальний суб'єкт digitalmodern: йому не ставлять запитання "хто ти?", йому просто дають нову серію без контексту [16; 21].

Постбезнадія як естетика: світло в кінці пабу. Те, що даремне, ще не обов'язково позбавлене сенсу. "Brassic" не пропонує надії – не тому, що вона недосяжна, а тому, що в цьому світі сама ідея надії звучить як злий жарт, що давно вийшов із моди [15; 5]. Надія вимагає горизонту, а тут – суцільне "тут", у якому максимум бажань зводиться до того, щоб у холодильнику ще лишився алкоголь, а хтось на тому кінці слухавки досі не змінив номер [21]. Але парадокс полягає в тому, що цей капсульний простір без спасіння не перетворюється на морок. "Brassic" культивує естетику постбезнадії – не як

відмову від майбутнього, а як етичну форму прийняття його відсутності [16; 1]. Це не цинізм, не апатія, не кінець – це, швидше, новий тип чуттєвості, який живе без ілюзій, але не без ритму. Тут катарсис замінюється обценною інтонацією, а розвиток – лебедем, який у найменш очікуваний момент вирішує вкусити когось за ногу. І навіть у цій фрагментованості є структура – якщо не логічна, то афективна [3; 8]. У кожному невдалому плані, в кожному провалі, що трапляється із клоунською регулярністю, є дивне тепло – майже таке саме, як тепло сидіння в краденому авто, яке ще не встигли оформити в реєстр викрадених речей.

Постбезнадія – це не втрата виходу, а усвідомлення того, що вихід – це теж пастка, просто з іншим підсвічуванням [10]. У "Brassic" ніхто не рятується, бо рятунок передбачає наявність "іншого місця", а тут – чиста онтологічна замкненість, у якій кожен день стає повтором без архіву, іронічною рециркуляцією локального абсурду [7; 6]. Ця циклічна непотрібність, ця побутова обценність, ця зворушлива грубість створює естетику нової щирості: грубої, фрагментарної, але справжньої – як тег на закинутій стіні, який ніхто не просив, але всі бачать. Саме так і народжується вулична поезія маргінальності: не у віршах, а в поглядах, жестах, матюках – у кожному фрагменті тіла, що несе на собі травму замкненого світу без привілеїв і без наративів.

Герої тут – не функції, а шрами у формі персонажів. А "Brassic" – це не історія, а "Banksy-серіал", де замість фіналу – графіті на стіні реальності: швидко, неточно, несподівано тепло. Не про перемогу. Про те, що навіть без надії ще можна жити – й навіть усміхатися, не маючи на те жодної причини [2].

Висновки. Телевізійний серіал "Brassic" функціонує не як розвага, а як контейнер культурного перевантаження,

в якому сміх, гнів, втома, безробіття, біполярність і любов до друзів зливаються в одне – ритм існування на дні, яке перетворюється на форму. Це не соціальний коментар у класичному сенсі, а естетичне свідчення життя після сенсу, спроба зафіксувати буття там, де вже нічого не вимагає бути зрозумілим.

У межах *digitalmodern*, коли історія вивірюється, а майбутнє редукується до мемів, реакцій та фонових треків, "Brassic" демонструє, як відсутність напряду може стати стилем, а постбезнадія – не вироком, а режимом буття, в якому світло в кінці тунелю не обіцяє спасіння, але хоча б освітлює шлях до холодильника.

Телесеріал "Brassic" – це постдраматичний, феноменологічний і цифровий текст, який не репрезентує дійсність, а жестом її викриває. Він не говорить напряду, не пояснює, не моралізує – він фіксує. Як тег на стіні, як надпис на дзеркалі, що з'являється, коли воно запітніло.

І саме тому "Brassic" презентує нові аналітичні оптики – не шаблони, не теоретичні інструменти зі словників, а методів, здатних вловити те, що ніколи не прагнуло бути вловленим. Бо цей серіал не намагається рятувати, не виводить моралі, не формулює істини. Це вуличне графіті маргінальності, нанесене балончиком на стіну телевізійного формату. Його не треба прочитувати – його треба вдихнути. З усім бензином, іржею, втомленим гумором і матом.

"Brassic" – як кінематографічний Бенксі: промовистий, але мовчазний, точний, але без пафосу. Він не малює виходу – він малює капсулу, в якій ми вже є. І в цій капсулі – паб, пес, трохи друзів і світ, який розвалюється з ніжністю. Він не кричить, що все дарма. Він залишає на стіні реальності лаконічний, обценний і абсолютно чесний тег: "Ми були тут. Ми жили смішно. І все це було абсолютно серйозно".

ЛІТЕРАТУРА

1. Baudrillard J. Simulacra and simulation; transl. by S. F. Glaser. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1994. 164 p.

2. Benjamin W. The work of art in the age of mechanical reproduction; transl. by H. Zohn. New York, NY: Schocken Books, 1968. 278 p. URL: <https://web.mit.edu/allanmc/www/benjamin.pdf> (дата звернення: 14.11.2025).
3. Bergson H. Time and freewill: An essay on the immediate data of consciousness; transl. by F. L. Pogson. London, UK: George Allen & Unwin, 1910. 252 p. URL: <https://www.gutenberg.org/files/56852/56852-h/56852-h.htm> (дата звернення: 14.11.2025).
4. Berry D. M. Critical theory and the digital. London, UK: Bloomsbury Academic, 2014. 260 p. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781472542311>
5. Camus A. The myth of Sisyphus; transl. by J. O'Brien. New York, NY: Alfred A. Knopf, 1955. 212 p.
6. de Certeau M. The practice of everyday life; transl. by S. Rendall. Berkeley, CA: University of California Press, 1984. 313 p.
7. Debord G. The society of the spectacle; transl. by D. Nicholson-Smith. New York, NY: Zone Books, 1994. 160 p. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm> (дата звернення: 14.11.2025).
8. Deleuze G. Difference and repetition; transl. by P. Patton. New York, NY: Columbia University Press, 1994. 350 p.
9. Floridi L. GPT-3: Its nature, scope, limits, and consequences. *Minds and Machines*. 2020. Vol. 30, iss. 4. P. 681–694. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09548-4>
10. Foucault M. The archaeology of knowledge; transl. by A. M. Sheridan Smith. New York, NY: Pantheon Books, 1972. 245 p.
11. Gillespie T. The relevance of algorithms. *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society* / ed. by T. Gillespie, P. J. Boczowski, K. A. Foot. Cambridge, MA: MIT Press, 2014. 256 p. DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262525374.003.0009>
12. Hamraie A. Building access: Universal design and the politics of disability. MN: University of Minnesota Press, 2017. 336 p. DOI: <https://doi.org/10.5749/minnesota/9781517901639.001.0001>
13. Heidegger M. Being and time; transl. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York, NY: Harper & Row, 1962. 589 p.
14. Husserl E. Ideas: General introduction to pure phenomenology; transl. by W. R. Boyce Gibson. London, UK: George Allen & Unwin, 1931. 466 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203120330>
15. Jameson F. Archaeologies of the future: The desire called utopia and other science fictions. London, UK: Verso, 2005. 431 p.
16. Kirby A. Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture. New York, N: Continuum, 2009. 280 p.
17. Monteiro-Krebs L. Every word you say: Algorithmic mediation and implications of data-driven scholarly communication. *Personal and Ubiquitous Computing*. 2022. Vol. 26, iss. 4. P. 1023–1039. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00779-021-01653-2>
18. Parisi L. Interactive computation and artificial epistemologies. *Theory, Culture & Society*. 2021. Vol. 38, iss. 7–8. P. 115–130. DOI: <https://doi.org/10.1177/026327642111036791>
19. Sartre J.-P. Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology; transl. by H. E. Barnes. New York, NY: Philosophical Library, 1956. 638 p.
20. Silva J. M. A machine learning ontology. *Proceedings of the 11th International Conference on Knowledge Engineering and Ontology Development*. Setúbal, Portugal: SCITEPRESS, 2020. 412 p. DOI: <https://doi.org/10.5220/0009796401270138>
21. Zuboff S. The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. New York, NY: Public Affairs, 2019. 691 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Baudrillard, J. (1994). Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press (in English).

2. Benjamin, W. (1968). The work of art in the age of mechanical reproduction. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (H. Zohn, Trans.). Schocken Books. URL: <https://web.mit.edu/allanmc/www/benjamin.pdf> (last accessed: 14.11.2025) (in English).
3. Bergson, H. (1910). *Time and freewill: An essay on the immediate data of consciousness* (F. L. Pogson, Trans.). George Allen & Unwin. URL: <https://www.gutenberg.org/files/56852/56852-h/56852-h.htm> (last accessed: 14.11.2025) (in English).
4. Berry, D. M. (2014). *Critical theory and the digital*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781472542311> (in English).
5. Camus, A. (1955). *The myth of Sisyphus* (J. O'Brien, Trans.). Alfred A. Knopf (in English).
6. de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life* (S. Rendall, Trans.). University of California Press (in English).
7. Debord, G. (1994). *The society of the spectacle* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books. URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm> (last accessed: 14.11.2025) (in English).
8. Deleuze, G. (1994). *Difference and repetition* (P. Patton, Trans.). Columbia University Press (in English).
9. Floridi, L., Chiriatti, M. (2020). GPT-3: Its nature, scope, limits, and consequences. *Minds and Machines*. № 30 (4), 681–694. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09548-4> (in English).
10. Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books (in English).
11. Gillespie, T. (2014). The relevance of algorithms. In T. Gillespie, P. J. Boczkowski, & K. A. Foot (Eds.), *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society* (pp. 167–194). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262525374.003.0009> (in English).
12. Hamraie, A. (2017). *Building access: Universal design and the politics of disability*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9781517901639.001.0001> (in English).
13. Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row (in English).
14. Husserl, E. (1931). *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (W. R. Boyce Gibson, Trans.). George Allen & Unwin. <https://doi.org/10.4324/9780203120330> (in English).
15. Jameson, F. (2005). *Archaeologies of the future: The desire called utopia and other science fictions*. Verso (in English).
16. Kirby, A. (2009). *Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture*. Continuum (in English).
17. Monteiro-Krebs, L., Zaman, B., Geerts, D., Caregnato, S. E. (2022). Every word you say: Algorithmicmediationandimplicationsofdata-driven scholarlycommunication. *Personal and Ubiquitous Computing*. № 26 (4), 1023–1039. <https://doi.org/10.1007/s00779-021-01653-2> (in English).
18. Parisi, L. (2021). Interactive computation and artificial epistemologies. *Theory, Culture & Society*. № 38 (7–8), 115–130. <https://doi.org/10.1177/02632764211036791> (in English).
19. Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library (in English).
20. Silva, J. M., Almeida, F., Carvalho, R. (2020). A machine learning ontology. In *Proceedings of the 11th International Conference on Knowledge Engineering and Ontology Development* (pp. 127–138). SCITEPRESS. <https://doi.org/10.5220/0009796401270138> (in English).
21. Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier power*. Public Affairs (in English).

Receive: December 08, 2025
Accepted: December 22, 2025



УДК 1:004.9:168.522

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.138-146

БАНДА ОНТОЛОГІЧНИХ УЛЕНШПІГЕЛІВ: ОБРАЗ ЛЮДИНИ У СЕРІАЛІ "BRASSIC"

Н. В. Попова*, О. В. Лойко**

У статті здійснено філософське прочитання британського серіалу "Brassic" як своєрідного антропологічного документа, що фіксує появу нового типу суб'єктності в умовах постцифрової культури. У центрі дослідження – концепт пост(недо)просвітницької суб'єктності, яка постає на перетині двох фундаментальних криз: занепаду модерного ідеалу автономної, раціональної Людини та радикальної стандартизації досвіду в цифрову добу. Якщо Просвітництво вибудовувало індивіда як носія *logos*'у, а цифрова культура зводить його до алгоритмічного профілю, то герої "Brassic" – це тіла без програми, персонажі без проекту, спільнота без утопії. Мета статті – виявити філософську значущість маргінального й абсурдного як альтернативної онтології, що не протистоїть системі, але й не включається в неї. У цьому сенсі "банда" серіалу постає не як соціальна девіація, а як онтологічна форма співбуття, де життя реалізується не через сенс, мету чи продуктивність, а через присутність, тілесність і взаємну підтримку. Методологічно текст поєднує філософську герменевтику, елементи критики цифрової культури (С. Зубофф, Л. Флоріді), постструктуралістську аналітику влади (М. Фуко, Ж. Дельоз), філософію тілесної іманентності (М. Гайдеггер) і дотепний цинізм С. Жижека. На основі аналізу, афектів і просторової логіки героїв "Brassic" автори обгрунтували, що в епоху цифрової нормативності виживання можливе лише через абсурд, дружбу і нелегальні стратегії тілесної реабілітації. Публікація відкриває серію міждисциплінарних текстів про тілесну філософію маргінального, візуальні риторичні постцифрового урбанізму та потенціал афекту як філософської сили у світі, де профіль став важливішим за людину.

Ключові слова: філософія стоїцизму, коучинг, емоційний інтелект, особистісний розвиток, самоконтроль, внутрішня свобода, стресостійкість, ментальне здоров'я.

* 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

** Олександр Лойко / Oleksandr Loiko, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)
aloyko@karazin.ua
ORCID: 0009-0002-9933-0984

THE GANG OF ONTOLOGICAL UILENSPIEGELS: THE HUMAN IMAGE IN THE SERIES "BRASSIC"

N. V. Popova, O. V. Loiko

This article offers a philosophical reading of the British TV series Brassic as a kind of anthropological document that captures the emergence of a new type of subjectivity in the context of post-digital culture. At the center of the analysis is the concept of post(under) Enlightenment subjectivity, which arises at the intersection of two fundamental crises: the collapse of the modern ideal of the autonomous, rational Human and the radical standardization of experience under digital normalization. If Enlightenment imagined the individual as the bearer of logos, and digital culture reduces them to an algorithmic profile, the protagonists of Brassic are bodies without scripts, characters without projects, a community without utopia. The aim of the article is to articulate the philosophical significance of marginality and absurdity as an alternative ontology – one that neither resists the system nor integrates into it. In this sense, the series' "gang" appears not as a social deviation, but as an ontological form of coexistence, where life is realized not through meaning, goals, or productivity, but through presence, embodiment, and mutual support. Methodologically, the article draws from philosophical hermeneutics, elements of digital culture critique (S. Zuboff, L. Floridi), poststructuralist analytics of power (M. Foucault, G. Deleuze), and the embodied immanence of being (M. Heidegger), all filtered through the ironic lens of S. Žižek. Through an analysis of action, affect, and spatial logic, the article demonstrates that in a world governed by algorithmic normativity, survival becomes possible only through absurdity, friendship, and illegitimate strategies of bodily reappropriation. This publication opens a series of interdisciplinary reflections on the philosophy of marginal embodiment, the visual rhetorics of postdigital urbanism, and the affective potential of philosophy in an age where the profile has become more important than the person.

Keywords: *post(under)Enlightenment subjectivity; Brassic; digital marginality; rhetoric; philosophy of the body; affective community; algorithmic culture.*

Постановка проблеми. Концепція "людини" як універсального суб'єкта, носія розуму, моралі та суспільного поступу, є одним із центральних здобутків доби Просвітництва [8; 14]. Ідея автономного індивіда, що здатен раціонально осмислювати світ, творити історію та самореалізовуватись через знання й прогрес, тривалий час зберігала статус гуманістичного ідеалу [12]. Проте вже у ХХ столітті, а тим більше – в постцифрову епоху, цей образ починає виглядати дедалі менш переконливо [15; 16]. І якщо модерністська філософія ще ставила запитання "ким є людина?" [13], то наш час питає жорсткіше: *чи є взагалі хтось, хто хоче бути людиною у цьому сенсі?* У ХХІ столітті "людина" стала багатоголосим, розмитим, контроверсійним утворенням. Постмодернізм розібрав її на фрагменти [4]. Постгуманізм намагається віддати її функції машинам [10]. Біополітика перевела її в категорії регуляції [2; 11], а цифрова культура – помістила в нескінченну петлю самопрезентації [19]. Усе це призводить до втрати "героїчної"

людини – такої, що мислить, діє, відповідає [3; 18]. Замість неї приходять інші фігури: травмовані, фрагментовані, маргінальні, тілесні, комічні... І саме в цій точці – між падінням високого і зародженням смішного – народжується феномен, який ми називаємо пост(недо)просвітницькою людиною. Тобто такою людиною, яка або ніколи не була частиною великої філософської гри, або давно втекла з неї через чорний хід. Це не трагічний бунтівник. Це – філософський уленшпігель [6; 9], який випадково вижив і тепер сміється, краде, п'є, любить, бо іншого способу бути просто немає.

Серіал "Brassic" – якраз і є місцем, де фігура уленшпігеля вперше отримує візуальне, наративне й культурне тіло. Не ідеал. Не аналітичну модель. А банду, що функціонує як тілесна відповідь ідеї Просвітництва.

Актуальність дослідження. У сучасному світі, де цифрові структури дедалі глибше проникають у всі сфери людського існування – від роботи й освіти до любові й самосприйняття –

відчуття "непотрібності" індивіда стає фоновим шумом епохи [10; 19]. Алгоритми пропонують сенси, платформи нав'язують ролі, цифрові ідентичності стандартизують поведінку [16]. Людина стає передусім профілем, а не тілом, персонажем, а не живою істотою [4]. У цій ситуації особливої актуальності набуває вивчення тих фігур, які не вписуються в "нову норму" цифрової присутності, але не через відмову або бунт – а тому, що взагалі не беруть участі в грі. Їх не було у великому проєкті модерності – і немає у великому проєкті Digital Humanities. Саме такими постають герої серіалу "Brassic": люди з маргінального простору, що не чинять спротиву цивілізації, а просто – живуть поза її межами [2]. Вони вигадують безглузді витівки, можуть жити у лісі, спати у старому автобусі, але щоразу знову сідають біля вогню, запускають абсурд і розігривають одне одного присутністю. Це – не утопія. Не антиутопія. І навіть не протест. Це спосіб існування, у якому щастя парадоксально виникає з маргінального статусу. Тому що поза алгоритмами, поза монетизацією, поза самопрезентацією, поза потребою бути "успішним", залишається можливість бути [13].

У контексті зростаючого інтересу до філософського аналізу культурних явищ цифрової епохи ("Shrek", "Black Mirror") дослідження серіалу "Brassic" виглядає своєчасним і необхідним [15]. Якщо ці приклади вже стали класичними кейсами для аналізу постмодерного суб'єкта [18], то "Brassic" пропонує новий ракурс: не руйнування старих форм, а спокійне і бруталне життя поза ними. Її герої не конструюють альтернативу – вони не вважають, що мають на це право. Вони просто існують – тілесно, колективно, без стратегій, зате з багаттям [7]. Таким чином, дослідження фігур пост(недо)просвітницької суб'єктності в цифрову епоху через приклад "Brassic" є спробою окреслити альтернативну антропологію сучасності – не рафіновану, а в димі, пиві, сміху, дружбі і дурості. А головне – вільну від тиску "оновлення" як обов'язку [11; 3].

Метою статті є осмислення філософських умов, за яких неосвічені

маргінали у треніках постають найпоспідовнішою формою людської присутності в добу цифрової нормалізації та алгоритмічного очищення світу від абсурду, тіла й випадковості. У центрі уваги – не просто дегероїзована людина [2], а банда онтологічних уленшпігелів, що не чинить опір сенсу, а заміщує його пивом, дружбою та крадіжкою страуса, створюючи карнавальний простір існування як відповідь на надлишок контролю та нестачу сміху в цифровій культурі.

Завдання дослідження:

а) пояснити, чому класичне уявлення про "людину розумну і просвітлену" не працює у сучасному цифровому світі, і як її місце займає новий, менш героїчний, але більш живий тип суб'єкта;

б) описати, що ми маємо на увазі під пост(недо)просвітницькою суб'єктністю, та чому герої "Brassic" – яскраві приклади такого типу людини;

в) проаналізувати серіальну банду як філософське співбуття, де життя тримається не на логіці, а на взаємній підтримці, тілесності, гуморі й карнавальному хаосі;

г) довести, як карнавал, абсурд і маргінальність стають способом бути людиною у світі цифрової нормальності, де "успіх" і "розумність" часто замінюють живе існування.

І насамкінець започаткувати серію міждисциплінарних досліджень, в якій "Brassic" виступає не як серіал про дурників, а як філософська платформа для розмови про людину таку, як вона є.

Методологія дослідження. Попри належність "Brassic" до жанру комедійного серіалу, його насиченість сенсами вимагає аналітичного інструментарію, який ще не має канонічної форми. Тому дослідження апелює не стільки до готової методології, скільки до уявлення, що "філософська банда" має вигадати власний спосіб "пограбування банку смислів" – поза звичними правилами і логіками. Тому текст працює в режимі інтерпретативної гри, де елементи класичної філософії, критики цифрової культури та сучасної соціальної думки збираються у мобільну рамку.

У цьому "рейді" ми уявляємо, що: М. Гайдеггер мовчки сидить на старій покривалці біля вогнища з Томмо й стежить за "буттям без мети" – життям, яке просто триває попри все. Фуко заглядає у напіврозвалену ванну і фіксує: "тут нема дисциплінарних структур – лише тілесна випадковість, як єдина правда". Ж. Бодріяр дивується, як можна жити, не імітуючи успішність – і підозрює, що ці герої вже після симуляції, тобто в пустоті свободи. С. Жижек визнає, що це і є справжня політика: дружба, яка не має ідеології, тільки тіло, сміх і дурість. Ж. Дельоз бачить у банді "тілесну множинність без тотожності", що проростає крізь соціальні тріщини і творить реальні події без єдиного суб'єкта. Г. Агамбен впізнає в них людей без статусу, які живуть "голим життям" – без включення в повноцінний соціум, але з власним етико-афективним простором. С. Зубофф бачила б у цьому локальний саботаж цифрової прозорості: у світі, де все має бути під контролем, ця банда просто не входить у базу даних. Л. Флоріді зафіксував би тут "інфосферу порожнечі", в якій суб'єкти не обробляють інформацію, а творять світ у межах випадковості й тілесного досвіду. Таким чином, дослідження не претендує на єдину методологічну вірність, а застосовує гібридний підхід, де онтологія (Гайдеггер), критика влади (Фуко) та цифрова філософія (Зубофф, Флоріді) взаємодіють у стилі серіального "пограбування" – з абсурдною метою та надто людським ефектом.

Наукова новизна дослідження:

1. Серіал "Brassic" вперше стає об'єктом академічного філософського аналізу в україномовному гуманітарному контексті. Попри популярність серіалу серед глядачів, він практично відсутній у колі гуманітарних досліджень, що відкриває простір для осмислення його антропологічного, соціального та культурного значення.

2. Запропоновано концепт пост(недо)просвітницької суб'єктності як фігури, що не протестує проти системи, але й не включена в неї. Такий

тип існування виявляється особливо важливим у цифрову епоху, де "випадковість", "неуспішність" і "безсенсовість" витісняються алгоритмічною логікою.

3. Аналіз маргінальної дружби, тілесного абсурду й карнавального виживання подається не як культурна патологія, а як життєва стратегія. Дослідження "Brassic" ставить під сумнів поділ на "високе" й "низове", серйозне й несерйозне, культурне й соціально сміттєве – і саме у цій зоні знаходить життєвість.

4. Започатковується серія міждисциплінарних філософських статей, у яких "Brassic" слугує платформою для осмислення сучасної людини у світі, де інституції слабшають, а іронія стає способом виживання.

5. Обрана форма "філософського серіалу" як метод публікації – також новаторська. Замість лінійної аргументації дослідження пропонує багатоголосся – серіальний підхід до філософії, де кожна стаття відкриває нову оптику на ті самі феномени: маргінальність, цифровість, тілесність, дурість, дружбу.

У сучасному філософському ландшафті, де постмодерністські конструкції, цифрові суб'єктності та алгоритмічна логіка дедалі наполегливіше намагаються витіснити досвід повсякденного буття, парадоксальним чином зростає цінність того, що донедавна вважалося фоновим, непомітним, маргінальним. Саме в цій ситуації образ банди онтологічних *уленшпігелів*, перенесений у контекст британської серіальної культури ("Brassic"), набуває концептуального об'єму, що виходить за межі художньої метафори. Йдеться не лише про алузію до фольклорної або літературної традиції, уособленої постаттю Тіля Уленшпігеля, популяризованого Шарлем де Костером як символу спротиву владному та моральному порядку [6]. В новітній добі цей архетип втрачає свою одиничність і реінкарнується в колективній множинності – у банді, яка не формулює програм, не керується ідеологією, не вибудовує опозиції, а просто... є. Ця

присутність – не результат бунту, не форма втечі, не стратегія. Вона є онтологічною подією в найчистішому сенсі [3].

І саме така колективна множинність – розрізнена, недосконала, неорганізована – стає точкою входу до нового розуміння буття. "Brassic" розгортає суб'єктність, що давно сповзла з модерного п'єдесталу на пластиковий стілець біля багаття, десь між згаслою надією й ритуальним матом. Тут не йдеться про Людину - Тіло в героїчному сенсі. Йдеться про того, хто живе на дні культурної анатомії – не в центрі й не на периферії, а в тій "нижній частині", яку зазвичай намагаються не називати в академічних текстах. І саме ця позиція – задом до прогресу, обличчям до диму – дозволяє героям діяти без ілюзій, без пафосу і без очікування на вихід. Вони вже у дупі – і саме тому можуть собі дозволити не прикидатися. Бо, коли ти на дні, єдиний шлях вгору – це ще один ковток пива й дурнувата авантюра. І якщо мислителі модерності – від Декарта до Канта – прагнули дисциплінувати суб'єкта через мислення, то герої "Brassic" демонструють існування, де жодна з цих вертикалей не працює. Їхній світ не порожній, але не впорядкований; він не має трансцендентної осі, але має стійкий ритм: план на вечір, дурість, дружба, похмілля, знову план. Їхня присутність – не абстрактна, не концептуалізована, не виправдана. Вона – тілесна, сміхова, випадкова, безпорадно справжня. І саме в цій тілесно-сміховій фактичності народжується те, що можна назвати онтологічною щільністю.

Філософія тут не продукується у тексті – вона ліпиться з багнюки. Тіло перестає бути лише об'єктом регуляції (як у Фуко) чи засобом продуктивності (як у капіталістичній логіці) – воно стає єдиним і безумовним місцем Буття. Не тілом як частиною інфраструктури, а тілом, яке може спати в автобусі, бити когось по приколу, або просто сидіти біля вогню, нічого не пояснюючи. Банда у цьому сенсі – не соціальна одиниця, не стиль життя, не субкультура. Вона – онтологічна множина, де одиничне і спільне не протистоять одне одному, а існують в

афективному переплетінні. Це не родина, бо немає стабілізації. Це не команда, бо немає мети. Але банда – є. І тримається. Тримається не стратегічно, а афективно: не для досягнення, а для виживання у формі присутності. Це і є – форма спільності, в якій сенс не конструюється, а проживається. Саме тут виникає потреба осмислити поняття "банда онтологічних уленшпігелів" не як стилістичну примху, а як філософську категорію. Якщо в "The Thought Gang" Тібор Фішер поєднував філософію з банківським пограбуванням [9], то "Brassic" йде далі – тут немає навіть претензії на рефлексію. Вони не "грають у філософів" – вони просто існують так, що філософія сама не може пройти повз. Іронія стає тут не формою критики, а режимом онтологічної легітимації. Не захистом, а способом бути. Вони не знають, що вони уленшпігелі, але саме тому й є ними. Їхній сміх – не сарказм і не драма, а вибух абсурду, що дає змогу залишатися живими у світі, де сенс давно став товаром, а присутність – профілем [4]. І, можливо, саме тому ця банда залишається останнім притулком для людського, яке не піддається оцифруванню. Вони не подолали цифрову норму – вони навіть не вступили з нею у гру. І в цьому – їхня найбільша філософська перемога.

Таким чином, ми стикаємось із парадоксальним явищем: банда з "Brassic" функціонує не просто як збіговисько маргіналів у треніках, а як філософська фігура – щільна, жива, і абсолютно незручна для модерної уніфікації. Вони не є суб'єктами Просвітництва, бо нічого не планують, не вдосконалюють себе, не ведуть щоденник самопокаяння в інстаграмі й не шукають шляху до світла розуму (переважно тому, що це світло давно відімкнули за борги). Вони не є оцифрованими профілями цифрової культури – їхнє життя не фільтрується, не тегується, не таргетується [19]. Вони не є навіть повноцінним об'єктом біополітичного контролю [2]: кого дисциплінувати, якщо тіло вже давно в гаражі або в лісі, а душа – у багатті з марихуаною? Це – форма буття, яка

існує у форматі чистої іманентності. Бути для них – означає бути поруч. Поряд з другом, з пляшкою, з шрамом, з дурістю. І ця присутність без мети виявляється настільки вкоріненою в реальність, що виникає невідкладне філософське питання: якщо велична Людина, побудована модерністю, впала зі свого постаменту (а вона не просто впала – її знесли з матом і салютом), то хто, чорт забирай, тепер замість неї?

Ми, з усією академічною легітимністю та глибоким нерозкаянням, пропонуємо концепт пост(недо)просвітницької суб'єктності. Це не герой, не святий і навіть не свідомий бунтівник. Це той, хто або ніколи не був запрошений на бал модерності, або ж прийшов на нього у брудних кросівках і з страусом під пахвою. Це не відмова від Просвітництва – це байдужість до нього, епістемологічне нехтування його умовами гри. І саме тому ця фігура настільки яскраво сяє у "Brassic", бо не намагається сяяти зовсім. Вона просто є. І цього досить, щоб змусити нас переглянути, що таке бути людиною у часи, коли бути – вже розкіш.

Саме на тлі подвійного колапсу – модерного та цифрового [15; 16] – і народжується пост(недо)просвітницька суб'єктність. Ми спеціально підкреслюємо "недо" не як ознаку інфантильності чи патології, а як активну відмову ґрати за правилами. Це суб'єкт, який або ніколи не був запрошений до великої гри модерності (через бідність, освіту, мову, клас), або ж вийшов із неї через чорний хід – з лайкою, плювком і страусом у руках. Це не фігура втрати чи поразки. Це тіло, що відмовилось бути профілем. Це розум, який більше не хоче бути графіком ефективності. Це персонаж, який не шукає шляху, бо дорога давно перетворилась на GPS-маршрут зі сповіщеннями. Йому нічого не треба, крім свого "поруч" – друзів, сміху, дурості й диму багаття. І саме в цій радикальній безцільності, у цьому житті без напрямку і плану, ми й знаходимо суб'єкт, який давно зник із філософських карт, але якого повертає нам "Brassic". Так, Вінні – це не тільки невротик із серіального архіву, це своєрідний Діоген, який живе не в бочці, а в обгорілому

фургоні. А Карді з голубом – це Ламме Гудзак на антидепресантах. Томмо – це Бадью, що забув лекцію, але пам'ятає, де продають найдешевше пиво. Ерін – це Анти-Офелія і позачасова Софія водночас. Її образ підважує одразу дві класичні постаті: жертви (як у трагедії) і мудрості (як у теології). Вона не втопиться у річці, тому що в неї є дитина, недопалок і план втекти з цього дивацтва з назвою життя. Її мудрість – це не логос і не етика, а щось ближче до інтуїції виживання. Вона – філософка без маніфесту, чия дієвість полягає не в тому, що вона щось доводить, а в тому, що вона щодня лишається. Її не врятує герой, бо вона не чекає...

Кожен із них – це філософський тип, не народжений в академії, а викурений з реальності. І коли вони сміються – філософія знімає капелюха...

Щоб окреслити специфіку суб'єкта, який народжується місцями на згарищі великих проєктів модерності та серед уламків, а-цифрової ідеології, ми пропонуємо умовно назвати його *homobrassicus* – людиною в одязі, ніби підбраному під час бунту в секонд-хенді, створінням у стилі постіронічного базару, з фургоном замість бочки і з бандою замість біографії. Це не варіація класичного *homo sapiens*, а окремий тип буття, сформований не трактатами, а багнюкою повсякденності, де розум – не вінець, а максимум інструмент, щоб не потрапити за ґрати.

Дія: якщо модерна людина планувала, мислила стратегічно й уявляла себе архітектором історії, то *homobrassicus* – це імпровізатор у світі без сценаріїв. У "Brassic" дія не є засобом до мети, вона є сама собою: красти страуса – не для зиску, а бо було смішно; тікати від мафії на дитячих велосипедах – не через героїзм, а тому що машина зламалася. Це не планування, а філософський фарс. Як сказав би Дельоз, тут ідеться не про причинність, а про "подію" в чистому вигляді – вибух іманентного сенсу без раціональної структури [7]. У цифровому світі, де кожен крок вираховано алгоритмом, абсурдна дія стає радикальною, бо вона не протестує, а просто не реєструється в системі.

Снівцнвання: homo brassicus не є автономним індивідом, як у просвітницьких схемах. Він – частина колективу, який не організовано, не керується ідеєю, не підписував соціального контракту [14]. Це афективне співбуття, в якому "я" розчиняється в "ми" через пиво, сварки, похмілля і випадкові зізнання у коханні. Усе це не має логіки, але має щільність. Це не спільнота в термінах Габермаса [12], це радше "гола дружба" у стилі Агамбена – зв'язок без функції, без мети, без умов [2]. Просто бути поруч. І цього достатньо.

Простір: homo brassicus живе в зонах, які не підлягають оцифруванню. Не в smart house, а в напівзгорілому фургоні. Не в коворкінгу, а в гаражі, де замість стартапів – шини, каністра бензину і стара фотка з буремної юності. Це – гетеротопії у фукіанському сенсі [11]: простори, що існують поза нормою, поза продуктивністю, поза наглядом. Їх не можна відстежити геолокацією. Цифровий капіталізм – з його трекінгом, рейтингами, SMM і бігдатою – тут просто не працює. Це не протест, не дисфункція, а середовище, де тіло, бруд, безлад і непередбачуваність формують базу для буття. Там, де немає QR-коду, з'являється вогонь.

Життя: якщо для модерної традиції жити означає вдосконалюватися, просуватися, ставати ближчим до істини, то *homobrassicus* живе як святкує: без плану, без концепції, без програми. Це не заперечення сенсу – це його заміна. Смысл поступається місцем сміху, абсурду і теплу спільного досвіду. Це карнавал – у денационалізованому й деконтекстуалізованому сенсі: коли все високе скидається на землю, і земля, нарешті, стає місцем для життя. Не в переносному значенні, а буквально – спати, пити, говорити, сміятися. Без хештегів. Без сторіз. Без цитат Сартра. Але з повною онтологічною присутністю.

Homobrassicus – це фігура, яка не проходить через жодну з класичних матриць суб'єктності: ні економічну, ні політичну, ні цифрову [10]. Але вона щоразу доводить: бути можна і так. І це не просто альтернатива. Це нова лінія антропології, яка не претендує на

істину, але здатна витягнути філософію з бібліотеки у фургон.

У наступних статтях з нашого "серіалу" ми детальніше дослідимо, як ця суб'єктність функціонує в різних вимірах: тілесному, просторовому, афективному, риторичному. Бо якщо світ уже не вимагає бути раціональним, успішним і оновленим, то можливо, настав час зрозуміти, як бути живим.

Висновки. Серіал "*Brassic*", попри зовнішню легковажність і структурну абсурдність, виявляється надзвичайно продуктивним об'єктом філософського аналізу. Його герої – не девіанти чи просто комічні типи, а фігури, що дозволяють інакше подивитись на те, що означає бути людиною в добу після Просвітництва і в умовах цифрової цивілізації.

Запропонований концепт пост(недо)просвітницької суб'єктності дає змогу схопити цей новий спосіб буття, який не є ані раціональним, ані стратегічним, ані оптимізованим, але тим не менше є. І це "є" виявляється міцнішим за будь-яку візію майбутнього.

Фігура *homo brassicus* – це суб'єкт без програми, без ідеології, без КРІ, але з тілом, дружбою, фургоном і теплим багаттям. Це людина, яка не шукає сенсу, бо давно зрозуміла, що сенс не вищий за сміх. Вона живе у світі, який уже не обіцяє нічого – але саме тому ця людина вміє жити.

Проект, який ви щойно почали читати (або тільки плануєте прочитати, відклавши каву й занепокоєність), є першою частиною серії філософських досліджень, присвячених серіалу "*Brassic*". У центрі цієї колективної роботи – спроба побачити за абсурдними витівками й треніками з марихуаною глибоко антропологічну поему, що фіксує зміну самої архітектури людського буття в цифрову добу. Ця стаття – лише вступ. Попереду на нас чекає серіал із текстів, де кожна серія – це окрема оптика, окремий кут зору, окрема філософська вибірка: *візуальна й цифрова риторика*, або як виглядає маргінальність, що вона демонструє поглядом і як візуальний хаос перетворюється на онтологічну ясність; *цифровий урбанізм*, або які міста народжують таких суб'єктів і чи можливо

втекти з цього урбаністичного автозаповнення; *алгоритмічна стійкість*, або чи є шанс на імпровізацію там, де кожен крок передбачено, і як абсурд стає формою виживання в епосі цифрової пропаганди; *анатомія хвороби та стигми*, або як бути тілом у світі, що любить рахувати симптоми й виписувати стандарти, – і чому герої "Brassic" скоріше втілюють не-медикалізацію, ніж хворобу; *етика без алгоритмів*, або чи лишилась хоч крапля моралі в постмодерному карнавалі, де тіло волає, а інтерфейс усміхається. "Brassic" – не просто серіал. Це філософська мапа нового типу

присутності, що сміється замість говорити, ламає інтерфейси замість будувати ідеї, і сідає біля багаття – замість входити в Zoom. Ми не наполягаємо, що він задуманий як трактат. Але й Сократ не писав книжок, а дивіться, як усе склалося.

Тож дозвольте нам пожити поруч із цими дивакуватими героями, які не шукають істини, не претендують на просвітлення, не цитують Арістотеля, але щоразу приходять одне до одного на допомогу. Бо, можливо, саме так і народжується філософія: з багнюки, багаття і сміху.

ЛІТЕРАТУРА

1. Adorno T. W., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment* (E. Jephcott, Trans.). Stanford: Stanford University Press. 2002. 304 p.
2. Agamben G. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press. 1998. 224 p. <https://doi.org/10.1515/9781503617469>.
3. Badiou A. *Being and Event*. London: Continuum. 2005. 540 p. <https://doi.org/10.5040/9781350251789>
4. Baudrillard J. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1994. 164 p. <https://doi.org/10.3998/mpub.11636>
5. Davis A. Digital humanities and the politics of data visualization. *Journal of Cultural Analytics*. 2023. № 8 (2). P. 1–25. <https://doi.org/10.22148/001c.11876>
6. De Coster C. *The legend of Ulenspiegel and Lamme Goedzak*. London: Heinemann. 1867. 470 p. <https://archive.org/details/legendofulenspie00deco>
7. Deleuze G. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press. 1994. 350 p. <https://doi.org/10.7312/dele12766>
8. Descartes R. *Meditations on First Philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. 1996. 208 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805038>
9. Fischer T. *The Thought Gang*. New York: Scribner. 1994. 320 p. URL: <https://archive.org/details/thoughtgang0000fisc> (дата звернення: 22.11.2025).
10. Floridi L. *The Fourth Revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press. 2014. 272 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199606726.001.0001>
11. Foucault M. *Discipline and Punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). New York: Vintage Books. 1995. 333 p. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-11081-0>
12. Habermas J. *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* (T. McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press. 1984. 512 p. URL: <https://archive.org/details/theoryofcommunic0001habe> (дата звернення: 22.11.2025).
13. Heidegger M. *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row. 1962. 589 p. <https://doi.org/10.1002/9780470757314>
14. Kant I. *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. 1998. 785 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802560>
15. Kirby A. *Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture*. London: Continuum. 2009. 280 p. <https://doi.org/10.5040/9781628928143>
16. O'Hara K. Digital Modernity. *Foundations and Trends in Web Science*. 2022. № 9 (1–2). P. 1–254. <https://doi.org/10.1561/18000000031>
17. Smithies J. *The Digital Humanities and the Digital Modern*. London: Palgrave Macmillan. 2022. 298 p. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-49148-0>

18. Žižek S. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso. 1989. 250 p.
<https://doi.org/10.1353/imp.2009.0000>
19. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs. 2019. 691 p.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv8xnd9f>

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Adorno, T. W., Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of enlightenment* (E. Jephcott, Trans.). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804788090> (in English).
2. Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503617469> (in English).
3. Badiou, A. (2005). *Being and event*. Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781350251789> (in English).
4. Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.11636> (in English).
5. Davis, A. (2023). Digital humanities and the politics of data visualization. *Journal of Cultural Analytics*. № 8 (2), 1–25. <https://doi.org/10.22148/001c.11876> (in English).
6. De Coster, C. (1867). *The legend of Ulenspiegel and Lamme Goedzak*. Heinemann. URL: <https://archive.org/details/legendofulenspie00deco> (last accessed: 22.11.2025) (in English).
7. Deleuze, G. (1994). *Difference and repetition*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/dele12766> (in English).
8. Descartes, R. (1996). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805038> (in English).
9. Fischer, T. (1994). *The thought gang*. Scribner. URL: <https://archive.org/details/thoughtgang0000fisc> (last accessed: 22.11.2025) (in English).
10. Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199606726.001.0001> (in English).
11. Foucault, M. (1995). *Discipline and punish* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-11081-0> (in English).
12. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Reason and the rationalization of society* (Vol. 1, T. McCarthy, Trans.). Beacon Press. URL: <https://archive.org/details/theoryofcommunic0001habe> (last accessed: 22.11.2025) (in English).
13. Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. <https://doi.org/10.1002/9780470757314> (in English).
14. Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802560> (in English).
15. Kirby, A. (2009). *Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture*. Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781628928143> (in English).
16. O'Hara, K. (2022). Digital modernity. *Foundations and Trends in Web Science*. № 9 (1–2), 1–254. <https://doi.org/10.1561/18000000031> (in English).
17. Smithies, J. (2022). *The digital humanities and the digital modern*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-49148-0> (in English).
18. Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso. <https://doi.org/10.1353/imp.2009.0000> (in English).
19. Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Public Affairs. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8xnd9f> (in English).

Receive: December 08, 2025
Accepted: December 29, 2025



UDC [124+378](811):355

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.147-155

TELEOLOGICAL APPROACH AS AN EDUCATIONAL DETERMINANT

O. O. Savchenko*

This article highlights the teleological approach as a conceptual and methodological determinant of educational, particularly foreign language training for military personnel. The author draws attention to the philosophical tradition of teleology – from ancient approaches to modern readings – and explores the nature of teleological interpretation as a specific form of explanation of social and scientific phenomena focused on goals, values, and purposive actions. The article argues that education is inherently a goal-based system, so a teleological approach can offer a profound methodological basis for understanding the structure, function, and content of educational processes. The author pays particular attention to the hierarchy of educational goals, their normative and value-based nature, and their role in organising a learning process and stakeholders' activities. The article focuses on English-language training in the Armed Forces of Ukraine since Ukraine's integration into the European space, participation in international organisations, and expansion of international military cooperation have significantly underscored the importance of military specialists' command of English. The author argues that, to optimise the language-training process, goal setting must be continuous and consistent. It is necessary to create a system of goals based on specific analytical procedures that serve as an algorithm for formulating language-learning goals and objectives, starting with a particular language task in each lesson and culminating in the achievement of the ultimate goal of language learning. The article illustrates the goal-oriented nature of curricula, course planning, and teaching practice and confirms the importance of teleological interpretation of educational policy, curriculum development, and the organisation of language training. The author also shows the potential to strengthen the integrity, effectiveness, and sustainability of language-learning systems amid institutional and social transformations.

Keywords: teleological approach, goal-oriented education, language learning, the hierarchy of goals.

ТЕЛЕОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ЯК ОСВІТНІЙ ДЕТЕРМІНАНТ

О. О. Савченко

У статті висвітлюється телеологічний підхід як концептуальна і методологічна детермінанти освіти, зокрема іноземної мови, для військовослужбовців. Звернено увагу на філософську традицію телеології – від античних підходів до сучасних інтерпретацій – та досліджує природу телеологічної інтерпретації як специфічної форми пояснення соціальних і наукових явищ, зосередженої на цілях, цінностях і цілеспрямованих діях. Аргументовано, що

* Olga Savchenko / Ольга Савченко, PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor in the Foreign Languages department (Ivan Kozhedub Kharkiv National Air Force University, Kharkiv, Ukraine)
savolg106@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0085-7189

освіта за своєю суттю є цільовою системою, тому телеологічний підхід може стати глибокою методологічною основою для розуміння структури, функції та змісту освітніх процесів. Особливу увагу зосереджено на ієрархії освітніх цілей, їх нормативному та ціннісному характеру, а також їхній ролі в організації навчального процесу та діяльності зацікавлених сторін. Акцентовано на навчанні англійської мови у Збройних Силах України, оскільки інтеграція України в європейський простір, участь у міжнародних організаціях та розширення міжнародного військового співробітництва значно посилюють важливість володіння англійською мовою військовими фахівцями. Зазначено, що для оптимізації процесу мовної підготовки необхідно встановлювати цілі на постійній і послідовній основі. Необхідно створити систему цілей, засновану на конкретних аналітичних процедурах, які слугують алгоритмом для формулювання цілей і завдань мовного навчання, починаючи з конкретного мовного завдання в кожному уроці і закінчуючи досягненням кінцевої мети мовного навчання. Пройлюстровано цілеспрямований характер навчальних програм, планування курсів та педагогічної практики і підтверджено важливість телеологічного тлумачення освітньої політики, розробки навчальних програм та організації мовної підготовки. Продемонстровано потенціал для зміцнення цілісності, ефективності та стійкості систем вивчення мови в умовах інституційних та соціальних перетворень.

Ключові слова: телеологічний підхід, цілеспрямоване навчання, вивчення мов, ієрархія цілей.

Introduction. The concept of *goalorientation* has its roots in ancient times and is more often associated with the control of social communities, where any task is considered goal-oriented if it achieves a solution to a specific problem or a predetermined objective. Another aspect of *goal orientation* is the purposiveness of an organized activity aimed at achieving the intended result. *Goal Orientation Theory* explores and develops both aspects. Modern science and practice have accumulated extensive material, the understanding of which allows us to enrich the traditional interpretation of the concepts of *goal orientation*. In contemporary research, the concept of *teleology* co-exists with the concepts of *goalorientation*. Contemporary scholars interpret teleology as a principle and tool for studying human and social activity. However, to date, there is no consensus on the concept and essence of teleological interpretation of education. The content of this approach as an interpretation method, as well as the specific means and techniques for establishing educational goals, remains largely unexplored. The literature lacks a comprehensive understanding of the role of teleology in various areas of educational activity. There are different points of view regarding the interpretation of goals in the content of education. All these

considerations have determined the choice of the topic for this paper.

Analysis of recent research and publications reveals a relatively small number of works on the topic. Although domestic scientists pay attention to teleological explanation of various issues (there are scientific papers that study ancient philosophical thought [14], some works that examine current issues concerning the teleological determination of social phenomena, in particular the general theory of law and the philosophy of law [8]; some authors focus on a teleological nature of the economic system [15], others study teleological meaning in political discourse [10]. However, scientific discourse lacks domestic works that specify educational issues from a teleological perspective. On the other hand, European scientists suggest a greater variety of works in this diffuse and challenging field. They concentrate their arguments on teleological descriptions and explanations of various 'goal-directed' phenomena, specifying their logical structure and proper uses [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 9; 11; 12; 13, 16; 17]. Nevertheless, there is still a shortage of research focused on the sphere of education.

The goal and objectives of this article are to explore the potential of teleological interpretation for understanding educational issues, detail the target concept, clarify its aspects, and justify

teleological interpretation as a distinct type of interpretation of social phenomena, particularly of education and language learning.

Main material and results. The concept of teleology originates from two Greek words: *τέλος*, which means 'end', 'aim', or 'goal', and *λόγος*, which denotes 'explanation' or 'reason'. So, we can understand teleology as the explanation or reason for something, considering its purpose or goals.

The term *teleologia* appeared in 1728 when, in his *Philosophia Rationalis, Sive Logica*, Ch. Wolff used the term to refer to a branch of natural philosophy which deals with the end purpose of things and the general order of nature. But the issues articulated there were new to European philosophy. D. Sedley believes that "teleological thought is among antiquity's most widely recognized contributions to the history of science" [1: 317]. He considers Socrates to be "an influence on the development of teleology", who can, he believes, "compete even with Aristotle for historical importance" [1: 317]. Socrates' disciple and follower, Plato, described humans as acting with the intention of achieving a goal. For Plato, action is goal-directed: every person chooses actions under the belief that those actions will achieve some good end [2]. Aristotle's causes "for the sake of which" were frequently though anachronistically included under the broad banner of "teleology" [3: 849]. Plato consistently presents human action as *teleological* – that is, directed toward some perceived good or end (*telos*). Philosophers of various schools have, in one way or another, faced the need to answer the question of whether a given phenomenon has a goal, and if so, what exactly it consists of. Teleology becomes the focal point for questions about the meaning of the world and human existence.

Descartes had a mechanistic understanding of teleology and did not believe that it existed in nature. Descartes claimed that nature did not have internal causes. He viewed the world as a mechanism operating according to the laws of motion and causality, where only God

sets the ultimate goals. Kant considered teleology as a regulative principle of reason and postulated that people perceive organisms and nature as if they were created for specific goals. Still, this perception is due to the way people think rather than a property of nature itself. Hegel argues that teleology is immanent in the world. The goal is not imposed from outside but is revealed by Being and Spirit itself. History and nature are a process of self-realization of reason and freedom [4].

Among other features, J. Perner & J. Roessler emphasize goals as "inherently value laden" [5: 204], which is reminiscent of Aristotle's conception of *teleological causation*, where "the explanatory force of a goal is inseparable from its evaluative properties: the goal is 'the good to be achieved'" [6: 227]. S. Oliver, citing Aristotle's final cause, considers an action rational if an acceptable reason can be given to explain it [3: 849]. This Aristotelian notion of teleology differs from the idea of G. Gergely and G. Csibra, who consider an action as rational and goal-oriented "if, and only if it is seen as the most justifiable action towards that goal state that is available within the constraints of reality" [7, p. 255]. B. Malyshev views the goal as a cause that not only directs, but directs purposefully. He considers the goal and the means to achieve it are the fundamental structural components of the teleological interpretation [8].

So, the topic of a teleological understanding of Being has been one of the most important for philosophy throughout its history. J. Jorati believes that the concept of purposiveness has lain at the center of intense scientific and philosophical debates since the early modern period [9]. In one form or another, all leading philosophers have discussed the question of viewing social phenomena as goal-determined systems. O. Shevchenko assumes that "the concept of the common "good" as the final goal ("Telos") and the intended purpose can be applied to any social and political activity, and the scope of teleological judgements and ascribed teleological

reflective senses to a certain conceptual entity is potentially infinite" [10: 195].

Teleology remains significant because it addresses questions that lie at the core of human existence. In an era dominated by technology and scientific reductionism, the search for meaning and purpose persists. Teleology provides a framework for addressing these timeless questions, connecting the empirical with the existential in ways that resonate across disciplines [11]. Teleology becomes the point that concentrates questions about the meaning of the world and human existence.

Within contemporary philosophical science, we can say about the following types of teleology: 1) a general philosophical theory of goals and the relationships they express; 2) ontological explanation of goals and goal dependencies in nature and society; 3) methods of cognition that uses the category of goal and concepts of its semantic field or teleological methodology; 4) description of behaviour determined by conscious goals, the structure and transformation of these goals.

In this paper, we focus on the teleological interpretation of education, and the probable intentional actions stakeholders can take in accordance with the educational goals they find significant. Interpreting education through the teleological perspective seems of great significance for theorists and practitioners in the sphere of education since we are summoned to configure our education systems (ES) as critical instruments for the guarantee of delivering the knowledge, competencies, and character qualities demanded by our uncertain and hasty "Brave New World" [12: 28] and "If a man knows his why, he can tolerate almost any how" [13: 14]. We understand the teleological interpretation, also known as purposive analysis, as a method of explaining the phenomenon of education that focuses on discerning and applying the underlying goals or objectives that the higher school aims to achieve. Following O. Volkov, we understand teleology as a set of goals that share particular principles to form a whole [14: 31]. We acknowledge that modern science employs teleology as a

principle that complements the traditional cause-and-effect approach with the methodology of cause-and-effect analysis [15: 60]. Following J. Perner, we understand an intentional action as one that involves the practical reasoning schema when stakeholders aim for a more attractive state of education than it is presently [16, p. 99]. According to him, this schema features the following:

(1) Teleology. The schema is teleological as the actions are directed at bringing about a goal state.

(2) Value facts. The goal is something 'good' in some minimal sense of being attractive, desirable, needed, worthwhile having, etc.

(3) Normative reasons. Normative reason can be used to justify an action to bring out its point.

(4) Objectivity. The reasons for acting are objective facts, not mental states representing, or purporting to represent facts.

(5) Publicity. Reasons for acting are not 'private' affairs but public.

We recognize that one of the most fundamental characteristics of education as a system is its goal orientation. We highlight it alongside the main features of the system, including the subject and educational approaches, methods, and technologies. Each element of the educational system has distinct tasks and goals, which are ultimately aimed at achieving a higher, overarching goal. Thus, the teleological interpretation of education enables stakeholders to make "at least three kinds of inferences. First, it allows action predictions in situations where the environment changes but the goal remains constant. Second, teleological representations predict and attribute goals to ongoing actions even before educational outcomes are realized. Third, the assumption of efficiency can provide a basis for inferring situational constraints of an observed goal-directed action" [17: 41].

In this paper, we aim to address the issues related to learning a foreign language at higher military schools, considering the aforementioned postulates. It is of special interest and

great significance today, as proficiency in foreign languages among Ukrainian military personnel is a priority task of cooperation with foreign partners and a prerequisite for such collaboration.

We understand the process of foreign language learning as a specially organized interaction between stakeholders (MOD, military universities, teachers, and military students), through which students acquire knowledge, master the methods of developing language skills, and apply the acquired knowledge in the professional sphere. From a teleological point of view, we determine any activity (and therefore the activities of teachers and students) by its goals. Being clearly defined and playing a structuring role in the education system, the goals constitute a coherent hierarchical system. These goals can be either ultimate or intermediate, immediate or long-term.

Thus, the 'Strategy for Language Training under the Ministry of Defence of Ukraine for 2026–2031' states that language training is an integral part of the overall system of training military personnel, with the ultimate goal of mastering foreign languages to the proficiency level necessary to perform official duties and train abroad. Achieving the ultimate goal is impossible without fulfilling intermediate goals, which are step-by-step measures aimed at ensuring the language preparedness of the Ukrainian military personnel through the practical, continuous, and standardised foreign language training system focused on the needs of military service, professional development of officers, sergeants, and cadets, and the integration of innovative technologies and best practices from NATO countries. A highly effective and comprehensive language training system for the Armed Forces of Ukraine, capable of providing training that meets NATO standards and the practices of Alliance member states, must be established by 2031. This long-term goal requires that every military university graduate be proficient in English at a level sufficient to communicate in a multinational environment (no lower than Standardized

Language Profile (SLP) 2 for tactical-level officers and SLP2+ / SLP3 for operational and strategic-level officers according to STANAG 6001) [18].

Based on the objective facts regarding the current level of English proficiency among Ukrainian military personnel, the strategy emphasizes the value and necessity of English-language knowledge as a key competence for the Ukrainian military at the national level. It outlines a systematic, comprehensive approach to developing and maintaining the necessary level of language training. It explains the ultimate goal and intermediate objectives, offers normative reasoning grounded in evaluative facts about the practical abilities that military personnel ought to acquire during language training, and provides guidelines for teachers who facilitate this process. Thus, the strategy fully corresponds to the practical reasoning schema suggested by J. Perner and discussed above.

Since the topic of this article concerns the teleological understanding of the learning process, or, in other words, the goals and objectives underlying language training, let us take a closer look at goal setting in the language training process, which means defining specific, measurable, and actionable objectives that the stakeholders intend to achieve. We see that the hierarchy of goals encompasses the ultimate goal of language training, the goals of an educational institution that provides language training, the objectives of the discipline "English language", and so on, all the way down to the goals of a specific lesson, since it is teacher's activities that contribute to achieving the ultimate goal and intermediate objectives. When planning teaching activities, the teacher addresses the curriculum, which formulates the learning objectives as general provisions and suggests general, formalized goals that require clarification and tailoring. It is essential for teachers not only to know the general objectives but also to be able to specify them and transform them into learning objectives for specific topics and lessons.

The learning objectives of each lesson are formulated as specific learning tasks and structure the lesson, performing guiding, content-related, systematizing, and result-oriented functions in language training. We understand the didactic and methodological components of a lesson as the interrelated activity of the teacher and students aimed at solving the lesson's learning tasks. However, the objectives of each lesson are not isolated; the curriculum determines them since each topic contains structural elements of language education as a whole. That is why planning teachers' and students' activities within the curriculum – the system of lessons – can help achieve the set goal of language teaching: the development of language skills and competences. The goal of each lesson should necessarily include: 1) content (an issue of a general every day or military discourse); 2) a communicative component (language skills and language material that are necessary to solve the problem); 3) a cognitive component (intellectual skills and specific strategies for cognitive activity, formed through the solution of a given task); 4) a cultural component (social or professional aspects of the issue under consideration). The central element of the lesson is a communicative task designed to master new linguistic information and acquire new language skills. Each task is a methodically organized, step-by-step solution to a problem, supported by specific teaching strategies and based on specific content that develops the learner's speech skills. The communicative task is presented as a system of exercises and includes: 1) orientation exercises aimed at activating background subject-specific knowledge and experience, accumulating linguistic means for solving complex tasks, and forming cognitive strategies; 2) subject-specific exercises to develop language skills in various types of communicative activity; 3) control exercises for self-assessment, intermediate, and final assessment.

The hierarchy of goals suggests that the goal of developing speech skills and competencies in types of communicative activity involves the sequential achievement of micro-goals. Let us

consider an excerpt from a lesson on the topic *Military technology* [19: 63–70]. We formulated the lesson goal as: *By the end of the lesson, learners will be able to describe basic performance data for armoured vehicles.* We use the SMART goal-setting model (Specific, Measurable, Attainable, Relevant, and Time-bound), which teachers usually apply to establish criteria for effective goal-setting and objective development.

The achievement of specific language goals (development of lexical and grammatical skills) depends on achieving other objectives: the development of reading skills (LO 3), listening (LO 4), writing (LO 5) and speaking (LO 6), as learners work with information by reading, listening and producing their own statements on the topic in written and oral form. In addition, the lesson achieves an indirect goal – enhancing professional knowledge (capabilities of NATO countries' weapons and military equipment) (LO 7) – as well as developing overall communication skills (the ability to describe) (LO 8).

In the process of language teaching, the teacher builds a consistent set of goals as a continuous process based on specific analytical procedures that act as an algorithm. The teacher formulates lesson objectives based on repeating cycles, built on the same matrix, which involves:

presentation of a new topic through the obligatory repetition of previously studied material that is necessary for the new topic,

practicing a new topic, enhancing and deepening the knowledge and understanding of the learnt material,

producing output on the studied topic as preparation for a new topic.

At the same time, parallel and sequential progress is ensured from the teacher's actions in each lesson to the entire multi-level chain of multifunctional goals.

Conclusions. The education system as a whole, and foreign language training in particular, has a multi-level, hierarchical, three-dimensional structure that ensures the strength, stability, and high degree of coherence of all its components, as well as

its ability to withstand external and internal challenges.

Consequently, using a teleological method of interpretation in the study of education and language training is based on the fact that: language training is a goal-oriented system; the integrity of the language training is ensured by the goals formulated in the current legislative and regulatory acts in the context of

education; goals are important for ensuring the stability and functioning of the language training system; goals represent a holistic hierarchical system that is inherently stable; goals are one of the most important criteria for interpreting the meaning of learning tasks; without knowledge of learning goals, there can be no fruitful practical activity to achieve them.

LITERATURE

1. Sedley D. N. Socrates' place in the history of teleology. 2008. P. 317–334. URL: https://www.academia.edu/43842664/Socrates_place_in_the_history_of_teleology (дата звернення: 13.11.2025).
2. Payne A. The teleology of action in Plato's Republic. Oxford: Oxford University Press, 2017. 248 p.
3. Oliver S. Aquinas and Aristotle's Teleology. *Nova et Vetera*. 2013. № 11 (3). P. 849–870. URL: <https://archive.stpaulcenter.com/13-nv-11-3-oliver/> (дата звернення 15.11.2025).
4. Woodfield A. Teleology. Cambridge University Press. 2010. 244 p.
5. Perner J., Roessler J. Teleology and Causal Understanding in Children's Theory of Mind. In J. Aguilar & A. Buckareff (eds.). *Causing Human Actions: New Perspectives on the Causal Theory of Action*. MIT Press. 2010. 335 p.
6. Taylor C. The Explanation of Behaviour. Routledge. 2021. 330 p.
7. Csibra G., Gergely G. The teleological origins of mentalistic action explanations: A developmental hypothesis. *Developmental Science*. 1998. № 1 (2). P. 255–259. URL: <https://scispace.com/pdf/the-teleological-origins-of-mentalistic-action-explanations-q9iaabkquc.pdf> (дата звернення: 05.12.2025).
8. Малишев Б. В. Загальні засади телеологічної (цільової) детермінації соціальних явищ. *Право і громадянське суспільство*. 2013. № 4. С. 4–17. URL: <http://lcslaw.knu.ua/index.php/item/142-zahalni-zasady-teleolohichnoi-tsilo%20voi-determinatsii-sotsialnykh-iavyshch-malyshev-b-v> (дата звернення 07.12.2025).
9. Jorati J. Teleology in Early Modern Philosophy and Science. In: Jalobeanu, D., Wolfe, C. (eds) *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Springer. 2022. P. 1–12. URL: https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_546-1 (дата звернення: 12.01.2026).
10. Shevchenko O. I. Variables affecting teleological reflective sense formation in English political discourse. *Нова філологія*. 2025. № 98. P. 193–202. URL: <https://novafilolohiia.zp.ua/index.php/new-philology/article/view/1032/965> (дата звернення: 12.01.2026).
11. Appleton W. Teleology for Beginners: Understanding the Philosophy of Purpose. Independently published. 2024. 162 p.
12. Reis C. F. Educating and facing an uncertain and hasty world: Contributions to a critical teleological reframing. *International Journal on Lifelong Education and Leadership*. 2021. № 7 (2). P. 27–36. URL: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1790868> (дата звернення: 19.01.2025).
13. Nietzsche F. W. Twilight of the Idols, or How to Philosophize with the Hammer. Translated by Duncan Large. Oxford University Press. 2009. 124 p.
14. Волков О. Г. Телеологія педагогічного дискурсу: ейдос Платона й ентелехія Аристотеля. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. С. 31–34. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/22_2018/10.pdf (дата звернення 15.11.2025)
15. Готра В. В., Шеверя М. Ю. Телеологічні та казуальні аспекти формування механізму активізації стратегічного потенціалу економічної системи. *Науковий вісник Полтавського університету економіки і торгівлі*. 2011. № 6 (51), ч. 2. С. 58–62. URL:

<https://dspace.uzhnu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/f5395381-0994-40db-a695-03a6dccc0e93d/content> (дата звернення: 15.01.2026).

16. Perner J., Roessler J., Priewasser B. The practical other: teleology and its development. *Interdisciplinary Science Reviews*. 2018. № 43 (2). P. 99–114. URL: https://www.researchgate.net/publication/324777511_The_practical_other_teleology_and_its_development (дата звернення: 19.01.2026).

17. Csibra G., Gergely G. Teleological Understanding of Actions. In: Banaji M. R., Gelman, S. A. *Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Teach Us*. Oxford University Press. 2013. P. 38–43. URL: <https://energy.ceu.edu/sites/default/files/publications/csibragergelydevcogsocfinal.pdf> (дата звернення: 19.01.2026).

18. NATO STANDARD. ATrainP-5. Language Proficiency Levels. Edition A Version 2, May 2016. URL: <https://natobilc.org/wp-content/uploads/2024/11/ATrainP-5-EDA-V2-E.pdf> (дата звернення: 19.01.2026).

19. King N., Walden R., Mellor-Clark S., Baker de Altamirano Y. *Campaign 1. Teacher's Book. English for the military* Macmillan Publishers Ltd. 2004. 128 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Sedley, D. N. (2008). Socrates' place in the history of teleology. P. 317–334. URL: https://www.academia.edu/43842664/Socrates_place_in_the_history_of_teleology (last accessed: 13.11.2025) (in English).

2. Payne A. (2017). *The teleology of action in Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press (in English).

3. Oliver, S. (2013). Aquinas and Aristotle's Teleology. *Nova et Vetera*. № 11 (3). P. 849–870. URL: <https://archive.stpaulcenter.com/13-nv-11-3-oliver/> (last accessed: 15.11.2025) (in English).

4. Woodfield, A. (2010). *Teleology*. Cambridge University Press (in English).

5. Perner, J., Roessler, J. (2010). Teleology and Causal Understanding in Children's Theory of Mind. In J. Aguilar & A. Buckareff (eds.). *Causing Human Actions: New Perspectives on the Causal Theory of Action*. MIT Press (in English).

6. Taylor, C. (2021). *The Explanation of Behaviour*. Routledge (in English).

7. Csibra, G., Gergely, G. (1998). The teleological origins of mentalistic action explanations: A developmental hypothesis. *Developmental Science*. № 1 (2). P. 255–259. URL: <https://scispace.com/pdf/the-teleological-origins-of-mentalistic-action-explanations-q9iaabkquc.pdf> (last accessed: 05.12.2025) (in English).

8. Malyshev, B. V. (2013). *Zahalni zasady teleolohichnoi (tsilovoi) determinatsii sotsialnykh yavlyshch*. [General principles of teleological (purposive) determination of social phenomena]. *Pravo i hromadianske suspilstvo*. № 4. C. 4–17. URL: <http://lclslaw.knu.ua/index.php/item/142-zahalni-zasady-teleolohichnoi-tsilo%20voi-determinatsii-sotsialnykh-iavyshch-malyshev-b-v> (last accessed: 07.12.2025) (in Ukrainian).

9. Jorati, J. (2022). Teleology in Early Modern Philosophy and Science. In: Jalobeanu, D., Wolfe, C. (eds) *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Springer. P. 1–12. URL: https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_546-1 (last accessed: 12.01.2026) (in English).

10. Shevchenko, O. I. (2025). Variables affecting teleological reflective sense formation in English political discourse. *Нова філологія*. № 98. P. 193–202 (in English). URL: <https://novafilolohiia.zp.ua/index.php/new-philology/article/view/1032/965> (last accessed: 12.01.2026) (in Ukrainian).

11. Appleton, W. (2024). *Teleology for Beginners: Understanding the Philosophy of Purpose*. Independently published (in English).

12. Reis, C. F. (2021). Educating and facing an uncertain and hasty world: Contributions to a critical teleological reframing. *International Journal on Lifelong Education and Leadership*. № 7 (2), P. 27–36. URL: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1790868> (last accessed 19.01.2025) (in English).

13. Nietzsche, F. W. (2009). *Twilight of the Idols, or How to Philosophize with the Hammer*. Translated by Duncan Large. Oxford University Press (in English).
14. Vilkov, O. H. (2018). Teleolohiia pedahohichnoho dyskursu: eidos Platona y entelekhiia Arystotelia. [The teleology of pedagogical discourse: Plato's eidos and Aristotle's entelechy.]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*. С. 31–34. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/22_2018/10.pdf (last accessed: 15.11.2025) (in Ukrainian).
15. Hotra V. V., Sheveria M. Yu. (2011). Teleolohichni ta kazualni aspekty formuvannia mekhanizmu aktyvizatsii stratehichnoho potentsialu ekonomichnoi systemy. [Teleological and causal aspects of developing a mechanism for activating the strategic potential of the economic system.]. *Naukovyi visnyk Poltavskoho universytetu ekonomiky i torhivli*. № 6 (51), ч. 2. С. 58–62. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/f5395381-0994-40db-a695-03a6dcc0e93d/content> (last accessed: 15.01.2026) (in Ukrainian).
16. Perner, J., Roessler, J., Priewasser, B. (2018). The practical other: teleology and its development. *Interdisciplinary Science Reviews*. 43 (2). P. 99–114. URL: <https://www.researchgate.net/publication/324777511> (last accessed 19.01.2026) (in English).
17. Csibra, G. Gergely, G. (2013). Teleological Understanding of Actions. In: Banaji, M. R., Gelman, S. A. *Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Teach Us*. Oxford University Press. P. 38–43. URL: <https://energy.ceu.edu/sites/default/files/publications/csibragergelydevcogsocfinal.pdf> (last accessed: 19.01.2026) (in English).
18. NATO STANDARD. ATrainP-5. Language Proficiency Levels. Edition A Version 2, May 2016. URL: <https://natobilc.org/wp-content/uploads/2024/11/ATrainP-5-EDA-V2-E.pdf> (last accessed: 19.01.2026) (in English).
19. King, N., Walden, R., Mellor-Clark, S., Baker de Altamirano, Y. (2004). *Campaign 1. Teacher's Book*. English for the military Macmillan Publishers Ltd (in English).

Receive: December 02, 2025
Accepted: December 27, 2025



UDC 28-23:7.04

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.156-166

**AESTHETICS OF QUR'ANIC TEXTS OF THE CULT BUILDINGS OF THE
ISLAMIC EAST IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF ARCHITECTURE**

S. K. Kostyuchkov*, V. M. Slyusar, M. V. Slyusar*****

In the philosophical sense, architecture creates adequate to certain historical conditions and social demands of the world model, in the elements of which is built an extensive gallery of symbolic images and events. Architecture in the history of civilization has acquired many forms, semantic expressions and symbolic personifications, which does not allow to unambiguously assess the true attitude of philosophers to this cultural phenomenon. A special position in the world of architecture is occupied by religious buildings, philosophical and historical reflection on them actualizes the mysterious, even sacred space of public consciousness. This article is devoted to the study of the aesthetics of Qur'anic texts as meaning-making components of the decoration of the cult architectural structure of the Islamic East. To do this, a philosophical interpretation of architecture as a transhistorical cultural phenomenon is realized, an attempt is made to reveal the functional and aesthetic meanings of the cult architecture of the Islamic world, and the aesthetics of calligraphic embodiment of Qur'anic texts of religious buildings is considered on specific examples. In particular, aspects such as the chronotope of an architectural structure, which allows a person to move from antiquity to the real world and even into the future, are highlighted; the organics of the Islamic cult building and its picturesque regular character, which provides the originality, uniqueness and originality of the architecture of the Islamic world; aesthetics of Qur'anic texts of Islamic cult architecture, which embodies the eternal images of the beautiful, boundless and eternal. The artist, who creates in the space of an Islamic cult building, understands his work in a special way in the obligatory context of the relation to the divine; the contradiction of approving obedience and sinful pride synthesizes the key maxim of Islamic art - only Allah is able to create and fill with life everything He wills. It is concluded that the philosophical analysis of the aesthetics of the Qur'anic texts of the cult buildings of the Islamic East requires clarification of their collective nature depending on the individual and social semantic characteristics of reality.

* Serhiy Kostyuchkov / Сергій Костючков, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Sociology and Social Work (Kherson State University, Kherson, Ukraine)
kosses.63@ukr.net

ORCID: 0000-0003-1708-643X

** Vadym Slyusar / Вадим Слюсар, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Head of the Department of Journalism and Philosophical Studies (Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine)

kmvpm_svm@ztu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-5593-0622

*** Mykola Slyusar / Микола Слюсар, Assistant Professor, Department of International Relations and Political Management (Zhytomyr Polytechnic State University, Zhytomyr, Ukraine)

born.for.freedom70@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1480-1111

Keywords: *Qur'an, Islam, mosque, architecture, philosophy, aesthetics, calligraphy, chronotope, epigraphy, symbol.*

ЕСТЕТИКА КОРАНИЧНИХ ТЕКСТІВ КУЛЬТОВИХ СПОРУД ІСЛАМСЬКОГО СХОДУ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ АРХІТЕКТУРИ

С. К. Костючков, В. М. Слюсар, М. В. Слюсар

У філософському сенсі архітектура створює модель світу, адекватну певним історичним умовам і соціальним запитам, в елементах якої вибудовується розлога галерея символічних образів і подій. Архітектура в історії цивілізації набула багатьох форм, смислових виражень і символічних персоніфікацій, що не дозволяє однозначно оцінити справжнє ставлення філософів до цього культурного феномена. Особливе місце у світі архітектури займають релігійні споруди, філософсько-історична рефлексія, над якими актуалізує таємничий, навіть сакральний простір суспільної свідомості. Стаття присвячена дослідженню естетики кораничних текстів як смислотворчих компонентів оздоблення культових архітектурних споруд ісламського Сходу. Для цього здійснюється філософська інтерпретація архітектури як трансісторичного культурного феномена, робиться спроба виявити функціональні та естетичні значення культової архітектури ісламського світу, а також розглядається естетика каліграфічного втілення кораничних текстів у релігійних будівлях на конкретних прикладах. Зокрема, висвітлюються такі аспекти, як хронотоп архітектурної споруди, що дозволяє людині переходити від давнини до реального світу і навіть у майбутнє; органічність ісламської культової будівлі та її мальовничо-регулярний характер, який забезпечує самотність, неповторність і оригінальність архітектури ісламського світу; естетика кораничних текстів ісламської культової архітектури, що втілює вічні образи прекрасного, безмежного і вічного. Митець, який творить у просторі ісламської культової споруди, особливим чином осмислює свою працю в обов'язковому контексті співвідношення з божественним; суперечність утвердження покори й гріховної гордині синтезує ключову максиму ісламського мистецтва лише Аллах здатний творити й наповнювати життям усе, що Він забажає. Зазначено, що філософський аналіз естетики кораничних текстів культових споруд ісламського Сходу потребує уточнення їхньої колективної природи залежно від індивідуальних і соціальних смислових характеристик реальності.

Ключові слова: *Коран, іслам, мечеть, архітектура, філософія, естетика, каліграфія, хронотоп, епіграфіка, символ.*

Introduction. Since ancient times, philosophy has aimed at trying to explain the eternal from the standpoint of the present and to create a logically constructed picture of the world with the help of rational tools, as well as to explain the place and role of man in this world. From the philosophy point of view, architecture is the creation of a space in which a dream materializes, where perfected lines and volumes acquire the meaning of perfection and infinity in space and time. In the process of broadcasting meanings, ideas and worldview landmarks through architecture, both the functional purpose of buildings and their aesthetic "load" are involved. From the standpoint of philosophy, an architectural structure

formed by human imagination and a real object of architectural creativity are different formations, with different meaning, content and functions. There is only one way to combine them into a single whole – to make an architectural structure embodied in stone or other material a relevant subject of philosophical reflection. In a philosophical sense, architecture in a certain way fixes the structure of the world arrangement, in the elements of which an almost limitless gallery of images and events unfolds. Architecture, in a broad sense, creates objects of the "third universe" (according to K. Popper) with a functionally saturated space, forms a microclimate, changes the natural landscape, per se – forms a new

environment for human existence, influencing in a certain way its modes of existence, preferences axiological sphere, aesthetic symbols, spiritual landmarks. Therefore, architecture actively influences the formation of worldview.

Degree of research development. In our previous studies, we considered the problems of using religious symbols in the political life of society [5]. We also revealed various aspects of PR activities of religious organizations (including Muslim ones), in particular the topic of historical memory [11: 12]. In domestic science, a thorough monographic study of the problems of art and culture of the city should be carried out, in which the problem of aestheticization of architectural objects [14] was analyzed. The contextualization of the concept of Islamic architecture with the most common styles of calligraphy, geometry and floral patterns was carried out by B. Ghasemzadeh, A. Fathebaghalli and A. Tarvirdinassab [4]. The study by S. H. Loumer analyzes the influence of Quranic themes and Islamic teachings on the formation of artistic and architectural features, such as arabesques, calligraphic inscriptions and the spiritual content of the works, which enhanced the unity and durability of art [6]. A systematic philosophical analysis of the aesthetics of Quranic texts of religious buildings of the Islamic East has not been carried out.

Philosophical interpretation of architecture. We will consider the following thesis as the starting point of considerations regarding the philosophy of architecture: "philosophy of visual forms", by analogy with "philosophy of symbolic forms" by E. Cassirer, is a specific form of thinking that was formed in the visualism of the Postmodern era. Awareness of the complexity of the development processes of the natural and social worlds occurs synchronously – in philosophy, in various areas of scientific knowledge and art forms, including in architecture. The spectrum of attention of the philosophy of visual forms includes such phenomena as cinema, theater, television, photography, architecture, etc. The German philosopher W. Benjamin

saw the specificity of the visual relation of architecture in the fact that it is perceived as "in passing"; in his opinion, architecture "...from ancient times was a prototype of the work of art, the perception of which does not require concentration and takes place in collective forms" [2: 380].

It seems quite logical to assume that a clear system of values and meanings, essences and personifications, contradictions and identifications, the implicit order of the Cosmos appear as a kind of architecture of thought, which directly generates the formation of real, material architecture. In a broad sense, architecture is the process of creating a certain form according to the creator's intention, and therefore, this process has the property of dynamism, which gives architecture the properties of a harmonious, developing system, which, however, goes through the stages of birth, flowering, crisis and decline. In the spatially limited context of the architectural structure, various forms, ideas, motifs, and genres find their place, at the same time, one can speculate about the unity of the philosophical content, image system, architectural design, plot orientation, stylistics, and composition. An architectural structure has its own chronotope: it enables a person to "travel" from the ancient world to the present, and even, with the use of attention to the near or distant future. At the same time, the transformation of the architectural object forms is determined by its points of intersection of visual planes, forming a harmonious combination of the most sensitive shades of emotional understanding, which are realized in clear constants – dynamism, spectacularity, organicity, plastic expressiveness, etc.

Nowadays, the idea that the philosophy of architecture does not provide an opportunity to fully decipher the entire complex chain of interactions and processes that provide a mechanism for researching the initial properties of the architectural creativity structure is actualized in the philosophical discourse. Indeed, the study of this mechanism is an independent problem, and its solution

will be solved by the philosophy of architecture in the process of accumulation and in-depth understanding of architectural existence in the space of a specific historical era. Thinking in the field of philosophy of architecture is aware of the relationship and interaction of static and dynamic, finite and infinite, discrete and continuous, order and chaos, form and amorphousness, eternity and ephemerality, situations and perspectives, which are embodied in the past and present in the architecture of the building and will be implicitly reflected in future projects [14: 108].

And it is not so important that the architectural creations of the Antiquity and Middle Ages, Renaissance and New times, Baroque, Rococo, Classicism, Modernism or Constructivism styles practically do not find a common denominator in modern objects of architectural creativity. The history of architecture draws attention to a certain type of worldview, value attitudes, moral guidelines and ways of thinking inherent in every social environment. Philosophical and historical reflection on the phenomenon of architecture reveals a secretive, even sacred (in religious buildings) format of public consciousness. Cult architectural structures carry a certain symbolic and metaphorical content, they demonstrate a transhistorical semantic convergence of the divine and human, embodied in a specific architectural form. The work of an architect not only reflects modernity, but at the same time creates it as a model, and thus becomes a symbol of a specific era, directed to the future.

As you can see, the philosophy of architecture as its "sub-task" is called to reveal the philosophical basis of architecture as a harmonious constellation of science and art, as a socio-cultural phenomenon characteristic of all times, the civilizational mission of which appears not only in the determination of the foundations of humanity's existence and the production of an extensive gallery of the results of its creativity, but also in penetrating their

initial essence. Architecture, as such, is an expression of an idealized projection of reality: by its means, an almost eternal, beautiful, comfortable and safe environment for human existence is created; therefore, the evolution of the impossible into the inevitable takes place in the creative artistic process. Philosophical understanding of architecture is, in fact, an attempt to unravel the patterns of formation and evolution of architectural existence, to grasp the depth of the philosophical meaning of architectural creativity, from which all rich plastic forms arise and develop. The philosophy of architecture is also an analysis of the creative embodiment of a deep insight into the life of a single, organically structured, eternal and infinite universe.

In a philosophical sense, an architectural composition is objectively perfect if its image, is created by the architect – the subject of the creative act, coincides posteriori with the image formed in the mind of the person – the subject of perception of the product of the specified creative act. An object of architecture is a pronounced spatial structure, one that strives for perfection, a model of the universe. The integration of such a model of the world structure into the process of researching the cultural phenomenon of architecture makes it possible to explain the meaning of the regularities of the formation of the general concept and individual details of an architectural structure. The perception of an architectural object occurs directly: gradual immersion in the "fabric" of a work of architecture creates a complex palette of feelings in a person's mind, so a complete image consists of a mosaic of individual impressions. Since the philosophical format of ideas about architecture as a cultural phenomenon is an essential factor and determinant of social reality, the objectivity, reliability and argumentative persuasiveness of taking into account the socio-cultural context are impossible in the absence of worldview-forming regulations of social existence and consciousness.

Functional and aesthetic meanings of the Islamic world cult architecture.

We draw attention to the fact that in modern scientific literature there are effective attempts to study the aesthetic content of the Islamic world religious architecture, to identify the symbolism of the structural elements of religious buildings, in particular – Koranic texts as meaning-making elements of the exterior and interior of a religious architectural building. The organic structure of the Islamic religious building and the picturesque regular character of the building, built for centuries, are engraved in the history of Islam: they thereby ensure the originality, uniqueness and inimitability of the architecture of the Islamic world. In Islam, one of the key materialized representations is the Meccan Kaaba – "al-Bait al-Haram", which means "holy house" in Arabic. The Kaaba is a kind of reference point of the Islamic creed – not only geographical, but also sacred, spiritual, mystical, in a broad sense – worldview.

It should be emphasized that the oldest religious Islamic buildings in the world are the Al-Quba Mosque in Saudi Arabia, the Prophet's Mosque in Medina, the Masjid al-Haram (Haram Bait-Ullah) in Saudi Arabia, the Jawat Mosque and the Two Qibla Mosque or Masjid Al-Qiblatin in Medina, the Cathedral Mosque of Kufa and the Imam Hussein Mosque in Iraq, the Al-Aqsa Mosque in Jerusalem, and the Al-Zaytuna Mosque in Tunisia share architectural similarities. Historically, the prayer activities of Muslims all over the world take place in mosques (Arab. "place of worship") – special buildings oriented topographically towards Mecca. Architecturally, the mosque has a special niche (mihrab), which indicates the direction of Mecca (qibla), forming a kind of prayer direction vector. The mosque can be considered as an earthly, material reference point of the system of spiritual coordinates: it is this point that inspires believers to find their own religious and spiritual coordinates. The act of prayer in Islam has a horizontal orientation – a believer in a mosque performs prayer (Salah) sitting on his knees, and then

bows, touching his forehead to the floor: thus, symbolizing submission to Allah. The mosque does not have an altar: it is the Kaaba – it is not only a generalized altar, it is the Stone Temple, the First Temple, the Holy of Holies of Islam, its summa summarum, it is the main sanctuary of Islam, the key to world creation.

An important constructive, but also loaded with spiritual content, an architectural element of religious buildings in the Muslim world is the portal: it is a pointed arch enclosed in a rectangular shape, which actually symbolizes Islam. The portal has clearly defined static and dynamic properties – under conditions of rhythmic repetition, the combination of these forms (rounded, vertically elongated triangle and rectangle) visually creates an effect of a certain illogicality, which, however, vividly symbolizes the initial idea of Islam itself (Arab. "submission") – unity man with the Most High through complete and unquestioning submission. The rounded, vertically elongated triangle of the arch (iwan) is such that it is embodied in architecture by the idea of a temporary, circular shelter of the human body, of the completion of its existence in the square – faithful, decisively fair and humanized sky that once was. In general, for an orthodox Muslim, the vertical spatial orientation is inferior to the horizontal one – historically, the architecture of the Islamic East supports and develops real secular activity in the horizontal plane: military, civil and religious buildings, due to centuries-old construction traditions, do not rise to the height, they are mostly "grounded" and form a horizontal architectural landscape. But minarets (the tower in the mosque complex, from which the muezzin, the servant of the mosque, calls the believers to prayer) reach towards the sky with vertical columns, becoming a kind of visual dominants, prevailing architectural elements relative to the ordinary horizontal plane. In this co-tradition of vertical and horizontal architecture, the real-ideal dichotomy, symbolizing man's

relationship with Allah, is revealed on an emotional-spiritual level.

In our theoretical constructions, we proceed from the need to justify the fact that Islamic religious architecture is an artistic way of broadcasting the harmonious, comprehensive, universal order established by Allah on Earth. The principle of rhythmic repetition of the same or similar architectural elements, their symmetry and mirroring initially comes from the Koranic image of the ceaseless creativity of the Most High, who "...starts creation, then repeats it, and then you will return to Him!" (Qur'an, 30:11). As an example, we can cite the rhythmic fragmentation of the mosque space through the system of stairs, arches and columns, symbolizing the harmony of the believers' relationship with Allah, "those who, when disaster strikes them, say: 'We belong to Allah and to Him we return'" [13, 2:156]. In the Koranic texts, the usefulness of the wise activity of Allah is clearly revealed: pragmatism, usefulness and expediency become the fundamental criteria of beauty. The prominent philosopher of the Islamic East, al-Farabi, characterized architecture as a science of artistic techniques, while the principle of utility became one of the key criteria of Islamic culture. In architecture, this principle was reflected in the Jamal doctrine – "only the useful can be beautiful".

The analysis of scientific research shows that scientists of the Muslim world single out, first of all, the spiritual component of a religious Islamic building – the mosque, while European researchers put forward its practical, functional component as a priority. A cult building in developed religious traditions is etiologically saturated with a structured and systematized complex of ideas related to the problems of philosophy, mysticism, and theology, while the image of the Temple as such concentrates all the models of world arrangement created by civilization. Modern researcher S. Omer emphasizes that the mosque, without any misunderstandings, has always been and will be the center of the Muslim world [9]. First, it is the innate nature of man to bow

down to his creator. Secondly, there is a human tendency to social interaction and joint gathering to strengthen the structures of social existence. Depicting the importance of the mosque as a fundamental institution of Islam, S. Omer united the spiritual and the social, establishing the concept of Islam and the mosque as a key institution in the life of the Muslim community. However, some modern researchers insist on the "secondary nature" of architectural forms in relation to functionality, explaining such a contradiction to the balance between the material and spiritual worlds formed in Islam, usually reducing them to the manifestation of statements such as that Islamic architecture gives an idea of the religious practices of Muslims throughout history Islam. At the same time, they emphasize the lack of interest of European scientists in the spiritual foundations of Islam and even the deliberate humiliation of the achievements of Muslim architecture [4].

In his reflections on the essence of Islamic culture ("Islamic Art and Its Spiritual Message"), Pakistani researcher Khawaja Muhammad Saeed emphasizes that religion has always been a factor of inspiration for creators of various fields: architecture, literature, music, sculpture, choreography, painting – were deeply motivated by "intense religious consciousness". A kind of warning of the mentioned researcher is determined by the tendencies of a literal understanding of Allah as an anthropomorphic being: according to the scientist, figures of such a scale represent only a symbolic manifestation. "Islamic art conveys the spiritual and prototypical meaning of Islam itself through an eternal and symbolic language; today this art has the ability to present the spirit of Islam in a much more direct, useful and understandable way than some other communicative expositions" [10: 227–228].

Considering the above, we can actually say that the mosque is a universal artistic embodiment of the Islamic image of world creation: it symbolizes the Muslim understanding of the space-time connotation of the divine-cosmic, the

mosque is both the house of Allah and the space of Paradise in its Islamic interpretation.

Aesthetics of Koranic texts of religious buildings. Turning to the topic of the aesthetics of the Koranic texts in Islamic religious architecture is due to contradictions that "...etiologically arise within the rather broad limits of the very interpretation of Islamic religious architecture in the contexts of theological discourse, philosophy and culture, forming a powerful corpus of eternal images of the beautiful, limitless and eternal. A thorough philosophical analysis of the aesthetics of the Koranic texts of Islamic religious architecture definitely requires clarification of the collective nature of the specified category depending on the individual and social semantic characteristics of reality. One of the most important aspects of such an analysis is its metaphysical problematic – the direct exit of constructive emotion into the realm of the transcendental: a look at Koranic texts in the space of Islamic cult architecture sub specie aeternalis – from the standpoint of eternity" [14: 107].

The authors' theoretical visions and direct research of Islamic religious buildings in Spain, Turkey, Uzbekistan, Turkmenistan, Tajikistan, Afghanistan and Israel gave grounds for certain generalizing conclusions regarding the aesthetics of Qur'anic texts in Muslim spiritual architecture. One of the important aesthetic characteristics of a mosque as a special object of Islamic sacred architecture is ornamental decorations, in particular, in the form of symbolically rich Qur'anic texts. Often complicated forms of graphic style are difficult to accept for a "literal" reading: in some elements of mosque epigraphy, the inscriptions are deliberately turned by one hundred and eighty degrees and are designed only for visual perception without understanding the depth of the textual content. Such inscriptions are difficult to read and understand, their purpose is to symbolize beauty as such, in the narrower sense – divine Beauty: "Allah is beautiful and loves beauty" – this is how it is formulated in one of the

hadiths (sayings and actions transmitted by the followers of the Prophet Muhammad) aesthetic principles of Islam.

The Holy Qur'an, in addition to its spiritual significance, is an artistic, artistic phenomenon from the point of view of literature, philosophy, rhetoric, spelling, aesthetics, etc. It is beauty that has been and is the defining axis of Islamic art from the very moment of its birth. As a result of the sacred attitude of Muslims to the Koran, calligraphy is able to transmit the majestic examples of Islamic art in literary works, as well as in the decoration of the exterior and interior of religious buildings. The Holy Qur'an does not contain verses specifically devoted to the value of art, but there are artistic verses in the Qur'anic texts. The Qur'an and Islam "invite" what comes from human nature, particularly the desire for beauty, using artistic styles to attract more people with "innate elements" so the Holy Qur'an must point out the beauty of works of art and their value in various ways and means [5].

Following the defined approach, it is logical to assume that the greatest complexity and attractiveness of calligraphy objects of Islamic religious buildings lies in the existence of well-established canonical forms that have been established over the centuries. The classical tradition of Islamic sacred architecture canonized a certain spectrum of epigraphic elements that decorate Islamic religious buildings in different regions of the world. The master of calligraphy is trapped by tradition in such a strict framework that he has only three resources left – faith, artistic taste and talent, therefore any work of the artist must be spiritually rich, beautiful and professionally perfect. Beauty for a master is an eternal criterion for joining an artistic work to its initial, objective origins, it is the degree of quality of the symbolic reflection of the being of the Most High in the artistic work. Calligraphy was an emotional and spiritual expression of artistic uniqueness from the very beginning of the spread of Islam: it was born from the meaning of the

Koran as a sacred text and was determined by ornamental aesthetics.

Calligraphy, according to modern Pakistani researchers A. Malik and N. Aamir "...is undoubtedly the most characteristic expression of Islamic art to the extent that it in many aspects symbolizes the essence of Islam itself. It is based on the idea that the text of the Qur'an and its meanings are sacred and contain the highest truth of existence, as well as guidance for believers. Thus, the value of calligraphy appears in its function of conveying sacred knowledge through embellishment and highlighting of the Qur'anic text. Since the Qur'an was sent to the people in Arabic, it became the primary language in which calligraphy developed as an art form. And since the Qur'an was dedicated to writing in the early years of Islam, writing itself was an act of devotion and worship" [7: 428].

In the context of the thinking of modern scientists, religious, in particular, Islamic art has an unconditional religious connotation, which reminds a person of God and elevates his spirit. Modern scientists Fahimifar call this art "sacred" because it leads to the mastery of the spirit [3]. Any art with a religious "load" is always religious, but not necessarily sacred. Nevertheless, religious and sacred art is characterized by the fact that its indispensable attributive condition is the feeling of divine presence. Only art, the form of which reflects the spiritual understanding of religion, is worthy of the adjective "sacred" [2]. The language of Islamic art is symbolic and enigmatic, and this also applies to calligraphy. Secrets and symbols carry meanings peculiar to this art, and the only way to verify the meaning of Islamic art is to analyze its signs and symbols. So, symbolic language is the language adopted by art in religious civilizations, through which it expresses its concepts [8].

It should be noted that calligraphic writing has a long history – since the 10th century, the monumental Thuluth began to form – a special font used for Qur'anic inscriptions, including in the process of decorating the exterior and interior of religious buildings. The name of Allah (the

concept of "sifat") is traditionally immortalized by writings on the exterior surfaces of the mosque. Calligraphic epigraphy historically symbolized certain fragments of Qur'anic texts, since poetic images are used in the Qur'an with a specific purpose, namely to give theological truths not only an aesthetically attractive appearance, but also (probably most importantly) to fill them with the eternal presence of the divine spirit. This is reflected with maximum depth and vividness in the early Meccan surahs, which are chronologically divided into three periods. The first period is a period of time during which 48 poetic surahs were created; in this period, the aesthetic category of the sublime was formed, revealed in the context of the revelation of Islam and personified by Muslim virtues. The following periods – the second (Rahman surahs) and the third (prophetic surahs) are characterized by the fact that the category of perfection of creation appears as an aesthetic imperative in this era. Beauty symbolizes the aestheticization of reality, concepts such as beautiful, good (hasanat), beautiful (bahij), decorated (zayanna), wonderful (ni'ma), best (ahsan), etc. become relevant.

For example, in the Omar Mosque (Bethlehem) on quadrangular tablets decorated with two-layer carving, the relief inscriptions are made on the background of an elegant floral ornament with spirally twisted stems and leaves. The format of the relationship between the decorative background and the letters attracts attention – the curls of the stem do not form the main rhythm, they stylistically obey the composition of the letters and fill the space between them. The vertical planes are decorated with decorative panels of a quadrangular shape with a strip of Arabic inscriptions, made in flat relief, decorated with a floral ornament with flexible, figuratively intertwined stems, from which single leaf plates, trifoliums (trefoils), half-palmettes, palmettes and six-petalled rosettes depart. Near the minbar (the pulpit from which the imam reads the prayer) there is an epigraphic ornament in

the form of a labyrinth, formed by an intricate interweaving of geometricized Arabic letters. The most striking decorations of the interior are calligraphy and ornaments, and quotes from the Qur'an are placed on the walls of the mosque, in particular, the text of Surah "al-Fatiha": In the Name of Allah – the Most Compassionate, Most Merciful. All praise is for Allah – Lord of all worlds, the Most Compassionate, Most Merciful, Master of the Day of Judgment. You 'alone' we worship and You 'alone' we ask for help. Guide us along the Straight Path, the Path of those You have blessed—not those You are displeased with, or those who are astray" [13, 1:1-7]. Quotations from the Koran, made of decorative elm, immersed in ornamental plant lace and accompany the faithful in the entire space of the mosque – they rise up the arches, fly from vertical planes to horizontal ones, fall from the ceiling in the form of stalactites, are scattered on a kind of panel – fabric, metal, wooden. The role of the text, which traditionally adorns the portal of the mosque, is extremely important: it forms a symbolic continuum of a person's transition from the everyday world to the ritualized space of spiritual communication with Allah.

In this context, the thesis that the classical tradition of Islamic sacral architecture canonized a certain spectrum of epigraphic elements that decorate Islamic religious buildings in different regions of the world is gaining considerable relevance. As for Qur'anic texts, in the semantic context of sacred architecture, they acquire the role of symbolic images, in a certain sense "tablets", intersubjective mediators that serve for preservation, artistic interpretation and transmission of information. A sign (according to T. Ribot) is never emotionally neutral or indifferent – it always orients a person in psychological-volitional and axiological-teleological directions. The study of the aesthetic content of Qur'anic texts in Islamic religious architecture allows us to conclude that epigraphic elements in, in particular, mosques, perform two main

functions: the first is to provide as complete information as possible about the building, namely, its customer, architect, builder, as well as date of creation, name, dedication to a specific saint, martyr of faith or religious figure, etc. The second function is realized by texts of a religious nature: epigraphic elements formed from quotations from the Qur'an and hadiths perform three fundamental tasks – teaching, instructing and educating the faithful. In the philosophical aspect, the correlation of the artistic-aesthetic and spiritual-religious content of the Qur'anic texts in Islamic religious architecture has an important methodological-conceptual and cognitive-epistemological significance.

Conclusions and prospects for further research. Philosophical analysis of the aesthetics of the Qur'anic texts of Islamic religious architecture definitely requires clarification of their collective nature in the context of prospective scientific research. Architecture, which is a realistic manifestation of idealized design, creates a functional environment that is comfortable and safe for humans, and in its development turns the impossible into the inevitable. In particular, Islamic architectural art conveys the spiritual and prototypical meaning of Islam itself through an eternal and symbolic language. There is also an inner semantic layer of Islamic artistic creativity: schematic and symbolic, conventional and partly schematic drawing. Its deliberate "dissimilarity" to the original and the lack of boundaries contrast with the continuous infinity of the real world, filling Islamic art with its own original artistic sense of world perception and worldview. In the Koranic texts, the usefulness of the wise activity of Allah is clearly revealed: pragmatism, usefulness and expediency become the fundamental criteria of beauty. Therefore, Koranic calligraphic inscriptions, which are epigraphic ornaments, give theological truths not only an aesthetically attractive appearance, but also fill them with the eternal presence of the divine spirit.

LITERATURE

1. Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. *Anthologie Kulturpolitik transcript Verlag.* 2016. P. 629–634. <https://doi.org/10.1515/9783839437322-042>
2. Burckhardt T. Sacred Art in East and West. Perennial Books, 1967. 160 p.
3. Fahimifar A. On the concept of the aesthetics of the islamic art. *Research on Culture and Art.* 2009. T. 1. № 2. С. 73–82.
4. Ghasemzadeh B., Fathebaghalli A., Tarvirdinassab A. Symbols and signs in islamic architecture. *Revista Europea de Estudos Artisticos.* 2013. № 3 (4). P. 62–78. DOI: <https://doi.org/10.37334/eras.v4i3.86>
5. Kostiuchkov S., Garaschuk D., Serhieiev V., Volkova K. Religious Symbolism in Rhetoric of Right Populist Parties. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* 2024. Vol. 44. Iss. 6. Article 5.
6. Loumer S. H. Quranic themes and reflections in Islamic art and architecture. *Trends in Life Sciences.* 2014. № 3.
7. Malik A., Aamir N. Compositional Aesthetics of Sacred Text the Contribution of Pakistani Artists to Painterly Calligraphy. *Al-Qalam.* 2021. № 25 (2). С. 437–454.
8. Okhovat H. Recognition of Identity Criteria of Traditional Housing in View of the Quran and the Infallibles (AS). *Interdisciplinary Quranic Studies.* 2012. С. 67–86. URL: <http://jigs.ir/en/Article/36976> (дата звернення: 12.12.2025).
9. Omer S. Studies In The Islamic Built Environment. *IJUM Press,* 2002. URL: <http://irep.ium.edu.my/id/eprint/42393> (дата звернення: 12.12.2025).
10. Saeed K. M. Islamic Art and Its Spiritual Message. *International Journal of Humanities and Social Science.* 2011. T. 1. № 2.
11. Slyusar V., Kondratiuk Yu., Vitiuk I., Mosienko O. Topics of Historical Memory in the PR Activities of Religious Organizations in Present-day Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* 2025. Vol. 45. Iss. 8. P. 104–125.
12. Slyusar V., Sokolovskyi O., Slyusar M. PR activity of Muslim organizations of Ukraine (on the example of the RAMU "Ummah"). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* № 44 (1). P. 91–104.
13. The Quran. URL: <https://quran.com/> (дата звернення: 12.12.2025).
14. Мистецтво і культура міста: наукові діалоги: колект. моногр. За ред. А. Білик, В. Сікорської. Херсон: Видавничий дім "Гельветика", 2020. 164 с.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Benjamin, W. (2019). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. *Anthologie Kulturpolitik.* P. 629–634. <https://doi.org/10.1515/9783839437322-042> (in German).
2. Burckhardt, T. (1967). Sacred art in East and West. Perennial Books (in English).
3. Fahimifar, A. (2009). On the concept of the aesthetics of the islamic art. *Research on Culture and Art.* № 1 (2). P. 73–82 (in English).
4. Ghasemzadeh, B., Fathebaghalli, A., Tarvirdinassab, A. (2013). Symbols and signs in islamic architecture. *Revista Europea de Estudos Artisticos.* № 4 (3). P. 62–78. URL: <https://doi.org/10.37334/eras.v4i3.86> (last accessed: 12.12.2025) (in English).
5. Kostiuchkov, S., Garaschuk, D., Serhieiev, V., Volkova, K. (2024). Religious symbolism in rhetoric of right populist parties. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* № 44 (6). Article 5 (in English).
6. Loumer, S. H. (2014). Quranic themes and reflections in Islamic art and architecture. *Trends in Life Sciences.* № 3 (in English).
7. Malik, A., Aamir, N. (2021). Compositional aesthetics of sacred text the contribution of Pakistani artists to painterly calligraphy. *Al-Qalam.* № 25 (2). P. 437–454 (in English).
8. Okhovat, H. (2012). Recognition of identity criteria of traditional housing in view of the Quran and the Infallibles (AS). *Interdisciplinary Quranic Studies.* P. 67–86. URL: <http://jigs.ir/en/Article/36976> (last accessed: 12.12.2025) (in English).

9. Omer, S. (2002). *Studies in the Islamic built environment*. IIUM Press. URL: <http://irep.iium.edu.my/id/eprint/42393> (last accessed: 12.12.2025) (in English).
10. Saeed, K. M. (2011). Islamic art and its spiritual message. *International Journal of Humanities and Social Science*. № 1 (2) (in English).
11. Slyusar, V., Kondratiuk, Yu., Vitiuk, I., Mosienko, O. (2025). Topics of historical memory in the PR activities of religious organizations in present-day Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. № 45 (8). P. 104–125 (in English).
12. Slyusar, V., Sokolovskyi, O., Slyusar, M. (2024). PR activity of Muslim organizations of Ukraine (on the example of the RAMU "Ummah"). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. № 44 (1). P. 91–104 (in English).
13. The Quran. (n.d.). URL: <https://quran.com/> (last accessed: 12.12.2025) (in Arabic).
14. Bilyk, A., Sikorska, V. (2020). *Mystetstvo i kultura mista: naukovi dialohy. [Art and culture of the city: scientific dialogues]. Vydavnychi dim "Helvetyka"* (in Ukrainian).

Receive: January 17, 2026
Accepted: February 12, 2026



УДК 1:111.1:316.772

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(99).2026.167-181

БУТИ "BRASSIC": МЕТАФІЗИКА (ПРОДУКТИВНОЇ) ВІДСУТНОСТІ ЯК СПОСІБ ІСНУВАННЯ

К. В. Широков*, В. А. Могилат**

У статті проаналізовано соціально-філософські аспекти трансформації умов індивідуального буття в контексті становлення цифрових структур та реєстрових систем сучасного суспільства. У ситуації, коли соціальне існування дедалі більше опосередковується присутністю в цифрових базах даних та адміністративних системах обліку, постає питання про онтологічний статус суб'єктів, які залишаються поза межами відповідних реєстраційних структур. Персонажі серіалу *Brassic* репрезентують специфічний тип соціального існування, яке розгортається за умов відсутності інституційної та цифрової фіксації (*zeroentry*), не зводячись водночас ані до соціальної маргіналізації, ані до виключення з суспільних процесів. Запропоновано концепт метафізики продуктивної відсутності як альтернативного онтологічного режиму, де відсутність у цифрових, юридичних, економічних і афективно-алгоритмічних реєстрах постає не втратою, а джерелом свободи: епістемологічної асиметрії, операційної іневізібельності, алгоритмічної нестираності та афективного суверенітету. На основі синтезу попередніх розвідок циклу вводиться нова антропологічна фігура *homo absconditus digitalis*. Це суб'єкт без профілю, що існує всередині цифрової інфраструктури, але не конвертується у дані. Це не фікція: близько мільярда людей живуть у цьому режимі, і *Brassic* постає як чутлива емпірична фіксація їхнього способу буття. Методологічно стаття уникає зовнішнього нав'язування теорії: концепт формується як реакція на конкретний режим існування, що проявляється в серіалі. *Brassic* аналізується не як текст для інтерпретації, а як інфраструктурний індикатор – онтологічний пристрій, що виявляє прогалини цифрової модерності. Стаття порушує філософське питання про можливість осмислення невидимості у цифрових системах не лише як форми соціального виключення, а й як потенційного простору альтернативної свободи. Розгляд феномену *zeroentry* відкриває перспективу переосмислення співвідношення між цифровою ідентифікацією, соціальним визнанням і онтологічними режимами сучасного суб'єкта.

Ключові слова: метафізика відсутності, *zeroentry*, цифрова невидимість, *homo absconditus digitalis*, цифровий модерн, алгоритмічне нерозпізнавання, риторика, *Brassic*, глітч-онтологія.

* Кирило Широков / Kyrylo Shyrokov, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, Україна)

kirillshyrov2@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7162-6823

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

vladmogilat777@gmail.com

ORCID: 0009-0008-4025-4183

BEING BRASSIC: THE METAPHYSICS OF (PRODUCTIVE) ABSENCE AS A MODE OF EXISTENCE

K. V. Shyrokov, V. A. Mohylat

The article analyzes the socio-philosophical aspects of the transformation of the conditions of individual existence in the context of the formation of digital structures and registry systems of contemporary society. In a situation where social existence is increasingly mediated by presence in digital databases and administrative registration systems, the question arises regarding the ontological status of subjects who remain outside these registration frameworks. The characters of the television series Brassic represent a specific type of social existence that unfolds under conditions of the absence of institutional and digital registration (zeroentry), without being reducible either to social marginalization or to exclusion from social processes. The article proposes the concept of the metaphysics of productive absence as an alternative ontological regime in which the absence from digital, legal, economic, and affective-algorithmic registers appears not as a loss but as a source of freedom: epistemological asymmetry, operational invisibility, algorithmic indelibility, and affective sovereignty. On the basis of a synthesis of previous studies, a new anthropological figure is introduced homo absconditus digitalis. This figure denotes a subject without a profile who exists within digital infrastructure but is not converted into data. This is not merely a theoretical construct: approximately one billion people live under such conditions, and Brassic emerges as a sensitive empirical representation of their mode of existence. Methodologically, the article avoids the external imposition of theoretical frameworks: the concept develops as a response to a specific mode of existence manifested in the series. Brassic is therefore analyzed not as a text for interpretation but as an infrastructural indicator — an ontological device that reveals the gaps of digital modernity. The article raises the philosophical question of whether invisibility within digital systems can be understood not only as a form of social exclusion but also as a potential space of alternative freedom. The analysis of the phenomenon of zeroentry opens the possibility of reconsidering the relationship between digital identification, social recognition, and the ontological regimes of the contemporary subject.

Keywords: *metaphysics of absence, zeroentry, digital invisibility, homo absconditus digitalis, digital modernity, algorithmic non-recognition, rhetoric, Brassic, glitch ontology.*

Постановка проблеми.

Проблематика дослідження зумовлена трансформацією умов людського існування у цифрову епоху, коли соціальна присутність дедалі більше визначається включеністю до цифрових інфраструктур, реєстрових систем та алгоритмічних механізмів обліку. У сучасних умовах бути дедалі частіше означає бути зареєстрованим, тобто мати профіль, цифровий слід і алгоритмічну ідентичність [9; 34]. У зв'язку з цим постає питання про онтологічний статус суб'єктів, які залишаються поза межами відповідних систем фіксації та не інтегруються у процедури цифрової ідентифікації.

Класична метафізика мислила буття передусім як присутність, що простежується від античної онтології до феноменологічних і постструктуралістських концепцій, у межах яких проблема відсутності

розглядалася переважно в горизонті свідомості, мови або тексту. Натомість у цифровій модерності онтологічна вага суб'єкта визначається вже не символічними чи дискурсивними механізмами, а інфраструктурними процедурами реєстрації, індексації та алгоритмічного розпізнавання. У цьому контексті культурний наратив серіалу *Brassic* дає можливість виявити специфічний тип соціального існування, що розгортається за умов відсутності інституційної та цифрової фіксації (zeroentry). Йдеться не про класичну форму маргіналізації чи біополітичного виключення, а про режим системної нерозпізнаваності, коли суб'єкт фактично перебуває поза межами процедур цифрового обліку.

Така ситуація актуалізує потребу у концептуалізації альтернативного онтологічного режиму, який у дослідженні визначено як метафізику

продуктивної відсутності. У межах цієї перспективи відсутність у цифрових, юридичних та економічних реєстрах постає не як дефіцит соціального статусу, а як специфічний режим існування, що відкриває можливості епістемологічної асиметрії (знання системи без взаємності), операційної інвизибільності (дії поза механізмами фіксації), алгоритмічної стійкості (неможливості бути "стертим") та афективної автономії.

Актуальність дослідження зумовлена кількома взаємопов'язаними чинниками. По-перше, кризою ідентичності у цифрову добу, коли поряд із гіперфіксацією профілів і потоками dataflow формується третя позиція, нульовий запис як специфічна форма соціальної ідентичності. По-друге, зростанням популяції системно невидимих суб'єктів, від юридично нерозпізнаних осіб до тих, хто випадає з цифрових реєстрів. По-третє, трансформацією категорії суб'єкта у цифровій культурі. Поряд із теоретичними тезами про "смерть суб'єкта" постає феномен його нульової інстанціації, тобто існування без *datashadow* і *algorithmic double*. У цьому сенсі *Brassic* може розглядатися не лише як художній текст, а як культурна репрезентація онтологічної ситуації цифрової модерності, що демонструє можливість існування у режимі системної невидимості. Виходячи з цього, у дослідженні висувається робоча гіпотеза про те, що феномен zeroentry може бути інтерпретований як особливий онтологічний режим, метафізика продуктивної відсутності, у якій відсутність у реєстрах соціальної реальності постає не запереченням буття, а умовою специфічних форм свободи, суб'єктності та операційної автономії.

Методологічна стратегія дослідження має гібридний характер і поєднує кілька аналітичних підходів, що забезпечують концептуальну мобільність дослідження. Серіал *Brassic* розглядається не як художній текст для інтерпретації, а як онтологічний індикатор, який фіксує специфічний режим соціального існування і виступає

емпіричною підставою для метафізичної рефлексії.

Методологічну основу становить синтетична феноменологія, що дозволяє описати режими присутності та відсутності, розширюючи феноменологічний аналіз від рівня суб'єктивного досвіду до техносоціальних умов цифрової фіксації буття. Перспектива критичної онтології спрямована на дослідження умов конституювання суб'єкта у полі соціальної видимості, зокрема процесів його формування через системну невидимість і алгоритмічне нерозпізнавання. Діагностична герменевтика використовується для виявлення латентних онтологічних режимів, фіксуючи межі смислотворення та точки порушення інтерпретаційних процедур. Глітч-аналіз, запозичений із digital studies, інтерпретує персонажів як елементи системної аномалії, що не піддаються алгоритмічній обробці та тим самим виявляють структурні обмеження цифрового порядку. Компаративна концептуалізація дозволяє зіставити концепт метафізики продуктивної відсутності з класичними філософськими теоріями відсутності з метою виявлення його специфіки.

Дослідження ґрунтується на принципі емпіричної метафізики, відповідно до якого концептуальна модель формується не апіорно, а індукується з аналізу конкретного культурного феномену. Методологічна новизна полягає у поєднанні феноменологічної дескрипції, критичної онтології та цифрового глітч-аналізу для розробки концепту метафізики відсутності як продуктивного операційного статусу суб'єкта у цифровій модерності.

Мета статті полягає у концептуалізації метафізики продуктивної відсутності як онтологічного режиму, у якому системна невидимість у техносоціальних реєстрах (цифрових, юридичних, економічних) формує альтернативний спосіб буття. На матеріалі серіалу *Brassic* показано, що статус zeroentry функціонує не як

дефіцит присутності, а як автономний режим існування. Досягнення мети передбачає: відмежування метафізики продуктивної відсутності від класичних концепцій відсутності (онтологічної нестачі, деконструкції присутності, біополітичного виключення); аналіз продуктивності zeroentry через виміри епістемологічної асиметрії, операційної свободи, алгоритмічної стійкості та афективної автономії; синтез попередніх аналітичних підходів (visibility: hidden, debug-rhetoric, капсульна темпоральність, афективне буття) у модель суб'єктності homo absconditus digitalis; а також окреслення етичних і політичних імплікацій системної невидимості, зокрема проблеми права на невидимість та амбівалентності zeroentry як простору свободи і вразливості.

Ступінь розробленості проблеми.

Філософська рефлексія відсутності має тривалу традицію – від елеатів до сучасної континентальної думки. Проте наявні концепції не охоплюють того режиму відсутності, який аналізується у статті.

Класичні теорії (Гайдеггер, Сартр, Лакан) осмислюють відсутність як конститутивну нестачу – Mangel, néant, manque. Деконструкція (Дерріда) переносить її у площину тексту та différance, а біополітичні теорії (Фуко, Агамбен) – у логіку виключення. У цифрових студіях фокус зміщується до datafication і гіперфіксації суб'єкта. Водночас поза увагою залишається інший режим – систематична нерозпізнаність, коли суб'єкт не виключений, а не зафіксований. Йдеться не про онтологічну нестачу, текстуальну гру чи біополітичне виключення, а про інфраструктурну відсутність – непомітність у реєстрах. Саме ця лакуна і визначає проблемне поле дослідження.

Наукова новизна полягає у кількох взаємопов'язаних аспектах. По-перше, запропоновано концепт метафізики продуктивної відсутності як опис буття через системну невидимість – не попри відсутність, а завдяки їй. По-друге, розроблено гібридну методологію, що дозволяє аналізувати культурний об'єкт як онтологічний пристрій, який не

репрезентує, а продукує режим буття. По-третє, здійснено теоретичне розрізнення між класичними моделями відсутності та техно-соціальною невидимістю, введено концепт zeroentry як альтернативу логіці виключення. По-четверте, показано емпіричну релевантність феномену: "Brassic" постає не як фантазія, а як культурна фіксація вже наявних режимів існування системно невидимих. По-п'яте, вперше синтезовано попередні розвідки циклу у цілісну метафізичну модель, що поєднує візуальний, афективний, риторичний та онтологічний виміри.

Дискусія та результати. Від онтологічної нестачі до техно-соціальної невидимості: контури концептуального зсуву. Упродовж ХХ століття відсутність мислили як привілейовану негативність: травму буття, семіотичний жест або політичну технологію виключення. Вона функціонувала як конститутивний дефіцит, що спонукав суб'єкта до самотворення, пошуку втраченого і руху до неможливої повноти. Проте феномен, який проявляється у Brassic, демонструє сучасну інверсію: відсутність перестає бути браком і стає режимом існування, що виводить суб'єкта з-під механізмів обліку, контролю та передбачення. Йдеться не про нестачу буття, а про непотрапляння у протокол, неактивацію алгоритму, збій розпізнавання. У цьому зсуві від онтологічного дефіциту до інфраструктурної прогалини постає нова форма присутності, яка реалізується через систематичну відмову системи зафіксувати те, що перед нею є. Традиційна філософія локалізувала відсутність "всередині суб'єкта", у темпоральності, бажанні та розривах смислу. Натомість у цифровій інфраструктурі вона переміщується до зовнішніх реєстрів, що мають фіксувати суб'єкта, його траєкторії та дії як дані. Відсутність постає не категорією філософії свідомості, а адміністративно-технічним статусом у полі цифрової видимості. Це зміщення від нестачі всередині до нерозпізнавання

ззовні відкриває іншу інтерпретацію: відсутність не як брак, а як ресурс дії, операційна перевага і форма автономії. Йдеться про перехід від метафізики до інфраструктури, від екзистенції до адміністрації, від філософії свідомості до філософії баз даних.

У класичній континентальній думці відсутність функціонує як генеративний принцип суб'єктності. Саме нестача у різних модусах забезпечує можливість суб'єктного буття. В онтологічному реєстрі вона постає як темпоральний розрив: суб'єкт не збігається із собою і розімкнений до ще-не-здійсненого; буття функціонує як проект. У когнітивному реєстрі нестача є порожнечою, що конститує інтенціональність: свідомість спрямована на інше, формує вектор, а не контейнер. У лібідинальному реєстрі брак генерує бажання як рух до структурно неможливого. Відсутність тут не помилка системи, а її принцип: щілина, що продукує фантазм, зсув і відтермінування задоволення. Таким чином, у кожному реєстрі нестача виступає не слабкістю, а операційною логікою буття, що дозволяє існуванню розгортатися як час, свідомість і бажання. Суб'єкт не просто має дефіцит, він сам є формою цього дефіциту, структурованою як рух, спрямованість і *différance*.

Проте персонажі *Brassic* не переживають нестачу у класичному сенсі. Їм бракує не буття як такого, а запису у базі даних. Вінні не страждає від неможливості повної самоприсутності у гайдеггерівському сенсі, він не може отримати кредитну картку, бо не має офіційної адреси. Томмо не переживає сартрівської нудоти, він не може отримати ліцензію, бо система вимагає документів, яких у нього немає або які втрачені. Ерін не шукає об'єкт *petit a*, вона шукає спосіб прожити місяць без офіційного доходу, уникаючи соціальних служб, що можуть забрати дитину. Їхня відсутність є не екзистенційною драмою, а адміністративною неузгодженістю, не онтологічним розривом, а технічним збоєм розпізнавання. Парадокс у тому,

що саме ця відсутність у реєстрах дозволяє їм існувати у режимі, недоступному для повністю зареєстрованих суб'єктів: без кредитної історії, цифрового сліду та алгоритмічного профілю, без можливості бути "стертими" з бази даних, бо їх там ніколи не було.

Йдеться про інший тип відсутності: не екзистенційний, а адміністративний; не онтологічний дефіцит, а інфраструктурну прогалину. Персонажі *Brassic* демонструють не брак буття, а брак його фіксації. Класична онтологія тут виявляється недостатньою: вона шукає нестачу всередині суб'єкта і не бачить її там, де вона фактично діє, у механізмах реєстрації, протоколах розпізнавання та базах даних. Йдеться про перехід від онтологічної нестачі до техносоціальної невидимості, від екзистенційного браку до адміністративної відсутності, від *Mangel* до *zeroentry*.

Класична метафізика будувалася навколо ідеї повної присутності (*présence pleine*), коли буття збігається із собою, а свідомість безпосередньо присутня собі. Проте Ж. Дерріда показав, що така присутність неможлива апіорі [8: 6–26, 141–164]. *Trace* передуює присутності: знак функціонує через відмінність від інших знаків і мережу відсилань. *Différance* позначає одночасно відмінність і відкладання: значення ніколи не присутнє "тут і зараз", воно розсіяне у грі відсилань і постійно відтермінується. Це критика метафізики присутності на рівні мови і письма. Дерріда показує, що структура знака передбачає відсутність: щоб означати, знак має містити дистанцію і *trace*. Письмо (*écriture*) демонструє цю структурну відсутність, оскільки текст функціонує навіть за відсутності автора, інтенції чи контексту. Тому деконструкція не руйнує сенс, а показує, що він ніколи не був стабільним і що присутність завжди вже була відсутністю.

Проте деконструктивна критика залишається в межах текстуальності, семіотики та лінгвістичної структури. Вона показує неможливість повної

присутності, оскільки мова функціонує через відмінність і відкладання, на рівні означників, письма та семіотичних операцій. Натомість персонажі *Brassic* перебувають не у полі тексту, а у полі баз даних; не у просторі семіотичних ігор, а у просторі цифрових реєстрів. Їхня відсутність не є грою означників, *trace* у письмі чи відкладанням значення у *différance*. Вона має технічний характер: у них просто немає запису у реєстрі. Не у семіотичному сенсі, а буквально: `SELECT * FROM citizens WHERE name = 'Vinnie O'Neill' → 0 rows returned`. Це не слід, що розсіює присутність, а відсутність будь-якого сліду; не семіотична негативність, а порожня таблиця. Йдеться не про деконструкцію присутності, а про відсутність запису без метафори. Дерріда демонструє неможливість повної присутності через структуру мови, тоді як *Brassic* показує інше: відсутність присутності у системі може бути продуктивною через структуру цифрової інфраструктури. Персонажі не критикують присутність у системі, вони просто її не мають, і саме ця відсутність реєстрації парадоксально забезпечує їм форму свободи, недоступну повністю зареєстрованим суб'єктам. Йдеться про перехід від семіотичної до інфраструктурної відсутності, від деконструкції тексту до деконструкції бази даних, від *trace* до *zeroentry*, від філософії письма до філософії протоколів розпізнавання.

Якщо попередні теорії розглядали відсутність як онтологічну або лінгвістичну структуру, то М. Фуко і Дж. Агамбен інтерпретують її як політичний механізм. Влада конститує суб'єктів через включення і виключення, але в обох випадках суб'єкт залишається видимим для системи влади. У Фуко влада функціонує через видимість як свою фундаментальну умову [11: 195–228]. Дисциплінарна влада, що досягає апогею у паноптикумі Бентама, робить тіла постійно видимими для нагляду, і саме можливість бути побаченим змушує суб'єкта інтерналізувати контроль.

Видимість тут є конститутивною умовою влади: щоб дисциплінувати, треба бачити; щоб нормалізувати, треба фіксувати відхилення; щоб виробляти корисні тіла, треба постійно тримати їх у полі зору.

Біополітика, що приходить після дисципліни, керує популяціями через статистику, демографію та епідеміологію, тобто через механізми обліку і обчислення [10: 135–159]. Вона регулює народжуваність, смертність, захворюваність і продуктивність, але для цього необхідні реєстрація і підрахунок. Виключені у Фуко, божевільні, злочинці, хворі, конституються як об'єкти влади через саме рішення про виключення: їх помічають, класифікують і ізолюють. Вони не зникають з поля влади, а навпаки стають її привілейованими об'єктами.

У Дж. Агамбена виключення набуває радикальної форми: *homo sacer* є фігурою "голого життя" (*vita nuda*), виключеного з правового порядку через суверенне рішення винятку (*Ausnahme*) [11: 71–115, 166–180]. Концентраційний табір постає простором суспензії права, де закон не діє, але влада діє тотально. *Homo sacer* включений у порядок саме через виключення: його позбавляють правового статусу, щоб життя стало повністю розпорядним для суверена. Виняток не протистоїть правилу, а конститує його межу. Тому виключений суб'єкт не зникає, а стає максимально видимим і експонованим, об'єктом інтенсивного владного втручання. Виключення означає не зникнення, а включення через виняток, присутність через відсутність правового статусу.

І фукіанська дисципліна, і агамбенівський виняток передбачають видимість суб'єкта для влади. Влада бачить, щоб контролювати (Фуко), або бачить, щоб виключати (Агамбен). Виключення є активним актом розпізнавання: система фіксує, класифікує і ізолює. Паноптикум функціонує через можливість постійного нагляду, що змушує суб'єкта інтерналізувати контроль. Концентраційний табір працює через тотальну експозицію: в'язень повністю

видимий і тому підпорядкований владі. В обох випадках виключення не означає зникнення, а створює нову конфігурацію владної видимості.

Персонажі *Brassic* не виключені у цьому сенсі. Їх не бачать, щоб виключити, їх просто не бачать. Система не приймає щодо них рішення, вона їх не розпізнає. Це не дисципліна, не біополітика і не суверенний виняток, а алгоритмічна аполітика нерозпізнавання: суб'єкт випадає з системи не через рішення влади, а через відсутність точки входу у протокол. Циган Еш не є *homo sacer*, бо взагалі не існує у координатах цієї логіки. Його не виключено через суверенне рішення, він просто не активує правовий протокол. Коли поліція його затримує, вона часто не може його ідентифікувати через відсутність збігу у базі даних. Система запитує, не отримує відповіді і не знає, що робити. Це не виняток у агамбенівському сенсі, а нульовий результат запиту, технічний збій розпізнавання: *error 404: identity not found*.

Фукіанська влада виробляє суб'єктів через нагляд і дисципліну, вона бачить, щоб формувати. Агамбенівська влада виключає через суверенне рішення, вона бачить, щоб виключати. У *Brassic* маємо іншу ситуацію: система неспроможна сконституювати суб'єкта не через політичне рішення, а через технічний збій розпізнавання. Це не політика виключення, а онтологія нерозпізнаваності: система просто не може побачити те, що перед нею є, не через ідеологію чи суверенний акт, а через відсутність протоколу, здатного конвертувати присутність у дані. Персонажі *Brassic* не стають об'єктами влади через виключення, вони взагалі не стають об'єктами, бо алгоритм їх не впізнає. Йдеться про перехід від біополітики, влади над життям, до аполітики нерозпізнавання, де владний жест неможливий через відсутність об'єкта у полі системної видимості.

Сучасні дослідження цифрової культури, від концепції *surveillance capitalism* Ш. Зубоффа [34: 8–11, 63–97, 376–384] до теорії інфосфери Л. Флоріді [9: 40–58, 89–110] і аналізу цифрової модерності Н. О'Тари [22: 112–134, 201–

223], описують протилежну тенденцію, гіперфіксацію суб'єкта у цифрових системах. У *surveillance capitalism* кожна дія, кліки, запити, переміщення і транзакції, перетворюється на дані для передбачення і модифікації поведінки. Суб'єкт стає гіперфіксованим: його цифровий двійник (*digital twin*) акумулює інформацію, алгоритми передбачають бажання, а поведінковий надлишок перетворюється на товар на ринках майбутньої поведінки. Йдеться не лише про нагляд, а про трансформацію капіталізму, де експропріюється вже не праця, а досвід і поведінка.

У Флоріді інфосфера означає середовище, де стирається межа між онлайн і офлайн, а людина існує одночасно як тіло і як *datashadow*, інформаційна тінь, сформована з цифрових слідів. Ідентичність постає розподіленою мережею даних: профілі, історії покупок, медичні записи, геолокація, метадані. Суб'єкт стає інформаційним організмом, чия присутність у даних визначає можливості життя. У цих підходах виключення мислиться як *digital divide*, нерівний доступ до технологій. Виключеними є ті, хто не має інтернету, пристроїв, цифрових навичок або економічних ресурсів. Це виключення через нестачу доступу до інфраструктури цифрової присутності, що обмежує участь у соціальному, економічному і політичному житті, дедалі більше переміщеному у цифровий простір.

Персонажі *Brassic* не страждають від *digital divide* у класичному сенсі. У них є смартфони, вони користуються інтернетом через чужі Wi-Fi або публічні точки доступу, дивляться серіали, спілкуються у месенджерах, шукають інформацію онлайн. Їх не виключено з цифрового світу через брак доступу. Вони існують у ньому, але не конвертуються у дані для системи. Цифровий слід відсутній не через відсутність технологій, а через спосіб користування ними: готівка замість карток, чужі Wi-Fi замість контрактів, відсутність офіційної зайнятості, нестала адреса, тимчасові або чужі

акаунти. Вони використовують інфраструктуру системи, не залишаючи слідів, які могли б перетворитися на профіль, прогноз чи об'єкт таргетованого впливу.

Йдеться про режим стратегічної невидимості, використання прогаин у системах фіксації. Це не брак технологій, а спосіб існування без цифрової репрезентації: життя відбувається без перетворення на дані і без запису у реєстрах. Не всі, хто перебуває у мережі, стають однаково видимими для системи. Тому йдеться не про нерівність доступу, а про нерівність фіксації. Персонажі *Brassic* демонструють можливість використання цифрової інфраструктури без включення у цифрову економіку даних. Це перехід від аналізу гіперфіксації до аналізу нульової фіксації, від *surveillance capitalism* до *invisibility tactics*, від *data shadow* до його відсутності.

Цей феномен окреслює концептуальну лакуну у сучасній філософії. Жоден із наявних підходів не дозволяє адекватно описати відсутність у техносоціальних реєстрах як не-дефіцит, не-виключення і не-символічну гру. Йдеться про іншу логіку: відсутність як операційний режим, що допускає існування поза алгоритмічним розпізнаванням і створює переваги, недоступні повністю зафіксованому суб'єкту. Персонажі *Brassic* не прагнуть включення у реєстри, вони уникають протоколів фіксації і зберігають статус *zero entry* як форму автономії.

Водночас метафізика продуктивної відсутності не є універсальною. Вона має свої умови і межі. Не для всіх невидимість означає свободу; іноді вона означає вразливість, неможливість отримати медичну допомогу, банківський рахунок, житло чи правовий захист. Цей режим працює за наявності неформальних мереж підтримки, готівкової економіки, слабого контролю та можливості використовувати інфраструктуру без слідів, і перестає працювати за умов тотальної цифровізації, біометричної ідентифікації та повної інтеграції

сервісів у єдину систему обліку. Отже, метафізика продуктивної відсутності не ідеалізує маргінальність, а описує специфічний режим існування з власною логікою, можливостями і обмеженнями.

І саме тому необхідний подальший аналіз – той, що розгорне чотири форми продуктивності, які забезпечуються статусом *zero entry*: епістемологічну асиметрію (знати систему без взаємності), операційну свободу (діяти без активації механізмів контролю), алгоритмічну стійкість (існувати без ризику стирання) та афективну автономію (пережити без модуляції). Кожна з цих форм потребує системного розгортання – не як абстрактних категорій, а як операційних механізмів із вимірюваними ефектами у полі можливостей суб'єкта.

Така конкретизація перетворює метафізику продуктивної відсутності з провокативної тези на робочий концепт, здатний схопити реальність нового типу суб'єктності – тієї, що реалізується не через включення у систему, а через випадання з неї; не через присутність у реєстрах, а через відсутність у них; не через гіперфіксацію, а через нульову фіксацію. Саме це і становить завдання наступного розділу: показати, як працює продуктивність відсутності не в абстрактному сенсі, а в конкретних емпіричних і операційних термінах.

Чотири форми продуктивності нульового запису: операційна логіка відсутності. Якщо метафізика (продуктивної) відсутності має бути чимось більшим, аніж провокативною тезою, необхідно показати конкретні механізми, через які статус *zeroentry* трансформується на операційний ресурс. Йдеться не про романтизацію маргінальності, а про точну фіксацію того, що саме дає суб'єкту його невидимість для системи – які конкретні переваги, за яких умов, з якими обмеженнями. Ми виокремлюємо чотири форми продуктивності, що структурно пов'язані зі статусом нульового запису: епістемологічну асиметрію, операційну свободу, алгоритмічну стійкість та

афективну автономію. Кожна з них функціонує не як абстрактна можливість, а як конкретний ефект невключення у протоколи фіксації.

Епістемологічна асиметрія: знати без взаємності. Персонажі *Brassic* живуть усередині системи, користуються міською інфраструктурою і добре знають її правила: де патрулює поліція, коли відбуваються перевірки, як працює соціальне забезпечення. Але система не знає їх. Вона не може передбачити їхні маршрути, профілювати поведінку чи включити у статистичні моделі. Це створює перевагу знання без взаємності [24: 309–341], форму епістемологічного маскування, де суб'єкт бачить систему, але система не бачить суб'єкта. На відміну від паноптикуму, де невидимість є привілеєм влади, тут вона виникає як ефект технічної відсутності даних. У логіці *surveillance capitalism* [34], де передбачення поведінки стає товаром, непередбачуваність перетворюється на форму автономії: без даних неможливо профілювати, модулювати бажання чи використовувати минуле для контролю над майбутнім. Персонажі *Brassic* не конструюють цю перевагу свідомо, вони просто існують у режимі, де життя не перетворюється на дані. Це не робить їх всемогутніми, але робить структурно менш керованими, ніж суб'єктів із повністю прозорими цифровими профілями.

Операційна свобода: діяти без активації протоколів. Коли система не може ідентифікувати суб'єкта, вона не здатна застосувати до нього протоколи контролю. Персонажі *Brassic* порушують закон, але часто уникають покарання не через імунітет, а через неможливість фіксації: поліція може їх затримати, однак суд не має повного досьє, а штрафи надсилаються на адреси, де вони вже не живуть. Йдеться не про перебування поза законом, а про ситуацію, коли закон не може достатньо чітко ідентифікувати суб'єкта для застосування процедур, тобто про онтологічну інвизибільність, технічну нездатність системи стабільно зафіксувати об'єкт. Водночас ця свобода умовна: якщо ідентифікація

все ж відбувається, покарання може бути жорстким, оскільки відсутні захисні механізми зареєстрованих громадян, документована історія та соціальний капітал. Операційна свобода діє лише доти, доки система не може зафіксувати суб'єкта; після фіксації він виявляється значно більш вразливим, тому йдеться не про утопію свободи, а про тактичну перевагу з чіткими межами.

Алгоритмічна стійкість: існувати без ризику стирання. Парадоксально, але той, кого немає у базі даних, не може бути з неї стертий. У світі, де *right to be forgotten* стає юридичною нормою [9: 196–220], але водночас де цифрове стирання може означати соціальну смерть (втрата доступу до банківських рахунків, медичних записів, соціального забезпечення), персонажі "*Brassic*" виявляються у дивній позиції: вони вже стерті – не як покарання, а як вихідний стан. Їх не можна деплатформити, бо вони ніколи не були на платформі. Їх не можна позбавити цифрової ідентичності, бо вони її не мали. Їх не можна виключити з соціальних мереж, бо вони там не зареєстровані або користуються фейковими профілями. Ця стійкість – не захист, а специфічна форма недосяжності для цифрових механізмів стирання. У добу, коли China's Social Credit System демонструє, як цифрова ідентичність може стати інструментом тотального контролю [22: 245–267], відсутність цифрового сліду означає недосяжність для цього типу влади – не через спротив, а через випадання з поля її дії.

Афективна автономія: переживати без модуляції. Персонажі *Brassic* не підлягають алгоритмічній модуляції афектів [20: 98–134]. Алгоритми не знають їхніх тригерів, *targeted content* не може їх таргетувати, а *behavioral nudges* не здатні спрямовувати їхню поведінку. Їхні емоції не перетворюються на дані для harvesting і не піддаються алгоритмічній інженерії. Вони можуть піддаватися традиційним впливам, рекламі, чуткам, тиску спільноти, але залишаються структурно недосяжними

для персоналізованої афективної модуляції. У світі, де *emotional AI* стає індустрією [19: 89–112], а платформи аналізують емоції через голос, міміку чи поведінкові патерни, відсутність у цих системах означає форму емоційного суверенітету. Їхні афекти не проходять через фільтр алгоритмічної оптимізації і виникають не у відповідь на персоналізований контент, а у безпосередніх соціальних взаємодіях. Це не автентичніші емоції, а інший режим їх медіації, колективний досвід, фізична присутність і непередбачувані контакти замість алгоритмічного передбачення.

Межі продуктивності: коли відсутність стає вразливістю. Було б інтелектуально некоректно трактувати метафізику продуктивної відсутності як універсальну формулу автономії. Кожна з її переваг діє лише за певних умов і зникає разом із ними. Епістемологічна асиметрія можлива, доки система допускає прогалини фіксації; із запровадженням біометричної ідентифікації, тотального відеоспостереження та *cashless society* невидимість перестає бути перевагою. Операційна свобода залежить від готівкової економіки і можливості уникати документації; за умов повної цифровізації транзакцій вона перетворюється на виключення. Алгоритмічна стійкість існує, доки цифрова ідентичність не є умовою доступу до базових ресурсів; коли ж платформи опосередковують їжу, житло і медицину, відсутність у системі означає соціальну смерть. Афективна автономія можлива, доки існують простори поза алгоритмічною медіацією; у середовищі, насиченому *sensors* і *smart devices*, вона зникає.

Отже, метафізика продуктивної відсутності є не утопією, а описом специфічного режиму існування з чіткими умовами і межами. Персонажі *Brassic* живуть у світі, де ці умови ще частково зберігаються: система допускає прогалини, існує готівка, а постійна цифрова верифікація не є абсолютною. Це історично конкретна ситуація, тому метафізика продуктивної відсутності є

водночас діагнозом і попередженням про її крихкість.

У цьому контексті парадокс "буття через відсутність" постає як концептуальна рамка для опису нового режиму суб'єктності. Якщо модерність конституювала суб'єкта через видимість (паноптикум Фуко), а цифрова епоха через гіперфіксацію (*surveillance capitalism* Зубофф), то *Brassic* демонструє третю можливість: конституцію суб'єкта через систематичне випадання з протоколів фіксації, через *zeroentry*. Це не життя поза системою, а життя всередині цифрової інфраструктури без конвертації у дані. Персонажі користуються її ресурсами, дорогами, товарами, комунікаціями, але уникають стабільної реєстрації. Саме ця позиція, всередині інфраструктури, але поза даними, формує їхній специфічний онтологічний статус.

Від попередніх статей до метафізичного синтезу. Якщо перша стаття циклу артикулювала пост(недо)просвітницьку суб'єктність як фігуру, що не вписується у модерний ідеал автономної раціональної людини; якщо друга показала візуальну риторику *visibility: hidden* як режим репрезентації, що не стільки показує, скільки приховує; якщо третя проаналізувала капсульний простір і афективне буття на периферії *digital modern*; а четверта розгорнула постгерменевтичну *debug-rhetoric* як мовлення без гарантії розуміння, – то ця, п'ята стаття прагне синтезувати ці виміри у цілісну онтологічну концепцію.

Візуальна невидимість тут постає не як естетичний ефект, а як операційний статус: система не бачить суб'єкта не тому, що він прихований, а тому, що не активує протокол розпізнавання. Капсульний простір і афективне буття описують умови такої невидимості – локальні середовища поза глобальними системами обліку та афекти, що не проходять алгоритмічну модуляцію. Постгерменевтична риторика фіксує мовлення, яке функціонує без гарантії відповіді, але підтримує процес буття. У сукупності ці виміри окреслюють новий тип суб'єктності, що конститується не через *Bildung*, дисципліну чи

алгоритмічний профіль, а через систематичне випадання з цих режимів формування.

Узагальнюючи, метафізика продуктивної відсутності описує режим буття, у якому суб'єкт конститується не через присутність у системі, а через відсутність у її реєстрах; не через фіксацію траєкторій, а через неможливість цієї фіксації; не через включення у протоколи контролю, а через випадання з них. Це не брак присутності, а інший тип присутності – режим *zero entry*.

Homo absconditus digitalis: суб'єкт нульового запису. Якщо попередні статті запропонували фігуру *homo brassicus* як іронічне позначення нового типу суб'єктності, то метафізика продуктивної відсутності дозволяє дати їй точніше визначення: *homo absconditus digitalis* – цифрово прихована людина, суб'єкт нульового запису, що існує у цифровому світі, але не конвертується у дані. Це не *homo sacer*, бо він не виключений через суверенне рішення – він просто не розпізнаний системою. Це не *dividual* і не *data double* – він не фрагментований і не має цифрової тіні.

Homo absconditus digitalis – це суб'єкт із тілом без профілю, дією без запису, афектами без модуляції. Він не протистоїть системі і не інтегрується в неї, а існує у режимі структурної невидимості – не через приховування, а через неактивацію протоколів розпізнавання. Це не герой і не жертва, а третя фігура, що вислизає з бінарних опозицій не через бунт, а через ковзання крізь тріщини системи.

Етичні та політичні імплікації: право на невидимість? Якщо метафізика продуктивної відсутності описує реальний режим існування (а "*Brassic*" демонструє, що близько мільярда людей у світі живуть у цьому режимі [29]), то постає низка етичних і політичних питань, що не мають простих відповідей. Чи можливе право на невидимість у добу тотальної цифровізації? Класична традиція прав людини виходить з презумпції, що права належать людині як такій –

просто через факт народження, через *dignitas humana*. Але що, якщо система не може розпізнати тебе як людину не через дегуманізацію (активне позбавлення статусу), а через технічну неспроможність фіксації? Чи маєш ти права, якщо система не має твоїх даних? Чи можна мати онтологічний статус без епістемологічного визнання?

З одного боку, невидимість може бути формою свободи – як ми показали через чотири форми продуктивності. А з другого боку, вона може бути формою вразливості: без документів неможливо отримати медичну допомогу; без адреси неможливо орендувати житло; без банківського рахунку неможливо отримати зарплату; без цифрової ідентичності неможливо довести своє існування. Метафізика продуктивної відсутності працює лише за певних структурних умов – і коли ці умови зникають (тотальна цифровізація, обов'язкова біометрія, *cashless society*), невидимість перестає бути перевагою і стає просто формою соціальної смерті. Чи можна тоді говорити про право на невидимість як про фундаментальне право? Не у сенсі права бути забутим (*right to be forgotten*), що передбачає попереднє включення у систему з подальшим стиранням, а у сенсі права ніколи не бути включеним, права на *zeroentry* як легітимний статус? Це питання виходить за межі цієї статті, але метафізика продуктивної відсутності робить його можливим – показує, що невидимість не обов'язково є патологією, що вона може бути способом існування з власною логікою, власними перевагами, власною етикою. Не універсальною етикою для всіх, але етикою, релевантною для тих, хто живе у цьому режимі – свідомо чи вимушено.

Межі концепту і напрямки подальших досліджень. Метафізика продуктивної відсутності – це не остаточна відповідь, а початок розмови. Вона не охоплює всіх форм відсутності у цифрову епоху, а фіксує лише один специфічний режим – той, що проявляється у "*Brassic*" і емпірично стосується значної частини світового населення. Вона не стверджує

універсальної продуктивності відсутності, а окреслює умови, за яких вона можлива, і межі, за якими втрачає цю властивість. Йдеться не про політичну програму, а про концептуальну рамку для осмислення феномену, що вже існує, але досі не мав адекватного філософського опису.

Подальші дослідження можуть розвивати цей концепт у кількох напрямках: емпіричному (різні форми *homo absconditus digitalis*), політико-правовому (можливість права на невидимість), технічному (архітектура систем ідентифікації та їхні прогалини) та етичному (межі між свободою і вразливістю, автономією і виключенням). Метафізика продуктивної відсутності не закриває цих питань – вона їх відкриває, показуючи, що те, що здавалося просто відсутністю, є складним режимом існування, який потребує філософського осмислення не як патологія, а як альтернативна онтологія.

Висновки. Попри легковажність жанру та непретензійність наративу, серіал "Brassic" виявляється продуктивним філософським об'єктом, здатним виявити нову форму суб'єктності у цифрову епоху. Те, що спершу виглядало як маргінальна комедія, стало емпіричною базою для концептуалізації метафізики (продуктивної) відсутності – онтологічного режиму, де системна невидимість не є дефіцитом, а джерелом структурно специфічних можливостей.

Основний внесок дослідження полягає в диференціації цього концепту від

класичних теорій відсутності. Йдеться не про нестачу, не про виключення і не про семіотичну гру, а про операційний статус zeroentry – нульову фіксацію у цифровій інфраструктурі. Через чотири форми продуктивності (епістемологічну, операційну, алгоритмічну, афективну) ми показали, що така невидимість може надавати переваги: дія без контролю, знання без взаємності, стійкість до стирання, автономія переживання. Водночас її ефективність залежить від конкретних умов – неповної цифровізації, наявності готівкової економіки, прогалин у протоколах.

Синтезуючи результати попередніх статей циклу, ми окреслили фігуру *homo absconditus digitalis* – суб'єкта без сліду, дієвого без запису, афективного без модуляції. Це не результат свідомого приховування, а ефект ковзання по краях системи розпізнавання.

Метафізика (продуктивної) відсутності – не завершена теорія, а точка входу в аналіз альтернативної онтології. Вона не універсалізує невидимість і не романтизує маргінальність, а фіксує ситуацію, де відсутність у реєстрах перетворюється на форму буття з власною логікою, обмеженнями та потенціалом. "Brassic", таким чином, – не просто культурний артефакт, а діагностичний інструмент, що дозволяє мислити суб'єктність на периферії цифрової модерності. Якщо філософія прагне бути чутливою до конкретного буття, вона не може оминати цю фігуру.

ЛІТЕРАТУРА

1. Agamben G. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*; trans. by D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. 216 p.
2. Barad K. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press, 2007. 544 p. URL: <https://www.barnesandnoble.com/w/meeting-the-universe-halfway-karen-barad/1136557600> (дата звернення: 21.12.2025).
3. Benjamin W. *Illuminations: Essays and reflections*; trans. by H. Zohn. New York, NY: Schocken Books, 1968. 304 p. URL: https://archive.org/details/illuminations0000benj_p3m7 (дата звернення: 21.12.2025).
4. Bennett, J. *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press, 2010. 192 p.
5. Berlant L. *Cruel optimism*. Durham, NC: Duke University Press, 2011. 352 p. URL: <https://read.dukeupress.edu/books/book/1596/Cruel-Optimism> (дата звернення: 21.12.2025).

6. Cavell S. The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy. Oxford, UK: Oxford University Press, 1979. 512 p.
7. Deleuze G. A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia; trans. by B. Massumi. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987. 632 p.
8. Derrida J. Of grammatology; trans. by G. C. Spivak. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976. 470 p.
9. Floridi L. The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality. Oxford, UK: Oxford University Press, 2014. 256 p.
10. Foucault M. The history of sexuality. Vol. 1: An introduction; trans. by R. Hurley. New York, NY: Pantheon Books, 1978. 168 p.
11. Foucault M. Discipline and punish: The birth of the prison; trans. by A. Sheridan. New York, NY: Vintage Books, 1977. 352 p.
12. Foucault M. The archaeology of knowledge and the discourse on language; trans. by A. M. Sheridan Smith. New York, NY: Pantheon Books, 1972. 256 p.
13. Galloway A. R. Protocol: How control exists after decentralization. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. 280 p.
14. Heidegger M. Being and time; trans. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York, NY: Harper & Row, 1962. 608 p.
15. Husserl E. Ideas: General introduction to pure phenomenology; trans. by W. R. Boyce Gibson. London, UK: George Allen & Unwin, 1931. 480 p.
16. Jameson F. Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism. Durham, NC: Duke University Press, 1991. 464 p.
17. Kirby A. Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture. London, UK: Continuum, 2009. 304 p.
18. Lacan J. Écrits: The first complete edition in English; trans. by B. Fink. New York, NY: W. W. Norton & Company, 2006. 896 p.
19. Lupton D. The quantified self: A sociology of self-tracking. Cambridge, UK: Polity Press, 2016. 200 p.
20. Massumi B. Politics of affect. Cambridge, UK: Polity Press, 2015. 240 p.
21. Menkman R. The glitch moment(um). Amsterdam, Netherlands: Institute of Network Cultures, 2011. 72 p.
22. O'Hara K. The theory and practice of social machines. Cham, Switzerland: Springer, 2022. 210 p.
23. Sartre J.-P. Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology; trans. by S. Richmond. New York, NY: Routledge, 2018. 992 p.
24. Scott J. C. Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven, CT: Yale University Press, 1998. 464 p. URL: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300078152/seeing-like-a-state/> (дата звернення: 21.12.2025).
25. Sorensen R. Blindspots. Oxford, UK: Oxford University Press, 2007. 480 p.
26. Sorensen R. Seeing dark things: The philosophy of shadows. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008. 328 p. URL: https://books.google.co.uk/books?id=izFf2_gxYIMC&printsec=copyright (дата звернення: 21.12.2025).
27. Sorensen R. Nothing: A philosophical history. Oxford, UK: Oxford University Press, 2022. 448 p.
28. Absence and Nothingness: A conversation with philosopher Roy Sorensen. *University of Toronto Faculty of Arts & Science*. 2023. 15 November. URL: <https://www.humanities.utoronto.ca/news/absence-and-nothingness-conversation-philosopher-roy-sorensen> (дата звернення: 21.12.2025).
29. UNHCR. Global trends: Forced displacement in 2023. Geneva, Switzerland: United Nations High Commissioner for Refugees, 2024. URL: <https://www.unhcr.org/us/global-trends-report-2023> (дата звернення: 21.12.2025).

30. Yablo S. A paradox of existence. *Physicalism and its discontents*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000. P. 275–312.
31. Žižek S. *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. 250 p.
32. Žižek S. *The sublime object of ideology*. London, UK: Verso, 2009. 378 p.
33. Žižek S. *Event: A philosophical journey through a concept*. Brooklyn, NY: Melville House, 2014. 240 p.
34. Zuboff, S. *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. New York, NY: Public Affairs, 2019. 704 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press (in English).
2. Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press. URL: <https://www.barnesandnoble.com/w/meeting-the-universe-halfway-karen-barad/1136557600> (last accessed: 21.12.2025) (in English).
3. Benjamin, W. (1968). *Illuminations: Essays and reflections*. Schocken Books. URL: https://archive.org/details/illuminations0000benj_p3m7 (last accessed: 21.12.2025) (in English)
4. Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press (in English).
5. Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Duke University Press. URL: <https://read.dukeupress.edu/books/book/1596/Cruel-Optimism> (last accessed: 21.12.2025) (in English).
6. Cavell, S. (1979). *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford University Press (in English).
7. Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press (in English).
8. Derrida, J. (1976). *Of grammatology*. Johns Hopkins University Press (in English).
9. Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press (in English).
10. Foucault, M. (1978). *The history of sexuality, Volume 1: An introduction*. Pantheon Books (in English).
11. Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books (in English).
12. Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. Pantheon Books (in English).
13. Galloway, A. R. (2004). *Protocol: How control exists after decentralization*. MIT Press (in English).
14. Heidegger M. (1962). *Being and time*. Harper & Row (in English).
15. Husserl, E. (1931). *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. George Allen & Unwin (in English).
16. Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press (in English).
17. Kirby, A. (2009). *Digimodernism: How new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture*. Continuum (in English).
18. Lacan, J. (2006). *Écrits: The first complete edition in English*. W. W. Norton & Company (in English).
19. Lupton, D. (2016). *The quantified self: A sociology of self-tracking*. Polity Press (in English).
20. Massumi, B. (2015). *Politics of affect*. Polity Press (in English).
21. Menkman, R. (2011). *The glitch moment(um)*. Institute of Network Cultures (in English).

22. O'Hara, K. (2022). *The theory and practice of social machines*. Springer (in English).
23. Sartre, J.-P. (2018). *Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology*. Routledge (in English).
24. Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press. URL: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300078152/seeing-like-a-state/> (last accessed: 21.12.2025) (in English).
25. Sorensen, R. (2007). *Blindspots*. Oxford University Press (in English).
26. Sorensen, R. (2008). *Seeing dark things: The philosophy of shadows*. Oxford University Press. URL: https://books.google.co.uk/books?id=izFf2_gxYIMC&printsec=copyright (last accessed: 21.12.2025) (in English).
27. Sorensen, R. (2022). *Nothing: A philosophical history*. Oxford University Press (in English).
28. University of Toronto Faculty of Arts & Science. (2023). *Absence and Nothingness: A conversation with philosopher Roy Sorensen*. URL: <https://www.humanities.utoronto.ca/news/absence-and-nothingness-conversation-philosopher-roy-sorensen> (last accessed: 21.12.2025) (in English).
29. UNHCR. (2024). *Global trends: Forced displacement in 2023*. United Nations High Commissioner. URL: <https://www.unhcr.org/us/global-trends-report-2023> (last accessed: 21.12.2025) (in English).
30. Yablo, S. (2000). A paradox of existence. In C. Gillett & B. Loewer. *Physicalism and its discontents*. Cambridge University Press. P. 275–312 (in English).
31. Žižek, S. (1991). *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*. MIT Press (in English).
32. Žižek, S. (2009). *The sublime object of ideology*. Verso (in English).
33. Žižek, S. (2014). *Event: A philosophical journey through a concept*. Melville House. (in English).
34. Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Public Affairs (in English).

Receive: December 08, 2025
Accepted: December 29, 2025

ЗМІСТ

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

- Богачевська І. В.** Українське суспільство підчас війни: релігійна свобода vs національна безпека.....5
- Гончаров Г. М.** "Фортеця в облозі" нова стратегія УПЦ.....14
- Лисецька Ю. В.** Релігійний дискурс у соціокультурному просторі сучасності як лінгвістична форма сакральної комунікації.....26
- Пасічник О. С.** Сакральні символи у фільмі "Сьома печатка" (The Seventh Seal).....37
- Синчак Б. А.** Поширення російської пропаганди в англomовних медіа: політично-релігійні аспекти (на прикладі видання "NEWS FRONT").....45
- Соколовський О. Л.** Етнорелігійна політика європейського союзу у правових та інституційних механізмах захисту релігійної та етнічної ідентичності меншин.....57
- Шавріна І. В., Соловйова-Каліш Ю. Д.** Релігія як механізм подолання травми війни.....68

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

- Борейко Ю. Г.** Подія як категорія історичного пізнання.....79
- Вітюк І. К., Яблонська Н. М., Кондратюк Ю. С.** Проблема методу: від античного етизму до гносеології Нового часу.....88
- Галстян В. С., Галстян Я. С., Воловик П. В.** Голяк у кадрі: Rhetoric Stripped Bare...97
- Макаров О. О., Прокопенко В. В.** Фантастичний реалізм виключених: риторика абсурду у "Brassic".....108
- Мельничук М. С.** Духовні виміри діджиталізації релігійної культури людини сьогодення: культурологічно-філософський погляд.....118
- Мязін М. В., Перчик А. В., Беднарський С. С.** Homo brassicus: на периферії Digital Modern.....127
- Попова Н. В., Лойко О. В.** Банда онтологічних уленшпігелів: образ людини у серіалі "Brassic".....138
- Савченко О. О.** Телеологічний підхід як освітній детермінант.....147
- Костючков С. К., Слюсар В. М., Слюсар М. В.** Естетика коранічних текстів культових споруд ісламського Сходу в контексті філософії архітектури.....156
- Широков К. В., Могилат В. А.** Бути "Brassic": метафізика (продуктивної) відсутності як спосіб існування.....167

CONTENT

RELIGIOUS STUDIES

- Bogachevska I. V.** Ukrainian society during the war: religious freedom vs national security.....5
- Honcharov H. M.** "Fortress under siege" new strategy of the UOC.....14
- Lysetska Yu. V.** Religious discourse in the sociocultural space of modernity as a linguistic form of sacred communication.....26
- Pasichnik O. S.** Sacred symbols in the seventh seal.....37
- Synchak B. A.** Media: political and religious aspects (on the example of the "NEWS FRONT").....45
- Sokolovskiy O. L.** Ethno-religious policy of the european union in the legal and institutional mechanisms for the protection of religious and ethnic identity of minorities.57
- Shavrina I. V., Soloviova-Kalish Yu. D.** Religion as a mechanism for overcoming war trauma.....68

SOCIAL PHILOSOPHY

- Boreiko Y. H.** Event as a category of historical knowledge.....79
- Vitiuk I. K., Yablonska N. M., Kondratiuk Yu. S.** The problem of method: from ancient ethics to modern gnoseology.....88
- Halstyan V. S., Halstyan Ya. S., Volovyk P. V.** Brassic in the frame: Rhetoric Stripped Bare.....97
- Makarov O. O., Prokopenko V. V.** The fantastic realism of the excluded: the rhetoric of absurdity in Brassic.....108
- Melnychuk M. S.** Spiritual views of digitalization of religious culture of people today: a culturological and philosophical view.....118
- Miazin M. V., Perchyk A. V., Bednarskyi S. S.** Homo brassicus: at the margins of Digital Modernity.....127
- Popova N. V., Loiko O. V.** The gang of ontological uilenspiegels: the human image in the series "Brassic".....138
- Savchenko O. O.** Teleological approach as an educational determinant.....147
- Kostyuchkov S. K., Slyusar V. M., Slyusar M. V.** Aesthetics of qur'anic texts of the cult buildings of the islamic east in the context of the philosophy of architecture.....156
- Shyrovkov K. V., Mohylat V. A.** Being "Brassic": the metaphysics of (productive) absence as a mode of existence.....167