ISSN 2310–2896

ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені К. Д. УШИНСЬКОГО»

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

ВИПУСК № 2, 2025

Видавничий дім
«Гельветика»
2025

Засновник – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 2, 2025

ISSN 2310–2896

Реєстрація суб'єкта у сфері друкованих медіа: Рішення Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 225 від 01.02.2024 року. Ідентифікатор медіа: R30-02646.

Суб'єкт у сфері друкованих медіа – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського» (вул. Старопортофранківська, 26, 65020, м. Одеса, e-mail: pdpu@pdpu.edu.ua, Тел.: +38-048-752-98-10; +38-048-731-62-91).

Журнал виходить 4 рази на рік і включений до Переліку наукових фахових видань України (категорія «Б») зі спеціальностей В10 Філософія та С5 Соціологія відповідно до Наказу МОН України від 02.07.2020 № 886 (додаток 4).

Рекомендовано до друку вченою радою Університету Ушинського, протокол № 17 від 26.06.2025.

Друковані матеріали виражають позицію автора, яка не завжди поділяється редакційною колегією.

Передрук матеріалів здійснюється за умови обов'язкового посилання на «Перспективи. Соціально-політичний журнал».

Статті у виданні перевірені на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

Редакційна колегія

Борінштейн Євген Руславович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського).

Атаманюк Зоя Миколаївна – заступник головного редактора, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»).

Балашенко Інна Валеріївна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії освіти (Комунальний заклад вищої освіти «Одеська академія неперервної освіти Одеської обласної ради»).

Бліхар В'ячеслав Степанович – доктор філософських наук, професор, директор Інституту управління, психології та безпеки (Львівський державний університет внутрішніх справ).

Добролюбська Юлія Андріївна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри всесвітньої історії та методики її навчання (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»).

Єременко Олександр Михайлович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії (Національний університет «Одеська юридична академія»).

Златіца Плашієнкова – PhD, доктор філософії, філософський факультет (Університет Каменського в Братіславі, Словаччина).

Кіссе Антон Іванович – доктор політичних наук, доцент, народний депутат України.

Лісеєнко Олена Василівна – доктор соціологічних наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національній педагогічний університет імені К.Д. Ушинського).

Давидович Ніцца – доктор педагогічних наук, професор, Арієльський університет (Ізраїль).

Очеретная Анастасія Миколаївна – кандидат соціологічних наук, доцент (Державний університет Молдови).

Окорокова Віра Вікторівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри всесвітньої історії та методики її навчання (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»).

Орленко Ірина Миколаївна – PhD, доктор філософії в галузі філософії, доцент кафедри спеціальної та інклюзивної освіти і реабілітації (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»).

Петінова Оксана Борисівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національній педагогічний університет імені К.Д. Ушинського).

Романенко Сергій Степанович – доктор економічних наук, кандидат філософських наук, професор, професор кафедри спортивних ігор і менеджменту фізичної культури (Державний заклад «Південноукраїнський національній педагогічний університет імені К.Д. Ушинського).

Халапсіс Олексій Владиславович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії і педагогіки (Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»).

Юшкевич Юлія Сергіївна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії, історії та політології (Одеський національний економічний університет).

Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу
«ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ»

ПОРЯДОК ПОДАННЯ МАТЕРІАЛІВ

Для опублікування статті в науковому журналі «Перспективи. Соціально-політичний журнал» необхідно надіслати на електронну пошту editor@perspektyvy.pdpu.od.ua такі матеріали:

1) статтю;
2) заповнити на сайті довідку про автора (прізвище, ім'я, по батькові автора, місце роботи (навчання), адреса місця роботи, контактний телефон, адреса електронної пошти, поштова адреса для відправки друкованого примірника);
3) рецензію-відгук на статтю від доктора наук у відповідній галузі науки (за винятком кандидатів та докторів наук).

Редакція журналу здійснює внутрішнє рецензування статті – розгляд статті одним із членів редакційної колегії (single-blind review – рецензент знає автора, але автор не знає рецензента). На підставі проведеного рецензування автор може отримати одну з таких відповідей: – статтю прийнято до друку, – доопрацювати статтю, – автору відмовлено в публікації.

Оплата статті здійснюється тільки після офіційного підтвердження та надання реквізитів від редакції журналу (офіційний e-mail: editor@perspektyvy.pdpu.od.ua).

Матеріали, подані з порушенням вимог стандартів, не приймаються до редагування і публікації. Редакція зберігає право на редагування матеріалів, їх скорочення й уточнення найменування. Опубліковані матеріали виражають позицію автора, що може не збігатися з думкою редакції. За вірогідність фактів, статистичних даних та інших матеріалів відповідальність несе автор.

ТЕМАТИЧНІ РОЗДІЛИ ЖУРНАЛУ

1. Філософська онтологія
2. Гносеологія
3. Філософська антропологія
4. Соціальна філософія
5. Філософія історії
6. Філософія освіти
7. Філософія синергетики
8. Етика та естетика
9. Філософія релігії
10. Теорія та історія соціології
11. Методологія та методи соціологічних досліджень
12. Соціальна структура, соціальні інститути та процеси
13. Спеціальні та галузеві соціології

ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

Формат А 4; поля – 2 см (нижнє) × 2 см (верхнє), 3 см (ліве) × 1,5 см (праве); абзац – 1,25 см; міжрядковий інтервал – 1,5 см; шрифт – Times New Roman; кегль – 14.

Обсяг статті – від 10 до 20 сторінок.

У тексті слід використовувати символи за зразком: лапки «…», дефіс (-), тире (–), апостроф (').

СТРУКТУРА СТАТТІ

1. Ліворуч вказується **УДК** та **тематичний розділ журналу.**
2. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, у якій працює(ють) автор(и)) **мовою статті.** Максимальна кількість авторів у статті – три особи.
3. Назва статті. Має містити не більше 10 слів, розкривати сутність проблеми та бути цікавою широкому загалу науковців.
4. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова українською мовою (5–10 слів). Резюме має містити такі **обов'язкові** елементи: ***актуальність проблеми, мета, методи та результати дослідження.***
5. Наукова стаття обов'язково має містити такі структурні елементи:

Вступ.
Мета та завдання.
Методи дослідження.
Результати.
Висновки. Висновки не повинні містити дані, яких немає в основному тексті статті.

Література завершує статтю і публікується під заголовком **«Список використаних джерел».** Бібліографічний опис списку оформлюється в порядку згадування з урахуванням розробленого у 2015 році Національного стандарту України *ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання».* У статті мають бути посилання на іншомовні джерела (не менше 25% від загальної кількості посилань).

References. Оформлюється відповідно до стандарту **APA (APA Style Reference Citations).** Автор (трансліт), назва статті (трансліт), назва статті (у квадратних дужках переклад англійською мовою), назва джерела (трансліт), вихідні дані з позначеннями англійською мовою. Наприклад:

Terepyshchyi S. O. (2019) Tendentsii rozvytku osvitnikh landshaftiv v epokhu industrialnoho suspilstva [Trends in the development of educational landscapes in the era of industrial society]. *Visnyk KhNPU imeni H. S. Skovorody «Filosofiia»*, 2 (45), S. 139–150 [in Ukrainian]

6. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, у якій працює(ють) автор(и)) англійською мовою.
7. Назва статті англійською мовою.
8. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова англійською мовою (5–10 слів).

Транслітерація імен та прізвищ здійснюється відповідно до вимог Постанови Кабінету Міністрів України «Про впорядкування транслітерації українського алфавіту латиницею» від 27 січня 2010 р. № 55. Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.

ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ

УДК 161.201.3
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.1

Польовий Святослав Сергійович
аспірант кафедри філософії
Національного університету «Одеська юридична академія»
вул. Фонтанська дорога, 23, Одеса, Україна
orcid.org/0009-0008-1329-8842

НАРАТИВНА І НЕНАРАТИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ПРОБЛЕМА САМОТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ

Актуальність. *У центрі уваги автора – проблема співвідношення між наративною та ненаративною ідентичністю в сучасній філософії особистості. У добу постмодерну, коли ідентичність дедалі частіше редукується до тексту, дискурсу або наративу, особливої важливості набуває осмислення глибинних онтологічних підстав буття. Поняття «я» дедалі більше постає як результат оповіді, що структурує досвід суб'єкта, але чи є це «я» вичерпним лише в межах розповіді? Особливу значущість має питання самотрансценденції – здатності виходити за межі власного «я» та нав'язаних історій, які задаються культурними, соціальними або психологічними структурами. У цьому сенсі постає потреба осмислення ненаративних вимірів самості, які не зводяться до історії, яку ми розповідаємо про себе або яку розповідають інші.*

Мета. *Виявити межі наративної ідентичності та розкрити філософські підстави ненаративної самості, зокрема через аналіз феноменології та фундаментальної онтології. Йдеться не про заперечення значення наративу, а про прагнення вийти за його межі – до того, що передує розповіді та не потребує її для обґрунтування власного буття. Метою є також виявлення філософських структур, які відкривають можливість автентичного існування без обов'язкової прив'язки до сюжетного оформлення життя.*

Об'єкт дослідження. *Ідентичність особистості як філософська категорія, що розкриває взаємозв'язок між дискурсивними формами себе-розуміння та онтологічними структурами буття.*

Предмет дослідження. *Співвідношення між оповіддю про себе та екзистенційною відкритістю Dasein до самотрансценденції. У центрі уваги – взаємодія між наративною формою представлення себе і досвідом буття, що не зводиться до мови чи тексту, зокрема рішучості, автентичності.*

Методи. *У дослідженні застосовано герменевтичний, феноменологічний, порівняльно-критичний та онтологічний методи. Ці підходи дають змогу здійснити глибокий аналіз концепцій П. Рікера, А. МакІнтайра, Д. Юма, Д. Парфіта, Д. Захаві та М. Гайдеґґера. Особлива увага приділяється суперечності між наративним конструюванням ідентичності та ідеєю автентичного буття.*

Результати. *У статті доведено, що наративна ідентичність є важливим, але не вичерпним рівнем самості. Вона забезпечує зв'язність досвіду, дає змогу осмислювати події життя в рамках певної логіки чи сюжету, проте не охоплює всю глибину людського існування. Поза наративом існує донаративна, феноменологічна й онтологічна структура, яка дозволяє особистості існувати автентично. Зокрема, феноменологія свідомості та гайдеггерівська фундаментальна онтологія відкривають можливість розуміння самості не як тексту, а як відкритості до світу. Поняття Dasein, буття-до-смерті та рішучості дозволяють осмислити самотрансценденцію не як сюжетну подію, а як спосіб існування, що виходить за межі будь-якої розповіді. У підсумку, ідентичність постає не лише як розповідь, а як нескінченне становлення та екзистенційна відкритість до іншого, до ситуації, до події і до самого буття як такого.*

Ключові слова: *ідентичність, наратив, самотрансценденція, Dasein, онтологія, феноменологія, екзистенція, автентичність, особистість, філософія буття.*

Вступ. Сучасна філософія особистості значною мірою звертається до ідеї наративної ідентичності – розуміння себе через історію життя, яку індивід розповідає про себе або в контексті якої його розуміють інші. Така концепція бере початок у працях П. Рікера, А. Макінтайра, Ч. Тейлора та М. Шехтман, які наголошують, що відповідь на питання власного «я» значною мірою дається у формі розповіді про власне життя. Наративний підхід надає особистості смислову цілісність: життя інтерпретується як зв'язний наратив із початком, серединою та кінцем, де події й дії вплетені в єдиний сюжет. Передбачається, що лише завдяки такій сюжетній інтеграції людина набуває справжньої самототожності й моральної орієнтації. Однак настільки популярна «наративна» концепція стикається з серйозними запереченнями.

Мета та завдання. Здійснити глибокий філософський аналіз меж наративної моделі ідентичності та проблеми самотрансцендування (виходу за межі власного «я»), спираючись на критику з позицій редукціонізму, феноменології та онтології. Як альтернатива наративізму розглядається фундаментальна онтологія Мартіна Гайдеґґера, що пропонує інше трактування самості.

Методи дослідження. Герменевтичний аналіз – для висвітлення концепції наративної ідентичності у працях П. Рікера, А. Макінтайра, Ч. Тейлора, М. Шехтман та інших, з метою виявлення смислових структур, що формують суб'єктивну цілісність через оповідь. Феноменологічний метод – для вивчення донаративного рівня суб'єктивного досвіду та ідентичності. Метод дозволив акцентувати на дорефлексивній самості, яка передує будь-якійя наративній ідентичності.

Порівняльно-критичний аналіз застосований для зіставлення наративного підходу до ідентичності з альтернативними концепціями, зокрема феноменологічною та онтологічною, з метою виявлення їхніх меж, переваг і взаємодоповнюваності.

Результати дослідження. Сам термін «наративна ідентичність» був уведений у науковий обіг французським філософом Полем Рікером. Він описав тип самототожності особистості – ipse (самість), який відрізняється від постійності незмінних властивостей idem. Це два типа самості, де перша є незмінним ядро, тобто тим, що тотожнє собі, а друга – самість, якій властива змінність. Дослідник стверджує, що особистість поєднує своє минуле та майбутнє в осмислену єдність через наратив, тим самим відповідаючи на питання «хто?» (хто вчинив дію, ким є дана людина) завдяки розповіді [17, с. 167-168]. Його magnum opus «Я сам як інший» показує, що розуміння себе не зводиться до голого cogito або незмінної й постійної субстанції, а навпаки, «я» формується в процесі наративної інтерпретації власного життя, з'єднуючи події в осмислений сюжет, що можна засвідчити перед іншими. Таким чином, наративна ідентичність постає як процесуальна єдність, яка утримує особистість «тією ж самою» крізь зміни завдяки розповіді про своє життя. Ці ідеї розвиває Аласдер Макінтайр, який вважає, що людські вчинки та життя людини за своєю суттю мають характер «розіграних наративів» [14, с. 212]. Він стверджує: «Єдність людського життя – це єдність наративу, втіленого в цьому житті... Єдність життя індивіда є єдністю наративного пошуку» [14, с. 219]. Цілі такого пошуку є етичними – благополучне життя для людини. Щоб зрозуміти, що є благом для мене, означає з'ясувати, який сюжет має мати моє життя і як мені прожити його найкращим чином. Життя тут розуміється як свого роду квест, що має логіку і завершальну мету; успіх або невдача життя оцінюється за критеріями успішності заданого наративу. Подібного погляду дотримується Чарльз Тейлор, який стверджує, що людина повинна розуміти своє життя як розгортання історії, і без цього вона не може набути цілісного розуміння себе [21, с. 35]. Таким чином, для Ч. Тейлора базовою умовою розуміння себе є здатність вписувати свої переживання і цінності у зв'язний наратив про власний шлях.

Не лише в описовому, але й у нормативному сенсі наративна ідентичність проголошується необхідною. Це можна побачити у М. Шехтман у її концепції конституювання себе [19, с. 98]. Вона представляє ідею, що особистість стає сама собою, лише сформувавши цілісну автобіографію. За відсутності експліцитного наративу свого життя людина не здатна розвинутися повноцінно як особистість. Розповідь стає наріжним каменем людської ідентичності. Ці ідеї посилили впливовість наративного підходу – сьогодні говорять про «наративний поворот» у філософії,

психології, антропології, етиці [11, с. 6] [2, с. 15] [6, с. 4] і навіть у медицині [1, с. 5]. Наратив розглядається як унікальний спосіб надання досвіду сенсу, набуття ідентичності та комунікативного розуміння себе й інших. Також підкреслюється нерозривний зв'язок наративної структури з етикою. Як зауважує П. Рікер, метою розповіді про себе є не лише опис, а й прагнення до доброго життя, прожитого з іншими в справедливих стосунках. Це надає наративному «Я» моральний вектор [17, с. 202].

Проте такий підхід до ідентичності не позбавлений недоліків. На це можна заперечити, що далеко не кожен особистий досвід вписується у зв'язний наратив, і що вимога неперервності сюжету може спотворювати реальність суб'єктивного буття. Також виникає питання про самі межі застосування наративу. Ймовірно, можуть існувати виміри ідентичності, які вислизають від наративної форми. До того ж, гостро стоїть проблема самотрансцендування – здатності особистості виходити за власні межі, звертатися до іншого і якісно нового. Враховуючи це, постає найважливіше питання: чи може наратив містити в собі цю можливість, чи він, по суті, замикає «Я» на самому собі через свою історію? Далі розглянемо основні критичні аргументи проти наративної ідентичності з різних філософських позицій.

Є деякі позиції, які ставлять під серйозні сумніви доцільність наративу. Ще Д. Юм у XVIII столітті зауважував, що під час спроби інтроспекції він не знаходить жодного постійного та стійкого «Я», а замість нього існує лише потік розрізнених сприйнять. Стійке его, за Д. Юмом, є не більше ніж «фікцією» [10, с. 259], породженою уявою, стійкість якої забезпечує лише пам'ять [10, с. 261]. У цьому ж дусі Дерек Парфіт у XX столітті розвинув редукціоністський погляд на особистість. Особистість не є якоюсь неподільною, постійною і субстанційною сутністю, а зводиться до сукупності психічних станів і зв'язків між ними [16, с. 99]. При такому підході єдиний автор опоповіді відсутній. Існує лише серія ментальних «подій», де зв'язок між «раннім мною» і «пізнім мною» не має принципової відмінності від зв'язку між різними людьми. Так, наративна цілісність, особливо в рикьорівській трактовці, є такою ж фікцією, яку ми накладаємо на розрізнені елементи досвіду заднім числом. Водночас редукціоністська критика є лише підготовкою до більш фундаментальної альтернативи. Вона лише демонструє нестійкість і хиткість наративної ідентичності, до чого ми повернемося далі.

Філософ Г. Стросон прямо виступив проти тези про те, що кожен із нас живе своє життя як історію і що ми повинні жити наративно. У своїй роботі «Проти наративності» він розрізняє психологічну та нормативну версію наративної гіпотези і зрештою відкидає обидві [20, с. 6]. Насамперед, за Г. Стросоном, емпірично невірно стверджувати, що всі люди сприймають своє життя як єдиний сюжет. Існують «не-наративні» люди, для яких досвід протікає епізодично, без прив'язки до якоїсь єдиної історії [20, с. 2]. Сам Г. Стросон відносить себе до таких «епізодиків». Багато цілком розсудливих індивідів живуть у теперішньому, не озираючись постійно на біографічну цілісність; нав'язувати їм ідею обов'язкового життєвого наративу – означає спотворювати їхнє саморозуміння. Далі він заперечує етичну цінність наративності. Немає підстав вважати, що вести розповідь про себе є необхідністю для хорошого й осмисленого життя.

При цьому надмірне занурення в автобіографічну історію може навіть шкодити: «найкращі життя майже ніколи не включають подібного саморозповідання» [20, с. 10]. Він вважає, що вимога постійно робити з себе історію звужує наше мислення про можливості етичного вибору й виключає тих, хто за складом особистості або культури живе інакше. Г. Стросон доходить висновку, що уявлення про повсюдну й обов'язкову наративність – це забобон академічної культури. Людина зовсім не зобов'язана бути романістом свого «я», оскільки багато людей чудово існують без складного життєвого сюжету.

Отже, як ми говорили раніше, редукціоністська критика вказує на нестійкість і хиткість, а також на онтологічну непрочність наративного «Я». Якщо особистість не є субстанцією, а лише пучком психічних станів, тоді наратив – це лише зовнішня схема, нав'язана пам'яттю та уявою. Вона може виявитися неправдивою або неповною. У такому разі людина схильна переписувати свої історії заднім числом, забувати суперечливі факти й прикрашати події.

Така позиція попереджає про ілюзорність цілісної оповіді про себе, оскільки під нею може не бути стабільного ядра, яке наратив начебто виражає. Однак на цьому редукціоністська критика вичерпує себе й підводить до більш фундаментального аргументу – феноменологічного. Феноменологія стверджує існування досюжетного, доконцептуального рівня самості, який наративний підхід упускає.

Застосовуючи феноменологічний підхід, ми фокусуємося на безпосередньому досвіді суб'єктивності й зазначаємо, що перед будь-якою розповіддю про себе в нас уже є переживання свого існування. Іншими словами, існує певна «мінімальна ідентичність» – дорефлексивна самість або «мінімальне Я», – яка не може бути зведеною до наративних структур. Дослідники проводять розмежування між мінімальною самосвідомістю й наративним конструюванням. Мінімальне Я – це те, що присутнє в кожному акті свідомості як його носій і є початковою даністю досвіду, відчуття «я є тут і зараз» [22, p. 325]. Тому первинна самототожність (first-personal self-givenness) є фундаментальним аспектом свідомості, що не потребує подальших наративних нашарувань. Д. Захаві підкреслює необхідність визнання наступного: «Будь-яка концепція самості, яка ігнорує фундаментальні структури й особливості нашого переживального досвіду, від початку неспроможна. Коректний опис і пояснення цього досвіду неминуче повинні враховувати перспективу першої особи та примітивну форму самореференції, яку вона передбачає» [22, с. 330]. В іншому випадку змішуються дві різні речі: власне досвід бути собою і наративно сформована соціалізована особистість, яка є лише одним із рівнів самості, але аж ніяк не остаточним [22, с. 327].

Деякі наукові дослідження навіть мають емпіричне обґрунтування. Навіть у випадках психічних порушень базове почуття себе може зберігатися. Пацієнти з тяжкою амнезією або афазією, які втратили здатність розповідати зв'язну історію, часто все ж переживають події від першої особи – біль усе ще їхній біль, радість – їхня радість [8, с. 19] [4, с. 344]. Це демонструє, що самість не зникає із втратою наративу. Як зауважує Захаві, навіть якщо хвороба Альцгеймера руйнує автобіографічну пам'ять, все одно залишаються певні аспекти самості, хоча це не стосується фінальних стадій захворювання [22, с. 330]. Таким чином, можна виокремити ядро самості та автобіографічну самість, причому перша може зберігатися навіть за втрати другої. Отже, ототожнювати особистість виключно з наративом некоректно.

У такому підході, початкова дорефлексивна самість слугує основою, на якій вже може вибудовуватися наративна структура себе, проте вона не залежить від її наявності чи відсутності. Окрім цього, можна зробити висновок, що наратив завжди є інтерпретацією постфактум. Живий досвід розгортається у взаємозв'язку зі світом та іншими людьми безпосередньо, без оформлення у словесну історію. Ми діємо і переживаємо в дотеоретичному режимі, тобто безпосередньо. Лише ретроспективно людина складає події у зв'язну розповідь, надаючи їм сенс. Через це існує ризик сплутати реальну структуру досвіду з її літературною реконструкцією. Також М. Мерло-Понті стверджував, що досвід тіла й сприйняття володіє дорозумовою єдністю [15, с. 239]. Цей пласт досвіду не є текстом.

Феноменологічна критика наративного підходу підкреслює важливість наративної ідентичності на певному рівні, проте вона не може охопити й вичерпати суб'єктивність як таку. Завжди залишається невисловлений залишок – те, як я існую до і поза оповіддю.

Онтологічний підхід досліджує, наскільки сама структура буття людини вписується чи не вписується у форму розповіді. Як відправну точку можна згадати філософів, яких відносять до екзистенціалістів. Жан-Поль Сартр у романі «Нудота» стверджує, що життя не дається нам як готовий сюжет, і що спроби жити як персонаж наперед визначеної історії є проявом «поганої віри» [18, с. 49]. На його думку, людська реальність містить у собі радикальну свободу та відкритість без заданого сценарію, який ми повинні виконати – ми самі безперервно творимо себе своїми виборами. У цьому сенсі вимога бачити у своєму житті осмислений роман може навіть заважати справжній свободі, перетворюючи живе існування на застиглий текст. Альбер Камю у своїх працях про абсурд також вказував, що пошук єдиного сенсу чи сюжету стикається з невідповідністю хаотичній, нелінійній природі реальності.

Однак найбільш систематичну онтологічну альтернативу наративізму пропонує фундаментальна онтологія Мартіна Гайдеґґера. У своєму головному творі «Буття і час» М. Гайдеґґер переосмислює питання самості в термінах екзистенціальної структури Dasein. Для М. Гайдеґґера питання про Dasein не зводиться до переліку властивостей чи фактів з біографії, воно стосується самого способу буття. Dasein є «закинутим» у світ і співвіднесеним з іншими (Mitsein) [9, с. 123], завдяки чому воно спочатку вплетене в контекст значень і відносин, проте це ще не наратив, а онтологічний стан буття-у-світі [9, с. 53].

Звичне повсякденне «я» людини визначається «безликим Вони» (das Man) – соціальними ролями, нормами та шаблонами, які приймаються автоматично [9, с. 127]. Наприклад, людина поводиться як «будь-хто», виконуючи очікувані ролі батька, викладача, друга, громадянина тощо. Важливо підкреслити, що такі ролі виконуються автоматично, без онтологічної залученості. Через це самість das Man перетворює Dasein на механічне виконання очікувань, приписуючи хід життя типовими сценаріями, певним соціальним наративом [9, с. 128]. Однак така «ідентичність» не є справжнім буттям особистості. М. Гайдеґґер розгортає протиставлення, підкреслюючи неавтентичний характер такого існування. Воно являє собою розчинення в наративах, створених суспільством, тоді як автентичне буття вимагає виходу за межі das Man і вибору власного шляху.

Філософ вводить поняття Eksistenz. Це такий тип існування, де Dasein – по суті – виходить за межі себе, існує «наперед-себе» у проєктуванні (Entwurf) [9, с. 145] і «вперед-себе-біжить» (Vorlaufen) до своєї можливості [9, с. 262]. Dasein не є статичним і не розказаний раз і назавжди, він існує у співвіднесеності з майбутнім, у постійному проєктуванні нових способів буття.

Центральну роль тут відіграє аналіз граничної можливості – смерті, найголовнішої перспективи Dasein. Буття-до-смерті у Гайдеґґера не є зовнішнім завершенням біографічної лінії, а екзистенційним горизонтом, який індивідуалізує Dasein і надає його буттю цілісність як кінцевому [9, с. 250]. Усвідомлення своєї кінцевості розчиняє повсякденні наративи, створені das Man, і змушує людину співвіднести все своє життя з цією крайньою можливістю. В акті «передвипереджувально-рішучого стрибка до смерті» (рішучість щодо смерті) людина набуває здатності бачити своє життя цілісно, але не як завершену розповідь, а як відкритий проєкт, що вимагає справжнього вибору. Інакше кажучи, das Man знеособлює і віддаляє людину від перспективи бути самою собою.

Філософ підкреслює, що справжня самість є процесом індивідуального самовизначення перед обличчям ніщо, а не вже готовою сюжетною ідентичністю. Власна ідентичність ніколи не дана повністю, вона завжди є можливістю, яку Dasein має відкрити.

Таким чином, фундаментальна онтологія висвітлює межі наративу. Оповідання передбачає ретроспективне оглядове бачення життя як завершеної послідовності подій, тоді як існування за самою своєю природою є незавершеним, доки воно триває, і відкрите до множинності майбутніх можливостей. Навіть напередодні смерті залишається можливість поставитися до неї по-різному. Будь-яка розповідь вимагає об'єктивізації погляду на себе як на персонажа, тоді як екзистенційне буття завжди суб'єктивно переживається «зсередини» і включає феномен часу, який не може бути зведений до лінійного сюжету.

Гайдеґґер показує, що час для Dasein – це не просто послідовність біографічних глав, а екзистенційна темпоральність. Її можна уявити як триєдину структуру, в якій минуле проявляється через Geworfenheit (закинутість у світ) [9, с. 326], теперішнє – через Verfallen (заануреність) [9, с. 346], а майбутнє – через Entwurf (проєктування) [9, с. 343]. Така структура часу важко сумісна з лінійним наративним оповіданням, де є чіткі межі початку і кінця.

Отже, фундаментальна онтологія дає зрозуміти, що людське буття є більшим, ніж розповідь. Тому наратив є лише одним з можливих проявів життя, причому вторинне щодо людського існування у світі.

Погляд Гайдеґґера на самість радикально відрізняється від наративного підходу. Людина не сприймається як автор чи герой історії, натомість фундаментальна онтологія наділяє людину Dasein, справжньою присутністю, буття якого також проявляється у власному усвідомленні

можливостей буття і турботі (Sorge) про своє існування. Тут ідентичність не є передвизначеною, не є розповіддю і не конституюється через подальший виклад, а формується через екзистенційну свободу і відповідальність бути собою. М. Гайдеґґер також вводить поняття Eigentlichkeit, що можна перекласти як автентичність. Воно позначає присвоєння людиною своїх можливостей і припинення злиття з безликими наративами повсякденності [9, с. 304]. В рішучості (Entschlossenheit) перед обличчям кінцевості відкривається можливість для самотрансценденції. Dasein вже не виявляє себе як безлике і автоматичне das Man, а відкриває свою онтологічну унікальність.

Важливо зауважити, що самотрансценденція в гайдеґґерівському сенсі не означає стати чимось іншим шляхом подолання меж цього іншого, а означає стати самим собою у своїй найвищій можливості буття. Dasein завжди вже перебуває по той бік наявного себе, оскільки його буття полягає у проєкті. У цьому сенсі М. Гайдеґґер пропонує розуміння людської ідентичності як постійного виходу за межі наявного себе заради можливості стати собою автентичним. Людина – єдина істота, для якої власне буття є проблемою. Вона не просто існує в сенсі простої наявності, як предмет, або повністю детермінована інстинктами, як тварина. У людини завжди є можливість вирішувати, ким бути.

Така жива екзистенційна змінюваність важко сумісна зі статичним оповіданням, де герой уже володіє певним характером і займається втіленням заздалегідь заданих рис. У Гайдеґґера ж характер не передує вибору, а формується вибором, причому щоразу наново у вирішальних ситуаціях. Таким чином, фундаментальна онтологія підкреслює, що ідентичність залишається відкритою, а не наперед визначеною або повністю залежною від розповіді про себе. Ми не просто слідуємо заздалегідь написаному сценарію і не створюємо себе виключно через оповідання – ми є можливістю, яка розкривається через саме наше існування.

Фундаментальна онтологія відкриває, принаймні, дві можливості для самотрансценденції. Перша передбачає звернення до того, що веде до трансцендентного як такого, тобто вихід за межі світу das Man і перехід у сакральний вимір, що може бути інтерпретовано в релігійному контексті. Друга можливість полягає у встановленні справжнього відношення до Іншого, що виходить за рамки знеособленої комунікації в das Man.

Хоча сам М. Гайдеґґер не розробив етику ставлення до Іншого (це пізніше зробить Е. Левінас), його аналіз Mitsein показує, що наше «Я» від початку є співвизначеним і співіснує з присутністю інших. У повсякденності це виражається як розчинення в das Man, але в автентичності це може бути переосмислено як спів-буття, спільне існування, де визнається унікальність Іншого.

Інакше кажучи, самотрансценденція можлива не тільки щодо власних екзистенційних основ, але й у формі виходу до іншої людини як відкритого іншого. Е. Левінас, у свою чергу, стверджує, що особистість дійсно стає собою лише відповідаючи перед обличчям Іншого, виходячи за межі власного его [12, с. 197]. Таким чином, фундаментальна онтологія, особливо в діалозі з філософією діалогу, визнає, що наша ідентичність не замкнена в автореференційному оповіданні – вона завжди простирається до світу і до інших, трансцендуючи замкненість его.

У цьому світлі альтернативою наративному підходу до ідентичності є осмислення її як буття, точніше, як самої можливості бути самим собою, а не просто як послідовності подій, що формують історію. При такому підході особистість не є текстом, а справжнім екзистуванням, яке творить і проявляє себе зсередини завдяки усвідомленню своєї кінцевості та можливості.

На перший план виходить онтологічна автентичність, де узгодженість біографічних подій не превалює над рішенням бути собою. І тут дуже важливо підкреслити, що така перспектива не заперечує наративи як такі, навпаки – будь-яка розповідь є наслідком глибокого усвідомлення власного існування.

Якщо ставити наративний підхід на перше місце, самотрансцендування буде розглядатися як один з елементів сюжету. Американський дослідник Марк Фрімен наполягає, що наративна ідентичність стосується не тільки самості, але й «іншого-самості», тобто тих благ і цінностей, які трансцендують его. Спадкуючи ідеї Е. Левінаса, він стверджує, що особистий наратив завжди вплетений у відношення до іншого, тобто до інших людей, до ідеалів, до Бога чи природи,

які виводять «я» за межі його кордонів [7, с. 209]. Тут можна простежити аргументацію на користь наративного підходу: він не виключає самотрансценденцію. Герой історії якісно перетворюється під впливом Вищого або Іншого. Згідно з М. Фріменом, наративна ідентичність виходить за межі себе, будучи спрямованою в майбутнє [7, с. 139]. Ця позиція демонструє, що продумані наративні концепції намагаються уникнути звинувачень у замкненості на собі. Хороша розповідь завжди включає етичний вимір і ставлення до іншого.

Однак включення трансценденції та самотрансценденції в наративну структуру аж ніяк не означає справжнього виходу за межі. Врешті-решт, навіть розповідаючи про Бога чи мораль, особистість робить акцент на самій розповіді або ж поміщає себе в центр цієї розповіді. Самотрансцендування ж передбачає вихід за межі будь-якого роду розповіді.

Висновки. Підхід до самотрансцендування у фундаментальній онтології виражається не в описі того, що саме перевершує «я», а в самому способі буття Dasein. Як зазначалося раніше, Dasein екзистує, тобто завжди перебуває поза собою, у світі та майбутніх можливостях. Відповідно, трансценденція закладена онтологічно – людина за визначенням перевершує наявне буття.

Найважливішим актом самотрансценденції є прийняття своєї кінцевості, що дозволяє автентично бути собою. Прийнявши можливість небуття, людина виходить за межі будь-якої конкретної ролі чи наративу, що раніше проявлялося у способі існування, орієнтованому на das Man. Проте це бачення не перетворюється автоматично на розповідь, швидше, воно може породити рішучість змінити свій спосіб життя. Таким чином, самотрансценденція виступає тут у практичному й екзистенційному ключі, а не лише в наративному. Вона реалізується у вчинку (рішучості бути самим собою), а не в акті оповіді.

Наративна ідентичність прагне інкорпорувати самотрансценденцію у свою історію, роблячи «вихід за себе» частиною сюжету особистісного становлення. Фундаментальна онтологія, своєю чергою, розглядає самотрансценденцію як найважливішу умову існування особистості – людина завжди більша за будь-яку історію про неї. Якщо наратив дає нам інтерпретацію нашого шляху, то фундаментальна онтологія нагадує про сам шлях як прожиту реальність, що не зводиться до її опису. Людині властиво не лише розповідати про свої межі, а й справді переступати їх шляхом зміни себе через розрив із колишніми орієнтирами та відкриття іншого. У таких випадках старий наратив руйнується, і виникає необхідність нового саморозуміння. Перспектива М. Гайдеґґера дозволяє усвідомити цінність цих розривів – вони показують, що ідентичність не є застиглим текстом, а є живим становленням, відкритим до трансценденції.

Аналіз наративної та ненаративної ідентичності виявляє складну взаємодію між оповіддю, досвідом і буттям особистості. Наративна ідентичність збагатила філософію розумінням того, як люди надають своєму життю сенс і єдність через історії. Справді, розповіді про себе відіграють важливу роль у самоінтерпретації, комунікації та етичному самовизначенні.

Розширення наративного підходу до твердження, що особистість повністю зводиться до наративу, викликає серйозні заперечення. Редукціоністська критика показує, що уявлення про існування єдиного автора всередині людини може бути ілюзорним, а багато людей взагалі живуть поза будь-якими наративними схемами. Тут підкреслюється теза, що внутрішнє життя часто виходить за рамки оповідних структур. Феноменологічний підхід демонструє, що не всі переживання можна вкласти в лінійний сюжет, оскільки людський досвід включає стани та процеси, що існують на донаративному, доконцептуальному рівні. Ідентичність і свідомість людини не можна повністю звести до наративу без суттєвих втрат.

Особистість охоплює більше, ніж просто розповідь: її не можна вичерпно пояснити нарацією, оскільки це призвело б до втрати цілого спектра онтологічних вимірів буття. Фундаментальна онтологія М. Гайдеґґера пропонує альтернативний погляд – осмислювати ідентичність через проживання буття, а не через розповідь.

У центрі уваги тут постає автентичність, прийняття своєї кінцевості та відповідальність за свій життєвий проєкт, що дозволяє особистості перевершувати нав'язані ролі та історії. Однак наративна й онтологічна перспективи не обов'язково є взаємовиключними. Швидше, вони

доповнюють одна одну за правильної розстановки пріоритетів – наратив надає каркасу сенсу, а онтологія – глибини основи. Добре осмислена наративна ідентичність може враховувати свою умовність і спиратися на більш фундаментальний екзистенційний рівень, визнаючи, що зрештою життя є більшим за будь-яку розповідь про нього. Особистість здатна не лише розповідати свою історію, а й бути – чинити вчинки й переживати буття поза текстом.

Філософський аналіз показує, що для цілісного розуміння ідентичності необхідно враховувати обидва виміри – як структуру розповіді, так і екзистенційну відкритість. Можливо, людське «я» є наративним конструктом, що черпає натхнення з глибин буття, постійно долаючи самого себе. Така діалектика наративної ідентичності й трансценденції дозволяє уникнути як редукції людини до безликого набору подій, так і розчинення особистості в потоці буття без форми.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Ahlzén R. Narrativity and medicine: some critical reflections. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2019. Vol. 14, № 9. URL: https://doi.org/10.1186/s13010-019-0078-3 (дата звернення: 12.05.2025)

2. Bernard M.-C., Breton H., Cadei L., Ciobanu-Gout V. Tournant narratif en sciences de l'éducation: perspectives interdisciplinaires et internationales. Québec : Éditions Science et Bien Commun, 2024. 320 p.

3. Buber M. Ich und Du. Stuttgart : Reclam, 2009. 112 p.

4. Damasio A. R. The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York : Harcourt Brace, 1999. 386 p.

5. Fahrenwald C. Der narrative Turn in den Kultur – und Sozialwissenschaften. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. 245 s.

6. Fisher W. R. Narration as a Human Communication Paradigm: The Case of Public Moral Argument. Journal of Communication. 1984. Vol. 34, № 1. P. 13–19.

7. Freeman M. Hindsight: The Promise and Peril of Looking Backward. New York : Oxford University Press, 2009. 256 p.

8. Gallagher S. Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. Trends in Cognitive Sciences. 2000. Vol. 4, № 1. P. 14–21.

9. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967. 437 s.

10. Hume D. A Treatise of Human Nature. Oxford : Clarendon Press, 1960. 709 p.

11. Hyvärinen M. Revisiting the Narrative Turns. *Life Writing*. 2010. Vol. 7, № 1. P. 69–82.

12. Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye : Martinus Nijhoff, 1974. 200 p.

13. Livingston P. Narrativity and Knowledge. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 2009. Vol. 67, № 1. P. 25–36.

14. MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

15. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris : Gallimard, 1976. 531 p.

16. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford : Clarendon Press, 1984. 543 p.

17. Ricoeur P. Soi-même comme un autre. Paris : Éditions du Seuil, 1990. 405 p.

18. Sartre J.-P. La Nausée. Paris: Gallimard, 1938. 253 p.

19. Schechtman M. The constitution of Selves. Ithaca : Cornell University Press, 2007. 165 p.

20. Strawson G. Against narrativity. *Ratio.* 2004. Vol. 17, № 4. P. 428–452.

21. Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge : Harvard University Press, 1989. 601 p.

22. Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self. In: Gallagher S. (ed.). The Oxford handbook of the self. Oxford : Oxford University Press, 2010. P. 314–334.

REFERENCES

1. Ahlzén, R. (2019). Narrativity and Medicine: Some Critical Reflections. Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine, 14(9). URL: https://doi.org/10.1186/s13010-019-0078-3 (date of access: 12.05.2025) [in English].

2. Bernard, M.-C., Breton, H., Cadei, L., & Ciobanu-Gout, V. (2024). Tournant narratif en sciences de l'éducation: perspectives interdisciplinaires et internationales [Narrative Turn in Educational Sciences: Interdisciplinary and International Perspectives]. Québec: Éditions Science et Bien Commun [in French].

3. Buber, M. (2009). Ich und Du [I and Thou]. Stuttgart: Reclam [in German].
4. Damasio, A. R. (1999). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace [in English].
5. Fahrenwald, C. (2011). Der narrative Turn in den Kultur – und Sozialwissenschaften [The Narrative Turn in Cultural and Social Sciences]. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften [in German].
6. Fisher, W. R. (1984). Narration as a Human Communication Paradigm: The Case of Public Moral Argument. Journal of Communication, 34(1), 13–19 [in English].
7. Freeman, M. (2009). Hindsight: The Promise and Peril of Looking Backward. New York: Oxford University Press [in English].
8. Gallagher, S. (2000). Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 14–21 [in English].
9. Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit [Being and Time]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag [in German].
10. Hume, D. (1960). A Treatise of Human Nature. Oxford: Clarendon Press [in English].
11. Hyvärinen, M. (2010). Revisiting the Narrative Turns. Life Writing, 7(1), 69–82 [in English].
12. Levinas, E. (1974). Autrement qu'être ou au-delà de l'essence [Otherwise than Being or Beyond Essence]. La Haye: Martinus Nijhoff [in French].
13. Livingston, P. (2009). Narrativity and Knowledge. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* 67(1), 25-36.
14. MacIntyre, A. (2007). After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press [in English].
15. Merleau-Ponty, M. (1976). Phénoménologie de la perception [Phenomenology of perception]. Paris: Gallimard [in French].
16. Parfit, D. (1984). Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press [in English].
17. Ricoeur, P. (1990). Soi-même comme un autre [Oneself as Another]. Paris: Éditions du Seuil [in French].
18. Sartre, J.-P. (1938). La Nausée [Nausea]. Paris: Gallimard [in French].
19. Schechtman, M. (2007). The Constitution of Selves. Ithaca: Cornell University Press [in English].
20. Strawson, G. (2004). Against Narrativity. *Ratio*, 17(4), 428–452 [in English].
21. Taylor, C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press [in English].
22. Zahavi, D. (2010). Unity of Consciousness and the Problem of Self. In S. Gallagher (Ed.), The Oxford Handbook of the Self (pp. 314–334). Oxford: Oxford University Press [in English].

Polyovyi Svyatoslav Serhiiovych
PhD Student at the Department of Philosophy
National University "Odesa Law Academy"
23, Fontanska doroha str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0009-0008-1329-8842

NARRATIVE AND NON-NARRATIVE IDENTITY: THE PROBLEM OF SELF-TRANSCENDENCE

Relevance. *This research centers on the problem of the relationship between narrative and non-narrative identity in contemporary philosophy of the self. In the postmodern era, where identity is increasingly reduced to discourse, text, or narrative, it becomes crucial to examine the deeper ontological foundations of personal existence. The concept of the self is often understood as a result of storytelling that structures subjective experience, but is this "self" exhausted by narrative alone? A key issue here is self-transcendence, the ability to go beyond one's own "I" and the imposed stories shaped by cultural, social, or psychological structures. In this context, the need arises to explore the non-narrative dimensions of selfhood that are not reducible to the stories we tell about ourselves or those imposed upon us.*

Purpose. *To identify the limits of narrative identity and reveal the philosophical foundations of non-narrative selfhood, particularly through the analysis of phenomenology and fundamental ontology. The goal is not to reject the value of narrative, but to move beyond it, to what precedes storytelling*

and does not require it to justify one's being. This study also aims to identify those philosophical structures that open the possibility of authentic existence without dependence on narrative form.

Object of study. *Personal identity as a philosophical category that exposes the interrelation between discursive self-understanding and ontological structures of being.*

Subject of study. *The correlation between self-narration and the existential openness of Dasein to self-transcendence. The focus lies on the tension between the narrative mode of representing the self and the experience of being that is not reducible to language or textuality – especially in concepts such as authenticity, and resoluteness.*

Methods. *The research employs hermeneutic, phenomenological, comparative-critical, and ontological methods. These approaches allow for a thorough analysis of the ideas of P. Ricoeur, A. MacIntyre, D. Hume, D. Parfit, D. Zahavi, and M. Heidegger. Special attention is given to the contradiction between the narrative construction of identity and the notion of authentic being.*

Results. *The article argues that narrative identity is an important but not exhaustive level of selfhood. It enables coherence in experience and allows life events to be understood within a structured logic or plot. However, it does not encompass the full depth of human existence. Beyond narrative lies a pre-narrative, phenomenological, and ontological structure that allows for authentic existence. In particular, the phenomenology of consciousness and Heidegger's fundamental ontology open the path to understanding the self not as text, but as openness to the world. The notions of Dasein, and resoluteness make it possible to understand self-transcendence not as a narrative event but as an ontological mode of being. Ultimately, identity emerges not only as a story but as an infinite becoming and existential openness to the other, to the situation, to the event, and to Being itself.*

Key words: *identity, narrative, self-transcendence, Dasein, ontology, phenomenology, existence, authenticity, personhood, philosophy of being.*

ГНОСЕОЛОГІЯ

УДК 101:001+17:001+001.89
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.2

Запорожченко Олексій Володимирович
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри права і соціальної роботи
Ізмаїльського державного гуманітарного університету
вул. Рєпіна, 12, Ізмаїл, Україна
orcid.org/0000-0003-0496-2605

НАУКА В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ КРИЗИ: ДО ПИТАННЯ ПРО ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗНАННЯ

Актуальність проблеми. *У статті досліджується трансформація ролі науки в умовах сучасної глобальної кризи, яка охоплює екологічні, технологічні, соціальні та етичні виміри. Автор порушує питання про відповідальність знання як центральний виклик для філософії та методології науки в епоху, коли наукова діяльність дедалі більше впливає на життєві умови людства та майбутнє планети. На тлі таких загроз, як зміна клімату, пандемії, збройні конфлікти, ризики, пов'язані зі штучним інтелектом і технонаукою, стає очевидною недостатність традиційних уявлень про нейтральність науки та її автономність від соціального контексту.*

Мета. *Осмислити потенціал науки в умовах глобальної кризи та обґрунтувати необхідність формування відповідального наукового мислення в постнекласичній епосі.*

Методи. *Методологічною основою дослідження є постнекласична концепція науки як соціокультурного феномена, що передбачає використання концептуального, герменевтичного, порівняльного та системного аналізу. На цій основі розглядаються зрушення в уявленнях про наукове знання, зокрема його соціальну легітимність, етичну відповідальність та здатність до дії в умовах складності, невизначеності й ризику.*

Результати дослідження. *У роботі здійснено філософський аналіз переходу від класичної та некласичної до постнекласичної наукової раціональності. Автор показує, що постнекласична наука характеризується визнанням відкритості, контекстуальності та ціннісної залученості пізнання. Особлива увага приділяється концептам відповідального знання, епістемології довіри, трансдисциплінарності та інклюзивного підходу, які дедалі активніше обговорюються у сучасному науковому дискурсі. Підкреслюється, що новітня філософія науки вимагає не лише пояснення і прогнозування, але й глибокої етичної рефлексії щодо наслідків наукової діяльності.*

Автор обґрунтовує необхідність нової наукової етики, що спирається на ідеї відповідальності перед суспільством і майбутніми поколіннями. Така етика має враховувати не лише наслідки конкретних досліджень, але й структурні аспекти виробництва знання, включаючи взаємодію науки, техніки, культури та політики. Знання в цьому контексті постає не як пасивна репрезентація реальності, а як активний чинник трансформації світу, що вимагає усвідомленої відповідальності з боку наукової спільноти.

Ключові слова: *постнекласична наука, відповідальність знання, глобальна криза, наукова раціональність, технонаука, епістемологія довіри, трансдисциплінарність, наукова етика.*

Вступ. Упродовж останніх десятиліть наука дедалі частіше постає не лише як чинник пізнання, а як ключовий агент, залучений у вир складних глобальних процесів, що визначають долю людства. Екологічна деградація, технологічні трансформації, збройні конфлікти, пандемії, загроза неконтрольованого розвитку штучного інтелекту – все це не лише соціальні чи політичні виклики, але й випробування для самої наукової раціональності. У таких умовах наука вже не може залишатися нейтральною або самодостатньою сферою, що функціонує за внутрішніми

законами, відмежованими від суспільства. Зростає потреба в осмисленні відповідальності науки як культурного інституту, а також відповідальності знання як її результату.

Питання про відповідальність науки постає не вперше в історії. Воно набувало гостроти в періоди науково-технічних революцій, у контексті створення зброї масового ураження, або ж на тлі етичних дилем біомедичних досліджень. Проте сьогодні ситуація принципово інша: ми маємо справу не з окремими технологічними проривами, а з системною світоглядною кризою, яка охоплює основи взаємодії людини зі світом. Наука вже не є лише джерелом прогресу, а стає потенційним фактором ризику, або, у разі безвідповідального застосування, джерелом незворотних руйнівних наслідків для біосфери, соціальних структур і самого людського буття.

У таких обставинах потребує оновлення не тільки філософське осмислення ролі науки, а й самі методологічні засади наукового пізнання. Дедалі частіше у філософії науки та науковій політиці обговорюються концепти «відповідального знання», «постнормальної науки», «трансдисциплінарності» та «інклюзивного наукового підходу». Це свідчить про зміну епістемологічної парадигми: від ідеалу об'єктивності та нейтральності до моделей знання, що враховують складність, невизначеність, соціальні контексти та етичну відповідальність; акцентується нерозривний зв'язок між науковим знанням і ціннісними орієнтирами, між результатами досліджень і соціальними наслідками їх застосування. Це породжує потребу в новій науковій раціональності, що передбачає не лише пояснення та прогнозування, а й рефлексію щодо можливих етичних, соціальних та екологічних імплікацій. Знання перестає бути нейтральною репрезентацією дійсності, а стає елементом відповідального людського діяння, у межах якого кожен акт пізнання потенційно змінює світ. Таким чином, у нових умовах формулюється не лише етичний запит до науки, а й методологічне завдання – осмислити її відповідальність як внутрішню категорію наукового мислення. Це потребує філософського аналізу самої природи наукового знання, його функцій у кризовому суспільстві, а також можливостей його трансформації в напрямку більшої прозорості, інклюзивності та відповідальності.

Мета та завдання цієї статті – дослідити, яким чином сучасна філософія та методологія науки реагують на виклики глобальної кризи, та як у цьому контексті розгортається концепт відповідального знання. Для реалізації цієї мети особливу увагу приділено аналізу постнекласичної раціональності, епістемології довіри, а також методологічним і етичним наслідкам трансформації наукового пізнання в умовах технонауки. В статті ми спробуємо обгрунтувати необхідність перегляду класичних уявлень про нейтральність науки та потребу у формулювання нових епістемологічних моделей та парадигм, адекватних сучасним викликам.

Методи дослідження. Дослідження виконано в межах філософсько-методологічного підходу до аналізу науки як соціокультурного феномена. Методологічну основу становить постнекласична концепція науки**,** в якій акцентується взаємодія знання з цінностями, соціальними контекстами й етичними наслідками. Особлива увага приділяється аналізу наукової раціональності в умовах глобальних криз, що зумовлює необхідність філософської рефлексії над межами та відповідальністю пізнання.

У дослідженні використано комплекс взаємопов'язаних методів: метод концептуального аналізу, що застосовується для осмислення ключових понять; герменевтичний підхід, який дозволяє інтерпретувати філософські тексти, розглядати зміст понять у їхньому історико-культурному та контекстуальному вимірі; порівняльний аналіз, за допомогою якого зіставляються різні підходи до розуміння природи наукового пізнання в умовах сучасних викликів та системний підхід, який використовується для інтеграції філософських і методологічних уявлень про сучасну науку у зв'язку з її функціонуванням у межах складних соціотехнічних систем. Застосування зазначених методів дозволило здійснити критичну рефлексію над трансформаціями епістемологічної парадигми науки та обґрунтувати актуальність концепту відповідального знання в контексті глобальної кризи.

Результати дослідження. У другій половині XX століття, на тлі швидкого зростання складності об'єктів наукового дослідження, взаємопроникнення наукових і технічних знань, а також активного включення науки в глобальні соціальні процеси, відбулася глибока трансформація

самих уявлень про її природу, мету й межі. У цьому контексті в філософії науки формується уявлення про нову стадію розвитку наукового пізнання – постнекласичну, яка приходить на зміну класичній і некласичній парадигмам. Класична наука, яка утверджувалась із часів Нового часу, спиралася на ідеал об'єктивного, нейтрального й універсального знання, що досягається шляхом абстрагування від суб'єктивності дослідника, від конкретних соціокультурних обставин і ціннісних настанов. У фокусі була механістична картина світу, що передбачала повну передбачуваність та однозначність причинно-наслідкових зв'язків. Некласична наука, що оформилась у межах наукової революції початку XX століття (зокрема, у фізиці), почала визнавати залежність результату спостереження від приладу і суб'єкта, роль теоретичних конструкцій у побудові емпіричної реальності, а також плюралізм наукових описів. Проте саме постнекласичний етап знаменує собою радикальніший поворот: визнання незамкненості наукового знання, його незводимості до універсальних моделей та його вкоріненості в соціально-культурних контекстах.

У філософії науки останніх десятиліть все більше уваги приділяється аналізу трансформацій у взаємодії науки, техніки та суспільства. Одним із ключових понять цього дискурсу є «технонаука» – концепт, що був активно розроблений такими авторами, як Бруно Латур [1], Донна Гаравей [2] та іншими представниками actor-network theory. Згідно з цим підходом, наука постає не як автономна когнітивна діяльність, а як гетерогенна мережа, що охоплює людей, технічні об'єкти, соціальні інститути та матеріальні середовища. У межах цієї парадигми наукове знання розглядається як результат взаємодії множинних агентів, що спільно формують когнітивну та етичну тканину сучасної науки.

Така зміна фокусу має суттєві наслідки для розуміння наукової відповідальності. Замість традиційної моделі, в якій моральна відповідальність концентрується на постаті індивідуального вченого, в технонауковому контексті з'являється уявлення про відповідальність як розподілений, мережевий процес. Вона охоплює не лише індивідуальні вчинки, а й структурування дослідницьких програм, етичний дизайн інновацій, залучення широкого кола акторів від користувачів технологій до політичних і громадянських інституцій.

У цьому сенсі особливого значення набувають підходи, які формулюють нову етику дії в умовах глобального технологічного впливу. Одним із піонерів такого мислення був Ганс Йонас, якого праця «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації» стала засадничою для переосмислення меж людської дії. Йонас наголошує на необхідності етики, здатної охоплювати не лише теперішні моральні дилеми, а й потенційні наслідки на горизонті поколінь з урахуванням майбутнього людства та біосфери. Його ідея «глибокої відповідальності» пропонує онтологічне обґрунтування обмеження експансивної логіки технологічного розвитку заради збереження умов буття [3]. Цей етичний імператив відповідальності науки перед людством дедалі більше реалізується в сучасних прикладних напрямках філософії: біоетиці, етиці штучного інтелекту, екологічній етиці. Зокрема, у працях Пітера Сінгера, Марти Нусбаум, Вана Р. Поттера та Джеймса Гарріса розгортається міждисциплінарна перспектива, яка інтегрує етичні міркування з політичними, правовими й культурними вимірами. В умовах розвитку новітніх технологій, зокрема штучного інтелекту, виникає потреба в етиці, що здатна не лише оцінювати ризики, а й конструювати відповідальні рамки для інновацій. Це чітко простежується, наприклад, у систематичному огляді «Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges», де проаналізовано основні моральні дилеми та принципи, що стоять перед науковцями й розробниками в епоху алгоритмізації науки [4].

У вітчизняній філософії та методології науки системно досліджували етичні аспекти постнекласичної науки Добронравова І [5], Доннікова І., Найдьонов О. [6], Пушкар Я. [7], Попович О., Жабин С., Клименкова В. [8] підкресливши, що постнекласична наука принципово визнає ціннісну і світоглядну залученість суб'єкта пізнання до об'єкта дослідження, що проявляється у формуванні змісту теоретичних побудов та у виборі методологічних стратегій.

Однією з визначальних рис постнекласичної науки є зростання дослідницької уваги до складних, відкритих, самоорганізуючихся систем, що характеризуються нерівноважністю, нелінійністю, стохастичністю і чутливістю до початкових умов. Ці системи не лише протистоять

класичним схемам аналізу, а й потребують залучення нових методологічних засобів, таких, що спираються на міждисциплінарність, модельне мислення, сценарний аналіз та облік множинних сценаріїв розвитку. При цьому, дослідник виявляється не зовнішнім спостерігачем, а елементом досліджуваної системи, і тому не може претендувати на абсолютну нейтральність чи незалежність. Це означає, що сам факт наукового пізнання стає актом взаємодії, діалогу, а не одностороннього проникнення в об'єктивну реальність. Такий зсув супроводжується переосмисленням епістемологічних засад науки. Якщо раніше основною ознакою наукового знання вважалась його істинність, підтверджена незалежною емпіричною перевіркою, то сьогодні дедалі частіше постає питання не лише про істинність, а й про надійність, відповідальність і соціальну легітимність знання. У цьому контексті актуалізується концепт епістемології довіри, що виник у філософії науки на тлі визнання ролі колективної експертизи, авторитету спільноти та соціальних умов формування знання. Довіра стає не другорядним фактором, а ключовою умовою функціонування науки в суспільстві, особливо тоді, коли об'єкти дослідження складні, а наслідки невизначені.

Водночас, постнекласична наука долає ідеал уніфікованої метатеорії. Стає очевидним, що багатовимірність реальності потребує множинності дослідницьких мов, кожна з яких відкриває власну перспективу бачення й осмислення феноменів. Це веде до визнання методологічного плюралізму, необхідності співпраці між різними типами знання природничим, соціальним, гуманітарним. Утверджується уявлення про трансдисциплінарність як форму організації дослідження, що виходить за межі фахових дисциплін і включає в себе неакадемічне знання, локальний досвід, ціннісні оцінки. Таким чином, межі науки розширюються, включаючи соціальні смисли й етичні орієнтири, які раніше вважались зовнішніми по відношенню до наукової раціональності.

З особливою гостротою ці тенденції проявляються в умовах глобальної кризи, коли наукове знання покликане не лише пояснювати світ, а й шукати шляхи виходу з ситуацій ризику, непередбачуваності та потенційної катастрофічності. У цьому сенсі постнекласична епістемологія відкриває простір для формування нової наукової етики, що спирається не лише на професійні стандарти, а й на відповідальність перед суспільством і майбутніми поколіннями. Знання перестає бути самодостатнім і набуває нового виміру – воно має бути не тільки істинним, а й відповідальним.

Постнекласична наука, таким чином, є не лише історичним етапом розвитку наукового мислення, а й відповіддю на виклики часу, спробою адаптувати пізнавальну діяльність до умов зростаючої складності, швидкоплинності змін і невизначеності майбутнього. Вона потребує нових епістемологічних стратегій, що поєднують точність і відкритість, раціональність і етичність, автономність і відповідальність. Саме ці якості мають стати основою для формування нового ідеалу науки, що буде здатною не лише продукувати знання, а й орієнтувати його на служіння життю в найширшому сенсі цього слова.

У сучасну епоху наука дедалі частіше функціонує в умовах багатовимірної глобальної кризи, яка охоплює екологічну, епідеміологічну, соціально-політичну та технологічну сфери. Зміна клімату, пандемії, широкомасштабні війни, масове застосування технологій штучного інтелекту не лише становлять безпрецедентні виклики для людства, а й трансформують саму природу наукового пізнання, вимагаючи переосмислення епістемологічних засад, методологій, критеріїв істинності та форм соціальної відповідальності науки.

Ці процеси позначаються на рівні того, як наука осмислює і взаємодіє зі своїм об'єктом. Сучасні об'єкти дослідження дедалі частіше мають характер надскладних систем, які не лише складні з погляду внутрішньої організації явища, але й такі, що нерозривно пов'язані з соціальним, етичним, політичним та економічним контекстами. Пандемія COVID-19, наприклад, виявила не лише медичні, а й соціальні, економічні, правові, інформаційні, логістичні та моральні аспекти глобальної вразливості, що змусило науку діяти у просторі підвищеної невизначеності та гострої суспільної відповідальності. Подібно до цього, кліматична криза стала не лише предметом природничих наук, а й політичної екології, етики майбутнього, трансдисциплінарних моделей оцінки ризику.

Саме в цьому контексті з'являються нові епістемологічні та методологічні моделі, які намагаються дати раду цій трансформації. Однією з ключових є концепція post-normal science (постнормальної науки), запропонована Джеррі Равецем і Сільвіо Фунтовичем. Вона описує такі умови наукової діяльності, в яких факти є непевними, цінності спірними, зацікавлені сторони численними, а рішення терміновими. У таких ситуаціях наука не може функціонувати виключно в межах класичних уявлень про об'єктивність, нейтральність та авторитет експертного знання. Натомість постнормальна наука передбачає залучення ширших соціальних груп до процесу вироблення знання, публічну оцінку ризиків, плюралізм методологій та інституційну прозорість. Як зазначає сам Равец, у постнормальних умовах вчені стають не лише творцями знання, а й учасниками соціального діалогу про майбутнє [9; 10].

Іншим значущим підходом є модель Mode 2 Science, яку сформулювали М. Гіббонс, П. Скотт, Г. Новотни та інші дослідники у 1990-х роках. Вона описує новий тип наукового виробництва знання, який відрізняється контекстуалізацією, міждисциплінарністю, гетерогенністю форм організації науки та орієнтацією на вирішення практичних проблем. На відміну від «Mode 1», тобто традиційної, дисциплінарної, автономної науки, Mode 2 орієнтується на взаємодію з практичними середовищами: індустрією, державними структурами, громадянським суспільством. Виробництво знання в цьому режимі здійснюється не в ізоляції, а в «контексті застосування», що радикально змінює характер наукової раціональності [11; 12].

Третій важливий напрям – це поява підходу, який можна умовно позначити як crisis science, тобто наука, що функціонує в режимі реагування на надзвичайні ситуації. Така наука, як показує досвід пандемії чи військових конфліктів, повинна бути оперативною, інтегрованою, здатною діяти попри нестачу повної інформації. Вона потребує не лише гнучких моделей аналізу, але й активного залучення громадських структур до процесу прийняття рішень. Crisis science акцентує необхідність «знання під тиском», коли невизначеність є не тимчасовим недоліком, а стабільною характеристикою середовища дії. Ці нові підходи мають важливі наслідки не лише для практики дослідження, а й для розуміння самої науковості. Умови глобальних криз демонструють, що наука більше не може розглядатися як зовнішній щодо соціальних процесів феномен; вона дедалі більше інкорпорується в процеси прийняття політичних, етичних і технічних рішень. Це породжує потребу у новій епістемології, яка визнає неповноту знання, соціальну вбудованість наукового пізнання, множинність раціональностей і необхідність публічного контролю [13].

Сутнісним викликом також стає наукова легітимність: як підтримувати довіру до науки в умовах політизації, фрагментації знань, конкуренції між експертними позиціями? Відповіддю може бути перехід до моделі «відповідальної науки», яка включає прозорість, відкритість, залучення громадськості, рефлексію щодо цінностей та цілей наукової діяльності. У сучасному філософському дискурсі дедалі більше уваги приділяється не лише гносеологічному, а й аксіологічному статусу істини в науці. Це свідчить про фундаментальну трансформацію у розумінні самої сутності наукового знання. Якщо для класичної епістемології істина ототожнювалася з об'єктивною відповідністю між знанням і реальністю, а для неопозитивізму з верифікацією логіко-семантичних структур, то в сучасному філософському осмисленні істина постає не лише як когнітивна категорія, а як цінність, що структурно вплетена в саму тканину наукової діяльності.

У цьому сенсі істина набуває нормативного значення: вона стає не просто ціллю пізнання, а тим ідеалом, який задає горизонт смислу для всієї наукової практики. Саме істина як ціннісна установа легітимізує науку в культурному просторі, визначає критерії її відповідальності й служить орієнтиром для наукової етики. Інакше кажучи, істина втрачає характер нейтрального епістемологічного маркера і постає як феномен, що потребує етичного осмислення.

Разом з тим, така трансформація супроводжується рядом методологічних і філософських викликів. Насамперед – це питання про співвідношення між ідеалом істини та конкретною науковою практикою, яка завжди відбувається в межах певного соціально-культурного контексту, сповненого неоднозначностей, ціннісних напруг і історичних зсувів. Істина перестає бути абстрактною і позаісторичною константою – вона набуває контекстуального характеру, стає

відкритою до інтерпретацій, переговорів і ревізій. Такий підхід відображає зміну парадигми – від класичного реалізму до постнекласичної раціональності, яка визнає множинність наукових практик, відкритість знання та його вкоріненість у ціннісних орієнтирах.

Ці ідеї знаходять відображення в працях сучасних філософів науки, зокрема Ларрі Лаудана, який критикує так званий «епістемологічний утопізм». За Лауданом, орієнтація науки на абсолютну, недосяжну істину як найвищу мету є хибною, оскільки така істина не може бути перевірена в межах реальної наукової практики. У результаті вона втрачає евристичну силу й перетворюється на абстрактну метафізичну догму. Лаудан пропонує натомість розглядати істину як інструментальний чинник, тобто як засіб упорядкування й координації дослідницьких програм у конкретних теоретичних контекстах [14]. Такий підхід зміщує акцент із досягнення остаточної істини на прагматичну ефективність наукового знання в розв'язанні проблем.

Подібну позицію займає й Гіларі Патнем, який відстоює ідею «виправданого реалізму» – позиції, що визнає реальність незалежної від суб'єкта, але водночас підкреслює множинність форм її концептуалізації. Патнем наполягає на тому, що істина не є позаісторичним еталоном, а повинна розглядатися як динамічна і культурно зумовлена цінність, яка не існує поза рамками практики людського осмислення світу [15]. В цьому розумінні істина набуває етичного виміру, оскільки пов'язана з відповідальністю за ті смисли, які наука продукує, легітимізує і транслює.

Важливо наголосити, що постнекласичний підхід до істини не заперечує можливості об'єктивності, але переосмислює її природу. Об'єктивність постає не як властивість знання, що віддзеркалює світ у його «такості», а як міжсуб'єктивна процедура досягнення консенсусу в умовах відкритого діалогу, критичної перевірки й етичної відповідальності. В цьому контексті істина стає регулятивним принципом та орієнтиром, який допомагає зберігати цілісність і смислову спрямованість наукового пошуку в умовах складності, неповноти знання і соціального тиску.

Така зміна в розумінні істини має важливі наслідки для наукової етики. Якщо істина більше не гарантується апріорною методологією чи позаісторичною логікою, то зростає відповідальність науковця за вибір теоретичних засновків, формулювання питань і способи інтерпретації результатів. Інакше кажучи, істина в постнекласичному сенсі не лише відкривається як філософська проблема, але й як етичне зобов'язання: перед колегами, перед суспільством, перед майбутніми поколіннями.

Як зазначає І. Добронравова, істина в сучасній науці має розглядатися як фундаментальний ідеал культури пізнання, що структурує нормативний простір науки [16]. Вона не є досяжною метою, яку можна зафіксувати в якомусь остаточному теоретичному знанні, а радше вказівником на шлях та орієнтиром, що вимагає від науковця не лише інтелектуальної доброчесності, але й ціннісної чутливості.

З огляду на сучасні глобальні виклики, такі як зміни клімату, технологічну трансформацію, ризики, пов'язані зі штучним інтелектом, аксіологічний вимір істини набуває особливої актуальності. Усе частіше постає питання не лише про те, що є істинним, а й про те, які знання ми повинні створювати, яким цілям вони служать, і яку відповідальність ми несемо за їх використання. Отже, істина в постнекласичній науці постає не лише як предмет епістемології, а як багатовимірне явище, що включає у себе елементи морального вибору, етичної рефлексії та соціальної легітимації знання.

У цілому, глобальні кризи слугують каталізаторами для глибоких змін у науковому пізнанні. Вони виявляють межі класичної науки і водночас відкривають нові горизонти там, де знання стає не лише інструментом пізнання, а й засобом етичного та політичного орієнтування у світі, що змінюється. Пандемії, екологічні катастрофи, війни та виклики штучного інтелекту – це не просто об'єкти вивчення, а чинники, що формують нову науку як складний, відкритий, відповідальний процес.

У сучасному філософському дискурсі все більшої ваги набуває концепція відповідального знання, що є епістемологічною та етичною позицією, яка виходить за межі традиційного уявлення про науку як нейтральну, об'єктивну і самодостатню сферу діяльності. Це поняття формується на перетині кількох інтелектуальних традицій: етики відповідальності, теорії ризику,

науки як публічної практики, а також критичної соціальної епістемології. Її поява зумовлена необхідністю дати адекватну відповідь на виклики, що постають перед наукою у світі радикальної глобальної невизначеності кліматичної кризи, розвитку штучного інтелекту, біотехнологій, пандемій та політичних конфліктів.

Філософське підґрунтя цієї ідеї можна знайти в етиці Ханса Йонаса, зокрема в його праці «Принцип відповідальності», де автор наголошує на потребі етики, що враховує довгострокові наслідки людської діяльності у технологічно насиченому світі. Йонас впроваджує поняття «глибокої відповідальності», яка більше не може обмежуватися лише міжособистісним виміром, як у класичній моральній філософії, та формулює нові імперативи сучасності: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі», або теж можна сказати і в негативній формі: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя [17]. Етика сучасної технонауки має охоплювати віддалені покоління, екосистеми, майбутні конфігурації світу, формуючи моральне зобов'язання діяти з урахуванням потенційних загроз, що продукуються науково-технологічним поступом.

Висновки. У контексті глобальних викликів сучасності, таких як кліматичні зміни, біоетичні дилеми, пандемії, війни, а також експансивний розвиток штучного інтелекту та біоінженерії постає необхідність радикального переосмислення статусу наукового знання та ролі науковця. Постнекласична наука, що формується в умовах зростаючої складності, невизначеності та міждисциплінарності, виходить за межі традиційних уявлень про автономну, об'єктивну і нейтральну науку. Її розвиток супроводжується становленням нових епістемологічних і нормативних рамок, у центрі яких ідея відповідальності.

Аналіз таких концептів, як post-normal science, crisis science та Mode 2 science, дозволяє зафіксувати зсув у способі організації наукового пізнання, де ключовими стають відкритість до публічного діалогу, врахування соціального контексту, орієнтація на суспільно значущі результати. У цьому зв'язку актуалізується концепція відповідального знання, що передбачає поєднання когнітивної компетентності з етичною чутливістю до наслідків наукової діяльності.

Зміщення акценту з фундаментального на прикладне, з пізнання на трансформацію реальності в умовах технонауки, вимагає нових підходів до визначення меж наукової дії та обґрунтування норм її етичного регулювання. Відповідальність більше не може бути індивідуальною або суто моральною категорією, а набуває інституційного, міждисциплінарного, колективного й стратегічного характеру. Це вимагає розвитку епістемології довіри, діалогічних форматів наукової комунікації та залучення стейкхолдерів до процесу прийняття рішень.

Таким чином, відповідальність знання в добу глобальних криз стає не лише моральним викликом, а й структурним елементом нової філософії науки, яка прагне бути релевантною до викликів часу, здатною зберігати ціннісну орієнтацію та формувати більш безпечне майбутнє для людства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Latour B. Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Harvard University Press, Cambridge, 1987.

2. Haraway D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. Feminist Studies, 14, 1988. p.p. 575–599. URL: https://doi.org/10.2307/3178066

3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. К.: Лібра. 2001. 400 с. URL: https://surl.li/kiudrl

4. Khan A., Badshah S., Liang P. Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges. 2021. URL: https://arxiv.org/pdf/2109.07906

5. Добронравова І. Практична філософія постнекласичної науки про наукову істину та людську свободу. *Філософія освіти.* № 2. 2014. С. 224–234. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2014_2_15.

6. Найдьонов О. Постнекласичний підхід до соціальної реальності, людини та її місця у всесвіті: антропний принцип. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія".* Серія "Філософія" (Вип.18). 2015. С. 117–123. URL: https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/4010/

7. Пушкар Я. Постнекласична наука крізь призму філософської рефлексії. *Філософія науки: традиції та інновації*, 2013, № 1 (7) С. 96–103 https://surl.li/aainjq

8. Попович О., Жабин С., Клименкова В. Етика науки як фактор її збереження і розвитку. *Наука та наукознавство.* No 3 (113). 2021. С. 39–49. URL: https://nasu-periodicals.org.ua/index.php/sofs/article/view/8759/7958

9. Funtowicz S. O., Ravetz, J. R. Science for the Post-Normal Age. Futures, 25(7), 1993, pp. 739–755. URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/001632879390022L

10. Funtowicz S. O., Ravetz J. R. The Emergence of Post-Normal Science. In R. Von Schomberg (Ed.), Science, Politics and Morality (pp. 85–123). Springer, 1993. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-8143-1_6

11. Nowotny H., Scott P., Gibbons M. Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty. Polity Press. 2021 https://surl.lt/qlvtoj

12. Nowotny H., Scott P., Gibbons M. Introduction: 'Mode 2' Revisited: The New Production of Knowledge. Minerva, 41(3), 2003, p.p. 179–194. URL: https://surli.cc/gxaavq

13. Shrivastava P, Jackson L, Ghneim-Herrera T, Caron P, Correa C, Alvarez Pereira Science in crisis times: The crucial role of science in sustainability and transformation. PLOS Sustain Transform 3(10), 2024. URL: https://doi.org/10.1371/journal.pstr.0000132

14. Laudan L. Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

15. Putnam H. Words and Life (Ed. J. Conant). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

16. Добронравова І. Практична філософія постнекласичної науки про наукову істину та людську свободу. *Філософія освіти.* № 2. 2014. С. 226. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2014_2_15.

17. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. К.: Лібра. 2001. С. 27–28. URL: https://surl.lt/jrnzou

REFERENCES

1. Latour, B. (1987) Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Harvard University Press, Cambridge [in English].

2. Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. Feminist Studies, 14, p.p. 575–599. URL: https://doi.org/10.2307/3178066 [in English].

3. Jonas, H. (2001). Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii [The Principle of Responsibility. In Search of Ethics for Technological Civilization]. Per. z nim. K.: Libra. 400 s. URL: https://surli.cc/msnglg [in Ukrainian]

4. Khan, A., Badshah, S., Liang, P. (2021) Ethics of AI: A Systematic Literature Review of Principles and Challenges. URL: https://arxiv.org/pdf/2109.07906[in English].

5. Dobronravova, I. (2014). Praktychna filosofiia postneklasychnoi nauky pro naukovu istynu ta liudsku svobodu [Practical philosophy of post-nonclassical science about scientific truth and human freedom]. *Filosofiia osvity.* № 2. S. 224–234. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2014_2_15 [in Ukrainian].

6. Naydonov, A. (2015) Postneklasychnyi pidkhid do sotsialnoi realnosti, liudyny ta yii mistsia u vsesviti: antropnyi pryntsyp [Postnonclassical approach to social reality, to a human and his place in the universe: anthropic principle]. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia".* Seriia "Filosofiia" (Vyp.18). pp. 117–123. URL: https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/4010/ [in Ukrainian].

7. Pushkar, Ya. (2013). Postneklasychna nauka kriz pryzmu filosofskoi refleksii [Post-nonclassical science through the prism of philosophical reflection]. *Filosofiia nauky: tradytsii ta innovatsii*, (1) (7), S. 96–103. URL: https://surl.li/vzkuls [in Ukrainian].

8. Popovych, O., Zhabyn, S., Klymenkova, V. (2021). Etyka nauky yak faktor yii zberezhennia i rozvytku [Ethics of science as a factor in its preservation and development]. *Nauka ta naukoznavstvo.* No 3 (113). S. 39–49. URL: https://surl.lu/dxkkra [in Ukrainian]

9. Funtowicz, S. O., Ravetz, J. R. (1993). Science for the Post-Normal Age. Futures, 25(7), 739–755. URL: https://surl.li/xmoxvf [in English].

10. Funtowicz, S. O., & Ravetz, J. R. (1993). *The Emergence of Post-Normal Science*. In R. Von Schomberg (Ed.), *Science, Politics and Morality* (pp. 85–123). Springer. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-8143-1_6 [in English].

11. Nowotny, H., Scott, P., & Gibbons, M. (2001). Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty. Polity Press. URL: https://surl.lu/aseyld [in English].

12. Nowotny, H., Scott, P., & Gibbons, M. (2003). *Introduction: 'Mode 2' Revisited: The New Production of Knowledge*. Minerva, 41(3), 179–194. URL: https://surl.lu/psizbs [in English].

13. Shrivastava P, Jackson L, Ghneim-Herrera T, Caron P, Correa C, Alvarez Pereira C, et al. (2024) Science in crisis times: The crucial role of science in sustainability and transformation. PLOS Sustain Transform 3(10): e0000132. URL: https://doi.org/10.1371/journal.pstr.0000132 [in English].

14. Laudan, L. (1990). Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science. Chicago: University of Chicago Press [in English].

15. Putnam, H. (1994). Words and Life (Ed. J. Conant). Cambridge, MA: Harvard University Press [in English].

16. Dobronravova, I. (2014). Praktychna filosofiia postneklasychnoi nauky pro naukovu istynu ta liudsku svobodu [Practical philosophy of post-nonclassical science about scientific truth and human freedom]. *Filosofiia osvity.* № 2. S. 226. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2014_2_15. [in Ukrainian]

17. Jonas, H. (2001). Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii [The Principle of Responsibility. In Search of Ethics for Technological Civilization]. Per. z nim. K.: Libra. S. 27–28. URL: https://surli.cc/jrarze [in Ukrainian]

Zaporozhchenko Oleksii Volodymyrovych
PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Law and Social Work
Izmail State University of Humanities
12, Repin str., Izmail, Ukraine
orcid.org/0000-0003-0496-2605

SCIENCE IN THE CONTEXT OF GLOBAL CRISIS: ON THE ISSUE OF THE RESPONSIBILITY OF KNOWLEDGE

Relevance of the Problem. *The article explores the transformation of the role of science in the context of the contemporary global crisis, which encompasses ecological, technological, social, and ethical dimensions. The author raises the issue of the responsibility of knowledge as a central challenge for the philosophy and methodology of science in an era when scientific activity increasingly affects the living conditions of humanity and the future of the planet. Against the background of threats such as climate change, pandemics, armed conflicts, and risks associated with artificial intelligence and technoscience, the inadequacy of traditional ideas about the neutrality of science and its autonomy from the social context becomes evident.*

Purpose. *To comprehend the potential of science in times of global crisis and to substantiate the need for the formation of responsible scientific thinking in the post-nonclassical era.*

Methods. *The methodological basis of the study is the post-nonclassical concept of science as a socio-cultural phenomenon, which involves the use of conceptual, hermeneutic, comparative, and systemic analysis. Based on this, the article examines shifts in the understanding of scientific knowledge, particularly its social legitimacy, ethical responsibility, and capacity for action under conditions of complexity, uncertainty, and risk.*

Research Results. *The article provides a philosophical analysis of the transition from classical and non-classical to post-nonclassical scientific rationality. The author shows that post-nonclassical science is characterized by the recognition of openness, contextuality, and the value-laden nature of knowledge. Particular attention is given to the concepts of responsible knowledge, the epistemology of trust, transdisciplinarity, and inclusive approaches, which are increasingly discussed in contemporary scientific discourse. It is emphasized that the modern philosophy of science requires not only explanation and prediction, but also profound ethical reflection on the consequences of scientific activity.*

The author substantiates the need for a new scientific ethics based on the ideas of responsibility to society and future generations. Such ethics should take into account not only the consequences of specific research but also the structural aspects of knowledge production, including the interaction of science, technology, culture, and politics. In this context, knowledge appears not as a passive representation of reality, but as an active factor in the transformation of the world, requiring conscious responsibility on the part of the scientific community.

Key words: *post-nonclassical science, responsibility of knowledge, global crisis, scientific rationality, technoscience, epistemology of trust, transdisciplinarity, scientific ethics.*

УДК 130.1:165:316.4
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.3

Ковтун Наталія Михайлівна
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та політології
Житомирського державного університету імені Івана Франка
вул. Велика Бердичівська, 40, Житомир, Україна
orcid.org/0000-0002-5529-8655

СВОБОДА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ: ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Вступ. *В ситуації соціальної невизначеності сучасності, зумовленої пандемією COVID-19, прискореним переходом до якісного нового технологічного устрою виробництва, зростанням військової агресії, тероризму та екстремізму у сучасному світі, наукова спільнота постала перед гострою необхідністю визначення меж наукового пізнання, рівня свободи наукового пошуку і відповідальності вченого за результати своєї діяльності.*

Мета і завдання дослідження. *Метою дослідження є аналіз природи, епістемологічних і методологічних характеристик свободи наукового пошуку в ситуації соціальної невизначеності та нестабільності. У статті сформульовано ряд завдань: проаналізувати вплив пандемії COVID-19 на свободу наукового пізнання; розкрити зміну парадигми свободи наукового пізнання під впливом появи зброї масового знищення та використання «етики страху»; з'ясувати вплив військових конфліктів на свободу наукового пізнання.*

Методологічні і теоретичні основи *дослідження базуються на використанні методології системного, порівняльного, герменевтичного аналізу.*

Результати та висновки дослідження. *Свобода наукового пізнання завбачує як можливість вільного обрання проблематики досліджень, відкритого і не фільтрованого доступу до інформації, так і має узгоджуватись з вимогами академічної доброчесності та може містити в собі контраверсійні та непопулярні ідеї. Якісна зміна підходів до свободи наукового пізнання відбулася через перетворення людства у XX ст. на колективного суб'єкта, який несе повну відповідальність за наслідки своєї діяльності. Свобода наукового пізнання базується на таких універсальних принципах, як універсалізм, колективізм, незацікавленість і організований скептицизм. Водночас під впливом комерціалізації наукових досліджень науковці все більше орієнтуються на замовників, власність, локальність, авторитарність і експертизу, що суттєво обмежує свободу наукового пошуку.*

У період пандемії COVID-19 у площині свободи наукового пізнання простежувалося, як пожвавлення міжнародної наукової комунікації, так і змістовний та тематичний дисбаланс у наукових публікаціях, загальне скорочення кількості наукових публікацій, поширення антивакцинаторських рухів та формування недовіри до експертних висновків науковців. В умовах військових дій свобода наукового пізнання прямо обмежується через цензуру, переслідування вчених, закриття або релокації наукових установ та центрів, втрату наукових матеріально-технічних та інформаційних баз та ін.

Ключові слова: *наука, наукове пізнання, свобода наукового пізнання, епістемологія та методологія наукового пізнання, соціальна невизначеність.*

Вступ. В ситуації соціальної невизначеності сучасності, зумовленої пандемією COVID-19, прискореним переходом до якісного нового устрою виробництва та сфери послуг під впливом автоматизації, роботизації та діджиталізації, зростанням військової агресії, тероризму та екстремізму у сучасному світі, зокрема загрозою переростання російсько-української війни у глобальний військовий конфлікт, наукова спільнота постала перед гострою необхідністю визначення меж наукового пізнання, свободи наукового пошуку і відповідальності вченого за результати своєї діяльності. В умовах соціальної і геополітичної нестабільності, загрози глобального військового конфлікту будь-які наукові технології ставляться під контроль державними інституціями і зорієнтовуються, насамперед, на військово-промисловий комплекс.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є аналіз природи та епістемологічних і методологічних характеристик свободи наукового пошуку в ситуації соціальної невизначеності та нестабільності. У відповідності до поставленої мети у статті сформульовано ряд завдань: проаналізувати вплив пандемії COVID-19 на свободу наукового пізнання; розкрити зміну парадигми свободи наукового пізнання під впливом появи зброї масового знищення та використання «етики страху» в наукових дослідженнях; з'ясувати вплив військових конфліктів на свободу наукового пізнання.

Методологічні та теоретичні основи дослідження базуються на використанні методології системного, порівняльного та герменевтичного аналізу. У процесі дослідження автор спирався на концептуальні положення і висновки цілого ряду дослідників: у контексті дослідження свободи наукового пізнання – на праці С. Дрейфус, М. Едмондсона, Дж. Зімана, Р. Мертона, М. Раян, Н. Хатченса, Ф. Фернандеса; у контексті впливу російсько-української війни на свободу наукового пізнання – на дослідження І. Богданова, Н. Лопатіної, А. Попової, Ю. Сичікової, Н. Цибуляк; у площині впливу соціальної невизначеності, зокрема пандемії і карантинних обмежень, на свободу наукового пошуку – на праці О. Кубальського та Л. Рижка.

Результати дослідження. Свобода наукового пізнання і проблематика соціальної відповідальності вченого пройшла значну еволюцію у різні періоди існування людства. Свобода наукового пізнання й академічна свобода загалом, за твердженням американського дослідника Н. Хатченса, надає можливість досліднику на незалежність у науковій діяльності. Утім, не всі політичні системи в сучасних умовах забезпечують академічну свободу і багато держав в останні роки посягають на автономію вищої освіти та наукової діяльності [1]. Це пов'язується, насамперед, з неможливістю науковця вільно обирати як дослідницьку проблематику, так і її методологію. Більше того, свобода наукового пізнання може містити в собі часто контраверсійні і непопулярні ідеї, які виявляються під час популяризації та апробації результатів наукових досліджень на різних форумах, симпозіумах та конференціях.

Свобода наукового пошуку, як зауважують американські дослідниці С. Дрейфус та М. Раян, завбачує можливість відкритого і не фільтрованого доступу до інформації, баз і колекцій інформації, які містять у собі різні підходи і різні точки зору за умови збереження конфіденційності доступу науковців до них [2]. Водночас свобода наукового пошуку обов'язково має узгоджуватись з вимогами академічної свободи і академічної доброчесності.

Якнайповніше свобода наукового пошуку реалізується у демократичних країнах, адже вона є важливим елементом автономії закладів вищої освіти та базовим елементом академічної культури. У сучасному світі засади академічної свободи регулюються цілою низкою документів, як-от: Лімська декларація «Про академічну свободу і автономію вищих навчальних закладів» (1988), рекомендаціями міжнародних організацій ЮНЕСКО і МОП «Про статус викладацьких кадрів вищих навчальних закладів» (1997), Великій хартії європейських університетів (1988; 1998). Власне у Великій хартії європейських університетів обгрунтовується, що ключовим завданням університетів є забезпечення наукової діяльності поза втручаннями ззовні, зокрема з боку економічних та політичних інституцій, що для «забезпечення свободи в дослідженнях і викладанні всім членам університетського суспільства мають бути надані необхідні засоби для її реалізації» [3]. У хартії наголошується, що саме свобода наукових досліджень є основою інноваційного, динамічного розвитку будь-яких демократичних суспільних систем, а в більш широкому розумінні й будь-якого суспільного прогресу.

У сучасній науковій парадигмі досі залишаються затребуваними принципи діяльності дослідника, сформульовані американським вченим Р. Мертоном. Серед них ключовими є універсалізм, колективізм, незацікавленість і організований скептицизм в наукових дослідженнях. Вони покликані забезпечити появу якісного нового знання про реальність на засадах професійної комунікації між вченими та морально вмотивованої поведінки [4]. Порушення цих норм вказує на девіантність поведінки вченого і його протистояння з науковим середовищем. Кожен науковець, за твердженням Р. Мертона, має постійно доводити критиками доцільність своїх

наукових досліджень. І лише тоді, коли мета дослідження насправді є невід'ємною частиною культури соціуму, можна «говорити про потребу спрямувати науковий і технологічний інтерес у відповідні галузі» [4, p. 655].

Однак у сучасному світі суспільні потреби і «конкурентне ринкове середовище вимагають від сучасної науки прикладних досліджень, що змінює і принципи дослідницької роботи» науковців [5, с. 59]. Прикладні дослідження спрямовані на вирішення конкретних проблем і представляють інтерес, насамперед для замовників і невеликої частини науковців. Щодо таких досліджень новозеландський науковець Дж. Зіман запропонував інший перелік принципів, які їх регулюють: націленість на замовника, власність, локальність, авторитарність і експертиза [6]. Ці принципи, з одного боку, обмежують свободу наукового пошуку і зводять її до сфери зацікавленості замовника. Утім, з другого боку, такі дослідження зазвичай є ближчими до безпосередніх технологічних рішень і є більш конкурентоздатними на ринку.

Зважаючи на важливість конкуренції в науці, О. Кубальський зауважує, що для нівеляції негативного впливу комерційних чинників в науці, потрібно розвивати «спонукальні важелі щодо здійснення пізнавальної діяльності», посилювати престижність наукової діяльності та повагу до науковців [7, с. 134]. В таких умовах етичні, культурні норми і бар'єри мають бути запобіжниками у процесі перетворення наукової діяльності на антигуманну або репресивну.

Водночас означені принципи наукового етосу, свободи наукового пізнанні в екстраординарних умовах пандемій за слушними міркуваннями українського дослідника Л. Рижка не сприяють ефективній науковій діяльності в ситуації, «коли важливого значення набувають консолідація світової наукової спільноти, наявність комунікації з владою та суспільством, а також повернення до класичних ціннісних орієнтирів, передусім норм колективізму» [5, с. 59]. В умовах пандемії COVID-19, незважаючи на гостру конкуренцію у сфері розробки вакцин між різними фармакологічними компаніями і навіть державами, відбулося пожвавлення міжнародної наукової комунікації і співробітництва, що втілилося у різних формах: проведенні міжнародних консультацій, форумів і конференцій, активізації принципів «відкритої науки», актуалізації упровадження принципів стійкості, інклюзивності та лабільності сталого розвитку, появі нових форм взаємодії між державними інституціями і приватними дослідницькими структурами, пришвидшеному упровадженні цифрових форм взаємодії між науковцями різних країн та ін.

Попри це, у науковій сфері простежувалися і негативні наслідки пандемії COVID-19. Це втілювалося, насамперед, у скороченні кількості статей в наукових журналах, зокрема написаних жінками. Також у роки пандемії, як стверджує Л. Рижко, непріоритетними у наукових журналах виявилися статті, не пов'язані з COVID-19 [5, с. 62]. У підсумку в період пандемії та карантину це призвело до змістовного і тематичного дисбалансу у науковій сфері.

Ще одним непрямим але надзвичайно загрозливим наслідком COVID-19 для наукової сфери стало поширення у світі антивакцинаторських рухів, недовіра до вакцинування і експертних висновків учених, а відтак і втрата довіри до їх діяльності. Одним з показових проявів таких тенденцій стало призначення у лютому 2025 року антивакцинатора і прихильника теорій змови Роберта Кеннеді на посаду міністра охорони здоров'я та соціальних служб США [8]. Одним з ключових факторів антивакцинаторських рухів і поширення дезінформації про COVID-19 стала тотальна інтернетизація суспільного й індивідуального життя сучасної людини та глобальне поширення соціальних мереж. В таких умовах більшість громадян у різних країнах світу зверталися за інформацією не до офіційних державних органів або експертів-науковців, а до ніким не регульованого і нічим не обмеженого контенту Інтернет-платформ.

В ситуації екстраординарних умов пандемії «експертам доводилося працювати в ситуації «епістемологічної невизначеності», тобто в умовах неповної інформації, мінливої ситуації, обмеженого часу та іноді нечітко поставлених завдань» [5, с. 66]. Відтак, науковці, експертне середовище і громадяни мають усвідомлювати, що рекомендації вчених у деяких екстраординарних випадках доводиться корегувати, адаптувати до нових даних. А це сприяє посиленню недовіри і скептицизму до висновків вчених.

Вихід з ситуації лежить у площині розвитку критичного мислення у громадян, формування належного рівня освіти і наукового світогляду у керівників різного рівня, які могли б відрізняти висновки з завершених наукових досліджень від попередніх результатів наукових пошуків а також розуміли, що наукова істина є результатом наукового консенсусу.

Свобода наукового пізнання у сучасному світі діалектично пов'язана з відповідальністю вченого за результати наукової діяльності. Відповідальність науковця реалізується у двох площинах: відповідальності дослідника щодо самої сфери науки та відповідальності вченого перед суспільством загалом (П. Ходжсон). Утім таке розмежування є умовним, «адже не існує жодної наукової діяльності поза межами суспільства» [9, с. 10]. Будь-яка пізнавальна діяльність, зокрема наукова, має суспільний характер, а наукові результати, розробки та інновації створюються для соціуму і саме на нього спрямовані.

При цьому перед науковцями постає інше питання, який ступінь відповідальності несуть представники фундаментальної та прикладної експериментальної науки, На нашу думку, «від оприлюднення висновків у межах фундаментальних досліджень до їх втілення на практиці можуть пройти роки і навіть десятиліття» [9, с. 11]. А тому у теперішньому часі у сфері фундаментальних досліджень можемо говорити переважно про моральний рівень відповідальності науковця за свої винаходи.

Утім, свобода наукового пошуку і в цьому випадку має бути обмежена, адже науковець має оприлюднити будь-які свої здогадки про можливі негативні наслідки застосування відкриття і зробити все можливе для їх нівеляції. Інша справа, що винаходи і відкриття у сфері фундаментальних наук залишаються затребуваними й через десятиліття, а той сотні років після смерті науковця-винахідника. У часовому вимірі відбувається відчуження творіння від свого творця: наукове відкриття починає жити своїм життям, незалежним від бажань і волінь творця. При цьому його застосування у майбутньому у різних сферах дійсності може мати непрогнозовані, а часто й дуже негативні наслідки.

На сучасному етапі розвитку у сфері етики наукового пізнання піднімаються дискусії про можливість застосування клятви Гіппократа щодо регуляції свободи наукових досліджень у сфері фундаментальної науки. Причиною таких дискусій стало зближення фундаментальних і прикладних досліджень через створення сучасних промислових лабораторій або науково-виробничих комплексів, де поєднуються фундаментальні дослідження з безпосереднім упровадженням їх на практиці. У такій ситуації науковець відразу може прогнозувати результати втілення своїх наукових розробок.

Якісні зміни у сфері оцінки свободи наукових досліджень відбулися в другій половині XX століття. Фактично до появи зброї масового знищення, зокрема ядерної і термоядерної, діяльність людини безпосередньо і прямо не загрожувала знищенням самої планети і всього живого. Такий тип етики науковця і людини загалом американо-німецький філософ-екзистенціаліст Г. Йонас пояснює чотирма ключовими принципами: 1) вся сфера techne, окрім медицини тривалий час залишалася нейтральною, адже не порушувала природний стан речей; 2) моральні принципи і норми регулювали лише спілкування між людьми; 3) природа людини вважалася незмінною і не була об'єктом впливу techne; 4) категорії моралі розглядалися у площині «тут-і-тепер» і вони не впливали на далеке майбутнє. Але на сучасному етапі розвитку техногенне підкорення «природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому» [10, с. 7]. А тому науковці мають усвідомлювати, що людство вже кардинально впливає на природу через забруднення землі, води, повітря, провокуючи реальне знищення ареалу існування всіх живих істот. Внаслідок цього воно перетворилася через використання техніки в колективного суб'єкта наукової діяльності, для якого слід сформувати нові імперативи свободи наукового пізнання та якісно нову парадигму відповідальності за наслідки своєї наукової діяльності.

У зв'язку з цим дуже затребуваними є сформульований Г. Йонасом новий імператив діяльності людини і науковця зокрема в сучасному світі. Філософ пропонує два варіанти його формулювання. Перший з них звучить: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності

узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі». А другий варіант імперативу можна сформулювати, як: «Занось до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому» [10, с. 27–28]. Цей імператив діяльності дозволяє пов'язати далеке майбутнє з теперішньою діяльністю вченого. Окрім цього, філософ вводить два ключові принципи запропонованого імперативу наукової діяльності: визнання науковцем віддалених наслідків діяльності, а також емпатії щодо долі, нещастя і страждань прийдешніх поколінь.

Ефективне впровадження у суспільну свідомість нового імперативу діяльності вченого Г. Йонас пов'язує з методологічним принципом «етики страху» як можливості усвідомлення цінності існування самої людини і людства загалом. «Етика страху» дозволяє екстраполювати ймовірні наслідки наукових відкриттів на майбутнє людства, а це дає можливість розміщувати знання між ідеальними етичними принципами і практичними знаннями, які є сферою політичного застосування [10, с. 49]. Зауважимо, що принцип «етики страху» активно використовується на сучасному етапі розвитку не тільки в науковій сфері. Він активно використовується агресивними режимами у політичній сфері. І саме «етикою страху» у межах ядерного залякування користається РФ для продовження агресивної війни геноцидного типу проти України. Це залякування виявилось дуже ефективним, адже розвинуті країни західного світу, маючи багатократну фінансову і військову перевагу над РФ, постійно поступаються їй. А відтак, людству ще слід навчитися ефективно використовувати «етику страху» в науковій та технологічній діяльності і нівелювати такі спроби у сфері ведення агресивних воєн і терористичних актів.

В таких умовах військово-політична необхідність вступає у суперечність з етичними вимогами до наукової діяльності, які базуються на дотриманні принципу відсутності потенційної шкоди від наукових розробок, як для людини, так і суспільства загалом. Свобода наукового пізнання й академічна свобода зокрема перебувають під серйозною загрозою в умовах політичних і військових конфліктів. Прикладом такої ситуації є системне обмеження наукової і академічної свободи на окупованих РФ територіях України.

Як зауважує українська дослідниця А. Попова, в умовах військових дій окупаційні режими, зазвичай, вводять суворий контроль за науковою діяльністю, що проявляється в цензурі, переслідуванні вчених, закритті або релокації навчальних установ та наукових центрів, припиненні наукової діяльності, втраті матеріально-технічної та інформаційної баз [11, с. 94]. Під час російсько-української війни, як наголошують представники групи дослідників на чолі з Н. Лопатіною, українська академічна спільнота постала перед жорстокою реальністю, яка втілюється у повному або тимчасовому призупиненні освітнього процесу, релокації закладів освіти і науки, захопленні їх приміщень окупаційними військами, руйнуванні або закритті доступу до лабораторій та дослідницьких баз даних, втраті академічного потенціалу, переслідуванні українських освітян та науковців [12]. Промовистим прикладом таких переслідувань і катувань на окупованій РФ території Донецької області стала доля українського релігієзнавця Ігоря Козловського, який 700 днів з 2016 року перебував у полоні бойовиків ДНР, зокрема в катівні «Ізоляція».

Висновки. Свобода наукового пізнання, з одного боку, завбачує можливість вільного обрання науковцями проблематики і тематики наукових досліджень, відкритого і не фільтрованого доступу до інформації, баз і колекцій даних. З другого боку, свобода наукового пошуку має узгоджуватись з вимогами академічної доброчесності і може містити в собі контраверсійні та непопулярні на сучасному етапі розвитку ідеї. Водночас науковець має оприлюднювати будь-які свої міркування і припущення про можливі негативні наслідки застосування відкриття і зробити все можливе для їх нівеляції.

Свобода наукового пізнання в умовах постіндустріального суспільства базується на таких універсальних принципах, як універсалізм, колективізм, незацікавленість і організований скептицизм в наукових дослідженнях (Р. Мертон). Водночас під впливом комерціалізації та прагматизації наукових досліджень в сучасному світі науковці все більше орієнтуються на замовників, власність, локальність, авторитарність і експертизу (Дж. Зіман). Це, з одного боку,

обмежує свободу наукового пошуку, а, з другого боку, робить результати наукових досліджень більш конкурентоздатними на ринку, наближаючи їх до безпосередніх технологічних рішень і комерційного використання.

У період пандемії COVID-19 у площині свободи наукового пізнання також простежувалися суперечливі тенденції: відбулося як пожвавлення міжнародної наукової комунікації і співробітництва, так і змістовний та тематичний дисбаланс у наукових публікаціях через концентрацію на проблемі пандемії та карантинних обмежень, загальне скорочення кількості наукових публікацій, поширення антивакцинаторських рухів у різних країнах світу, формування недовіри до вакцинування і експертних висновків науковців.

У багатьох країнах світу в ситуації соціальної невизначеності та нестабільності, реальної загрози глобального військового конфлікту свобода наукових досліджень перебуває перед загрозою серйозною обмежень, адже в таких умовах будь-які наукові інновації та технології ставляться під контроль держави і зорієнтовуються переважно на військово-промисловий комплекс. В умовах військових дій свобода наукового пізнання прямо обмежується, коли окупаційні режими вводять суворий контроль за науковою діяльністю, що проявляється в цензурі, переслідуванні вчених, закритті або релокації наукових установ та центрів, припиненні наукової діяльності, втраті наукових матеріально-технічних та інформаційних баз та ін. В екстраординарних умовах військових дій або пандемій науковці, експертне середовище і громадяни мають усвідомлювати, що рекомендації вчених у виняткових випадках доводиться корегувати та адаптувати до мінливого середовища, що наукова істина значною мірою є результатом наукового консенсусу у конкретній сфері дійсності.

Якісна зміна підходів до свободи наукового пізнання відбулася у XX ст. через перетворення людства на колективного суб'єкта наукової діяльності, який несе повну відповідальність за наслідки наукових і технологічних інновацій. У контексті цього затребуваною є необхідність формулювання якісно нового імперативу діяльності сучасного науковця: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі» (Г. Йонас). Людство в умовах загрози використання зброї масового знищення має навчитися ефективно використовувати «етику страху» в науковій та технологічній діяльності. У підсумку саме етичні, культурні норми і бар'єри мають стати ефективними запобіжниками у процесі можливого перетворення наукової діяльності на антигуманну або репресивну.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Hutchens N. H., Edmondson M. L., & Fernandez F. J. Academic freedom protections in national and international law. *International Encyclopedia of Education: Fourth Edition.* 2022. Pp. 174–182). URL: https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818630-5.02012-1 (дата звернення 17.01.2025).

2. Dreyfuss S., Ryan M. Academic Freedom: The Continuing Challenge. *Portal: Libraries and the Academy.* 2016. Vol. 16. № 1. P. 1–9. URL: https://www.researchgate.net/publication/295542148_Academic_Freedom_The_Continuing_Challenge (дата звернення 25. 03.2025).

3. Magna Charta Universitatum, 1988. URL: https://www.magna-charta.org/magna-charta/en/magna-charta-universitatum/mcu-1988 (дата звернення 21. 02.2025).

4. Merton R. King. Social Theory and Social Structure: Toward the Codification of Theory and Research. New York: The Free Press, 1968. 698 c. URL: https://surl.li/lihrpp (дата звернення 02.03.2025).

5. Рижко Л. В. Соціальні та гносеологічні виклики і трансформації наукового етосу (на прикладі аналізу пандемії COVID-19). *Наука та наукознавство*. 2023. № 1 (119). С. 57–68. URL: https://doi.org/10.15407/sofs2023.01.057 (дата звернення 11.02.2025).

6. Ziman J. Real Science: What It is, and What It Means. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 330 p.

7. Кубальський Олег. Конкуренція в науці та культурно-гуманістичні цінності. *Humanities studies: Collection of Scientific Papers*. 2022. 11 (88). P. 128–137. URL: https://doi.org/10.26661/hst-2022-11-88-13 (дата звернення 15.04.2025).

8. Антивакцинатор Кеннеді став міністром охорони здоров'я США. Чому його погляди лякають? 13 лютого 2025. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cg5y48pqpngo (дата звернення 05.04.2025).

9. Ковтун Н. М. Свобода наукового пошуку і соціальна відповідальність науковця у контексті викладання суспільних і природничих дисциплін. *Modern Methods of the Training of Social Sciences Students: Trends and the European Experience. Scientific and Pedagogic Internship*. Baia Mare (Romania), 2020. С. 9–13.

10. Йонас Ганс. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації; пер. з нім. А.Єрмоленка. Київ: Лібра, 2001. 400 с.

11. Попова А., Цибуляк Н., Лопатіна Г., Сичікова Я. Академічна свобода в Україні під час війни: виклики університетів окупованих міст та напрями відновлення. *Наукові записки БДПУ. Серія Педагогічні науки*. Вип. 3. 2023. С. 88–107. DOI: 10.31494/2412-9208-2023-1-3-88-107

12. Lopatina H, Tsybuliak N., Popova A, Bohdanov I., Suchikova Y. (2023). University without Walls: Experience of Berdyansk State Pedagogical University during the war. *Problems and Perspectives in Management*. Volume 21, Special Issue, Pp. 1–11.

REFERENCES

1. Hutchens, N. H., Edmondson, M. L., & Fernandez, F. J. Academic freedom protections in national and international law. *International Encyclopedia of Education: Fourth Edition.* 2022. Pp. 174–182). URL: https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818630-5.02012-1 (дата звернення 17.01.2025) [in USA].

2. Dreyfuss S., Ryan M. Academic Freedom: The Continuing Challenge. *Portal: Libraries and the Academy.* 2016. Vol. 16. № 1. P. 1–9. URL: https://surl.lu/crnnqw (дата звернення 25. 03.2025) [in USA].

3. Magna Charta Universitatum, 1988. URL: https://surl.li/itqibc (дата звернення 21. 02.2025) [in English].

4. Merton R. King. (1968). Social Theory and Social Structure: Toward the Codification of Theory and Research. New York: The Free Press. 698 c. URL: https://surl.li/avmagw (дата звернення 02.03.2025) [in USA].

5. Ryzhko L. V. Sotsialni ta hnoseolohichni vyklyky i transformatsii naukovoho etosu (na prykladi analizu pandemii COVID-19). [Social and epistemological challenges and transformations of the scientific ethos (using the example of the analysis of the COVID-19 pandemic)]. Nauka ta naukoznavstvo. 2023. № 1 (119). S. 57–68. URL: https://doi.org/10.15407/sofs2023.01.057 (data zvernennia 11.02.2025). [in Ukrainian].

6. Ziman J. (2000). Real Science: What It is, and What It Means. Cambridge University Press, Cambridge. 330 p. [in English].

7. Kubalskyi Oleh. Konkurentsiia v nautsi ta kulturno-humanistychni tsinnosti. [Competition in science and cultural and humanistic values]. Humanities studies: Collection of Scientific Papers. 2022. 11 (88). P. 128–137. URL: https://doi.org/10.26661/hst-2022-11-88-13 (data zvernennia 15.04.2025) [in Ukrainian].

8. Antyvaktsynator Kennedi stav ministrom okhorony zdorovia SShA. Chomu yoho pohliady liakaiut? [Anti-vaccine Kennedy becomes US health secretary. Why are his views scary?]. 13 liutoho 2025. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cg5y48pqpngo (data zvernennia 05.04.2025) [in Ukrainian].

9. Kovtun N. M. Svoboda naukovoho poshuku i sotsialna vidpovidalnist naukovtsia u konteksti vykladannia suspilnykh i pryrodnychykh dystsyplin. [Freedom of scientific research and social responsibility of a scientist in the context of teaching social and natural sciences]. *Modern Methods of the Training of Social Sciences Students: Trends and the European Experience. Scientific and Pedagogic Internship*. Baia Mare (Romania), 2020. S. 9–13. [in Ukrainian].

10. Yonas Hans. (2001). Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii [The Principle of Responsibility: In Search of Ethics for a Technological Civilization]. Kyiv: Libra. 400 s. [in Ukrainian].

11. Popova A., Tsybuliak N., Lopatina H., Sychikova Ya. Akademichna svoboda v Ukraini pid chas viiny: vyklyky universytetiv okupovanykh mist ta napriamy vidnovlennia. [Academic freedom in Ukraine during the war: challenges for universities in occupied cities and directions for restoration]. *Naukovi zapysky BDPU. Seriia Pedahohichni nauky*. Vyp. 3. 2023. S.88–107. DOI: 10.31494/2412-9208-2023-1-3-88-107 [in Ukrainian].

12. Lopatina H, Tsybuliak N., Popova A, Bohdanov I., Suchikova Y. University without Walls: Experience of Berdyansk State Pedagogical University during the war. *Problems and Perspectives in Management*. 2023. Volume 21, Special Issue, Pp. 1–11. [in English].

Kovtun Natalia Mykhailivna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of
Philosophy and Political Science
Zhytomyr Ivan Franko State University
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, Ukraine
orcid.org/0000-0002-5529-8655

FREEDOM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN THE CONTEXT OF SOCIAL UNCERTAINTY: EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

Introduction. *In the situation of social uncertainty caused by the COVID-19 pandemic, the accelerated transition to a qualitatively new technological system of production, and the rise of military aggression, terrorism, and extremism in the modern world, the scientific community is faced with the urgent need to define the boundaries of scientific knowledge, the level of freedom of scientific research, and the responsibility of scientists for the results of their work.*

Purpose and objectives of the study. *The purpose of the study is to analyze the nature, epistemological and methodological characteristics of freedom of scientific research in a situation of social uncertainty and instability. The article formulates a number of tasks: to analyze the impact of the COVID-19 pandemic on the freedom of scientific knowledge; to reveal the paradigm shift in the freedom of scientific knowledge under the influence of the emergence of weapons of mass destruction and the use of the «ethics of fear»; to find out the impact of military conflicts on the freedom of scientific knowledge.*

The methodological and theoretical foundations *of the study are based on the methodology of systematic, comparative and hermeneutical analysis.*

Results and conclusions of the study. *Freedom of scientific knowledge implies both the possibility of free choice of research topics, open and unfiltered access to information, and must be consistent with the requirements of academic integrity and may contain controversial and unpopular ideas. A qualitative change in approaches to the freedom of scientific knowledge occurred due to the transformation of humanity in the twentieth century into a collective subject of activity that is fully responsible for the consequences of its activities. At the same time, freedom of scientific knowledge is based on such universal principles as universalism, collectivism, disinterest and organized skepticism. At the same time, under the influence of the commercialization of scientific research, scientists are increasingly focused on customers, property, locality, authoritarianism, and expertise, which significantly limits the freedom of scientific research.*

During the COVID-19 pandemic, the freedom of scientific knowledge was characterized by a revival of international scientific communication, as well as a content and thematic imbalance in scientific publications, a general reduction in the number of scientific publications, the spread of anti-vaccination movements, and the formation of distrust in the expert opinions of scientists. In the context of military operations, freedom of scientific knowledge is directly restricted through censorship, persecution of scientists, closure or relocation of scientific institutions and centers, loss of scientific material, technical and information bases, etc.

Key words: *science, scientific knowledge, freedom of scientific knowledge, epistemology and methodology of scientific knowledge, social uncertainty.*

УДК 314.156.(477)
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.4

Чуйкова Олена Володимирівна
кандидат філософських наук, доцент,
Одеського національного медичного університету
Валіховський провулок, 2, Одеса, Україна
orcid.org 0009-0002-5796-1112

МЕТАФІЗИЧНІ І ДІАЛЕКТИЧНІ СЕНСИ КОНЦЕПТУ-МЕТАФОРИ (НА ПРИКЛАДІ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬОГО ЕГО», «ПОТОКУ СВІДОМОСТІ»)

Актуальність проблеми. *Проблема концепту-метафори є вічно актуальною, дискусії йдуть з давнини до сьогодення, з плином тієї чи іншої доби, змінюючи термінологію, але без зміни сутності дискусії щодо її концептуальних, наукових, метафізичних, художніх сенсів. Дослідження саме концептуальної метафори сьогодні є однією з найактуальніших тем концептуальної лінгвістики і теорії пізнання, але метафізичні та діалектичні сенси проаналізовано недостатньо.*

Мета *статті дослідити метафізичні та діалектичні сенси концепту-метафори, можливості зняття діалектичних протиріч всередині концепту – метафори задля подальшої конкретизації і застосування результатів аналізу щодо концептів-метафор феноменологічного дискурсу («трансцендентальне Его» та «потік свідомості»).*

Методи дослідження: *лінгво-філософський, компаративний, діалектичний, історико-філософський, гегелівське Aufheben, когнітивної лінгвістики, інтерпретації, герменевтичний.*

Результати дослідження. *В статті ми розглянули метафізичні та діалектичні сенси у складі концептуальної метафори, а також можливості зняття діалектичних протиріч через застосування гегелівського Aufheben між понятєвою сталою складовою, яку називаємо концептом, та ірраціональною надреальною складовою, яка актуалізує творчий потенціал свідомості.*

Ми звернулись до першопочаткових досліджень метафори Аристотелем та іншими античними філософами і дійшли висновку про усвідомлення неоднозначності метафоричного розуміння у філософії. Метафора пройшла шлях від розуміння як суто риторичної функції у складі софістичної та повсякденної мови до її аналізу у складі філософії мови та отримала сучасну назву концептуальної метафори або концепту-метафори.

Аналітична частина статті щодо взаємодії концептуальної та творчої складових метафори обумовлені необхідністю дослідити сенси конкретних концептів-метафор феноменологічного дискурсу («потік свідомості», «трансцендентальне Его»).

Висновки. *Концепту-метафорі властиві метафізичний та діалектичний сенси, які створюють сенсові напруження через протиставлення та збагачуються додатковими сенсами, розкривають її метафізичний і феноменологічний потенціали. Концепт-метафору відрізняє здатність поєднувати метафізичні, діалектичні, раціоналістичні, універсальні сенси разом з художнім творчим розумінням. Ми дійшли висновку, що ментальні властивості метафори вбудовані у її особливу структуру, що метафора діє не лише на рівні риторичної фігури мовлення, але й на рівні мислення. Заради підкреслення її раціональної складової з багатьма сенсами, використовується поняття концептуальної метафори, що ми демонструємо на прикладі феноменологічних універсальних концептів-метафор «потоку свідомості» та «трансцендентального Его».*

Ключові слова: *концепт-метафора, метафізика, діалектика, Aufheben, «потік свідомості», «трансцендентальне Его».*

Вступ. В наступній статті ми намагаємось дослідити у структурі концепту-метафори метафізичні та діалектичні сенси, які вступають у рецепцію з трансцендентальними сенсами, з метафізичними, з діалектичними сенсами у структурі конкретних концептів-метафор та концептів-структур, а також гегелівське «зняття» діалектичних протиріч та універсалізацію або трансцендирування синтезу, що концептуалізується у певних концептах-метафорах [7, 8].

Мета і завдання статті дослідити метафізичний сенс, діалектичні протиріччя концепту-метафори та можливість їх зняття через гегелівське поняття Aufheben; довести можливість наукового та філософського застосування метафори не лише спеціалізованого наукового типу, але й концептуального типу метафори, яка містить водночас і вузько спеціалізований сенс, і його універсальний потенціал, який притаманний філософії як такої**.**

У статті використані такі **методи дослідження**, як лінгво-філософський, компаративний, діалектичний, герменевтичний, інтерпретації, історико-філософський, гегелівське Aufheben, когнітивної лінгвістики.

Результати дослідження. У частині монографії «Діахронія ретенційної свідомості та наративність «тексту про минуле» П. Рікера та М. Пруста («У пошуках втраченого часу»)» ми розглядали метафоричний спосіб пізнання як можливість актуалізувати та розглядати феноменологічні концепти-метафори «потоку свідомості», «трансцендентального Его» [7].

Метафори ми поєднували з концептами з метою підкреслення філософської складової, раціональної закріпленості. Ми використовували разом концепти та метафори, щоб відтворити рецепцію метафор і понять, підкреслити, що вони разом структурують нашу життєву реальність та відтворюють її у тексті. Метафори та концепти, концептуальні метафори, концепти-структури ми покладали у часовий контекст, або темпоральний, наприклад, у роботах, як «Синхронія та діахронія «трансцендентального Его» феноменології Е. Гусерля», «Діахронія ретенційної свідомості та наратив «тексту про минуле» П. Рікера та М. Пруста «У пошуках втраченого часу», «Концептуальна метафора в інтерпретаціях аналітичної філософії та когнітивної лінгвістики». Ми розбирали концепт-метафору «потік свідомості» творчості М. Пруста, спираючись на теорію референцій [7]. Пізніше ми доповнили нашу теорію дослідженнями Дж. Лакоффа і М. Джонсона, Дж. Сьорля, Х. Ортегі-і-Гассета, Е. МакКорна, Е. Кассирера, М. Гайдеггера, П. Рікера, М. Блека. В даній статті ми намагаємося впровадити діалектичний і метафізичний ракурси погляду на дослідження концепту-метафори, або концептуальної метафори [5, 6, 7, 8].

Метафори здатні піднести нашу свідомість до метафізичного рівня, артикулювати відповідні філософські сенси та встановити кореляцію з метафізичними філософськими концептами. Метафорична мова повинна відповідати змісту концептів, тоді відбувається єдність форми та змісту концепту-метафори.

Метафора, що має нераціональний, асоціативний, надреальний, майже метафізичний сенс, який добре артикулюється у метафізичній філософській традиції та корелює з філософською метафізикою, є метафізично та концептуально насиченою метафорою. Метафора, яка має метафізичний сенс, може артикулюватися на рівні метафізичного суб'єкта, або концепту «трансцендентального Его». Таким чином, через метафізичні зв'язки може виникати поєднання концепту з метафорою.

У концептуальній метафорі реалізується саме метафізична мова філософування, яка найкраще розкриває усі сенси метафізичного суб'єкта, підносить ratio та занурюється у глибини «трансцендентального Его».

Концепт-метафора складається наступним чином: концепт містить фіксоване знання, метафора надає перспективу пізнання. Метафора з її натхненним багатоскладовим пізнанням протилежна сталому поняттю і метафізичній суті речей, які також можуть застигати і не змінюватися з плином часу.

Метафора має в першу чергу філософський генезис, тому що саме Аристотель уперше досліджував властивості метафори та її функціональне значення у складі філософії та взагалі гуманітарних наук. Аристотель підкреслював функціональність та значущість метафори саме у складі поетики і риторики та протиставляв її здатності пізнавати речі засобами формальної логіки або здатності бути способом мислення. Крім того, Аристотель вважав метафору замкненою у собі риторичною фігурою, яка співвідноситься виключно з іншою фігурою мовлення, щось на кшталт наративу, без зв'язку метафори з контекстом або з умовами перебування [2].

Чим визвано таке категоричне ставлення до метафори? Аристотель у своїй боротьбі з маніпулятивними риторичними прийомами софістів розробив закони логіки і, відповідно, жорстко відділяв логіку від усього іншого, інших суджень, що не мають однозначно закріплених сталих

умов позиціонування міркувань згідно логічним законам. Аристотель відніс метафору з її перенесенням значень до софістики. До софістики філософ разом з метафорою відніс паралогізми (подвійні силогізми, судження), синоніми, омоніми та інше [8, с. 529]. Таким чином, на початку своїх філологічних досліджень Аристотель протиставив різновидам риторичних фігур, прикрас, куди разом відніс метафору, формальну логіку та строгі поняття у контексті концептуальної боротьби з риторами-софістами, з їх логічними пастками [1, 2].

Проте концептуальні підходи до іншого розуміння метафори з її пізнавальним потенціалом є у самого Аристотеля, а також у часи античності були інші філософи, які намагалися описати пізнавальні можливості та властивості метафори, її концептуальний науковий потенціал [1,2]. Так формується інша традиція, яка починає визнавати за метафорою здатності філософського пізнання як за носієм прихованих сенсів, та також походить від античних філософів. Наприклад, Деметрій вважав, що метафора здатна більш чітко та зрозуміло показати сутність речей, аніж визначення, таким чином підкреслюючи пізнавальні можливості метафори та її концептуальний сенс. Гермоген був найвідомішим філософом давнини, який підтримував альтернативну, щодо першопочаткового аристотелівського розуміння природи метафори, традицію метафори як вмістища концептуального сенсу, її користі для філософського пізнання світу та речей. Отже, зрозуміло, що ментальні властивості метафори вбудовані у її особливу структуру, що метафора діє не лише на рівні риторичної фігури мовлення, але й на рівні мислення [8, с. 529].

Отже, софістика оперує само замкненими поняттями з утилітарною, прагматичною метою егоцентричного індивіда, яка може не мати жодного стосунку з наявними сенсами, з реальним станом речей чи подій, обставин. Софістичний підхід спотворює сутність речей та подій, хибить їх природу на відміну від діалектики, яка має справу з сутністю речей у собі і для себе, або з сутністю речей для інших, враховуючи наявні обставини, наявний контекст, який виступає як конотативний сенс речей. Так само метафора, з одного боку, має зв'язок з наявністю та, з іншого боку, показує приховані сенси речей у собі, їх сутність, розфарбовуючи та підкреслюючи додатковими конотативними сенсами, варіативними, перенесеними, що запобігає їх однобічному, сталому, односпрямованому визначенню розмислу.

Таким чином, якщо спочатку метафора досліджувалась як складова повсякденного або риторичного мовлення, то пізніше проблематика метафори розробляється вже у складі філософії мови, де підкреслюється особлива метафорична семантика, яку можна концептуалізувати та позиціонувати як філософський метод пізнання. Функціональність метафори починає розроблятися у складі філософії як метод мислення, як метод, який розкриває наявні та приховані шари сенсів речей у світі. Поняття починають тлумачитися як застарілі метафори, як метафори, які стерлися від частого вживання та протягом часу, вивітрилися на кшталт пустої мушлі та перетворилися на омертвілі сталі поняття.

Метафора постає на подвійному рівні: як слово, яке поєднало у собі два поняття та як ідея, яка увібрала у себе сенси двох речей та вийшла у трансцендентальне інобуття. Як сказали би сучасні лінгвістичні філософи, метафора постає на знаковому рівні та на рівні семантичному і навіть на рівні метафізичного сенсу речей.

Метафора у своїй структурі виявляється більше, ніж двошарова модель мови та сенсу. Метафора постає як універсальна структура, яка здатна діяти на декількох рівнях: на онтологічному (частина повсякденного буття і мовлення та водночас наративний шар буття, а також трансцендентальний рівень буття), семантичному (сенси повсякденності та наявності, сенси приховані, метафізичні, унікальність у передачі трансцендентальних сенсів), на гносеологічному (метод мислення, пізнання світу і речей), антропологічному (як індивідуальний стиль філософа) та інше. Можливо, метафора і є тим божественним Логосом, з якого почався виток буття.

Таким чином, метафора дійсно виступає як метафізична універсальна структура, яка здатна на універсальний синтез феноменів іманентного та трансцендентального шарів буття і також людського як вмістища всього переліченого. Саме метафора здатна транслювати божественне і людське одночасно. Метафора надає форму осягання світу для людини у її феноменологічному досвіді, з чим пов'язана її образність. Тілесність і світосприйняття через феноменологічний

досвід людини дорівнюється до образності метафори. Розмаїття феноменів світосприйняття вказує на здатність метафори до синкретичності. Проте синкретичність може входити у склад універсального синтезу метафорою взагалі усього у світі та у людині, суб'єктивного та інтерсуб'єктивного.

Поняття «трансцендентальне Его» має сталий метафізичний сенс, походить з метафізичної традиції мислячого суб'єкта Декарта, є провідним поняттям феноменології, проте воно багатоскладове, варіативне, поєднує у собі поліваріантні потоки феноменів суб'єктного характеру, темпорального, часового, навіть просторового, що програються у свою чергу у різних варіаціях і сенсах, у перспективі розвитку [3, 4, 7].

Метафора походить з літератури, з прозової і поетичної творчості, з пісенної творчості, тобто з піднесених станів свідомості, з того стану свідомості, який Платон називав «одержимість музами» [1, 2]. У давнину метафорами передавали знання, шифрували сакральне знання, яке спроможна сприйняти і зрозуміти людина з особливим піднесеним станом свідомості і розуму, тобто щось складне та метафізичне (поезія, математика). Це означає, що з самого початку метафора націлена на знання, пізнання, трансляцію знання, незалежно від форми знання – точне, поетичне, природниче. Саме тут є рецепція між знанням у сакральній формі, метафізичним пізнанням та пізнанням науковим, філософським.

Концепт-метафора «потоку свідомості» формується феноменологічним потоком, який потребує універсалізації у концепті «трансцендентального Его», що підкреслює корелятивну метафізичність та невичерпність концептів-метафор. Різноманітні ланцюги спогадів, алюзій, асоціацій є тонами, напівтонами, які поєднуються у єдиний контрапункт присутності суб'єкта (автора) у «тепер» – і кожний епізод життя може стати «присутністю» суб'єкта у «тепер», з якого починається розгортання ланцюга спогадів, занурення у час, у темпоральність, у себе-Іншого у всіх варіаціях іншостей, що ми фіксуємо як безперевний «потік свідомості», але такий, що передбачає і вимагає наявність на іншому шарі свідомості універсалізуючу структуру «трансцендентального Его» [7, 8].

Контрапункт часової та іншостної ретенції, тепер, протенції може описуватися і як концепт, способами концептуалізації, але більше конотативних змістів та денотату ми бачимо завдяки образності і метафоричності, тобто метафоричного способу пізнання та філософування, що, наприклад, ми бачимо у творчості М. Пруста [7]. Як інваріант, можлива зміна філософської риторичності, яка постає як стала наративність, з живою метафорою, що прояснює сенс концепту, сенс буття, у всій їх повноті сенсів.

Метафора показує сенс, який сприймається не як наявний, а як такий, за яким приховується інший сенс або декілька сенсів, які латентно співвідносяться з герменевтикою тексту або буттям, але антропологічна складова є головною у метафоризації філософії.

«В кожнім разі використання метафори – це сміливий спосіб самовираження й самоінтерпретації, якому притаманне загострене бачення проблематики» [9, с. 200].

В дослідженні ретенційної свідомості, темпоральності, Іншого метафора дійсно є влучним способом самоінтерпретації і самовираження. Проте у контексті феноменології дослідження свідомості в усіх її складових є філософським дослідженням, яке вимагає концептуальної форми, і тому ми маємо застосувати одночасно концепт і метафору, створивши форму концепту-метафори. У формі концепту-метафори кожен має самостійне значення, але одночасно взаємопроникливе і взаємозумовлююче, доповнюючи один одного варіативними сенсами, створюючи палітру сенсів, цілісне розмаїття сенсів та роблячи поняття об'ємним .

Аристотель стверджував, що не лише поняття, але й метафора має власне автентичне, самостійне значення, багатоскладове, варіативне, образне, з алюзією, яке неможливо передати концептом чи іншим поняттям. Подібним способом не можна стверджувати, що «потік свідомості», ретенційна свідомість, Інший є точними, сталими поняттями, скоріше, це концептуальні метафори, концепти-метафори. Наявність метафор у філософському тексті, або метафоричний стиль філософування походить від особистості філософа, є яскравою автентичною рисою, яка характеризує особистість філософа та реалізується у його текстах [1, 2].

Філософи, які намагаються акцентувати наукову складову, схильні протиставляти поняття, концепти метафорам, уникають метафоричної мови, метафоричного стилю філософування. Філософи поетичного, літературного мислення схильні до метафор, алегорій, фігур мови, уникаючи строгих понять зі сталими сенсами. Метафоричний стиль мислення може реалізуватися у афористичній формі. Наприклад, для нас є актуальною онтологічна метафора «річки життя» Геракліта, у якій буття (метафора води) постійно оновлюється. Феномени буття дійсно виступають як постійний потік, який сприймається людською свідомістю, тому що свідомості властива інтенційність [4, 5]. Пустої свідомості не може бути, згідно твердженню феноменології, свідомість існує завжди «про щось», вона завжди «спрямована на щось», тобто інтенціонує. Тому метафора води Геракліта, що постійно оновлюється і собою оновлює буття, корелює з метафорою «потоку свідомості» відповідного літературного напрямку постмодерну або метафорою «життєвого світу», сповненого безперервного потоку феноменів різних видів, яким оперує феноменологія Е. Гусерля [4, 5].

Поняття «Зняття» розкривається Гегелем у «Науці логіки» як таке, в якому автоматично відбувається діалектичне мислення, природним способом містить у собі синтез (кінцеву мету діалектичного мислення). Синтез (як результат діалектичного мислення) ми зустрічаємо у понятті «Зняття» та у понятті «трансцендентальне Его» (як універсальний синтез усіх феноменів буття людини, переживань людини). Таким чином, ми можемо побачити певну рецепцію двох понять через їх складову «синтез» [3].

«Зняття» є найважливішим поняттям, одним з головних визначень, яке зустрічається усюди, в усіх інших поняттях, методиці пізнання і проявах життєвого світу. У німецькій мові поняття Aufheben має подвійний сенс, навіть амбівалентний: з одного боку, воно означає «зберегти», «утримати», а з іншого – «припинити», «покласти край». Проте збереження містить у собі негативне у тому сенсі, щоб утримати дещо, його позбавляють безпосередності та таким чином наявного буття, яке відкрите для зовнішнього впливу [3]. Таким чином, «Зняття» є одночасно і збережене, яке лише тимчасово втрачає власну безпосередність, але від цього не знищене.

Метафора має кореляцію з усіма вказаними сенсами Aufheben, у якому не знімаються, а складаються в універсальний синтез усі складові метафори як можливості пізнавати, а також «зняття» як кінцевої стадії діалектичного мислення та водночас амбівалентних сенсів [3]. Тут є певний пізнавальний парадокс, тому що діалектику Гегель протиставляє софістиці. Складовою софістики є риторика. Метафору вважають складовою риторики. Проте між синтезом сенсів поняття «Зняття» та синтезом сенсів метафор та універсальним синтезом «трансцендентального Его» є кореляція [4]. Відступ від понятєвого догматизму, деконструкція сталих сенсів давно прийнятих академічних визначень стає нормативним у добу філософського постмодернізму. Постмодерна філософія оперує метафорою, метафоричним методом пізнання як таким, що має незліченні пізнавальні можливості, багаті варіативні сенси, які вступають у непрогнозовані рецепції, кореляції, мають непрогнозовані та непередбачувавані асоціації та алюзії (наприклад, на інші поняття), підключають ремінісцентні поняття та сенси.

Яким чином можливе подібне поєднання протилежних сенсів? Перехід у свою протилежність відбувається на найвищій стадії свого вихідного переживання, тому що досвід показує, що усі стани та дії у своїй найвищій митті переходять у свою протилежність – так вважається у класичному філософському розумінні діалектики. Метафоричний сенс апріорі піднесений над усіма протилежностями і може вільно оперувати протилежностями, але сенси спрямовані на усвідомлення наявності, наявного буття життєвого світу. Саме у співвіднесеності з наявністю складається відмінність метафоричності від софістики, яка часто-густо користується абстрактними, ізольованими, замкненими на себе поняттями, які підкорені лише зацікавленості, користі індивіда у певний стан та проміжок часу у тому чи іншому результаті.

Незважаючи на усі корелюючи сенси діалектичного та метафоричного методів пізнання, постпозитивіст К. Поппер (наприклад, у своїй роботі «Що таке діалектика?») критикує гегелівське розуміння діалектики та застерігає однодумців від низки метафор, якими користуються діалектики. Далі ми бачимо непряме підтвердження думки про універсальний синтез, який досягається як результат діалектичного або метафоричного способів мислення, тому що К. Поппер вважає, що у синтезі

зберігаються набуті (тезою та антитезою) сенси та водночас з'являється та втілюється нова ідея, новий сенс, що, на нашу думку, підкреслює цінність та продуктивність метафоричного мислення та відкритої діалектичної позиції. Незважаючи на наведену власну думку, К. Поппер вдається до однобічного розуміння гегелівської діалектики як односпрямованого руху тези – антитези – синтезу, де синтез він інтерпретує як простий конструкт, що підсумовує надбання двох попередніх стадій [3].

Метафоричний метод пізнання виявляється складовою герменевтики, яка спирається на розуміння. Винайти розуміння можливо згідно правилам логіки та завдяки інтерпретації. Інтерпретація означає декодування сенсу, який приховується за наявними сенсами, розкриття шар за шаром таких рівнів значення, що приховуються за наявними, доступними значеннями. Проте головну роль у герменевтичному розумінні відіграють контексти, у які заринаються об'єкти пізнання, тобто такі сенсові контексти, які подібно хімічним реакторам прояснюють справжній сенс пізнаваного об'єкту, речі, феномену [7]. Герменевтична інтерпретація нагадує середньовічну алхімічну лабораторію у пошуках філософського каменю (сенсу) з тією різницею, що ми маємо справу з поняттями та метафізичними сенсами з наявним зв'язком.

Контекстний пошук розмаїтих значень у герменевтиці пов'язаний зі встановленням протилежних контекстів сенсу, певних координат, у яких можливо певним чином зрозуміти об'єкт пізнання. Можливо встановити бінарні опозиції, у яких почергово об'єкт стає та осягається, або можливо встановити топос і хронос, у яких об'єкт також стає та осягається почергово або у єдності хронотопу. Такі контекстні форми пізнання можна порівнювати із ситуаційним аналізом з метою отримання додаткових та варіативних сенсів щодо об'єкта пізнання. Таким чином, осучаснена нелінійна діалектика надає власні пізнавальні інтерпретаційні можливості розкриття сенсів пізнаваного об'єкту, які наближені до інтерпретацій метафор з їх пошаровим розкриттям сенсів класичними методами пізнання та некласичними, постмодерними [7].

Метафора «потоку свідомості» особливо наближена до нелінійної герменевтичної (особливо в аспекті її схильності до ситуаційних контекстів та інтерпретацій, в аспекті хронотопу) та феноменологічній інтерпретацій, а також до діалектики у гегелівській формі Aufheben, де усе (не лише сенси) втрачається та набувається водночас з набуттям додаткових нових значень.

Ми можемо частково поєднати пізнавальні можливості наведених філософських напрямків з екзистенціалізмом, який має особливо потужний потенціал до пізнання суб'єкта у кризових станах, у метафізичних переживаннях теперішнього. Наприклад, гайдеггерівське Dasein, або концепція К. Ясперса щодо «зустрічі екзистенції з трансценденцією у порогових станах свідомості суб'єкта» особливо продуктивні як одночасно метафоричні та концептуальні форми пізнання (також є важливою їх взаємодія з наявним буттям) [5]. Важливе те, що суб'єкт або об'єкт пізнання може самостійно виражати власні сенсові інтенції та самостійно інтерпретувати їх [4, 5].

Французький філософ, який віднесений до герменевтичного напрямку та частково до феноменологічного, частково дослідник аналітичної філософії П. Рікер стверджував, що метафори є засобом комунікації, формування мови як такої і відійшов від психологічної обумовленості метафори, що пов'язане у першу чергу зі свідомістю людини. П. Рікер помістив метафору у феноменологічний контекст на більш глибинний рівень, ніж свідомість та мовлення учасника комунікації [7].

Філософ помістив метафору на рівень трансцендентальних прихованих сенсів як втілення семантики, що йде в протиріч з психологізацією метафори, хоча феномени уявлень, творчої фантазії ніхто не відміняє. У такому підході йдеться про відміну зайвої психологізації метафори, її обмеження лише фантазією, що властиве романтичному напрямку розвитку культури, про недоцільність психологічного тлумачення метафори, тобто відбувається очищення метафори від психологічних фантазій.

У концепції П. Рікера на перший план виходить семантична складова метафори, яка проявляється у тому, що за рахунок предикативного уподібнення, злиття відбувається семантичне суміщення понять, тобто відбувається взаємозв'язок логічного суб'єкта з предикатом внаслідок відкриття прихованих сенсів всередині метафори [7, 8]. Отже, очищена від занадто людських фантазій метафора актуалізує раціональну, концептуальну складову і виявляється багатоскладовим концептом-метафорою.

Висновки. Протиставлення концептуальної та метафоричної складової може поєднуватися через вихід на синтез або гегелівське «зняття» діалектичних протиріч, коли відбувається універсалізація метафізичних сенсів або трансцендентування синтезу, що концептуалізується у певному концепті-метафорі. Протиставлення сталого сенсу концепту та варіативності сенсів метафори «знімається» їх метафізичним сенсом (гегелівське Aufheben), або синтезується через спільний метафізичний сенс, який позначається концептуальною структурою «трансцендентальне Его», через подібні денотат і конотативні сенси.

Таким чином, метафора сама по собі є метафізичною концептуальною формою, яка здатна синтезувати у собі усі сприйняття світу і себе самого на різних рівнях існування засобами раціоналістичної метафізики, гегелівської універсальної діалектики, герменевтики, феноменологічного потоку свідомості, гусерлівським «трансцендентальним Его» та когнітивної лінгвістики. Через гегелівське поняття «Зняття» вибудовується певна рецепція двох сенсів, концепту і метафори, формуючи їх складову «синтез» як конструкт, що увібрав обидва значення. Через герменевтику нелінійного типу можливе не механічне синтезування протилежних сенсів, але вихід на по-новому проінтерпретований у різних контекстах рівень пізнання.

Концепт-метафора, або концептуальна метафора, феноменологічного «потоку свідомості» разом з «трансцендентальним Его» дійсно виступає як метафізична універсальна структура, яка здатна на універсальний синтез феноменів іманентного та трансцендентального шарів буття (і також людського як вмістища всього переліченого), які збігаються та пізнаються у антропологічному вимірі буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аристотель. Метафізика. Київ: Темпора, 2022. 848 с.
2. Арістотель. Поетика. Харків: Фоліо, 2018. 160 с.
3. Гегель Г. Феноменологія духу. Харків: Фоліо, 2025. 480 с.
4. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Київ: Темпора, 2021. 304 с.
5. Heidegger M. (2006) Sein und Zeit. Tubingen: Max Neimeyer Verlag. 458 p.
6. Lakoff G., Johnson M. (1980) Metaphors we live by. Chicago: University of Chicago Press, 1980, 242 p.
7. Чуйкова О. Діахронія ретенційної свідомості та наратив «тексту про минуле» П. Рікера та М. Пруста «У пошуках втраченого часу». *Modern science: prospects, innovations and technologies: Scientific monograph. Part 2.* Riga, Latvia: Baltija Publishing, 2024. 444 p – S. 105–143. DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-473-3-21
8. Чуйкова О. Концептуальна метафора в інтерпретаціях аналітичної філософії та когнітивної лінгвістики. *Innovations in science: current research and advanced technologies: Scientific monograph. Part 1.* Riga, Latvia: Baltija Publishing, 2025. 588 p. S. 527–557. DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-531-0-20
9. Шніцер М.М. Метафора у філософії і філософія у метафорі. *Гілея: науковий вісник*, 2017. Вип. 127. С. 200-205.

REFERENCES

1. Aristotle (2022) Metafizika. [Metaphysics]. Kijiv: Tempora. 848 s. [in Ukrainian]
2. Aristotle (2018) Poetika. [Poetics]. Kharkiv: Folio. 160 s. [in Ukrainian]
3. Gegel’ G. (2025) Fenomenologija duhu. [Phenomenology of spirit]. Kharkiv: Folio. 480 s. [in Ukrainian]
4. Gusserl E. (2021) Kartezianski meditacii. [Cartesian reflections]. Kijiv: Tempora. 304 s. [in Ukranian]
5. Heidegger M. (2006) Zain und zait. [Being and time]. Tubingen, Max Neimeyer Verlag. 458 p. [in Germanian]
6. Lakoff G., Johnson M. (1980). Metaphors we live by. Chicago: University of Chicago Press. 242 p. [in USA]
7. Chuikova O. (2024) Diahronija retenscijnoji svidomosti ta narativ “textu pro minule” P. Rikera ta M. Prusta “V poshukah vtrachenogo chasu”. [Diachrony of retentive consciousness and the narrative of the “text about the past” by P. Ricker and M. Proust’s “In search of lost time”]. Modern science:

prospects, innovations and technologies: Scientific monograph. Part 2. Riga, Latvia: Baltija Publishing, S. 105–143. DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-473-3-21 [in Latvian]

8. Chuikova O. (2025) Konsceptual'naja metafora v interpretascijah analitichnoji filosofiji na kognitivnoji lingvistiki. [Conceptual metaphor in interpretations of analytical philosophy and cognitive linguistics]. Innovations in science: current research and advanced technologies: Scientific monograph. Part 1. Riga, Latvia: Baltija Publishing, S. 527–557. DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-531-0-20 [in Latvian]

9. Shnitser M. (2017) Metafora u filosofiji i filosofija u metafori [Metaphor in philosophy and philosophy in metaphor]. Gileja: naukovij visnik. Vip. 127, S. 200–205. [in Ukrainian]

Chuikova Olena Volodymyrivna
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
Odesa National Medical University,
Valikhovsky avenue, 2, Odesa, Ukraine
orcid.org/0009-0002-5796-1112

METAPHYSICAL AND DIALECTICAL MEANINGS OF THE CONCEPT-METAPHOR (USING THE EXAMPLE OF THE "TRANSCENDENTAL EGO", "STREAM OF CONSCIOUSNESS")

Relevance of the problem. *The problem of the concept-metaphor is eternally relevant, discussions go from antiquity to the present, whith the passage of a particular era, changing the terminology, but without changing the essence of the discussion regarding its conceptual, scientific, metaphysical, and artistic meanings. The study of conceptual metaphor is one of the most relevant topics in conceptual linguistics and cognitive theory today, but the metaphysical and dialectical senses have not been analyzed sufficiently.*

The ***aim*** *of the article is to explore the metaphysical and dialectical meanings of the concept-metaphor, the possibilities of removing dialectical contradictions withing the concept-metaphor for further concretization and application of results of the analysis regarding the concept-metaphor og phenomenological discourse ("stream of consciousness", "transcendental Ego").*

Methods of research: *linguo-philosophical, comparative, dialectical, historical-philosophical, Hegel's Aufheben, cognitive linguistics, interpretation, hermeneutic.*

Results of research. *In the article we examined metaphysical and dialectical meanings in the composition of a conceptual metaphor, as well as the possibilities of removing dialectical contradictions through the application of Hegel's Aufheben between the conceptual constant component, which we call the concept, and the irrational surreal component, which actualizes the creative potential of consciousness.*

We turned to the unitial studies of metaphor by Aristotle and other ancient philosophers and came to the conclusion of an awareness of the ambiguity of metaphorical understanding in philosophy. Metaphor has gone from being understood as a purely rhetorical function within sophistic and everyday language to its analysis within the philosophy of language and has received the modern name of conceptual metaphor or concept-metaphor.

The analytical part of the article on the interaction of the conceptual and creative components of metaphor is due to the need to explore the meanings of specific concepts-metaphors of phenomenological discourse ("stream of consciousness", "transcendental Ego").

Conclusions. *The concept-metaphor is characterized by metaphysical and dialectical meanings, which create semantic tension through opposition and are enriched with additional meanings, revealing its metaphysical and phenomenological potentials. A concept-metaphor is distinguished by its ability to combine metaphysical, dialectical, rationalistic, universal meanings which artistic creative understanding. We have concluded that the mental properties of metaphor are built into its special structure, that metaphor operates not only at the level of a rhetorical figure of speech, but also at the level of thinking. In order to emphasize its rational component whith many meanings, the notion of a conceptual metaphor is used, which we demonstrate on the example of the phenomenological universal concepts-metaphors of the "stream of consciousness" and the "transcendental Ego".*

Key words: *concept-metaphor, metaphysics, dialectics, Aufheben, "stream of consciousness", "transcendental Ego".*

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 14:141;17:171.
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.5

Дротенко Валентина Іванівна
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»,
вул. Митрополита Андрея, 5, Львів, Україна
orcid.org/0000-0002-6582-652X

Е. ЛЕВІНАС ТА Р. РОРТІ ЩОДО ПЕРСПЕКТИВИ СУБ'ЄКТНОСТІ: ЧИ ПРИРЕЧЕНА ФІЛОСОФІЯ БУТИ ФІЛОСОФІЄЮ?

У статті здійснено порівняльний аналіз філософських концепцій Еммануеля Левінаса та Річарда Рорті у контексті осмислення суб'єктності, відповідальності, гуманізму та постфілософії. Левінас виводить суб'єктність із трансцендентного етичного відношення до Іншого, стверджуючи пріоритет етики над онтологією. Рорті, у свою чергу, пропонує відмову від метафізичних основ філософії, наголошуючи на контингентному характері моральності та ідентичності як продуктів культурних традицій. Проаналізовано, як обидва мислителі по-різному інтерпретують кризу гуманізму та пропонують нові горизонти для філософської думки у XXI столітті. З'ясовано, що філософія у їхньому розумінні перестає бути класичною філософією у сенсі пошуку універсальних істин, натомість набуває форм етичного чи культурного критицизму.

Мета дослідження. *Порівняти концепції суб'єктності у філософії Левінаса та Рорті, з'ясувати їх ставлення до гуманізму, постфілософії та трансформації етики в умовах кризи класичної метафізики.*

Методологія. *Дослідження ґрунтується на герменевтичному аналізі визначальних текстів Левінаса («Totalité et Infini», «Éthique et infini», «Entre Nous») та Рорті («Philosophy and the Mirror of Nature», «Historiography of Philosophy: Four Genres»), а також на компаративістському підході, що дозволяє зіставити їхні філософські позиції в етичному та онтологічному вимірах.*

Результати. *Обидва мислителі по-різному реагують на кризу гуманізму. Левінас зосереджується на втраті етичної чутливості внаслідок технократизації життя, Рорті – на застарілості філософських понять, що більше не відповідають соціокультурній дійсності. Обидва пропонують переорієнтацію філософії: або через повернення до етики як першої філософії (Левінас), або через перетворення філософії на культурну діяльність без претензій на універсальність (Рорті). У концепції Левінаса суб'єкт формується у відповідальності за Іншого; це визначення є трансцендентним і етичним, а не онтологічним чи раціональним. Рорті заперечує потребу у філософських підвалинах істини, моральності чи людської природи, пропонуючи вбачати людину як продукт культури. Для обох мислителів філософія перестає бути самодостатньою теоретичною дисципліною, натомість стає способом життя, спілкування чи відповідальності. Постфілософський поворот у поглядах Левінаса й Рорті – це заклик до нового способу мислення, де істина конструюється, а суб'єктність розуміється як відповідальність або наратив.*

Ключові слова: *Левінас, Рорті, суб'єктність, Інший, етика, постфілософія, гуманізм, відповідальність, прагматизм, трансцендентність.*

Вступ. У сучасній філософській думці чимдалі все більшого значення набувають питання суб'єктності та її етичного підґрунтя. У контексті постмодерної філософії постаті Еммануеля Левінаса та Річарда Рорті виокремлюються розбіжними підходами до розуміння природи суб'єкта та його місця у світі. Левінас наголошує на трансцендентному обов'язку перед Іншим

як основи етики і самого людського буття. Рорті пропонує радикальний поворот від класичної філософської традиції до постфілософії, де моральність та ідентичність розглядаються як продукти культурних наративів та історичних контингентностей. Це дослідження пропонує *діалог* між етикою відповідальності Левінаса та неопрагматизмом Рорті як альтернативними відповідями на кризу гуманізму.

Мета дослідження – порівняльний аналіз концепцій суб'єктності в філософії Еммануеля Левінаса та Річарда Рорті у полі проблем етики, ідентичності та критики класичного гуманізму.

Методи дослідження. Дослідження ґрунтується на герменевтичному аналізі ключових текстів Е. Левінаса та Р. Рорті, а також на компаративістському підході, що дозволяє зіставити їхні філософські позиції в етичному та онтологічному вимірах.

Результати дослідження. Проблематика суб'єктності, ідентичності та відповідальності набуває особливої ваги в умовах постгуманістичних і трансгуманістичних трансформацій. Філософська антропологія кінця XX – початку XXI ст. у дослідженні органічної єдності духовності з людським буттям зосереджується на активності й можливостях волі людини, спрямованої *від людського буття до світу* стосовно того, *яким* світ бачиться людині та *як* «вибудовується» довкола неї. Йдеться про нові горизонти антропологічних розвідок, про визначення й обговорення проблемного поля *кризи гуманізму*, що відображає онтологічну та епістемологічну кризи. Реагуючи на кризу гуманізму, сучасна філософська антропологія звертається до концептів «Іншого», міжсуб'єктивності та етики як первинного джерела смислу. Аналіз поглядів Е. Левінаса й Р. Рорті дає змогу глибше осмислити ці виклики.

1. Левінас: суб'єкт як відповідальність

Філософські концепти Е. Левінаса окреслюють ідею *кризи гуманізму* з погляду проблеми «інакшості Іншого». Саме Левінас в контексті метафізики суб'єктивності зафіксував *нескінченність етичного ставлення*, що розгортається через трансцендентне прагнення до Іншого.

На думку Л. Речич, «У (пост)антропологічній перспективі тема Іншого не втрачає позицій, хоча зараз можна спостерігати за неминучою зміною мови та теоретичної рамки, яка сьогодні отримує назву трансгуманізм. /… / Сила левінасівського етичного проєкту полягає в тому, що він з безжальною відвертістю промислює наслідки подолання наївного гуманізму та його центруванні на людині як "я", як "его"» [1, с. 53].

На переконання С. Карпової, у роботах «Гуманізм іншої людини» та «Нотатки про сенс» Е. Левінас звертає увагу на «пастки техногенної цивілізації (яка спирається на численність засобів для реалізації всілякої діяльності) і людські вимоги, які своєю масштабністю фіксують наявність кризи гуманізму і загострюють її» [1, с. 87]. Зазначено, що Левінас виводить «антрополого-гуманістичну кризу сучасності через концепт «хиткості людини», яка опинилася в полоні власних винаходів» [1, с. 89] На думку Левінаса, криза гуманізму виникає з досвіду людської безуспішності, яку викриває «і сам достаток наших засобів діяльності, і розмах наших домагань» [2, с. 89]

Слід зауважити, що у контексті Левінасівського концепту «метафізика суб'єктивності» важливою є думка філософа щодо «асиметрії міжсуб'єктивності» як винятковості «Я». Так Ношин І. Я. підкреслює, що Е. Левінас «поглиблює й радикалізує проблему стосунку між Я та Іншим, приділяючи особливу увагу проблемі асиметричного стосунку між Я та Іншим. /…/ У досвіді етичного стосунку Е. Левінас виявляє буття, яке розриває кордони мого досвіду, тому що само свідчить про свою екстеріорність і незалежність. Це буття, котре Я не могло само конституювати, оскільки Я несе відповідальність перед ним. «Це оскарження моєї спонтанності самим фактом присутності Іншого називається етикою» [3, с. 109].

Мельник А. С. зазначає, що в некласичній філософії XX ст. проблема Іншого розглядається на рівні окремого індивіда (проблеми ідентичності), діалогу Я і Ти (проблема взаєморозуміння), соціуму і взаємодії культур. «Інший у своїй інакшості несе на собі радикальну відмінність: за Р. Рорті, «щоб бути Іншим ... потрібно бути носієм непереборної стигми, що робить вас жертвою соціально допустимого садизму, а не просто економічного егоїзму» [4, с. 70]. Йдеться не про буквальну тілесно спрямовану жорстокість, але про культурну несумісність.

У праці «Між нами» Левінас наголошує, що «устрій смислу, який мені здається первісним, це якраз те, що з'являється в міжлюдських стосунках і саме тоді… цей устрій є започаткуванням зрозумілості» [5, с. 309]. Відбувається «народження» турботи про справедливість, що є підґрунтям теоретичного. «…Починаючи з відповідальності за іншого, якраз і з'являється справедливість, яка дозволяє думку й порівняння, порівняння того, що є в принципі непорівнюваним, бо кожна істота є неповторною. …філософія була в цьому смислі появою мудрості з глибини первинного милосердя; вона була мудрістю цього милосердя, мудрістю цієї любові» [5, с. 310]. Удаючись до того, що «гуманність не є до кінця сенсом буття», оскільки «гуманність свідомості зовсім не полягає в своїх спроможностях, а в своїй відповідальності» [5, с. 318], Левінас наголошує: «…людське полягає в тому, щоби діяти, не дозволяючи можливостям, котрі загрожують, бути визначальними щодо людського» [5, с. 321]. Оскільки законом буття, на його думку, є інерція, а людське виникає й може її порушувати, то *ідея кризи буття* описує саме те, що притаманне людству; саме таке, що відкриває *тимчасовість*, яка пориває з вічністю буття, і котра «сприймається як теперішнє, яке не минає» [5, с. 321].

Розглядаючи суб'єкта крізь призму етичної зустрічі, котра взаємини з Іншим робить стрижневими для людського буття, Левінас зосереджує увагу на унікальності кожної людини. Зустріч з «обличчям Іншого» (Le visage de l'Autre) є етичним викликом, що закликає до відповідальності. Обличчя – це спосіб, у який Інший ставить нас перед етичним обов'язком, якого неможливо уникнути чи звести до логіки розуміння. В концепції іншості Левінас зауважує, що Інший завжди залишається іншим і не зводиться до моїх категорій чи розуміння. Ця докорінна іншість є основою етичного відношення. «Відповідальність перед Іншим» не є чимось, що ми обираємо, а є нашим первинним станом перед Іншим. Ми відповідаємо за Іншого незалежно від того, чи Інший відповідає за нас. Йдеться про «відповідальність без відповідальності», коли обов'язок перед Іншим є безумовним. Отже, у Левінаса етика має метафізичний вимір, пов'язаний з трансцендентністю Іншого. Зустріч із Іншим ставить під сумнів будь-які онтологічні основи, оскільки Інший ніколи не може бути повністю зрозумілий або підпорядкований категоріям мислення. «Інший» (*l'Autre*) – це абсолютно інший, не зведений до наших понять і очікувань. Він не може бути сприйнятий через категорії тотожності або подібності. Інший є завжди за межами нашого досвіду та розуміння, і ця трансцендентність Іншого формує основу етичних взаємин.

В есе про екстеріорність («Totality and infinity», 1969) Левінас підкреслює [6], що етична відповідальність перед Іншим – це основа людського існування: мій обов'язок перед обличчям Іншого є безумовним і первинним; я відповідальний за Іншого навіть тоді, коли він не є відповідальним за мене. Це першочергове питання етики передує будь-якому пізнанню чи теоретичному розумінню світу. Цим Левінас стверджує, що етика не є похідною від філософських роздумів, а навпаки, вона визначає саму природу людського буття, виходячи з відповідальності перед Іншим.

Левінас вважає, що відповідальність, яку я маю перед Іншим, виключно моя, тому я стаю собою через свою відповідальність. Відповідно до позиції Левінаса, *індивідуація* не походить від сприйняття мого «Я» в Іншому як такого самого, а навпаки, від усвідомлення того, що Інший незмінно різнитиметься від мене. Інший різниться від мене, але не тому, що має інші властивості чи схильності. Відмінності зумовлені взаємозв'язком «Я – Інший», що орієнтований *від себе до Іншого у відповідь на його виклик*. Я не можу нейтралізувати іншість Іншого. Я не можу володіти нею чи знати її, тому що вона *не є* те саме. Отже, індивідуація виникає внаслідок зустрічі з Обличчям. Я стаю самим собою, коли мені покладено унікальну відповідальність за вас. Наратив Левінаса про *індивідуацію* зобов'язує до міжособистісного існування: Я не можу уникнути мовчанням дискурс, який відкриває прозріння, що виникає як Обличчя. Отже, йдеться про розкриття нових можливостей – про суб'єктність у сфері феноменологічних досліджень.

У тексті «Ethics and Infinity» (1985) йдеться про феноменологію Обличчя, про те, що «*віч-на-віч*» – це відкриття нескінченного [7]. Людське обличчя протистоїть і перевершує наші спроби пізнати й контролювати кожен аспект реальності. Саме під час цієї взаємодії з людським

обличчям ми беремо на себе відповідальність за Іншого та переживаємо трансцендентний етичний стан. Зустрітися з Іншим означає убачати ідею Безконечності. Нескінченна відповідальність є радикальною, непримиренною, неминучою і ніколи не може бути виконана. Вона приходить раптово ззовні суб'єкта, залишаючи на ньому сильний відбиток. Коли Его приймає етичну вимогу, воно відмежовує предмет між собою та вимогою, яку не може задовольнити. Проголошуючи «етику Обличчя», через яке Інший говорить зі мною і вимагає відповіді, Левінас вказує на «суттєві потреби Обличчя», котре нав'язує мені свою турботу. Тому я відповідаю за Іншого настільки, наскільки я маю відповісти на його поклик.

Аналізуючи позицію Левінаса, Гончаренко В. означує: «Інший дозволяє нам віднайти самих себе. Це не інтерпретується як засіб, але як причетність до світу. …Іншого не долають, до нього варто долучитись. …Ставлення до Іншого розуміється як шлях до нового гуманізму, оскільки Інший – це щось більше, ніж ти сам» [8, с.58]. Таке «співжиття», співвідчуття є глибинним виміром екзистенції. Тому в концепції Левінаса саме екзистенційний (самоцінний) статус Іншого обумовлює уявлення суб'єкта про реальність. Отже, у Левінаса «метафізика і його метафізичне Бажання … прагнуть Іншого, нетотожного. Це бажання живить ідея нескінченного, …яка веде до трансценденції і протиставляється тотальності. У етико-антропологічному вимірі тотожному відповідає «я», іншому – «обличчя», трансценденції – плюралізм, а тотальності – насильство» [1, с. 54].

Актуальність проблематики Іншого стосується концепцій ідентичності й самосприйняття, котрі дозволяють зрозуміти, як людина формує своє уявлення про себе і своє місце в суспільстві. На переконання Левінаса, істина полягає лише у відкритості буття самому собі, в усвідомленні самого себе. Безперервне становлення людини є шляхом до Іншого. Отже, індивідуація (реалізація самості) походить від моєї відповіді. А етика – це не просто одна серед інших галузей філософії, вторинна щодо онтології, епістемології чи теорії пізнання. Скоріше – це «перша філософія». Це свідчить, що традиційне філософське прагнення до знання є вторинним щодо основного етичного обов'язку перед Іншим. Отже, у Левінаса суб'єкт не є автономною раціональною істотою, а постає як безумовно й асиметрично відповідальний перед Іншим. Суб'єкт «стає собою» лише через відповідь на обличчя Іншого, яке трансцендує всі форми тотожності. Етика у Левінаса передує онтології, а зустріч з Іншим означає відкриття Безконечного, що не піддається раціоналізації.

2. Рорті: кінець метафізики та народження постфілософії

Річард Рорті у роботі «Філософія і дзеркало природи» (1996) зазначає: «Для того, щоб позбутися епістемологічно зцентрованої філософії, нам потрібно насамперед позбутися саме класичного образу людини» [9, с. 328], «відкинути ті відмінності, за допомогою яких Кант розрізняв пізнання, мораль і естетику» [9, с. 334]. На думку Рорті, в історії сучасної філософії можна виявити «руйнування поняття, що людська сутність полягає в тому, щоб бути знавцем сутності» [9, с. 336]. Так в працях Й. В. Гете, С. К'єркегора, Ф. Ніцше, В. Джеймса, Дж. Дьюї, Л. Вітгенштайна, М. Гайдегера висловлюються припущення, що «новітні терміни, появу яких спричинили результати останніх наукових досягнень, мають сприйматися …як ще одне свідчення безмежного потенціалу термінів, в яких може бути описаний світ» [9, с. 337]. Разом з цим такі припущення «не дають підстав стверджувати, що ми сприймаємо їх такими, котрі об'єктивують внутрішні образи реальності» [9, с. 338]. Тому Рорті намагається знайти такий дискурс, «котрий поєднає переваги відповідності нормі з можливостями аномальності – поєднає інтерсуб'єктивну безпеку об'єктивної істини з повчальним характером моральної вимоги, яка є безумовною, хоча і неможливою для виправдання» [9, с. 349].

Рорті здійснює аналіз філософії в контексті історії, який дозволяє розуміти концептуальний каркас філософій, їхні модифікації та взаємовпливи; робити філософів минулих епох нашими сучасниками, нагадувати нам про проблеми, які є історичним продуктом, демонструвати нам те, що вони не усвідомлювалися нашими попередниками та виявляти їхнє місце в системній класифікації наук. На переконання Рорті, *Geistesgeschichte* (історія

ідей, інтелектуальна історія) необхідна для виправдання нашої віри у те, що ми в кращому становищі, ніж наші попередники, тому ми усвідомлюємо ці проблеми [10]. Варто зауважити, що, з погляду І. Карівця, «не філософії існують, а світи філософій. Кожна філософія існує у своєму мовному світі. Мова того чи іншого світу філософії є цілісною, неподільною в собі» [11, с. 56]. Рорті визнає, що призначення філософа не тільки в тому, щоб визначати, чи є істинними теорії дискурсів, але й у тому, щоб з'ясувати належні (корелятивні) відношення між дискурсами про Істину, Добро, Красу. Прагматизм сумнівається щодо існування чогось загального і корисного, котре робить зазначені дії ствердними за будь-яких обставин. А отже, не визнає правомірності універсально-загальної теорії про природу реальності, про сутність знання, про сутність людини. Не визнає і «релятивістської» або «суб'єктивістської» теорії Істини або Блага, оскільки «міркування про Істину не удосконалюють нашу спроможність висловлювати що-небудь істинне, міркування про Благо не сприяють облагороджуванню наших вчинків, спекуляції про Розум не допомагають нам ставати дедалі більш раціональними» [12, с. 9].

Прагматизм стверджує, оскільки не існує глибинної істини про свободу волі, то рефлексія над будь-чим гідним назви «морального судження», зрештою, призведе нас до з'ясування проблеми, «чи повинна філософія прагнути знайти природні відправні точки, котрі відмінні від культурних традицій, або ж вся діяльність філософії повинна зводитися до зіставлення і протиставлення культурних традицій» [12, с. 36]. Отже, чи приречена філософія бути ФІЛОСОФІЄЮ?

Пропонуючи замість пошуку істини альтернативну модель філософії – «дискурс, що наставляє», – Рорті здійснює пошук нових форм саморепрезентації. Постфілософія, як особливий вид «культурного критицизму», обмірковує зіставлення і протиставлення, осмислення й інтеграцію різноманітних культур і практик, вишукуючи нові, «кращі» засоби висловлювань та дій. У постфілософській культурі «стало б безглуздим шукати крім сучасного внутрішньо-дисциплінарного критерію, ще якийсь інший, транс-дисциплінарний, транскультурний а-історичний критерій» [12, с. 39]. Така культура не містила б ані особливих привілейованих «проблем», ані особливого «методу»; не дотримувалася б якихось особливих непорушних дисциплінарних стандартів, що означає «небажання підкоряти себе чомусь такому, що існує «поза», «над», «по той бік» культури» [12, с. 40]. Істинність неопрагматичного розуміння істини не є питанням про те, що означає слово «істина», або ж питанням про те, чи існує світ незалежно від наших роздумів. Погоджуючись із думкою Ж.-П. Сартра, що «речі виявляться насправді, такими, якими людина вирішила, що вони такими і є», Рорті переконаний, що «глибоко усередині нас не існує нічого, крім того, що ми самі поклали туди. Там немає ані критерію, який ми не створили в ході здійснення практики, ані стандарту раціональності, який не апелює до такого критерію, ані доказової аргументації, яка не кориться нашим власним умовам» [12, с. 44]. Отже, Річард Рорті пропонує відмовитися від настанови класичної філософії щодо пошуку істини. Він стверджує, що істина – це лише те, що узгоджується з нашими переконаннями в конкретній мовній спільноті. Моральність, у його розумінні, є історичною, культурно зумовленою практикою. Відтак, постфілософія має відмовитися від універсалій на користь локальних наративів, які формують наше уявлення про світ.

Висновки. Концепції Еммануеля Левінаса і Річарда Рорті доцільно вважати постфілософськими, оскільки обидва шляхом критики класичної метафізики радикально переосмислюють природу суб'єктності, проте з різних теоретичних позицій. Вони сумніваються щодо самої мети філософії як пошуку універсальних істин або визначення незмінних принципів.

Левінас зосереджується на пріоритеті реальної етичної взаємодії між людьми та трансцендентності Іншого. Момент зустрічі з «обличчям Іншого» викликає в нас відчуття безумовної відповідальності, що передує пізнанню або раціональній оцінці. Відповідальність не випливає з раціонального вибору, а є первинною умовою людського існування. Трансцендентність Іншого робить цю відповідальність нескінченною й асиметричною, перетворюючи етику на «першу філософію», а суб'єкта на того, хто стає собою тільки через турботу про іншого.

Рорті демонтує «дзеркальну» епістемологію, заміщує пошук універсальної істини історико-культурним дискурсом. Він переконаний, що ми не відкриваємо готові смисли, а конструюємо їх. Ідентичність формується через взаємодію з культурними наративами. Мораль не потребує об'єктивного обґрунтування. Вона є питанням історії та випадкових обставин. Всі переконання, уявлення та етичні системи є результатом контингентних історичних і соціальних умов, а філософська творчість – критичною практикою зіставлення наративів.

Порівняння позицій Левінаса й Рорті дозволяє побачити дві альтернативні відповіді на кризу модерного суб'єкта. Спостерігається зміщення акцентів з онтологічних пріоритетів на екзистенційно-етичні та культурно-історичні практики. Левінас апелює до етичної відповідальності як основи буття. Рорті – до культурної багатоманітності як простору для переосмислення філософських проблем. Постає питання: чи зберігає філософія свою сутність як «любов до мудрості», чи вона набуває іншої форми («мудрість любові»), що обирає нові інструменти самовираження? Е. Левінас пропонує новий гуманізм, заснований на безумовній турботі про унікальну інші сть; Р. Рорті просуває постфілософську культуру, що ґрунтується на плюралістичному діалозі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Речич Л. Л. Еммануель Левінас та його Інший. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2016. Т. 180. С. 50–55. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAfr_2016_180_9

2. Карпова С. Г. Становлення проблемного поля кризи в філософських побудовах Е. Левінаса. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2016. Вип. 1. С. 85–92. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2016_1_15.

3. Ношин І. Я. Поглиблення й радикалізація діалогічних ідей в етичній концепції Емануеля Левінаса на прикладі ставлення Я до Іншого. Актуальні проблеми філософії та соціології. Вип. 7. 2015. С. 108-111. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/7_2015/2015_7.pdf

4. Мельник А. С. Суспільно-практичний вимір пошуків онтологічного статусу Іншого у філософії XX ст. Актуальні проблеми філософії та соціології. Вип.36. 2022. С.69–73. URL: https://doi.org/10.32837/apfs.v0i36.1114

5. Левінас, Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого [Текст] / Е. Левінас; пер. з фр. В. Куринський; ред. М. Погребинський [та ін.]; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». К. : Дух і Літера : Задруга, 1999. 291 с. (Бібліотека XXI століття). ISBN 966-7405-47-8

6. Levinas, E. Totality and infinity : an essay on exteriority. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969. 307 p. URL: https://archive.org/details/totalityinfinity0000levi/page/n5/mode/2up

7. Levinas, E. Ethics and Infinity: Dialogues with Philippe Nemo. Pittsburgh : Duquesne University Press. 1985. 140 p. URL: https://archive.org/details/ethicsinfinity00levi/page/n3/mode/2up

8. Гончаренко В. Інший – проекція чи розгортання суб'єктивності? Досвід та його інтерпретації : тези дев'ятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції «Філософія: нове покоління». (Київ, НаУКМА, 20–21 березня 2014 року) / упоряд.: Саковська А. Ю., Богачов М. А. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2014. С. 58–59.

9. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи (фрагменти) / Пер. з англ. В. С. Пазенка / Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. К.: Ваклер, 1996. С. 295–358. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Liakh_Vitalii/Suchasna_zarubizhna_filosofia_Techii_i_napriamky_Khrestomatia.pdf?

10. Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. B R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. (Eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy,* 1984. P. 49–75. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1086/292835

11. Карівець І., Річард Рорті та доцільність існування історії філософії (Передмова до українського перекладу статті Річарда Рорті «Історіографія філософії: чотири жанри»). Серія «Гуманітарні візії». Том 7, Число 1, 2021. С. 54–57. DOI: https://doi.org/10.23939/shv2021.01.054

12. Рорті Р. Прагматизм і філософія // Після філософії : кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. К.: Четверта хвиля, 2000. С. 24–66. URL: https://surl.lt/hqjvay

REFERENCES

1. Rechych L. L. (2016). Emmanuel Levinas ta yoho Inshyi. [Emmanuel Levinas and his Other]. Naukovi zapysky NaUKMA. *Filosofiia ta relihiieznavstvo*. T. 180. S. 50–55. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAfr_2016_180_9 [in Ukrainian].

2. Karpova S. H. (2016). Stanovlennia problemnoho polia kryzy v filosofskykh pobudovakh E. Levinasa. [Formation of a problem field of crisis in the Levinas's philosophical constructions]. *Filosofiia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury*. Vyp. 1. S. 85–92. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2016_1_15 [in Ukrainian].

3. Noshyn I. Ya. (2015). Pohlyblennia y radykalizatsiia dialohichnykh idei v etychnii kontseptsii Emanuelia Levinasa na prykladi stavlennia Ya do Inshoho. [Extending and Radicalization of Dialogical Ideas in the Emmanuel Levinas' Ethical Conseption, Using the Example of Relation Between I and the Other]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii.* Vyp. 7. S. 108–111. URL: http://apfs.nuoua.od.ua/archive/7_2015/2015_7.pdf [in Ukrainian].

4. Melnyk A. S. (2022). Suspilno-praktychnyi vymir poshukiv ontolohichnoho statusu Inshoho u filosofii KhKh st. [Socio-practical dimension of the search for ontological status Another in the philosophy of the twentieth century]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiolohii.* Vyp. 36. S. 69–73. URL: https://doi.org/10.32837/apfs.v0i36.1114 [in Ukrainian].

5. Levinas E. (1999). Mizh namy. Doslidzhennia. Dumky-pro-inshoho [Tekst] [Entre nous. Essais. Sur le penser-a-l'autre] / E. Levinas; per. z fr. V. Kurynskyi; red. M. Pohrebynskyi [ta in.]; Natsionalnyi un-t "Kyievo-Mohylianska akademiia". K.: Dukh i Litera : Zadruha, 291 s. (Biblioteka XXI stolittia). ISBN 966-7405-47-8 [in Ukrainian].

6. Levinas, E. (1969). Totality and infinity : an essay on exteriority. *Pittsburgh, Pennsylvania : Duquesne University Press*. 307 p. URL: https://archive.org/details/totalityinfinity0000levi/page/n5/mode/2up [In English].

7. Levinas, E. (1985). Ethics and Infinity: Dialogues with Philippe Nemo. *Pittsburgh : Duquesne University Press*. 140 p. URL: https://archive.org/details/ethicsinfinity00levi/page/n3/mode/2up [In English].

8. Honcharenko V. (2014). Inshyi – proektsiia chy rozghortannia subiektyvnosti? [The Other – a projection or an unfolding of subjectivity?]. *Dosvid ta yoho interpretatsii: tezy deviatoi studentsko-aspirantskoi mizhdystsyplinarnoi konferentsii "Filosofiia: nove pokolinnia".* (Kyiv, NaUKMA, 20–21 bereznia 2014 roku) / uporiad.: Sakovska A. Yu., Bohachov M. A. K.: Vyd. dim "Kyievo-Mohylianska akademiia". S. 58–59. [In Ukrainian].

9. Rorti R. (1999). Filosofiia i dzerkalo pryrody (frahmenty) [Philosophy and the Mirror of Nature (fragments)]. / Per. z anhl. V. S. Pazenka / Suchasna zarubizhna filosofiia. Techii i napriamy. Khrestomatiia. K.: Vakler, 1996. S. 295–358.URL: https://surl.li/dumgnm [In Ukrainian].

10. Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: Four Genres. B R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. (Eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. P. 49–75. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1086/292835 [In English].

11. Karivets I. (2021). Richard Rorti ta dotsilnist isnuvannia istorii filosofii (Peredmova do ukrainskoho perekladu statti Richarda Rorti "Istoriohrafiia filosofii: chotyry zhanry"). [Richard Rorty and the Expediency of History of Philosophy (Foreword to the Ukrainian translation of Richard Rorty's article "The Historiography of Philosophy: Four Genres"]. *Seriia "Humanitarni vizii"*. Tom 7, Chyslo 1. S. 54–57. DOI: https://doi.org/10.23939/shv2021.01.054 [In Ukrainian].

12. Rorti R. (2000). Prahmatyzm i filosofiia [Pragmatism and philosophy]. // *Pislia filosofii: kinets chy transformatsiia*? / uporiad. K. Baines. K.: Chetverta khvylia. S. 24–66. URL: https://surl.lt/hqjvay [In Ukrainian].

Drotenko Valentyna Ivanivna
Candidate of Philosophical Sciences,
Docent at the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
5, Mytropolyta Andreiia str., Lviv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-6582-652X

E. LEVINAS AND R. RORTY ON THE PERSPECTIVE OF SUBJECTIVITY: IS PHILOSOPHY DOOMED TO REMAIN PHILOSOPHY?

The article provides a comparative analysis of the philosophical concepts of Emmanuel Levinas and Richard Rorty in the context of understanding subjectivity, responsibility, humanism, and post-philosophy. Levinas derives subjectivity from the transcendent ethical relation to the other, asserting the priority of ethics over ontology. Rorty, in turn, proposes abandoning the metaphysical foundations

of philosophy, emphasizing the contingent nature of morality and identity as products of cultural traditions. The paper analyzes how both thinkers interpret the crisis of humanism differently and propose new horizons for philosophical thought in the 21st century. It is revealed that philosophy, as understood by these thinkers, ceases to be classical philosophy in the sense of seeking universal truths, instead taking the form of ethical or cultural criticism.

Research Objective. *To compare the concepts of subjectivity in the philosophies of Levinas and Rorty, to clarify their attitudes toward humanism, post-philosophy, and the transformation of ethics under the conditions of the crisis of classical metaphysics.*

Methodology. *The study is based on a hermeneutic analysis of Levinas's key texts («Totalité et Infini», «Éthique et infini», «Entre Nous») and Rorty's («Philosophy and the Mirror of Nature», «Historiography of Philosophy: Four Genres»), as well as a comparative approach that allows for juxtaposing their philosophical positions in ethical and ontological dimensions.*

Results. *Both thinkers respond differently to the crisis of humanism. Levinas focuses on the loss of ethical sensitivity due to the technocratization of life, while Rorty emphasizes the obsolescence of philosophical concepts that no longer correspond to socio-cultural reality. Both propose a reorientation of philosophy: either through a return to ethics as the first philosophy (Levinas) or through transforming philosophy into a cultural activity without claims to universality (Rorty). In Levinas's concept, the subject is formed in responsibility for the Other; this definition is transcendent and ethical rather than ontological or rational. Rorty denies the need for philosophical foundations of truth, morality, or human nature, suggesting instead to see the human as a product of culture. For both thinkers, philosophy ceases to be a self-sufficient theoretical discipline, becoming instead a way of life, communication, or responsibility. The post-philosophical turn in the views of Levinas and Rorty is a call for a new way of thinking, where truth is constructed, and subjectivity is understood as responsibility or narrative.*

Key words: *Levinas, Rorty, subjectivity, Other, ethics, post-philosophy, humanism, responsibility, pragmatism, transcendence.*

УДК 141.7
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.6

Покровський Анатолій Миколайович
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Харківського національного університету радіоелектроніки
проспект Перемоги, 14, Харків, Україна
orcid.org/0000-0002-4297-4095

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ У ЇЇ ІДЕОЛОГІЧНИХ ВИМІРАХ ТА ОБМЕЖЕННЯХ

Актуальність. *Проблема відчуження має як глибоке історико-теоретичне коріння, так і актуальне значення для сучасного соціогуманітарного знання. В пропонованій роботі проблема відчуження розглядається у контексті її зв'язку із ідеологічним виміром суспільного життя.*

Мета. *Вивчення проблеми співвідношення фундаментального онтологічного виміру феномену відчуження та ідеологічних обмежень його використання для соціокультурної діагностики структур техногенного суспільства.*

Методи дослідження. *Головними методами дослідження є герменевтична інтерпретація філософських текстів та історико-філософський метод реконструкції теоретичного розвитку концепту відчуження; діалектичний метод у розкритті суперечності сутнісних та наявних форм відчуження, філософського знання та ідеології у контексті проблеми відчуження; допоміжний фундаментально-онтологічний метод розкриття онтологічної сутності відчуження.*

Результати дослідження. *У центрі аналізу – суперечність між наявною високою теоретичною опрацьованістю концепту відчуження та його маргіналізацією у просторі актуальної філософської та суспільної практики. Цьому протиріччю надається двояке пояснення. З одного боку, ідеологічні засади, вбудовані у парадигмальні підґрунтя сучасного суспільства, витісняють будь-які критичні концепти до периферії актуального теоретичного дискурсу. З боку ж теоретичного аспекту вказаної обмеженості концепту відчуження важливою є проблема внутрішньої фрагментованості наявних філософських трактовок. Окрема увага приділяється постмодерністській філософській традиції, яка, уникаючи генералізацій та відкидаючи сутнісні категорії, сприяє релятивізації уявлень в цілому про людину і, зокрема, про сутнісне значення відчуження, що знижує аналітичну та прогнозову продуктивність філософської думки та робить її відкритою для зовнішнього ідеологічного впливу, що відчужує вже саму філософію від її сутності. Постає питання про здатність філософських концептів впливати на соціокультурну реальність за умов ідеологічної детермінації суспільної свідомості. З боку філософії необхідною умовою такого впливу є автономія теоретичного знання від ідеологічних обмежень, що може бути забезпечено при відродженні цілісного онтологічного підходу до проблеми людини. За такої умови філософія може повернути собі і значною мірою втрачену ідеологічну функцію. Фундаментально-онтологічна розробленість філософських уявлень про відчуження є необхідною умовою як повернення філософією значною мірою втраченої ідеологічної функції, так і запобігання ризиків, що виникають при виконанні цієї функції. Такі ризики було продемонстровано на прикладі марксистського проекту в його ідеологічному вимірі.*

Ключові слова: *відчуження, ідеологія, філософія, антропологія, онтологія, техногенне суспільство, постмодернізм, соціокультурна практика, марксизм.*

Вступ. Проблема відчуження зовсім не нова для філософії. Ця проблема цілком може розглядатися вже як традиційна, одна з ключових складових проблемного поля некласичної філософської традиції. Багатовимірний феномен відчуження є предметом такого ж багатовимірного теоретичного інтересу в різних теоретико-пізнавальних контекстах, у всіх можливих проблемних полях філософського дискурсу. Саме ця різноманітність складає принципову проблему сучасного стану досліджень відчуження. Уваги потребує питання щодо можливих чинників цієї обставини, які складають дві принципові групи: суто філософські теоретичні складності і зовнішні впливи, зокрема, ідеологічні. Особливої уваги потребує розгляд питання про ідеологічні

обмеження та обумовленість вивчення проблеми відчуження, які можуть прояснити специфічне співіснування усвідомлюваної та теоретично обґрунтованої важливості проблеми відчуження з її наявною неактуальністю у просторі соціокультурної практики.

Традиційно вже вважається, що особливої актуальності цій проблемі надає техногенний характер сучасного суспільства, який проявляється у нарощуванні впливу техніки на людину. Техніка набуває все більшого опосередкуючого значення для буття людини. Навіть якщо сучасне соціогуманітарне знання воліє ідентифікувати сучасне суспільство як постмодерністське, це торкається лише питання форми, а не змісту: сутнісно сучасне суспільство не перестає бути техногенним. Але зростання впливу техніки – це лише один із аспектів, у яких традиційно розглядалась проблема відчуження. сучасна зосередженість саме на техногенних аспектах свідчить про певну поверховість розуміння феномену відчуження. Глибинні складові відчуження можуть бути розкриті лише при розгляді його онтологічних підстав.

Складання переліку авторів, які так чи інакше розглядали різні аспекти онтологічної, антропологічної, соціокультурної складових проблеми відчуження, саме по собі є темою окремого дослідження [1]. Загалом можна стверджувати, що проблема відчуження має не лише давню традицію вивчення, а й глибоко теоретично опрацьована [2]. При цьому характерним є акцентування більшості сучасних досліджень на певних конкретних формах відчуження, що проявляються у різних полях суспільної практики. Такі дослідження базуються у соціологічних, культурологічних, антропологічних підходах. Фундаментальне ж занурення у сутність феномену в його онтологічному змісті натикається на притаманну постмодерністській традиції тенденцію запобігати сутнісних узагальнень. Тому – з точки зору онтологічного підґрунтя вивчення проблеми відчуження – актуальними залишаються вже класичні онтологічні концепції Гегеля, Маркса, Гайдеггера та їх послідовників [3].

З фундаментально-онтологічної точки зору відчуження є сутнісним станом, тоді як більшість досліджень зачіпає лише його вторинні аспекти – соціально-економічні, політичні, психологічні. Це надає проблемі відчуження особливої гостроти, тим більше у контексті інтенсивних змін базових структур суспільства, деформацій онтологічної диспозиції людини, зростання інжинірингового впливу на соціокультурну реальність. Ця проблема є актуальною і загалом для сучасного соціогуманітарного знання [4].

Метою є розгляд проблеми відчуження у контексті її зв’язку із ідеологічним виміром суспільного життя. Увага акцентується на співвідношенні фундаментального онтологічного виміру феномену відчуження та ідеологічних обмежень його використання для соціокультурної діагностики.

Методи дослідження. Головними методами дослідження є герменевтична інтерпретація філософських текстів та історико-філософський метод реконструкції теоретичного розвитку концепту відчуження. Для розкриття суперечності між сутнісними та наявними формами відчуження, вивчення суперечливої єдності філософського знання та ідеології у контексті проблеми відчуження використовується діалектичний метод. Допоміжним є фундаментально-онтологічний метод при розкритті сутнісних аспектів відчуження.

Результати дослідження. Відчуження є сутнісною характеристикою людського буття, що охоплює економічні, політичні, соціальні, культурні та екзистенційні аспекти, у яких перетворюється в безпосередні форми Dasein. Відчуження незримо, але – водночас – ніби очевидно пронизує всі аспекти індивідуального та колективного, суб'єктивного та об'єктивного вимірів буття людини. Воно всюдисуще, але завжди не до кінця виявлено, хоча конкретні форми відчуженої діяльності не тільки помітні, а й мають давню історію вивчення. Відчуження ж в своїй сутності залишається прихованим у цих конкретних обставинах і процесах, загальним сутнісним коренем яких воно і є. У той же час, все більша поглибленість у проблему відчуження, розкриття нових її вимірювань призводить не до більшої представленості феномена, а до все більшого розмивання проблемного поля. Запитань все більше, і на ці питання пропонуються нові відповіді, але концептуальна цілісність при цьому не тільки не зростає, а, навіть, втрачається. Кожен новий виявлений аспект розкриває дедалі більш глибинні і складні у їх проявах зв'язки буття людини, соціокультурної системи, практики.

Ці проблеми загального характеру породжують безліч питань. Відчуження економічне, політичне, соціальне, особистісне, сутнісне – все це різні прояви єдиного феномена, його окремі аспекти, чи це просто прикре непорозуміння, викликане неповною формалізованістю понятійного апарату? Відчуження – це результат певної суб'єктивної диспозиції як наслідку внутрішньої динаміки суб'єкта, чи це наслідок перебування індивіда у деяких об'єктивних обставинах, які ззовні, у вигляді певних соціальних практик, впливають на нього? Подолання відчуження можливе під час духовного перетворення? Чи таке подолання необхідно відбудеться за зміни панівних типів суспільно-економічних відносин? Якщо мають місце всі зазначені обставини, як вони взаємопов'язані, що чим зумовлено? Для прояснення кожного з цих питань з різних точок зору висловлено багато різних суджень, кожне з яких по-своєму є продуктивним – у контексті дослідження та авторської позиції. На поточному етапі можна констатувати, що проблема відчуження однозначно заявлена, а основні вектори її інтерпретації достатньо сформульовані і опрацьовані [5].

При цьому зберігається і навіть наростає певна двоїстість статусу проблеми відчуження в актуальному філософському дискурсі, яка насторожує. Ця двоїстість, яка сама по собі є дуже показовою, полягає у специфічному двоякому *замовчуванні*. Принципово проблема відчуження *за замовченням* визнається значущою і навіть ключовою для сучасної філософії. Теоретична спроможність існуючих концепцій відчуження немає значимого, пропорційного за рівнем теоретичної опрацьованості спростування, а наявна критика носить фрагментарний, довільний характер, оскільки не спирається на фундаментальні уявлення про структури людського буття, що особливо характерно для постмодерністської традиції. Але, водночас, проблема відчуження у цій своїй фундаментальній якості існує ніби поза сучасністю. Набута теоретична розробленість проблеми відчуження у її онтологічному ракурсі співіснує з практичним забуттям, *умовчанням* її у актуальному філософському дискурсі, який демонструє специфічну сліпоту стосовно очевидних теоретичних досягнень у її дослідженні.

Наочним прикладом тут є сама Західна інтелектуальна і в цілому культурна традиція останніх трьох століть, яка надала вичерпну картину «родових вад» суспільства, що склалося в Новий час, і в сутнісному, і в практичному аспектах цієї соціокультурної системи. Але наявність цієї розгорнутої самокритики – аж до морального самобичування – історично не впливає на логіку та домінуючий вектор розвитку цієї соціокультурної системи. Може мати місце певна корекція курсу або уповільнення тенденцій, але це більше схоже на роботу певних компенсаторних механізмів, інтегрованих в домінуючий порядок існування, який витончено перетворює на свої інструменти будь-яку опозицію, кооптує власні антитези, що наочно було продемонстровано Гербертом Маркузе [6] та Жаном Бодрійяром [7]. Сучасні всілякі радикальні рухи лише наочно демонструють загальну тенденцію.

Подібна ситуація вже була характерною рисою античних суспільств Давніх Греції та Риму, де в умовах відносно відкритої соціальної структури теоретична думка так само розгорнула обґрунтовану критику існуючих тенденцій, але соціокультурна реальність рухалася в якомусь «визначеному» атракторі – явно трагічному в наслідках цього руху, але неминучому у своїй «визначеності». Вже понад дві тисячі років людський розум намагається відшукати, виявити інстанції та процеси, які детермінують цю «визначеність», що проявляється у структурах повсякденності, панівних ідеологічних обґрунтуваннях, але, очевидно, не зумовлених цими наслідками. Сучасна філософська думка перебуває у такому ж двоякому становищі: наявність проблеми очевидна, але очевидна і безпорадність теоретичної думки з погляду її практичної дієвості.

Ця двоякість цілком може розглядатися як один з принципових маркерів загальної кризи не тільки сучасного соціогуманітарного знання, але і загального стану інститутів критичної експертизи в сучасному суспільстві. Це повною мірою відноситься до проблеми відчуження. Тобто питання стоїть не лише про наявність філософських моделей феномену відчуження як таких та їх теоретичну спроможність, а про наявну можливість їх застосування в процесах соціокультурної діагностики стану, динаміки та перспектив сучасного суспільства.

У чому може полягати причина зазначеної двоякості? Вирішальними є два моменти. Перший з них – ідеологічний – знаходиться, строго кажучи, поза безпосередньо філософським проблемним полем, але, очевидно, значною мірою деформує його ззовні. Другий момент знаходиться в площині виключно філософської проблематики, але у наявних обставинах не є незалежним від першого. Ця двояка залежність і потребує розкриття. Що стосується макросистемних контурів, які ззовні можуть вирішальним чином впливати на статус і актуальність проблеми відчуження в загальнофілософському дискурсі, всі вони, у принципі, очевидні. Відчуження закладено в парадигмальних підставах *апарату забезпечення існування* [8] соціокультурної системи як її фундаментального механізму функціонування, бо він може існувати тільки в режимі, який Гайдеггер визначає як *постав* (Gestell) [9]. Апарат принципово не здатний на визнання та артикуляцію цієї обставини. Такими є принципові обмеження соціокультурної системи як замкнутого простору правил: істина у такій системі визначається у межах системної аксіоматики, що породжує й панівну ідеологію, у якій фундуються – і яку фундують – домінуючі форми організації соціальних відносин. Ідеологія ж і є захисною завісою, що забезпечує непрозорість підґрунтя.

Парадигмальна «сліпота», що зумовлена домінуючим порядком, доповнюється актуальною філософською кон'юнктурою. Справжній розгляд проблеми відчуження неминуче викликає необхідність максимально можливої концептуалізації уявлень, їхньої інтеграції в єдину систему, що викликає настороженість у постмодерних противників будь-яких генералізацій. Як наслідок, проблема відчуження вироджується до її приватних проявів у різних галузях життя, редукується до аналізу емоційно-психологічних станів [10]. Ця тенденція в принципі характерна для постмодерної філософської думки: у прагненні позбутися будь-яких генералізацій вона цілеспрямовано позбавляється необхідної для виконання повноцінної критичної функції *основоположності* . Проблема відчуження тут є найбільш показовим прикладом. Якщо розуміти відчуження у його сутнісному вимірі, то необхідною умовою такого розуміння є наявність цілісного концепту людини – знову ж таки в її сутнісному аспекті. А таке концептуальне розуміння потребує генералізації проблеми людини, чому, очевидно, перешкоджає актуальний постмодерністський мейнстрім, що змушений констатувати навіть Славою Жижек [11].

Для розуміння принципової важливості зазначених проблем слід враховувати, що концепт відчуження є не лише формою фіксації певної теоретичної абстракції, а й інструментом, що дозволяє виявляти проблемні вузли у структурі буття людини загалом та у просторі сучасного суспільства – зокрема. Ігнорування даного концептуального інструменту, крім суто теоретичних аспектів, має принципове практичне значення. Таке ігнорування значно зменшує діагностичні можливості сучасного соціогуманітарного знання. Можна без перебільшення стверджувати, що немає більш важливого для сучасності антропологічного питання, ніж питання відчуження: у ньому сходяться в єдине проблемне поле глибокі онтологічні уявлення та безпосередня реальність Dasein.

Зрештою, зрозуміле в онтологічному сенсі питання відчуження – це питання долі людини. Саме цей принциповий аспект незмінно залучав до проблеми відчуження підвищеної філософської думки. Саме в цьому онтологічному сенсі питання про відчуження було сформульоване у роботах Гегеля, Маркса, Хайдеггера. Але ця доленосність онтологічно сформульованого питання про відчуження неминуче надає йому світоглядного характеру і, зрештою, переводить їх у ідеологічний вимір. Причина неминучості ідеологічних трактувань проблеми відчуження корениться у цьому, що у ній зачіпаються сутнісні аспекти буття людини, в абстрактно-теоретичних трактуваннях яких безпосередньо відбиваються – по-різному опосередкування , але неминуче – конкретні соціальні практики, отже й конкретні інтереси індивидуумів. Цей очевидний зв'язок теоретичної думки, зверненої до проблеми відчуження, і форм повсякденності було наочно продемонстровано вже Гегелем [12].

Неминучий зв'язок філософського осмислення відчуження з формами безпосередніх соціальних практик є фактором, який значною мірою актуалізує важливість такого осмислення, але водночас може так само принципово перешкоджати розгортанню змісту результатів таких

досліджень, їх діагностичному застосуванню. У поточних обставинах нагальність проблеми відчуження настільки очевидна, наскільки малоймовірною є можливість принципового впливу теоретичних уявлень про відчуження на домінуючі форми соціальних практик.

При цьому очевидність відчуженості як фундаментальної характеристики існування сучасної людини вказує на те, що невизнання відчуження як нтичної даності є можливим виключно в рамках ідеологічного самообмеження мислення, для якого таке визнання спричинить критичне порушення цілісності існуючої картини реальності. Таке радикальне самообмеження вимагає ідеологічного ж умовчання сутнісних проблем, підтримки ілюзорних уявлень про людину та готівкові форми її існування. Постмодерна філософія виконує по відношенню до подібних ілюзій певну підтримуючу функцію, у своїй релятивістській гіперкритичності по відношенню до частин приховуючи гіперкризовий стан фундаментальних проблем [13].

Цей зовнішній – стосовно філософської думки – контур ідеологічних «умовчань» значною мірою обмежує, нівелює критичну функцію теоретико-філософського знання, особливо у полях безпосередньої соціокультурної практики. Свого часу певні очікування покладалися на науковий метод, який, крім іншого, розглядався своїми прихильниками як універсальний спосіб боротьби з ідеологічними обмеженнями. Але дієвість наукового методу виявилася обмежена його ж перевагами – базовою орієнтацією на формально-об'єктивне відображення дійсності, якому залишаються недоступні практично всі значущі аспекти специфічно людського буття, що робить дуже проблемним те, що Юрген Габермас визначив як «звільнення від догматичної залежності» [14]. Саме в цих аспектах вплив ідеологічних уявлень залишається неминучим та принциповим. Загальні механізми ідеологічної детермінованості соціокультурної системи наочно продемонстрували вже Маркс і Макс Вебер; пізніше їхнє функціонування через ідеологічне домінування розкрив Антоніо Грамші [15].

Панування ідеологічних уявлень у ключових сферах людської діяльності пояснює і те, чому історично одними з найбільш дієвих – як у плані практичного застосування, так і в теоретичному плані – виявилися ідеї, похідні від марксистської теорії людини та суспільства. Причому цікаво, що ця значимість ідей Маркса проявилась як серед його прихильників, так і серед його ідеологічних супротивників, які найчастіше виявлялися його найуважнішими читачами і теоретичними послідовниками. Саме можливість наочної ідеологічної інтерпретації марксизму була однією з причин його впливу. Ідеї здатні опанувати масами і тим самим перетворитися на історичну силу лише у двох випадках: або маси досягають необхідного рівня теоретичного мислення, або теорія набуває форми ідеології. У реальній історичної практиці реалізованим виявився лише другий варіант – зі всіма його практичним наслідками; перший продовжує залишатися ідеалом утопічного проекту. Ця обставина і є головним чинником заявленої проблеми: антропологічна теорія, що не має виходу у ідеологічну площину, не має практичної дієздатності; теорія, яка здатна генерувати дієві ідеологічні трактування, втрачає свою фундаментальну структурність, перетворюється на функцію нею же породженої ідеології.

У певному сенсі можна говорити навіть про певну загальну дисфункціональність соціокультурного теоретичного знання – якщо дивитися з погляду заявлених ще в епоху Просвітництва цілей пізнавальної діяльності. Прагнучи розкрити внутрішні механізми пригнічення та контролю, філософія, а згодом соціальні науки та антропологія розкривають сутнісні горизонти соціокультурної реальності як форм буття людини. Але неминуча інструменталізація – зокрема у вигляді ідеології – цих знань закріплює наявну структуру, зміцнює становище панівних груп і зберігає поточні тенденції. Той суб'єкт, для котрого ці інструменти с самого початку розроблялися, виявляється системно неспроможним скористатися ними, бо це потребує відповідного рівня розвитку абстрактного мислення та загальних уявлень. Проте, перетворюючись на ідеологію, теоретична думка неминуче редукується і втрачає зв'язок зі своїми теоретичними підставами. Будь-які ідеологічні спрощення неминуче обертаються апропріацією цих ідеологічних систем інтелектуальними «захисними поясами» панівних груп. Тут наочним прикладом може бути принципове переродження лівої ідеології у реаліях постсучасного суспільства.

Таким чином, очевидними є як основні актори, так і механізми зазначеного зовнішнього ідеологічного обмеження критичної функції філософського знання. Тому принциповим і, як і раніше, відкритим є питання про можливості філософського мислення активно впливати на перебіг соціокультурного розвитку. Важливо не тільки викрити механізми зовнішніх по відношенню до філософської думки обмежень, але й знайти діючі методи зворотного структуруючого впливу. У заявленому контексті це питання може бути конкретизоване: чи здатна в принципі певна – навіть максимально опрацьована – концепція відчуження змінити тенденції розвитку постсучасного суспільства? Відповідь на це питання залежить від відповідей на багато суміжних питань і торкається фундаментальних припущень у розумінні сутності та динаміки соціокультурних систем, зокрема, питання про роль ідей у житті суспільства. Складність цієї проблеми лише підкреслює принципову важливість її вивчення.

Другий момент, який, прояснює зазначену двоїстість статусу проблеми відчуження в актуальних реаліях, пов'язаний зі ступенем її теоретико-філософського осмислення. Безумовно, філософська думка не існує у повній автономії та неминуче відображає зовнішні впливи, у тому числі й ідеологічного характеру. Але здатність не перетворюватись на функцію ідеології значною мірою залежить від ступеню теоретичної структурованості самої філософської думки. Тут йдеться не про динаміку політичних процесів чи кон'юнктуру академічного середовища, а про принципові підстави наявного простору уявлень, конкретно – про феномен відчуження та ступінь його теоретичної опрацьованості. Цей аспект є першочергово важливим для філософії – принаймні, якщо виходити з визнання за філософією хоча б якоїсь суб'єктності, що є необхідною умовою взагалі займатися філософією як такою, а не раціоналізацією ідеологічних конструкцій, що скривають чи відтворюють пануючу наочну соціокультурну реальність.

Теоретична спроможність фундаментального знання не обов'язково визначається можливостями його використання в конкретних рішеннях. Принципове значення, особливо у галузі методології, має здатність знання підвищувати евристичну продуктивність теоретичного пошуку. Дослідження проблеми відчуження такий потенціал, безумовно, має. Особливість же проблеми відчуження полягає у тому, що вона, торкаючись сутнісних вимірів існування людини, у поточних реаліях виявляється і питанням соціокультурної діагностики. І навіть якщо немає можливості щось з цим діагнозом зробити в практичній площині, цей діагноз повинен бути поставлений. В такому діагнозі і є принципова критична функція філософської думки. Якість такого діагностування стану суспільства через проблему відчуження є критерієм спроможності як філософської антропології чи соціальної філософії. Тобто саме глибина розуміння феномену відчуження є умовою розуміння глибинних процесів, що притаманні техногенному суспільству.

Дійсна постановка проблеми відчуження, якщо вона намагається зануритися у її сутність, неминуче торкається і сутнісного виміру буття людини, тобто є питанням онтологічних підстав та вимірів буття людини. Виходячи з зазначених міркувань, можна зробити висновок про те, що – незалежно від будь-яких зовнішніх факторів – первинні причини згаданого розриву між наявним рівнем теоретико-філософської думки і простором безпосередньої соціокультурної практики полягають, в першу чергу, в самих цих наявних теоретичних уявленнях – ступені їх розробленості (чи нерозробленості), концептуальної цілісності та фундованості, занурення у сутність феномена, наочності та доступності використовуваних метафор.

Якщо поглянути на історію філософської думки останніх двох століть, то найбільш успішною спробою такого занурення до проблеми відчуження, безсумнівно, був марксистський проект, і саме проблема (і завдання) подолання відчуження (певним чином усвідомлюваного і редукованого) була принциповим ядром цього проекту, в тому числі і в його політико-ідеологічного аспекті. Вочевидь, що марксизм мав ряд принципових обмежень, але ці обмеження були, по-перше, *своєчасні*, а по-друге – такого порядку, що прагнення подолання цих обмежень багато в чому стало чинником становлення та розвитку сучасної і навіть постсучасної філософії. Нинішнє розширене розуміння людини і суспільства стало – багато в чому – наслідком розвитку як самого марксизму, так і його критичного осмислення. А безперечна ідеологічна спроможність

марксизму довгий час не дозволяла «замовчати» його подібно до того, як панівний дискурс ігнорує, ховаючи на видному місці, або вихолощує критичний потенціал філософських ідей. При цьому очевидно, що марксизм не минула спільна доля теорій, які обростають ідеологічним «захисним поясом». Його обмеженість соціально-економічним контекстом наскільки виявилася привабливою у своїй простоті, настільки ж вузькою з погляду узагальнюючого розуміння людини і суспільства. Але марксизм змушував вступати з ним у полеміку, стимулюючи подальший розвиток – саме так, як, на думку Карла Поппера, і повинна розвиватись відкрита система знань. Саме ця здатність провокувати філософський діалог тільки і може бути основою оцінки успішності будь-якого філософського проекту.

Обмеження історичного матеріалізму виявлені і мають розгорнуту критику. Але важливо враховувати, що саме ця частина вчення Маркса є максимально ідеологізованою. У рамках уявного експерименту можна навіть погодитися, що загальна теорія історичного процесу, запропонована Марксом, є хибною. Однак якщо подивитися з боку проблеми відчуження, то саме вона може має першорядне значення у вченні Маркса в його антропологічному вимірі. Цілком можливо припустити, що теорія історичного матеріалізму насправді є похідною від проблеми відчуження, прагне в межах певної методології дати розгорнуту відповідь на питання про походження, механізми та історичну динаміку відчуження. Таке трактування дозволяє припустити можливість діалектичного за своєю суттю «зворотного перевертання» марксистського вчення до його онтологічних та методологічних корінь, що принципово знімає методологічні та онтологічні бар'єри між підходами до проблеми відчуження різних теоретиків минулого – від Гегеля і Маркса до Гайдеггера і Бодрійяра.

Якщо знову повернутися в практичну площину, то актуальним для сучасної антропології є таке питання: чи здатна сучасна філософська думка запропонувати умовно завершену концепцію відчуження, яка могла б стати фундаментом продуктивної критичної антитези до реальності, яка б своєю впливовістю дорівнювала пануючим ідеологіям? Йдеться не лише про філософсько-рефлексивне осмислене виявлення фундаментальних обмежень та ризиків відчуженого техногенного суспільства та генерацію критичних рекомендацій. Насамперед значення має вироблення сутнісного розуміння відчуження у всій можливій теоретичній повноті представленості феномена. Така онтологізація проблеми відчуження може бути і передумовою подолання фрагментарності постмодерну, який, постулюючи заборону на генералізацію, відмовляється від ґрунтовності філософської думки, що позбавляє філософію власної *долі*, бо тоді філософія стає простором зовнішнього втручання, яке неминуче матиме ідеологічний характер, і мислення виявляється відчуженим у прямому сенсі.

Висновки. Подолання відчуження думки від власного предмета, наочним прикладом якого є стан проблеми буття людини та відчуження як його принципової складової, можливо в процесі вироблення цілісного розуміння сутнісних вимірів цього буття. Саме в фундаментальному вимірі необхідно відбувається первинна втрата цілісності, частковими проявами якої є зафіксовані у сучасній філософії форми соціального, політичного, культурного, економічного відчуження. Ідеологія здатна втручатися у процес розгортання філософської думки, обмежувати її рух лише за умови відкритості з боку останньої до такого втручання, відсутності принципової диспозиції в просторі онтологічних уявлень та спрямованості на пошук і розкриття будь-яких примусових обмежень думки. Онтологічною передумовою таких обмежень саме і є відчуженість у всіх його можливих формах. Відчуження лише висвітлюється критикою обставин, але долання відчуження вкорінене у розумінні його сутнісних підстав як умов буття людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Henning C. Theories of alienation: From Rousseau to the present. 1st ed. London: Routledge, 2024. 174 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9781003499381.

2. Jaeggi R., Neuhouser F. Alienation. New York: Columbia University Press, 2014. 352 p. DOI: https://doi.org/10.7312/jaeg15198.

3. Ricoeur P. Memory, history, forgetting. Trans. by K. Blamey, D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2004. 624 p.

4. Pokrovskiy A. To the question of the incomplete theoretical development of the problem of alienation in current philosophical-anthropological and socio-humanitarian knowledge. *Grail of Science*. 2023. № 33. P. 311–317.

5. Geyer R. F., Schweitzer D. R., eds. Theories of alienation: Critical perspectives in philosophy and the social sciences. New York: Springer US, 2013. 305 p.

6. Marcuse H. One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society. 1st ed. London: Routledge, 2003. 336 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203995211.

7. Baudrillard J. Simulacra and simulation. Trans. by S.F. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. 164 p. DOI: https://doi.org/10.3998/mpub.9904.

8. Jaspers K. Man in the modern age. Routledge Revivals. London: Routledge, 2014. 212 p. DOI: https://doi.org/10.4324/9781315823690.

9. Heidegger M. The question concerning technology / Trans. by W. Lovitt // The question concerning technology and other essays. New York: Harper & Row, 1977. P. 3–35.

10. Honneth A., Reitz C. Herbert Marcuse and the Frankfurt School. Radical Philosophy Review. 2013. Vol. 16, No. 1. P. 49–57. DOI: http://dx.doi.org/10.5840/radphilrev20131617.

11. Žižek S. Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism. London: Verso, 2012. 1040 p.

12. Stewart J. Hegel's account of alienation in The Phenomenology of Spirit. Hegel's century: Alienation and recognition in a time of revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 17–38. DOI: https://doi.org/10.1017/9781009019828.003.

13. Watson S. Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard: Post-modernism and the crisis of rationality. Philosophy & Social Criticism. 1984. Vol. 10, No. 2. P. 1–24. DOI: https://doi.org/10.1177/019145378401000201.

14. Habermas J. Knowledge and human interests; transl. by J.J. Shapiro. Wiley, 2015. 400 p.

15. Therborn G. The ideology of power and the power of ideology. London: NLB, 1980. 160 p.

REFERENCES

1. Henning, C. (2024). Theories of alienation: From Rousseau to the present (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003499381 [in English].

2. Jaeggi, R., & Neuhouser, F. (2014). Alienation. Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/jaeg15198 [in English].

3. Ricoeur, P. (2004). Memory, history, forgetting (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press. [in English].

4. Pokrovskiy, A. (2023). To the question of the incomplete theoretical development of the problem of alienation in current philosophical-anthropological and socio-humanitarian knowledge. *Grail of Science*, (33), 311–317. [in English].

5. Geyer, R. F., & Schweitzer, D. R. (Eds.). (2013). Theories of alienation: Critical perspectives in philosophy and the social sciences. Springer US. [in English].

6. Marcuse, H. (2003). One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203995211 [in English].

7. Baudrillard, J. (1994). Simulacra and simulation (S. F. Glaser, Trans.). University of Michigan Press. https://doi.org/10.3998/mpub.9904 [in English].

8. Jaspers, K. (2014). Man in the modern age (Routledge Revivals). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315823690 [in English].

9. Heidegger, M. (1977). The question concerning technology (W. Lovitt, Trans.). In *The question concerning technology and other essays* (pp. 3–35). Harper & Row. [in English].

10. Honneth, A., & Reitz, C. (2013). Herbert Marcuse and the Frankfurt School. Radical Philosophy Review, 16(1), 49–57. http://dx.doi.org/10.5840/radphilrev20131617 [in English].

11. Žižek, S. (2012). Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism. Verso. [in English].

12. Stewart, J. (2021). Hegel's account of alienation in The Phenomenology of Spirit. In *Hegel's century: Alienation and recognition in a time of revolution* (pp. 17–38). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009019828.003 [in English].

13. Watson, S. (1984). Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard: Post-modernism and the crisis of rationality. *Philosophy & Social Criticism*, 10(2), 1–24. https://doi.org/10.1177/019145378401000201 [in English].

14. Habermas, J. (2015). Knowledge and human interests (J.J. Shapiro, Trans.). Wiley. [in English].

15. Therborn, G. (1980). The ideology of power and the power of ideology. NLB. [in English].

Pokrovskiy Anatoliy Mykolayovych
Candidate of Philosophical Sciences,Associate Professor,
Associate Professor at the Philosophy Department
Kharkiv National University of Radio Electronics
14, Nauky avenue, Kharkiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-4297-4095

THE PROBLEM OF ALIENATION IN ITS IDEOLOGICAL DIMENSIONS AND LIMITATIONS

Relevance of the Problem. *The problem of alienation has both deep historical and theoretical roots and is of current importance for modern socio-humanitarian knowledge. In the proposed work, the problem of alienation is considered in the context of its relation to the ideological dimension of social life.*

Purpose. *Studying the problem of the correlation between the fundamental ontological dimension of the phenomenon of alienation and the ideological limitations of its use for sociocultural diagnostics of the structures of technogenic society.*

Research methods. *The main research methods are the hermeneutic interpretation of philosophical texts and the historical-philosophical method of reconstructing the theoretical development of the concept of alienation; the dialectical method in revealing the contradiction between the essential and existing forms of alienation, philosophical knowledge and ideology in the context of the problem of alienation; the auxiliary fundamental-ontological method of revealing the ontological essence of alienation.*

Research results. *At the center of the analysis is the contradiction between the existing high theoretical elaboration of the concept of alienation and its marginalization in the space of current philosophical and social practice. This contradiction is given a twofold explanation. On the one hand, the ideological principles embedded in the paradigmatic foundations of modern society displace any critical concepts to the periphery of the current theoretical discourse. From the theoretical aspect of the stated limitation of the concept of alienation, the problem of internal fragmentation of existing philosophical interpretations is important. Special attention is paid to the postmodernist philosophical tradition, which, avoiding generalizations and rejecting essential categories, contributes to the relativization of ideas about human being in general and, in particular, about the essential meaning of alienation, which reduces the analytical and predictive productivity of philosophical thought and makes it open to external ideological influence, which alienates philosophy itself from its essence. The question arises about the ability of philosophical concepts to influence socio-cultural reality under the conditions of ideological determination of social consciousness. From the side of philosophy, a necessary condition for such influence is the autonomy of theoretical knowledge from ideological limitations, which can be ensured by reviving a holistic ontological approach to the problem of human being. Under such conditions, philosophy can regain its largely lost ideological function. The fundamental ontological elaboration of philosophical conceptions of alienation is a necessary condition both for philosophy to regain its largely lost ideological function and for preventing the risks that arise in the course of fulfilling this function. Such risks were demonstrated on the example of the Marxist project in its ideological dimension.*

Key words: *alienation, ideology, philosophy, anthropology, ontology, technogenic society, postmodernism, sociocultural practice, Marxism.*

УДК 1.122:111.32:111.11
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.7

Хамітов Назіп Віленович
доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент, провідний науковий співробітник
Інституту філософії імені Григорія Сковороди
Національної академії наук України
президент Міжнародної асоціації філософського мистецтва
вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-8193-9383

Понуляк Вероніка Едуардівна
магістр філософії кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, Київ, Україна
orcid.org/0009-0007-8576-4251

МЕТААНТРОПОЛОГІЯ СВОБОДИ: ВІД ІМАНЕНТНОГО ДО ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В БУТТІ ЛЮДИНИ

Актуальність проблеми *свободи зумовлена кризою гуманістичних цінностей, спричиненою, зокрема, явищем глобалізації. Вона, в свою чергу, потенційно може спричинити симулякризацію самої природи свободи як ключового екзистенціалу людського буття. В результаті, зазнавши підміни ілюзорним образом, вона може втратити свій гуманістичний потенціал. В статті досліджуються імананетний і трансцендентний виміри свободи людини, ставиться проблема свободи в контексті екзистенції й трансценденції.* ***Метою*** *статті є розгортання та розвиток концепції метаантропології свободи на основі методології філософської антропології як метаантропології. В її координатах аналізуються метаморфози свободи в буденному, граничному й метаграничному вимірі буття людини.* ***Методи*** *дослідження засновані на підходах класичної філософської антропології М. Шелера та Г. Плеснера, психоаналізу Е. Фромма, екзистенціалізму А. Камю та сучасної метаантропології. У* ***результаті дослідження*** *було визначено, що людина буденного виміру буття, яка формується волею до самозбереження і продовження роду, постійно перебуває у стані «втечі від свободи», адже свобода потребує критичності й відповідальності. Людина граничного виміру буття, яка характеризується волею до влади, а також волею до пізнання і творчості, здатна передусім до негативної свободи, яка є іманентною вже в тому сенсі, що вона замкнена в особистості. Адже людина граничного буття в своїй свободі є занадто егоцентричною. Натомість людина метаграничного виміру буття, яку спрямовує воля до любові, свободи й співтворчості, здатна до трансцендентної свободи, в якій відбувається зустріч з Іншим в акті співтворчості. Трансцендентна свобода – це свобода, яка єднається з любов'ю та набуває форми гуманістичної соціальної практики. У цьому контексті надзвичайно важливо осягнути одночасну іманентність і трансцендентність свободи в людському бутті, що в координатах методології метаантропології осмислюється через концепт «антропо-трансценденція», який означає, що людина може досягати трансцендентного не лише в переживанні й пізнанні, а й у бутті.*

Ключові слова: *свобода, іманентне, трансцендентне, метаантропологія, метаантропологія свободи, буденне буття людини, граничне буття людини, метаграничне буття людини, екзистенція, трансценденція, антропо-трансценденція.*

Вступ. Питання про свободу, зокрема про свободу особистості, є одним із фундаментальних не лише для західної філософської традиції, до якої можна віднести й українську філософію, але і для філософії людства загалом. Проблема свободи об'єднує людей крізь століття та континенти, оскільки є загальнолюдською. Ба більше, вона є екзистенціальною не лише для кожного

індивіда окремо, але і для суспільства як об'єднання індивідів, більш того, особистостей. Дійсно, «… свобода є базовим екзистенціалом людини… цей екзистенціал є вузловим щодо інших. І жах, і самотність, і відчай, і надія, і віра, і любов стають можливими лише за умов того, що людина є вільною» [11, с. 136].

Сьогодні проблема екзистенціальних вимірів свободи, а також її соціокультурної своєрідності в різних цивілізаційних спільнотах все більше загострюється у зв'язку з глобалізацією. Це явище породжує низку актуальних проблем, зокрема комунікативного, етичного, ідентичнісного, інформаційного характеру тощо. Паралельно з цим стрімко розвиваються технології, що значною мірою трансформують людську діяльність, об'єктивуючи її, обертаючи на ресурс. Внаслідок цього спостерігається загострення кризи гуманізму та поширення явища, яке можна назвати «комфортоманією» [14, с. 20], – своєрідною «хворобою» сучасного західного суспільства.

Можна припустити, що не лише розвиток технологій і економічна глобалізація, але й недбалість гуманістичних цивілізаційних спільнот у сфері світової політики посприяли проростанню неототалітарного режиму в Росії, що безперешкодно використовує їх у кровопролитній війні проти України, створюючи так звані «фейки» [14, с. 30] і інформаційно-психологічні операції в різних втіленнях та має змогу їх поширювати. Зазначене дає підстави констатувати потребу в глибинному переосмисленні гуманістичних цінностей, зокрема найголовнішої з них – свободи особистості.

Проблемою свободи особистості займалися такі відомі зарубіжні філософи як М. Шелер [17], Г. Плеснер [15], А. Камю [5], Е. Фромм [8], Д. Бідні [12] та ін.

Серед представників української сучасної філософії, що досліджували свободу, передусім слід виділити І. Бичка [1], М. Поповича [7], С. Крилову [6] та ін.

Мета та завдання статті: осмислити свободу особистості в її іманентності та трансцендентності в контексті метаантропології свободи та розглянути, як свобода виявляється в людському бутті і як впливає на особистість. В цьому контексті постає потреба розглянути свободу як актуалізацію особистісного начала в бутті людини.

Методи дослідження. Для дослідження свободи особистості у філософсько-антропологічних вимірах цінним є огляд та осмислення методологічних підходів у класичній філософській антропології М. Шелера та Г. Плеснера, для осмислення екзистенціальних вимірів свободи корисними є підходи гуманістичного психоаналізу Е. Фромма та екзистенціалізму А. Камю.

Особливо евристично цінним для осмислення трансформацій свободи і її значущості для буття особистості є сучасний підхід філософської антропології як метаантропології, зокрема концептуалізація поділу буття на буденний, граничний та метаграничний виміри. На цій основі у статті розгортається концепція метаантропології свободи.

Результати дослідження. Сучасна західна культура, як уже було констатовано вище, переживає нині складну кризу гуманізму. Ця криза є очевидною, оскільки гуманістичні інтенції, які були фундаментом сучасної Західної цивілізації, перетворилися на комфортоманію, а «релігія комфорту» перемогла «релігію свободи Духу» [14, с. 20], що більше не здатна чинити опір несправедливості. Ця криза є кризою екзистенційною, а будь-яка екзистенційна криза неодмінно супроводжується переосмисленням цінностей, пошуком нового ґрунту під ногами.

Свобода, як екзистенціал людського буття, створює необхідний опорний каркас для актуалізації особистісного начала та гуманізму в сучасному світі. Свобода – це «… здатність людини бути собою і відкритою змінам на основі знаходження особистісної єдності в її різних модусах: сутності й існування, духовності й душевності, цілепокладання і цілереалізації, мислення і буття» [9, с. 134].

Це визначення ілюструє образ свободи, де зовнішні обставини достатньо безпечні, щоб вона реалізувалася і де особистість сама докладає зусилля для збереження цієї безпеки. Проте, важливо, зважати на те, щоб свобода особистості не обмежувала свободу Іншого, інакше вона перетворюється на егоїзм. Можна припустити, що внаслідок поширення такої свободи Західна

цивілізація переживає гуманістичну кризу, в процесі якої може симулякризуватися [2, с. 12–13] сама природа свободи – стати підміненою ілюзорним образом і, в результаті, втратити свій гуманістичний потенціал. Однак, для того, щоб гуманістична свобода особистості стала реальною, недостатньо, щоб вона породжувався суто альтруїстичними, а не егоїстичними інтенціями. Адже альтруїзм може бути способом маніпуляції людиною з боку авторитарних і тоталітарних режимів, які зазвичай закликають людину жити для інших, жертвувати собою заради них. Однак цими іншими зазвичай виступають керівники цих режимів та їх оточення. Тому реалізація гуманістичної свободи потребує подолання крайнощів безмежного егоїзму і також безмежного жертовного альтруїзму.

Відтак, потрібно дослідити, у який спосіб гуманістична свобода може не лише декларуватися, а справді реалізуватися в людському бутті та функціонувати як на суспільному, так і на індивідуальному рівнях. Для цього, на основі методології метаантропології [11, с. 15–19], доцільним буде розгорнути концепцію метаантропології свободи [16, с. 200–203]. Згідно з нею, свобода в бутті людини, з одного боку, іманентна, а з іншого – трансцендентна. Водночас, вони протиставляються ілюзії свободи, що корелює з концептом «втеча від свободи» Е. Фромма [8].

Метаантропологія свободи означає, що ми розглядаємо метаморфози свободи в буденному, граничному й метаграничному бутті людини [11, с. 32–40]. Людина буденного буття, яка формується волею до самозбереження і продовження роду, постійно перебуває у стані «втечі від свободи», адже свобода потребує критичності й відповідальності. Людина граничного буття, яка характеризується волею до влади, а також волями до пізнання і творчості, здатна передусім до негативної свободи, яка є іманентною вже в тому сенсі, що вона замкнена в особистості. Адже людина граничного буття в своїй свободі є занадто егоцентричною. Натомість людина метаграничного буття, яку спрямовує воля до любові, свободи й співтворчості, здатна до трансцендентної свободи, в якій відбувається зустріч з Іншим в акті співтворчості. Трансцендентна свобода – це свобода, яка єднається з любов'ю.

Будуючи концепцію метаантропології свободи і досліджуючи її можливості в осягненні проблеми ролі свободи в актуалізації особистості, слід передусім звернутися до засновників філософської антропології як окремої філософської дисципліни, зокрема, до творчості М. Шелера та Г. Плеснера. В контексті концепції метаантропології свободи, ідеї першого репрезентують трансцендентну свободу, а другого – іманентну. Проте, задля послідовного її викладу, необхідно дещо відступити від історичної хронології та спершу зосередитися на осмисленні ідей Г. Плеснера, послідовника М. Шелера, а вже потім і його самого.

Спираючись на філософію Г. Плеснера, можна стверджувати, що іманентна свобода полягає в ексцентричній позиційності [15, с. 272], – природній *здатності* людини до виходу за межі себе, самопереживання та саморефлексії. Оскільки вона не набута, а закладена в самій структурі людського буття, це не вибір особистості, а радше умова. Проте, ця здатність, щоб трансформуватися в *здібність* має бути актуалізована граничною ситуацією [13, с. 9]. Така свобода – це свобода вибору та дії, пізнання та творчості, навіть влади. Проте, хоч вона і є первинною, така свобода ще не справжня, адже сама вона не породжена індивідуальною волею особистості, а може бути нею лише розвинута.

Г. Плеснер не просто виокремлював людину з-поміж живих істот, а розглядав її як таку, що реалізує своє буття в унікальний спосіб, що робить її особливою формою життя. Людина динамічна у своїх проявах, здатна виходити за біологічні межі й саме це, за Г. Плеснером, визначає суть людини, яка здатна переживати «радикальне авторство свого живого існування» [15, с. 270–271], обирати, ухвалювати рішення та діяти відповідно до них. Водночас, це і є її свободою, відтак людина свобідна у своїй суті, це її екзистенційна характеристика.

Справедливим буде припущення, що йдеться про акти волі, необхідні людині для виконання певних задач, що можна протиставити інстинктивним імпульсам. У цьому полягає авторство людини у своєму житті, адже будь-якій дії передує ухвалення рішення щодо її

виконання і його термінів. Навіть у ситуації, коли на особистість та її рішення чинять вплив зовнішні обставини, її участь в ухваленні неминуча, якщо не йдеться про фізичний примус. Відповідно, ці події можуть мати як конструктивні, так і деструктивні наслідки, залежно від якості інтенції.

Можна припустити, що іманентна свобода, з перспективи метаантропології, актуалізується в граничному вимірі буття людини та в граничних ситуаціях, які, зрештою, можуть актуалізуватися в буденному бутті. Для кращого розуміння цих понять, варто усвідомити, що «… граничне буття людини, а, почасти, і буденне… трактуються як корелят екзистенції…» [11, с. 17]. Буденне буття людини «формується волею до самозбереження і продовження роду, граничне – з одного боку, волею до влади, з іншого, – волею до пізнання і творчості…» [11, с. 18].

Справедливим буде припущення, що буденне буття «почасти» виступає як корелят екзистенції лише в граничних ситуаціях: «… буденність має свої граничні ситуації, у яких відбувається концентрація трагічності. Проте це є тимчасові граничні вияви – саме ситуації і стани, які задані ззовні – ситуації небезпечної хвороби, смерті близьких тощо» [11, с. 34].

Дійсно, важко заперечити те, що, за межами таких ситуацій, цьому виміру не притаманне особистісне начало. Важливо зауважити, що людині буденності не властива саме екзистенція, а не існування. В цьому контексті існування можна осмислити як дорефлексивний факт буття, тоді як екзистенція постає як буття пережите, усвідомлене – рефлексивне.

У зв'язку з тим, що воля людини буденного буття продиктована інстинктами, вона не суб'єктна, тому нерідко є об'єктом для маніпуляцій: «Буденне буття можна охарактеризувати як підкореність Іншому та іншим, невизначеність власного шляху та небажання вибору. Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що низводить людину до рівня об'єкту. У буденному бутті можна виявляти величезну зовнішню активність, однак вона завжди задана із-зовні, а не внутрішньо, глибинно» [11, с. 33]. Відтак справедливим буде припущення, що свобода в буденному бутті – це лише *ілюзія свободи*.

Говорячи мовою гуманістичного психоаналізу Е. Фромма, свобода в буденному вимірі буття людини – це «втеча від свободи» [8], що здійснюється через підпорядкування авторитетам та конформізм. Така свобода стирає ідентичність людини, перетворюючи її на об'єкт для маніпуляцій. Волевияви людини буденності нерідко здатні породжувати сваволю, що можна осмислити як підміну відповідальної волі безвідповідальним самовільним і довільним вибором.

У граничному вимірі буття, у свою чергу, людина свідомо виходить за межі буденності з її безособовою гармонією в екзистенціальний простір, набуваючи здатності актуалізувати свої особистісні ознаки. Проте, за цих обставин вона стає одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього, адже в цей вимір людина виходить завдяки реалізації, з одного боку, волі до влади, а з іншого – волі до пізнання та творчості [11, с. 33]. Саме в цьому вимірі буття актуалізується здатність до самоусвідомлення, саморефлексії, самопереживання, але водночас людина граничного буття є залежною, хай не від авторитетів, але від власних криз, переживання самотності та меж пізнання. Відповідно, *у граничному вимірі буття актуалізується лише іманентна свобода*.

Відтак людині граничного буття властива свобода, але вона все ще не здатна цілком її реалізувати через почуття самотності, яке в граничному бутті подолати неможливо. Справедливим буде припущення, що концепт граничного буття певним чином корелює з концептом «свобода від» Е. Фромма [8]. На думку філософа, це поняття позначає негативу свободу, адже вона – всього лише «... свобода від інстинктивного обумовлення дій людини» [8].

Іманентна свобода в граничному вимірі людського буття корелює з ідеєю «людини абсурду» А. Камю [5, с. 53–55] в контексті його концепту свободи, евристично цінного для цього дослідження. Згідно з філософом, свобода здатна реалізуватися лише через свідомий бунт проти абсурдного життя. А. Камю у своїй праці «Міф про Сізіфа» висловлюється так: «Отже, я висновую з абсурду три наслідки, якими є мій бунт, моя свобода й моя жага» [5, с. 51]. Іншими

словами, свобода, бунт і жага – це потенційні внутрішні прояви людської природи, які особливо загострюються в умовах абсурду і актуалізуються через прийняття абсурду як реальності та свідому позицію чинити йому спротив.

Ці ідеї характеризують буття «абсурдної людини», в якому вона прагне залишатися собою в абсурдному світі. В такому контексті свобода неможлива без боротьби – без бунту. Проте, буття «людини абсурду», як і її свобода та бунт, – абсурдні в тому сенсі, що вони виникають у відповідь на абсурдність світу, але не виходять за межі буденності й не долають його. Бунт – це систематичне свідоме протистояння абсурдній буденності, що можна протиставити самогубству як способу втекти від абсурду: «Виключно завдяки грі свідомості я обертаю на правило життя те, що було запрошенням до смерті, – і заперечую самогубство» [5, с. 51].

Окрім іманентної свободи, за підходом метаантропології свободи, можна виділити і *трансцендентну*. Це поняття у своєму визначенні спирається на ідеї М. Шелера, який виділяє п'ять послідовних рівнів психофізичної організації живих істот, що утворюють своєрідну ієрархію, від найнижчого до найвищого: чуттєвий порив, інстинкт, асоціаційна пам'ять, інтелект, дух [17, с. 20–59]. Людина, на думку М. Шелера, містить всі ці рівні як начала, але саме дух робить її вільною від обмежень нижчих начал, робить її *особистістю*: «… ми називатимемо особистістю той активний центр, у якому дух виявляється в межах сфери кінцевого буття…» [17, с. 48]. Дух є специфічною людською властивістю, оскільки всі ієрархічно нижчі рівні, окрім нього, можуть бути притаманними тваринам, зокрема вищим [17, с. 40–45].

Дух М. Шелер тлумачить саме як індивідуальне духовне начало, яке самореалізується. Йдеться не про розум у вузькому сенсі, а про надбіологічне та надпсихічне джерело цінностей, волі та любові, про здатність трансцендувати за власні межі. Дух у М. Шелера не зводиться до психіки, розуму, інтелектуальної чи мозкової активності. Водночас, він, як принципово інший спосіб буття, здатен їх підпорядковувати. Іншими словами, дух – це онтологічне ядро особистості [17, с. 58–59].

Повертаючись до філософії А. Камю, можна припустити, що для того, щоб подолати абсурд, його треба не лише усвідомити, а піднятися над ним, культивуючи дух, та взяти на себе відповідальність за своє життя, створити його сенс. Справедливим буде припущення, що саме цей процес, з одного боку, визначає *особистість*, а з іншого, – ініціює її.

Хоч дух і є питомо людською властивістю, це не означає, що кожна людина, кожен індивід є особистістю і носієм духу. Людина цілком може жити на рівні інстинктів, емоцій і утилітарного мислення. Відтак можна припустити, що тут також йдеться про потенцію, адже особистісне начало людина в собі актуалізує через інтенційне культивування духу: моральний вибір, любов, відповідальність, пізнання цінностей. Описане втілює свободу індивіда стати особистістю, а особистості – бути собою.

Справжня свобода у своїй повноті, або «свобода для» [8], за Е. Фроммом, властива людині метаграничного буття, яка реалізує її у співпраці та співтворчості з іншими [11, с. 36]. Можна припустити, що, якщо «свобода від» – це свобода людини від обмежень природи, свобода вибору та дій, тобто свобода пасивна, то «свобода для» – це активна свобода, породжена інтенціями індивіда. Вона реалізується через творчість та співтворчість.

Власне, здатність до *співтворчості* та співавторства фундаментально характеризує людину метаграничного буття. Із цього випливає, що до трансценденції та до досягнення і усвідомлення справжньої свободи особистості здатна лише людина метаграничного буття, яка здатна *антропо-трансцендувати* [11, с. 36].

Важливо зауважити, що М. Шелер концептуалізував глибинну сутність людини на тлі її кризового стану у Європі XX століття. Можна припустити, що до цього його спонукало зародження та поступове утвердження авторитарних та тоталітарних режимів, ідеології яких сучасна людина визначить як антигуманістичні. Мислитель став свідком виникнення ідей, що згодом призвели до дегуманізації та поляризації людей за біологічними чи етнічними ознаками. Можна припустити, що такі події стали наслідком духовного занепаду тогочасних суспільств і, водночас, некритичного підходу людини до біологізму.

Хоч людина й жива істота, вона кардинально відрізняється від інших форм життя самосвідомістю і особливим способом буття, з чим солідарні М. Шелер та Г. Плеснер. Справедливим буде припущення, що ці особливості нівелюють будь-які нераціональні пориви. У визначенні французького терміну «animal» (тварина), запропонованому в другому томі «Європейського словника філософій», зазначено, що «… слововжиток у романських мовах схиляє закріплювати слово «animal» за тваринами, позбавленими раціональної здатності, проте обдарованими здатністю рухатись» [3, с. 402].

З іншого боку, німецькою «animal» перекладають як «das Tier», що етимологічно походить від давньогрецької мови й означає «дикий звір»: «… хижак, або дичина межує не з душею чи життям, а з брутальністю, дикістю, звірячим насильством і навіть зі смертю» [3, с. 402].

Відтак гуманістичну кризу XX століття можна осмислити як наслідок підміни духовності – її бруталізацію. Український філософ В. Єрмоленко у своїй праці «Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть» пише про те, що тоталітарні ідеології того часу набувають виразний релігійний характер, який, зокрема, мав свій вияв у сакралізації окремої нації, раси, класу тощо [4, с. 130]. Це спонукає нас зробити висновок, що духовний занепад і все, до чого він призвів, був направду перевтіленням духовності, а, отже, деструктивним виявом духу.

Висновки. Отже, можна припустити, що дух може мати як конструктивні тенденції, так і деструктивні. Тоді постає головне питання: чому має підпорядковуватися дух, щоби продукувати конструктив та спонукати людство до творення блага, а не зла? Це питання потребує подальшого дослідження.

Як уже було визначено, є іманентна свобода – свобода, що породжує можливість трансцендування та свобода трансцендентна – свобода, породжена трансцендуванням. Можна припустити, що, в координатах метаантропології свободи, іманентна та трансцендентна свобода в своїй цілісності утворюють свободу *справжню,* що протиставляється *ілюзії* свободи [16, с. 202]. При цьому ще залишається відкритим питанням, чи є відмінними справжня свобода і трансцендентна свобода, яка, з одного боку, породжує можливість трансцендування в людському бутті, а з іншого – породжується трансцендуванням [11, с. 136]. Справжня свобода *властива метаграничному виміру буття*, адже «… метаграничне буття – … корелят трансценденції. Для вираження специфіки метаграничного буття людини вводиться поняття *антропо-трансценденції*» [11, с. 17]. Якщо розглянути цей вимір буття більш детально, воно суть «… подолання замкненого характеру людського буття, який виражається в самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації… Розгортання метаграничного буття можливе через феномен *толерантності, свободи* та *любові*, що означає глибинне очищення і олюднення буття людини через його де-об'єктивацію» [11, с. 35–36].

В підсумку можна сказати, що свобода, безумовно, відіграє фундаментальну роль у бутті людини як особистості. М. Шелер, хоч і не вважав свободу вродженим атрибутом людини, визнавав її важливість, а також важливість трансцендування до неї через розвиток духовності. Отже, лише духовне та душевне збагачення людини здатне принести людяність, яка є світлом, у буття людини і звільнити її, дати особисту свободу.

Але, як ми визначили раніше і як висновуємо з історії, духовність може обернутися своєю темною стороною до людства. Щоб дух продукував конструктив, а не руйнацію, щоб людство, кероване ним, творило благо, а не зло, необхідно, щоб дух підпорядковувався любові до людства, був справді гуманістичним. З позицій метаантропології, яка постулює особистість як єдність духовного й душевного начал, начал творчості, свободи і любові, співчуття, ми можемо говорити про важливість *одушевлення духовності*. Саме тоді духовність і стає гуманістичною.

Гуманістична духовність передбачає не задоволення споживчих людських потреб, а розвиток і плекання душевності в бутті людства. Такий підхід у сучасному філософському дискурсі отримав назву «нового гуманізму» [14, с. 16], який є вкрай потрібним для епохи

геополітичної турбулентності й гібридних воєн, епохи протистояння демократичних країн із неототалітаризмом [14, с. 22].

Г. Плеснер стверджує авторство людини у своєму житті через самоусвідомлення, саморефлексію та вихід за межі себе, визначаючи ці здатності як людську екзистенціальну характеристику, її вроджений дар, у якому автор бачить свободу людини. Це свобода воліти та ухвалювати рішення, отже, така людина свобідна від обмежень. Але не варто забувати про негативні аспекти такої свободи, за умови відсутності інтенцій гуманістичного характеру. Нерідко ця свобода обертається великою шкодою для всього живого, адже людина схильна хибити в судженнях і рішеннях, незважаючи навіть на відповідальний підхід. Для унеможливлення чи принаймні мінімізації деструкції в житті й діяльності людства, *важливо, щоб свобода була не лише керована гуманістичними цінностями, а і вмотивована гуманістичними інтенціями.* Тоді вона набуває форми гуманістичної соціальної практики [14, с. 31].

Справжня свобода має бути заснована й інтегрована в суспільну систему цінностей не шляхом примусу, не декларуванням «прав і свобод» можновладцями та правниками, а шляхом *доброї волі* особистостей, оскільки вона заснована не лише на гуманізмі, а й на людяності, «саме людяності як життєво-практичного пориву, а не просто гуманізму як теорії чи ідеології» [11, с. 370]. Справжню *свободу не можна дати чи нав'язати, її можна набути в процесі трансцендування, адже свобода – це властивість суб'єкта, а не об'єкта.*

Ключове для всієї філософської антропології і екзистенціальної філософії поняття «трансценденція» вже містить у собі констатацію залученості людської екзистенції до трансцендентного у бутті людини, а не лише в пізнавальній діяльності, що відображається в концепті «трансцендентальне». Єднання екзистенції і трансценденції і означає справжність свободи.

Трансценденція – це «… реальність, що виходить за межі людини та її світу, але дана їй у переживанні, усвідомленні, стремлінні та творчих і співтворчих діях» [10, с. 220]. Ми можемо осмислювати трансценденцію як перспективу розвитку людини, у тому числі, і тому, що в персоналізмі трансценденція – це процес, унаслідок якого людина набуває рис Боголюдини [10, с. 220].

У цьому контексті надзвичайно важливо осягнути одночасну іманентність і трансцендентність свободи в людському бутті, що в координатах методології метаантропології осмислюється через концепт «антропо-трансценденція», який означає, що людина може досягати трансцендентного не лише в переживанні й пізнанні, а й у бутті [11, с. 32; 10, с. 220].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бичко І. Свобода чи сваволя? Київ : Знання, 1966. 47 с.
2. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція : пер. з фр. В. Ховхун. Київ : Основи, 2004. 230 с.
3. Депра Н. Animal : пер. з фр. К. Гончаренко; ред. О. Хома. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том другий*. Київ : Дух і Літера, 2022. С. 402–406.
4. Єрмоленко В. Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть. Київ : Дух і Літера, 2022. 480 с.
5. Камю А. Міф про Сізіфа : пер. з фр. О. Жупанський. Портфель, 2015. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf (дата звернення: 30.05.2025).
6. Крилова, С. Свобода творчості та її межі: підхід соціальної метаантропології. *XIV Всеукраїнська науково-практична конференція «Людяність творчості як творчість людяності»* (м. Київ, 25 травня 2017 р.) : тези доп. Київ : ТОВ НВП «Інтерсервіс», 2017. С. 106–109.
7. Попович М. Філософія свободи. Харків : Фоліо, 2018. 524 с.
8. Фромм Е. Втеча від свободи : пер. з англ. М. Яковлев. Харків : КСД, 2019. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Fromm_Erich/Vtecha_vid_svobody/ (дата звернення: 30.05.2025).
9. Хамітов Н. Крилова С. Свобода. *Філософський словник: людина і світ. 2-е видання, виправлене й доповнене*. Київ : КНТ, 2018. С. 134.
10. Хамітов Н. Крилова С. Трансценденція. *Людина й культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. 2-е видання, виправлене й доповнене*. Київ : КНТ , 2023. с. 220.

11. Хамітов, Н. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. Київ : КНТ, 2023. 405 с.
12. Bidney David. The Varieties of Human Freedom. *The Concept of Freedom in Anthropology*. The Hague : Mouton & Co, 1963. 296 с.
13. Jaspers, Karl. The Origin and Goal of History. New Haven and London : Yale University Press, 1965. xvi+308 с.
14. Khamitov, N. The war in Ukraine and the new humanism: David versus Goliath. Sofia : Kibea, 2023. 124 с.
15. Plessner, H. Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology. New York : Fordham University Press, 2019. lxviii+380 с.
16. Ponuliak V. Meta-anthropological Potentialism as a Methodological Basis for the Study of the Phenomenon of Freedom. *International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy»*, April 24–25, 2025 : тези доп. Київ, 2025. С. 200–203. URL: https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/14 (дата звернення: 30.05.2025).
17. Scheler, M. El puesto del hombre en el cosmos. Buenos Aires : Losada, 1994. 108 с.

REFERENCES

1. Bychko, I. (1966). *Svoboda chy svavolia?* [Freedom or arbitrariness?]. Kyiv: Znannia [in Ukrainian].
2. Bodriiar, Zh. (2004). *Symuliakry i symuliatsiia* [Simulacra and simulation] (V. Khovkhun, Trans.). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
3. Depra, N. (2022). Animal (K. Honcharenko, Trans.; O. Khoma, Ed.). *Yevropeiskyi slovnyk filosofii: Leksykon neperekladnostei,* 2, pp. 402–406. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
4. Yermolenko, V. (2022). *Plynni ideolohii. Idei ta polityka v Yevropi XIX–XX stolittia* [Fluid ideologies. Ideas and politics in Europe in the 19th–20th century]. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
5. Kamiu, A. (2015). *Mif pro Sizifa* [The Myth of Sisyphus] (O. Zhupanskyi, Trans.). *Portfel.* Retrieved from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf [in Ukrainian].
6. Krylova, S. (2017). Svoboda tvorchosti ta yii mezhi: pidkhid sotsialnoi metaantropolohii [Freedom of creativity and its limits: the approach of social meta-anthropology]. *XIV Vseukrainska naukovo-praktychna konferentsiia "Liudianist tvorchosti yak tvorchist liudianosti"* (Kyiv, May 25, 2017), pp. 106–109. Kyiv: TOV NVP "Interservis" [in Ukrainian].
7. Popovych, M. (2018). *Filosofiia svobody* [Philosophy of freedom]. Kharkiv: Folio [in Ukrainian].
8. Fromm, E. (2019). *Vtecha vid svobody* [Escape from freedom] (M. Yakovlev, Trans.). Kharkiv: KSD. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Fromm_Erich/Vtecha_vid_svobody/ [in Ukrainian].
9. Khamitov, N., & Krylova, S. (2018). Svoboda [Freedom]. *Filosofskyi slovnyk: liudyna i svit. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene*, p. 134. Kyiv: KNT, [in Ukrainian].
10. Khamitov, N., & Krylova, S. (2023). Transtsendentsiia [Transcendence]. *Liudyna i kultura: slovnyk. Filosofska antropolohiia, filosofiia kultury, kulturolohiia. 2-e vydannia, vypravlene i dopovnene*, p. 220. Kyiv: KNT. [in Ukrainian].
11. Khamitov, N. (2023). *Filosofska antropolohiia: aktualni problemy. Vid teoretychnoho do praktychnoho povorotu. 5-e vydannia, vypravlene i dopovnene* [Philosophical anthropology: current issues. From theoretical to practical turn. 5th ed., revised and expanded]. Kyiv: KNT [in Ukrainian].
12. Bidney, D. (1963). The Varieties of Human Freedom. *The Concept of Freedom in Anthropology*, pp. 11–34. The Hague: Mouton & Co [in English].
13. Jaspers, K. (1965). *The Origin and Goal of History*. New Haven and London: Yale University Press [in English].
14. Khamitov, N. (2023). *The War in Ukraine and the New Humanism: David versus Goliath*. Sofia: Kibea [in English].
15. Plessner, H. (2019). *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press [in English].
16. Ponuliak, V. (2025). Meta-anthropological potentialism as a methodological basis for the study of the phenomenon of freedom. *International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy"* (Kyiv, April 24–25, 2025), pp. 200–203. Retrieved from: https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/14 [in English].
17. Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos* [The human place in the cosmos]. Buenos Aires: Losada [in Spanish].

Khamitov Nazip Vilenovych
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Corresponding Member, Leading Research Fellow
Hryhorii Skovoroda Institute of Philosophy
National Academy of Sciences of Ukraine
President of the International Association for Philosophical Art
4, Triokhsviatytelska str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-8193-9383

Ponuliak Veronika Eduardivna
Master of Philosophy,
Department of Theoretical and Practical Philosophy,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0007-8576-4251

META-ANTHROPOLOGY OF FREEDOM: FROM THE IMMANENT TO THE TRANSCENDENT WITHIN THE BEING OF THE HUMAN

*The **problem** is determined by the crisis of humanistic values, caused in particular by the phenomenon of globalization that may potentially cause the simulacrization of the nature of freedom as a key existential of the being of the human. Having been replaced by an illusory image, it may lose its humanistic potential. This article explores the immanent and transcendent dimensions of human freedom and raises the problem in the context of both existence and transcendence. The **purpose** of this article is to unfold the concept of a meta-anthropology of freedom based on the meta-anthropology approach. Within its framework, the metamorphoses of freedom in the ordinary, the boundary and the meta-boundary dimensions of the being of the human are analysed. The research **methods** are based on the approaches of M. Scheler, H. Plessner, E. Fromm, A. Camus, and contemporary meta-anthropology. As a **result**, it was determined that the human of the ordinary being, shaped by the will to self-preservation and reproduction, is constantly in a state of "escape from freedom". The human of the boundary being, characterized by the will to power as well as the will to knowledge and creativity, is capable primarily of negative freedom – which is immanent as it remains confined within the self. Within this dimension, the human is overly egocentric in their freedom. In contrast, the human of meta-boundary being, guided by the will to love, freedom, and co-creativity, is capable of transcendent freedom, wherein a genuine encounter with the Other takes place in the act of co-creation. Transcendent freedom is a form of freedom that unites with love and takes the form of humanistic social practice. In this context, the immanence and transcendence of freedom within the being of the human is understood through the concept of "anthropo-transcendence" – ability to reach the transcendent in experience, cognition and in being.*

Key words: *freedom, immanent, transcendent, meta-anthropology, meta-anthropology of freedom, ordinary being of human, boundary being of human, meta-boundary being of human, existence, transcendence, anthropo-transcendence.*

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.7
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.8

Бондарєв Артем Віталійович
аспірант третього року навчання ОНП «Філософія»,
кафедри психології, політології та соціо-культурних технологій
Сумського державного університету
вул. Харківська, 116, Суми, Україна
orcid.org/0000-0003-2763-8939

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ

Актуальність проблеми. *В умовах постмодерну традиційні форми ідентичності послабилися через ліберальні та культурно-національні політики, глобалізацію та розвиток цифрових технологій, що викликали необхідність глибшого аналізу цього феномену. У першому десятилітті XXI століття ідентичність стає ключовим елементом формування глобальних зв'язків та регіональних політик, що робить її дослідження особливо важливим для розуміння сучасних соціальних процесів.*

Мета. *Дослідження соціокультурного контексту формування ідентичності в умовах постмодерну, зокрема виявлення основних чинників, що впливають на її динаміку та структуру, а також аналіз наслідків цих змін для індивіда та суспільства.*

Методи. *Аналіз наукової літератури, порівняльний підхід та синтез теоретичних концепцій, зокрема праць Еріка Еріксона, конструктивістських та есенціалістських теорій.*

Результати дослідження. *Ідентичність як динамічний процес, формується під впливом соціальних, культурних та інформаційних чинників. Дослідження показує, що в умовах постмодерну ідентичність стає більш гнучкою, що відкриває нові можливості для самовизначення, але водночас створює ризики втрати стабільності та цілісності. підтверджують, що ідентичність у постмодерністському суспільстві набуває нових форм, зокрема через інтеграцію віртуальної реальності у повсякденне життя. Це призводить до розмивання традиційних меж ідентичності та формування динамічних, нестійких конструктів. Ідентичність є не лише результатом самовизначення, а й продуктом соціальної комунікації, що включає осмислення знаків, символів та культурних практик. У сучасному світі ідентичність формується через взаємодію з медіа, що створює нові форми соціальних зв'язків та комунікацій. Криза традиційної ідентичності супроводжується як потенціалом для формування нових форм ідентичності, так і загрозами дегуманізації та руйнації соціальних зв'язків. Таким чином, дослідження підкреслює важливість подальшого вивчення ідентичності в умовах постмодерну для розуміння сучасних соціокультурних процесів та розробки стратегій адаптації до нових реалій. Крім того, дослідження вказує на те, що в умовах постмодерну ідентичність стає більш індивідуалізованою, що відкриває нові можливості для самовираження, але водночас підвищує ризик соціальної ізоляції та втрати колективних цінностей.*

Ключові слова: *ідентичність, постмодерн, соціокультурний контекст, медіа, смамовизначення.*

Вступ. Проблема ідентичності стала ключовим аспектом формування глобальних зв'язків та регіональних політик у першому десятилітті XXI століття. Ліберальна культурно-національна політика західного світу призвела до послаблення громадянської єдності та порушення цілісності системи ліберально-демократичних цінностей. Увага до питань внутрішньої свободи, індивідуальності та активної участі особистості у соціальних процесах робить дослідження ідентичності надзвичайно актуальним. Процедура самовизначення більше не спрямована на

створення єдності, а перетворюється на спрощений процес ідентифікації – вибір властивостей, що вважаються корисними в сучасних умовах.

Мета дослідження – Проаналізувати трансформацію ідентичності в умовах постмодерну, дослідивши вплив соціальних, культурних та інформаційних чинників на її формування, а також визначити тенденції та виклики, пов'язані зі змінами у самовизначенні індивідів.

Методи дослідження. Методологія дослідження базується на аналізі наукової літератури (вивчення теоретичних праць з проблеми ідентичності, зокрема концепцій Еріка Еріксона, конструктивістських та есенціалістських підходів) та синтезу теоретичних концепцій (інтеграція різних наукових підходів для формування цілісного розуміння феномену ідентичності в умовах постмодерну).

Результати дослідження. Буття індивіда тісно пов'язане з процесом ідентифікації себе з іншими. Самовизначення, перш за все, розуміється як здатність зберігати власну сутність, попри зміни, що відбуваються навколо. Воно відображає чіткість ідентичності та приналежність особи до конкретної соціальної групи, класу, суспільного стану, етнічної спільноти чи нації [4]. Найбільш детальний аналіз концепту «ідентичність» було представлено у працях психолога Еріка Еріксона. У його праці «Ідентичність: юність і криза» дослідник характеризує ідентичність як «…процес одночасного відображення та спостереження, процес, що протікає на всіх рівнях психічної діяльності, за допомогою якого індивід оцінює себе з погляду того, як інші, на його думку, оцінюють його в порівнянні з собою та в рамках значущої для них типології; водночас він оцінює їхні судження про нього з погляду того, як він сприймає себе в порівнянні з ними та з типами, значущими для нього» [7, с. 22–23].

У концепції Е. Еріксона ідентичність складається з почуття особистісної тотожності та історичної безперервності свого існування у часі та просторі, а також свідомого сприйняття того факту, що інші визнають мою тотожність та безперервність. Подібна єдність забезпечує утвердження справжності буття та успішної спільної діяльності, адже в такому суспільному устрої «…безліч буденних завдань і справ виконуються за усталеною практикою та спонтанними ритуалами, що дотримуються як лідерами, так і підлеглими, чоловіками та жінками, дорослими та дітьми, багатими та бідними, особливо обдарованими та тими, хто змушений виконувати рутинну роботу» [7, с. 31]. Поза комунікацією особистість не може сформуватися, оскільки людина для себе ніколи не є цілісною і завершеною, цілісно пізнати себе вона може лише через «іншого». Крім того, подібна згуртованість «…забезпечує систему координат, в рамках якої в даний період формується ідентичність, і надихає її на діяльність, хоча багатьох або більшість людей ця згуртованість ставить у дуже вузькі рамки або змушує працювати з примусом або задовольнятися низьким статусом. Така згуртованість підтримується звичаєм і звичкою, призводить до утворення стабільних привілеїв, змушує до жертв, закріплює нерівність і створює неминучі розбіжності» [7, с. 32]. Тобто концепція ідентичності Е. Еріксона описується не як суб'єктивні відносини в рамках соціальних діяльності індивідів та груп, а як сума ознак і властивостей, що створюють образ. В такому контексті ідентичність пов'язана не тільки з суб'єктивним позиціюванням людини, але і з усіма значущими аспектами її буття, включаючи форми організації життєвого світу людини, її адаптивну стратегію та стандарти поведінки.

Такий стан існування в навколишньому світі певною мірою допомагає пристосуватися та вижити. Людина протягом свого існування в стані втоми може тимчасово регресувати до первинної недовіри, особливо якщо її звична картина світу руйнується. В такій ситуації громадські інститути, забезпечують індивіду впевненість, надаючи колективні гарантії проти тривог. Особливо така потреба виникає в моменти економічних негараздів, коли людині потрібно пов'язувати свій світогляд з основними джерелами і способами виробництва. Через глибокі соціально-економічні потрясіння у людини виникає бажання слідувати за зрозумілою оповіддю «…з одним лідером на чолі єдиної партії, з однією ідеологією, що дає просте пояснення всій природі та історії, з одним безумовним ворогом, який має бути знищений одним централізованим каральним органом, – і з постійним напрямом на зовнішнього ворога безсилої люті, що збирається в цій державі» [7, с. 84].

Персоналізовані форми соціальності та культурного буття стали можливі лише з появою ранніх форм європейського капіталізму. При такому суспільному устрої формується "масова" людина. Вона залишилася в рамках офіційно санкціонованої соціально культурної ідентичності, запропонованої їй від народження, з урахуванням станової, класової, релігійної та етнічної приналежності. Подібна соціально-культурна конфігурація залишає мало місця для самобутності та соціально-культурної варіативності особистості. Однак згодом, у загальному контексті розвитку капіталістичних соціальних відносин з'являється більше варіантів культурного вибору та самовизначення. Як описує Еріксон, виняткова важливість феномена ідентичності стала зрозумілою йому під час психотерапевтичної практики після Другої Світової війни.

В дослідженні феномену ідентичності домінують два основні підходи – есенціалістський та конструктивістський. Есенціалізм передбачає, що існують незмінні риси, що суттєво визначають індивідуальну чи групову ідентичність. Дослідники в рамках цієї теорії стверджують, що ці риси визначаються вродженими якостями, такими як раса, стать, етнічна приналежність тощо. Вони залишаються незмінними протягом життя. Ідентичність розглядають як певну цілісну єдність цілком підданих об'єктивації та репрезентації маркерів – культурних, психологічних, ментальних, поведінкових. У цьому випадку ідентичність співвідноситься не тільки з внутрішнім світом людини, але і з соціумом, культурою, політикою та соціально-культурним середовищем загалом. Втручання з метою перероблення ідентичностей в рамках вказаної теорії відкидається, оскільки останні вважаються стабільними даностями. Такий варіант розуміння переводить ідентичність в простір соціологічної, соціально-філософської та культурологічної аналітики.

Іншу групу вчених заведено називати конструктивістами. З погляду конструктивістів, соціальні структури формуються під впливом як матеріальних, так і ідеаційних чинників, проте їхня сутність визначається спільними значеннями та інтерсуб'єктивним сприйняттям. Існування тієї чи іншої соціальної структури можливе лише завдяки тому, що соціальні агенти визнають її реальність і діють відповідно до неї [6]. За цим підходом ідентичність є певним акт свідомості, який мотивований і спрямований непереборною потребою людини визначитися у світі та культурному просторі. Інакше висловлюючись, ідентичність сприймається як форма відносин індивідів та груп, тобто як суб'єктивний конструкт свідомості індивіда. Тим самим ідея про те, що індивідуальна та колективна ідентичність є «природною» відкидається. Представники даної теорії вказують, що ідентичність є винятково актом індивідуальної волі, що своєю чергою надає цьому феномену складності та динамічності. В такому контексті ідентичність осмислюється як історично мінливий та соціально обумовлений конструкт. Особливу увагу конструктивісти приділяють походженню та функціонуванню ідентичностей. На думку вчених у ході різноманітних соціальних практик відбувається маніфестація з конструювання зовнішнього образу [1]. Культуролог Оксана Стасевська у своїй статті відзначила наступне: «Ідентичність тяжіє не до об'єктивного, а до суб'єктивного характеру, це інтерпретація місця людини в культурному світі, в темпоральному (у часі) та в топологічному (у просторі) вимірах Тобто ідентичність – це завжди уявний конструкт» [4, с. 212].

Деякі дослідники пропонують розглядати ідентичність не як статичний об'єкт, характеристику чи визначений стан, а як динамічну силу, що не піддається безпосередньому спостереженню, але проявляється через свої наслідки. У цьому підході множинність і варіативність притаманні не самій ідентичності, як це часто вважається, а соціальним ідентифікаціям індивідів і колективів, до яких вони належать. Відповідно, ідентичність забезпечує людині можливість орієнтації в соціальному середовищі, а також визначення власного місця серед різних соціальних груп [5].

Загалом у XXI столітті «…філософсько-антропологічний дискурс постає перед людиною у вигляді соціальних конвенцій та культурних схем. В рамках цього горизонту ми віднаходимо і здобуваємо свою ідентичність…людина виокремлює ситуацію із потоку зовнішніх обставин і поміщає її у певну структуру. Такою структурою може виступати наратив або інша інтерпретаційна схема» [2, с. 258]. Життєві ситуації та події спонукають людину осмислювати та інтерпретувати те, що з нею відбувається, вибудовуючи таким чином особистісний досвід. Тобто

становлення особистісної ідентичності «…відбувається у момент взаємопроникнення сенсу та досвіду. Люди наповнюють сенсами свій досвід і роблять його зрозумілими для себе та інших…Проговорення та осмислення попередніх життєвих ситуацій – найважливіша умова людського досвіду. У такий спосіб життєві події трансформуються у досвід» [2, с. 259]. Українська дослідниця Олена Самчук у своїй роботі також акцентує на важливості осмислення власного досвіду у процесі формування персональної ідентичності. Так вона пише: «Осмислюючи історичне минуле, особа конструює самооцінку, аналізуючи теперішнє – відбувається прийняття (неприйняття) власного досвіду, здійснюється вибір життєвих стратегій, проектуючи майбутнє – особа стверджує себе такою, якою прагне бути, виникає нове бачення тих подій життя, власних рис та якостей, що за певних причин не усвідомлювалися чи не приймалися людиною…У процесі часового впорядкування у зв'язній оповіді особистісно значущих ситуацій важливим є позитивне ставлення до власного досвіду, здатність конструктивно переосмислювати його та створювати нові наративи» [3, с.41].

Соціальна взаємодія між індивідами проходить у світі, образ якого сформований засобами масової інформації. В цьому контексті потрібно відзначити важливість суспільних ідіом. Це певні концепти, які дозволяють споживачам інформації відчувати спорідненість з медіа, що сприяє досягненню ідеологічного консенсусу. Такі ідіоми визначають мовні практики міжособистісного спілкування між ЗМІ та читачем. Суспільна ідіома не тільки створює почуття групової приналежності, але також підтверджує «правильність» думок індивіда [9]. З розвитком медіа «…у повсякденне життя людини інтегрується медіареальність: віртуальне представлення персональних наративів, мікроісторій та публічне демонстрування всіх аспектів життя суспільства. Інтерактивність цифрових платформ доповнює контекст нових цифрових медіа гіпервізуальними та гіпертекстуальними кодами, відчужуючи їх від творця та наповнюючи іншими культурними практиками та сенсами, які стають частиною нового повсякденного досвіду людини. Отже, настає період максимально можливої персоналізації та структурування інформаційних потоків для кожного суб'єкта нових медіа» [1, с. 31].

Варто зазначити, що Нові медіа суттєво змінюють відносини між учасниками комунікаційного процесу, адже ролі та способи взаємодії виробників та споживачів інформаційного контенту постійно змінюються. Такий стан цифрового простору створює умови для формування множинних та динамічних ідентичностей. Внаслідок інтеграції віртуальної реальності у щоденний контекст процес самоідентифікації перебуває у багатовимірному просторі, створеному інтерактивними цифровими технологіями. Людина опиняється на перетині значної кількості різноспрямованих інформаційних потоків, що розмиває цілісність світосприйняття, ставлячи особу у ситуацію нескінченного вибору. У такому світі людина відчуває екзистенційну необхідність звертатися до пошуку стійких позицій, які могли б забезпечити визначену картину світу. Тим не менш, пошук ідентичності в умовах домінування постмодерну здійснюється не через співвіднесеність із великими наративами, а через множинні, нетривалі та поверхові комунікації.

Потреба в приналежності може набувати деструктивного характеру, особливо коли певні фрустровані індивіди (у межах сім'ї чи соціальної спільноти) прагнуть ідентифікуватися з агресивними та войовничими групами. У таких випадках, щоб замаскувати власну безпорадність, ці «пригнічені» індивіди часто самі вдаються до насильства щодо інших. Процес самоідентифікації вимагає подолання численних перешкод, таких як традиційно сформовані звички, авторитет батьків чи інших соціальних інституцій, а також усвідомлення браку самопізнання, що дозволяє людині зрозуміти, ким вона є насправді. Конфлікт між самоідентифікацією та успадкованою колективною ідентичністю виникає, зокрема, у ситуаціях, коли культурні моделі зазнають змін, породжуючи суперечливі норми та цінності. Це вносить плутанину у свідомість людей, які намагаються визначити власну особисту ідентичність у контексті нових соціальних реалій [8].

Деякі вчені вважають, що сучасні форми та механізми інформаційного буття людини, такі як ринок, Інтернет, масова культура, агресивний натиск політичних і рекламних технологій негативно впливають на стійкість існування структури персональної ідентичності, адже пропонуються неосяжна безліч заздалегідь вибудуваних комбінацій смислів, цінностей, життєвих

орієнтирів та моделей поведінки. У подібній ситуації персональна ідентичність неминуче набуває не тільки множинності, а й вкрай нестійкого і навіюваного характеру. Саме тому за тією чи іншою конкретною персональною ідентичністю стоїть лише набір деяких симулякрів.

Висновки. Ідентичність у соціально-культурному сенсі лише частково є результатом самовизначення людини у бутті, оскільки вона можлива і є лише за допомогою комунікації з урахуванням осмислення знаків, символів та означень. У результаті пропонується наступна гіпотеза: за тим, що ми називаємо ідентичністю індивіда, стоїть певне знання, яке отримується в результаті інтерпретації внутрішнього світу людини за їх зовнішніми проявами. Загалом ідентичність – це форма знання про певний тип визначеності та впорядкованості буття. Проблемні питання ідентичності пов'язані з відкритістю, динамізмом, і незавершеністю всього, що пов'язано з людиною. Оцінюючи сучасні трансформації ідентичності в постмодерністському суспільстві, слід зазначити, що криза традиційної ідентичності супроводжується і конструктивними потенціями формування нової ідентичності, і потенційними загрозами дегуманізації, і руйнації ідентичності загалом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абісова М. До проблеми ідентичності в умовах постмодерну. Праці Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія, 2024, т. 39, № 1, с. 29–33. DOI: 10.18372/2412-2157.39.18447.

2. Алєксеєва К. Ситуаційні умови наративної ідентичності. Вісник Дніпропетровського університету. Серія: філософія, соціологія, політологія, 2012, т. 2, № 22, с. 258–264.

3. Самчук О. Феномен наративної ідентичності особистості: етичний вимір. Наукові записки. Серія: Філософія, 2012, с. 35–45.

4. Стасєвська, О. А. Історична ідентичність як теоретичний конструкт соціально-гуманітарного знання. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія, 2020, № 2 (45).

5. Хашиєва Л. Сучасні концепції ідентичності: стратегічний підхід. Теорія та практика державного управління, 2015, вип. 2, с. 77–83.

6. Arkan, Z. 'Via Media' vs. the Critical Path: Constructivism(s) and the Case of EU Identity. All Azimuth: A Journal of Foreign Policy and Peace, 2014, т. 3, № 2, с. 21–36. DOI: 10.20991/ALLAZIMUTH.167325.

7. Erikson, E. H. Identity: Youth and Crisis. New York: WW Norton & Company, 1968. 336 p.

8. Golubović, Z. An Anthropological Conceptualisation of Identity. Synthesis Philosophica, 2011, т. 26, № 1, с. 25–43.

9. Heisman, R., Merfett, J., Dunn, A. Print news as narrative. In: Fulton, H., ed. Story and media. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 218–244. DOI: 10.1017/CBO9780511811760.016.

REFERENCES

1. Abisova, M. (2024). Do problemy identychnosti v umovakh postmodernu [To the problem of identity in the conditions of postmodern]. *Pratsi Natsionalnoho aviatsiinoho universytetu. Seriia: Filosofiia. Kulturolohiia*, *39*(1), 29–33 [in Ukrainian] https://doi.org/10.18372/2412-2157.39.18447

2. Alekseeva, K. (2012). Situatsiini umovy naratyvnoi identychnosti [Situational conditions of narrative identity]. *Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu. Seriia: Filosofiia, Sotsiolohiia, Politolohiia*, *2*(22), 258–264 [in Ukrainian].

3. Arkan, Z. (2014). 'Via Media' vs. the Critical Path: Constructivism(s) and the Case of EU Identity. *All Azimuth: A Journal of Foreign Policy and Peace*, *3*(2), 21–36 [Turkey]. https://doi.org/10.20991/ALLAZIMUTH.167325

4. Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York, NY: WW Norton & Company [USA].

5. Golubović, Z. (2011). An Anthropological Conceptualisation of Identity. *Synthesis Philosophica*, *26*(1), 25–43 [Croatia].

6. Hashiieva, L. (2015). Suchasni kontseptsii identychnosti: stratehichnyi pidkhid [Modern concepts of identity: strategic approach]. *Teoriia ta praktyka derzhavnoho upravlinnia*, *2*, 77–83[in Ukrainian].

7. Heisman, R., Merfett, J., & Dunn, A. (2005). Print news as narrative. In H. Fulton (Ed.), *Story and media* (pp. 218–244). Cambridge, UK: Cambridge University Press [UK]. https://doi.org/10.1017/CBO9780511811760.016

8. Samchuk, O. (2012). Fenomen naratyvnoi identychnosti osobystosti: etychnyi vymir [Phenomenon of narrative identity of personality: Ethical dimension]. *Naukovi zapysky. Seriia: Filosofiia*, 35–45 [in Ukrainian].

9. Stasevska, O. A. (2020). Istorychna identychnist yak teoretychnyi konstrukt sotsialno-humanitarnoho znannia [Historical identity as a theoretical construct of social and humanitarian knowledge]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu «Yurydychna akademiia Ukrainy imeni Yaroslava Mudroho». Seriia: Filosofiia, Filosofiia prava, Politolohiia, Sotsiolohiia*, *2*(45) [in Ukrainian].

Bondariev Artem Vitaliyovych
third-year Postgraduate student of the educational
and scientific program "Philosophy" at the Department of Psychology,
Political Science and Sociocultural Technologies
Sumy State University
116, Kharkivska str., Sumy, Ukraine
orcid.org/0000-0003-2763-8939

SOCIAL CULTURAL CONTEXT OF IDENTITY FORMATION IN POSTMODERN CONDITIONS

Relevance of the problem. *In postmodern conditions, traditional forms of identity have weakened due to liberal and cultural-national policies, globalization and the development of digital technologies, which necessitated a deeper analysis of this phenomenon. In the first decade of the 21st century, identity becomes a key element in the formation of global ties and regional policies, which makes its study especially important for understanding modern social processes.*

Purpose. *Research into the sociocultural context of identity formation in postmodern conditions, in particular, identifying the main factors influencing its dynamics and structure, as well as analyzing the consequences of these changes for the individual and society.*

Methods. *Analysis of scientific literature, comparative approach and synthesis of theoretical concepts, in particular the works of Erik Erikson, constructivist and essentialist theories.*

Research results. *Identity as a dynamic process is formed under the influence of social, cultural and informational factors. The study shows that in postmodern conditions, identity becomes more flexible, which opens up new opportunities for self-determination, but at the same time creates risks of loss of stability and integrity. confirm that identity in postmodern society takes on new forms, in particular through the integration of virtual reality into everyday life. This leads to the blurring of traditional boundaries of identity and the formation of dynamic, unstable constructs. Identity is not only the result of self-determination, but also a product of social communication, which includes the understanding of signs, symbols and cultural practices. In the modern world, identity is formed through interaction with the media, which creates new forms of social connections and communications. The crisis of traditional identity is accompanied by both the potential for the formation of new forms of identity and the threats of dehumanization and destruction of social connections. Thus, the study emphasizes the importance of further studying identity in postmodern conditions for understanding modern socio-cultural processes and developing strategies for adapting to new realities. In addition, the study indicates that in postmodern conditions, identity becomes more individualized, which opens up new opportunities for self-expression, but at the same time increases the risk of social isolation and loss of collective values.*

Key words: *identity, postmodern, socio-cultural context, media, self-determination.*

УДК 37.013:681.3.06
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.9

Борканюк Алла Борисівна
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національної академії Служби безпеки України
вул. М. Максимовича, 22, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-8339-5113

Шульмін Сергій Олександрович
старший викладач кафедри філософії
Національної академії Служби безпеки України
вул. М. Максимовича, 22, Київ, Україна
orcid.org/0000-0002-2929-2583

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СКЛАДОВА ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ ОСОБИСТОСТІ

У сучасному інформаційному суспільстві критичне мислення виступає фундаментальним механізмом забезпечення інформаційної безпеки особистості. Актуальність цієї проблематики зумовлена зростанням інформаційних загроз, серед яких дезінформація, маніпуляції, пропаганда та інформаційно-психологічні операції, що використовують когнітивні спотворення для впливу на свідомість людини. З огляду на динамічний розвиток цифрових технологій та алгоритмічного персоналізованого контенту, критичне мислення стає необхідною компетентністю, що дозволяє особистості зберігати когнітивну автономність, аналізувати достовірність інформації та протидіяти маніпулятивним стратегіям. ***Метою дослідження*** *є аналіз критичного мислення як ключового чинника інформаційної безпеки особистості, виявлення його ролі у протидії сучасним інформаційним загрозам та визначення технологічних та освітніх підходів до його розвитку.* ***Методологія дослідження*** *базується на комплексному поєднанні пошукового аналізу наукової та методичної літератури, індуктивно-дедуктивного підходу, теоретичного моделювання, з'ясування причинно-наслідкових зв'язків, а також методів систематизації, абстрагування та конкретизації. Це дозволило здійснити структурований аналіз концепції критичного мислення, його когнітивних механізмів та практичних аспектів застосування в інформаційному середовищі. Результати дослідження демонструють, що критичне мислення виконує ключову роль у формуванні інформаційної грамотності та цифрової компетентності, що є важливими запобіжниками інформаційних атак. Доведено, що розвиток цієї навички сприяє деконструкції маніпулятивних стратегій, виявленню фейкових новин, подоланню когнітивних упереджень та інформаційної поляризації. Особливу увагу приділено технологічним аспектам, зокрема застосуванню інструментів фактчекінгу, штучного інтелекту для перевірки інформації, а також впровадженню освітніх програм та інтерактивних симуляцій для розвитку критичного мислення. Дослідження підтверджує, що критичне мислення є необхідним елементом інформаційної безпеки особистості, що дозволяє адаптуватися до викликів сучасного інформаційного простору. Отримані* ***результати дослідження*** *мають вагоме практичне значення для формування стійкості особистості до інформаційних загроз у сучасному цифровому середовищі. Результати дослідження можуть бути застосовані в діяльності державних органів, громадських організацій та медіаіндустрії з метою розробки ефективних стратегій протидії дезінформації, пропаганді та маніпулятивному контенту.*

Ключові слова: *критичне мислення, фактчекінг, дезінформація, інформаційна безпека, цифрова компетентність, когнітивне упередження.*

Вступ. Критичне мислення є фундаментальною складовою інформаційної безпеки особистості в умовах сучасного інформаційного суспільства, де кількість комунікативних потоків зростає експоненційно, а маніпулятивні технології набувають дедалі більшої витонченості. В умовах гібридних загроз, інформаційних війн та дезінформаційних кампаній суб'єкт інформаційної взаємодії

постає перед необхідністю не лише сприймати та аналізувати дані, а й здійснювати рефлексивну оцінку їхньої достовірності, відповідності реальності та потенційних наслідків їхнього впливу.

Інформаційний простір формується під впливом як традиційних ЗМІ, так і цифрових платформ, алгоритмічні механізми яких сприяють створенню так званих «інформаційних бульбашок», що підсилюють ефект когнітивних упереджень. Відтак критичне мислення виступає запобіжником проти когнітивного і технологічного нав'язування викривленої картини світу, забезпечуючи автономність суджень та когнітивну резистентність до зовнішніх впливів.

У сучасній парадигмі інформаційної безпеки особистості критичне мислення розглядається не лише як здатність до логічного аналізу, а й як інтегративний механізм ідентифікації маніпулятивних стратегій, деконструкції пропагандистських наративів та розпізнавання психологічного впливу. Його розвиток є ключовою умовою формування інформаційної самодостатності особистості, що особливо актуально в умовах глобальних криз, інформаційних війн та високої динаміки соціополітичних трансформацій.

Метою дослідження є аналіз критичного мислення як фундаментального механізму забезпечення інформаційної безпеки особистості, визначення його ролі у протидії інформаційним загрозам та розробка концептуальних підходів до розвитку критичного мислення в умовах сучасного цифрового середовища.

Завдання дослідження:

1. Охарактеризувати теоретико-методологічні засади критичного мислення та його значення для інформаційної безпеки особистості.
2. Проаналізувати основні види інформаційних загроз, механізми маніпуляції свідомістю та роль критичного мислення у їхній нейтралізації.
3. Дослідити когнітивні та психологічні аспекти критичного мислення, його вплив на інформаційну стійкість особистості.
4. Розглянути технологічні виклики та можливості розвитку критичного мислення в цифровому просторі.

Методи дослідження. Методологія дослідження ґрунтується на комплексному підході, що включає пошуковий аналіз наукової та методичної літератури з метою ідентифікації ключових концепцій критичного мислення та його ролі в інформаційній безпеці особистості. Індукція та дедукція застосовувалися для узагальнення отриманих теоретичних положень та їхнього подальшого логічного розгортання в структурі дослідження. Теоретичне моделювання дозволило сформувати концептуальні підходи до розвитку критичного мислення як механізму протидії інформаційним загрозам. З'ясування причинно-наслідкових зв'язків здійснювалося з метою аналізу впливу когнітивних процесів на інформаційну стійкість особистості, що забезпечило системне бачення взаємозв'язків між критичним мисленням, медіаграмотністю та цифровою безпекою. Методи систематизації, абстрагування та конкретизації сприяли структурованому викладу матеріалу, виділенню основних характеристик критичного мислення та його практичних аспектів у контексті сучасного інформаційного простору.

Результати дослідження. Критичне мислення є інтегративною когнітивною здатністю особистості, що забезпечує рефлексивний та системний аналіз інформаційних потоків, дозволяючи ідентифікувати релевантність, достовірність та логічну послідовність аргументів. У структурі когнітивних процесів критичне мислення відіграє ключову роль як механізм адаптивної когнітивної регуляції, що сприяє мінімізації впливу когнітивних викривлень та зниженню ймовірності імпліцитного прийняття маніпулятивних наративів [1, с. 25].

На думку О. І. Пометун критичне мислення – це здатність людини усвідомлювати власну позицію з того чи іншого питання, вміння знаходити нові ідеї, аналізувати події і оцінювати їх, приймати ретельно обдумані, зважені рішення стосовно будь-яких думок і дій [2, с. 49].

У визначенні М. Скрайвена і Р. Поля критичне мислення постає як «інтелектуально дисциплінований процес активної і вмілої концептуалізації, застосування, аналізу, синтезу і / та оцінки інформації, отриманої шляхом спостереження, досвіду, рефлексії, міркувань чи спілкування, який слугує основою для переконань та дій» [3, с. 9].

А. Є. Конверський зазначає, що критичне мислення або усвідомлене міркування – це «вмінням будувати доведення, вмінням висувати гіпотези, проводити аналогії, нарешті, знаходити помилки у своїх і чужих міркуваннях». На думку науковця критичне мислення – це процес «творення і розробка логічного інструментарію для формування переконання». Дослідник наголошує, що важливим стає уміння піддавати сумніву та аналізу будь-яку інформацію [4, с. 20–21].

У концептуальному дискурсі критичне мислення розглядається як метакогнітивний процес, що передбачає усвідомлений підхід до оцінки інформації, її кореляцію з емпіричними даними та застосування аналітичних стратегій у процесі прийняття рішень. Його ключовою функцією є підвищення рівня когнітивної автономності особистості, що особливо актуально в умовах інформаційних загроз та інтенсивного впливу цифрових технологій на процеси соціальної комунікації.

Критичне мислення ґрунтується на чотирьох базових характеристиках: аналізі, оцінці, рефлексії та аргументації. Аналіз – це процес розбирання інформації на складові для перевірки їхньої відповідності фактам, використовуючи логічні підходи. Оцінка передбачає перевірку правдивості тверджень та виявлення можливих помилок чи маніпуляцій. Рефлексія – це усвідомлення власних когнітивних процесів і впливу упереджень на прийняття рішень. Аргументація полягає в чіткому представлення своїх думок із доказами і контраргументами, з метою уникнення хибних висновків [1, с. 32].

В умовах сучасного інформаційного суспільства особистість піддається численним інформаційним загрозам, що впливають на її когнітивні процеси, поведінку та соціальну активність. Відсутність належного рівня критичного мислення може зумовлювати некритичне сприйняття неправдивих або маніпулятивних наративів, що призводить до спотвореного уявлення про реальність та прийняття ірраціональних рішень.

Основними видами інформаційних загроз є:

– Дезінформація – цілеспрямоване поширення неправдивої або викривленої інформації з метою введення аудиторії в оману.

– Фейки – спотворена або вигадана інформація, що маскується під достовірні новини чи факти. Фейковий контент часто поширюється в соціальних мережах, де алгоритми підсилюють його видимість, сприяючи масовому впливу.

– Пропаганда – систематичне нав'язування певних ідеологічних установок, що спрямовані на формування суспільної думки в інтересах конкретних політичних, соціальних чи економічних груп.

– Маніпуляції – методи інформаційного впливу, що спрямовані на приховане формування певних переконань, емоційних реакцій чи поведінки аудиторії.

– Інформаційно-психологічні операції (ІПсО) – комплексні стратегії, що поєднують методи дезінформації, психологічного впливу та когнітивних маніпуляцій [5, с. 8].

Критичне мислення відіграє ключову роль у протидії цим загрозам, оскільки дозволяє особистості свідомо аналізувати інформаційні потоки, виявляти маніпулятивні техніки та ухвалювати раціональні рішення на основі перевірених фактів.

Для ефективного протистояння інформаційним загрозам необхідно застосовувати системні методи розпізнавання неправдивої інформації. Основні з них включають:

– Фактчекінг (перевірка фактів) – верифікація інформації шляхом аналізу офіційних джерел, наукових досліджень, незалежних журналістських розслідувань та експертних оцінок.

– Аналіз джерела інформації – перевірка авторитетності джерела, рівня його репутації та зв'язку з певними зацікавленими групами.

– Контентний аналіз – дослідження тексту або аудіовізуального контенту на наявність риторичних маніпуляцій, викривлення фактів, емоційних тригерів та невідповідностей.

– Перехресне порівняння інформації – зіставлення отриманої інформації з альтернативними незалежними джерелами для визначення її узгодженості та обґрунтованості.

– Оцінка емоційного впливу – критичне осмислення того, які емоції викликає інформація, оскільки маніпулятивні повідомлення часто експлуатують страх, гнів, обурення або ейфорію для посилення некритичного сприйняття [6, с. 100–101].

Сучасні інформаційні загрози активно використовують когнітивні спотворення – систематичні помилки в мисленні, що впливають на сприйняття реальності та ухвалення рішень. У рамках маніпулятивних стратегій найбільш поширеними є нижченаведені ключові механізми впливу.

Ефект підтвердження (confirmation bias) – проявляється у схильності людини сприймати лише ті факти, які узгоджуються з її попередніми переконаннями, ігноруючи суперечливі дані. Це сприяє формуванню замкненого світогляду, в якому нова інформація не піддається критичному аналізу, а лише підсилює вже існуючі уявлення. Інший небезпечний механізм – ефект правдоподібності (illusory truth effect), згідно з яким багаторазове повторення певної інформації підвищує її суб'єктивну правдоподібність у сприйнятті особистості, навіть якщо вона є неправдивою. Маніпулятивні інформаційні стратегії також використовують поляризацію думок, яка спрямована на цілеспрямоване посилення розбіжностей у суспільстві, створення ворожих наративів та унеможливлення конструктивного діалогу між різними групами населення.

Окрім цього, важливим елементом маніпулятивних технологій є техніка «великої брехні», що базується на створенні масштабних дезінформаційних кампаній, які, через свою грандіозність та масштабність, сприймаються як правдиві, навіть якщо їхня абсурдність є очевидною [7, с. 94–95].

Сучасні цифрові технології також суттєво змінюють спосіб сприйняття інформації, сприяючи появі так званих інформаційних «бульбашок». Інформаційна «бульбашка» (filter bubble) – це ізольований інформаційний простір, у якому особистість взаємодіє лише з контентом, що підтверджує її поточні погляди, уникаючи альтернативних точок зору. Цей феномен є наслідком алгоритмічної обробки даних, яка ґрунтується на попередніх уподобаннях користувача, що призводить до замкнутості інформаційного середовища та відсутності різноманітності в отримуваних даних.

Наслідки такого процесу є вкрай небезпечними. Інформаційні «бульбашки» сприяють підвищенню когнітивної закритості, знижуючи рівень критичного аналізу альтернативних поглядів. Вони також посилюють ідеологічну поляризацію суспільства, створюючи сприятливе середовище для маніпулятивного впливу та дезінформаційних кампаній.

Єдиним ефективним способом протидії цим процесам є розвиток критичного мислення, яке дозволяє особистості виходити за межі інформаційних «бульбашок» та формувати здатність до об'єктивного аналізу інформації. Усвідомлений підхід до вибору джерел, розуміння алгоритмів персоналізованого контенту, аналіз різних точок зору та вміння розпізнавати маніпулятивні техніки сприяють формуванню інформаційної безпеки особистості. У сучасних умовах критичне мислення стає не лише інтелектуальною навичкою, а й необхідним засобом захисту від інформаційних загроз, що дозволяє людині зберігати автономність свідомості та ухвалювати раціональні рішення у цифровому середовищі [8, с. 28].

Слід зазначити, що критичне мислення відіграє фундаментальну роль у формуванні інформаційної грамотності, забезпечуючи здатність особистості ефективно орієнтуватися в сучасному цифровому середовищі та протидіяти інформаційним загрозам. Важливими компонентами цього процесу є інформаційна гігієна та цифрова компетентність, які виступають ключовими запобіжниками маніпулятивного впливу. Інформаційна гігієна передбачає усвідомлене споживання інформації, перевірку джерел, критичну оцінку контенту та зменшення впливу деструктивних інформаційних потоків. Цифрова компетентність охоплює вміння працювати з інформаційними технологіями, аналізувати алгоритмічні механізми поширення контенту, а також розпізнавати методи інформаційних атак, що особливо актуально в умовах масового використання штучного інтелекту та персоналізованих алгоритмів у медійному просторі [9, с. 46].

Розвиток критичного мислення як елементу інформаційної грамотності потребує комплексного підходу, в якому освіта відіграє ключову роль. Ефективними є як формальні, так і неформальні освітні стратегії, що включають прикладні методики аналізу інформації, дебатні технології, навчання фактчекінгу та розбір маніпулятивних технік. Освіта повинна не лише надавати теоретичні знання, а й розвивати практичні навички оцінки інформаційних потоків, сприяти формуванню аналітичного мислення та навичок медіаграмотності. Особливо важливим є використання методик фактчекінгу, які дозволяють перевіряти достовірність інформації, розпізнавати фейки та виявляти системні маніпуляції. Поєднання інформаційної гігієни, цифрової

компетентності та освітніх стратегій сприяє підвищенню рівня інформаційної безпеки особистості, формуючи її стійкість до деструктивного інформаційного впливу [10, с. 67].

Психологічні та когнітивні аспекти критичного мислення відіграють ключову роль у забезпеченні інформаційної стійкості особистості, оскільки когнітивні процеси безпосередньо взаємодіють з емоційними реакціями, що впливають на обробку та інтерпретацію інформації. Емоції, зокрема страх, гнів чи ейфорія, можуть значно знижувати здатність до аналітичного мислення, підвищуючи ймовірність прийняття імпульсивних рішень та сприйняття маніпулятивного контенту. Когнітивні упередження, такі як ефект прив'язки, ілюзія знань або помилка підтвердження, спотворюють сприйняття реальності, формуючи некритичне ставлення до отриманих даних. Подолання цих упереджень вимагає усвідомленої рефлексії, що передбачає системний перегляд власних переконань, аналіз логічної послідовності аргументів та перевірку джерел інформації. Скептицизм як інструмент когнітивної стійкості дозволяє запобігати автоматичному прийняттю інформації на віру, стимулюючи глибший аналіз її достовірності. Саме поєднання рефлексивного мислення, скептичного підходу та емоційної саморегуляції сприяє формуванню критичної свідомості, що є запорукою ефективного протистояння дезінформаційним загрозам та інформаційним маніпуляціям у сучасному цифровому середовищі [11, с. 82–83].

Сучасний етап розвитку інформаційного суспільства супроводжується стрімким зростанням технологічних викликів, зумовлених інтеграцією штучного інтелекту (ШІ) та алгоритмічного моделювання в комунікативні процеси, що, з одного боку, відкриває нові можливості для аналізу інформаційних потоків, а з іншого – посилює ризики маніпулятивного впливу. Застосування алгоритмів машинного навчання у генерації контенту сприяє створенню високореалістичних дезінформаційних матеріалів, deepfake-відео, а також персоналізованих наративів, які використовують психологічні вразливості аудиторії для впливу на її переконання. Автоматизовані системи аналізу соціальних мереж і поведінкових моделей користувачів дозволяють оптимізувати інформаційні кампанії, спрямовані на поширення фейкових новин та формування соціальної поляризації. Тож, технологічні виклики вимагають розробки ефективних стратегій протидії інформаційним загрозам, серед яких ключову роль відіграє критичне мислення як адаптивний механізм когнітивної резистентності [5, с. 11].

У відповідь на ці виклики розвиваються спеціалізовані інструменти для перевірки інформації, що використовують алгоритмічний аналіз текстових, аудіо – та відеоматеріалів, машинне навчання для ідентифікації дезінформації, а також автоматизовані платформи фактчекінгу. Такі ресурси, як OpenAI GPT-детектори, алгоритми виявлення аномалій у даних та блокчейн-технології для забезпечення достовірності інформації, відіграють критичну роль у боротьбі з маніпулятивними стратегіями. Крім того, розвиток цифрової освіти сприяє підвищенню рівня критичного мислення за допомогою масових відкритих онлайн-курсів (МООС), інтерактивних платформ та когнітивних симуляцій, що моделюють ситуації зіткнення з інформаційними загрозами та розвивають навички аналізу та оцінки медіаконтенту. Використання адаптивного навчання та гейміфікаційних підходів сприяє формуванню стійкості до деструктивного інформаційного впливу, що є важливим чинником зміцнення інформаційної безпеки особистості у високотехнологічному середовищі [12, с. 171].

Висновки. Отже, критичне мислення є ключовим елементом інформаційної безпеки особистості, забезпечуючи здатність до усвідомленого аналізу інформації, ідентифікації маніпулятивних стратегій та прийняття обґрунтованих рішень. Воно виступає ефективним інструментом протидії дезінформації, фейковим новинам, пропагандистським наративам та алгоритмічним механізмам персоналізованого контенту, що створюють інформаційні «бульбашки». В умовах цифрової епохи критичне мислення слід розглядати не лише як когнітивну здатність, а й як стратегічний ресурс, необхідний для адаптації особистості до динамічного інформаційного середовища. Освітні технології є ефективними засобами формування критичного мислення та зміцнення когнітивної резистентності особистості. Подальші дослідження можуть бути зосереджені на розробці інтегрованих методик розвитку критичного мислення в освітньому та професійному середовищі, а також на аналізі впливу новітніх технологій на механізми маніпулятивного інформаційного впливу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. King F. J., Goodson L., Rohani F. Higher order thinking skills: definition, teaching strategies, assessment. The Center for Advancement of Learning and Assessment, Florida State University, 2018. 178 p.

2. Пометун О. І. Основи критичного мислення: навч. посіб. для учнів старших класів загальноосвітньої школи. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2010. 216 с.

3. Кругляк М. І. Критичне мислення. Матеріали ІІІ частини онлайн-курсу «Логіка, аргументація, критичне мислення». Київ, 2021. 193 с.

4. Конверський А. Є. Критичне мислення: підручник для студентів вищих навчальних закладів усіх спеціальностей. К.: Центр учбової літератури, 2020. 370 с.

5. Мельничук В. В., Горохова Л. В. Критичне мислення як складова інформаційної безпеки. *Вісник Львівського університету. Сер.: філософські науки.* 2022. №29. С. 7–13.

6. Золотар О. О. Критичне мислення як необхідна умова безпеки людини в інформаційному суспільстві: соціально-правовий аналіз. *Інформаційна безпека людини, суспільства, держави.* 2018. № 1. С. 98–105.

7. Tymoshenko N., Kalchenko L. Innovative approaches to the formation of critical thinking of future specialists in the socioeconomic sphere. Modern trends in the science, education and business: monograph. Varna, 2024. Pp. 86–106.

8. Бутнік-Сіверський О. Б. Інтелектуальний капітал: теоретичний аспект. *Інтелектуальниц капітал.* 2023. № 1. С. 23–30.

9. Горяїнов А. Основи критичного мислення. Київ: Книгоноша, 2022. 120 с.

10. Симоненко С., Грек О. Дослідження рівня сформованості критичного мислення як компонента інформаційно-психологічної безпеки студентів. *Наука і освіта.* №4. 2022. С. 64–71. DOI: https://doi.org/10.24195/2414–4665–2022–4-11.

11. Громова Н. М. Психологічні особливості установки на критичне мислення. *Актуальні проблеми психології.* 2015. Т. 10. Вип. 27. С. 79–88.

12. Курило В. С., Караман О. Л., Степаненко В. І. Критичне мислення і протидія маніпулятивному впливу в контексті безпеки особистості в інформаційно-психологічному вимірі війни. *Соціальна педагогіка. Інноваційна педагогіка.* 2023. Вип. 60. С. 167–172. DOI: https://doi. org/10.32782/2663–6085/2023/60.34.

REFERENCES

1. King, F. J., Goodson, L., & Rohani, F. (2018). *Higher order thinking skills: Definition, teaching strategies, assessment.* The Center for Advancement of Learning and Assessment, Florida State University.

2. Pometun, O. I. (2010). *Osnovy krytychnoho myslennia: Navchalnyi posibnyk dlia uchniv starshykh klasiv zahalnoosvitnoi shkoly* [Fundamentals of critical thinking: A textbook for high school students]. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan, 216 s. [in Ukrainian]

3. Kruhljak, M. I. (2021). *Krytychne myslennia. Materialy III chastyny onlain-kursu «Lohika, arhumentatsiia, krytychne myslennia»* [Critical thinking. Materials of the third part of the online course «Logic, argumentation, critical thinking»]. Kyiv, 193 s. [in Ukrainian]

4. Konverskyi, A. Ye. (2020). *Krytychne myslennia: Pidruchnyk dlia studentiv vyshchykh navchalnykh zakladiv usikh spetsialnostei* [Critical thinking: A textbook for students of all higher education specialties]. Kyiv: Tsentr uchbovoi literatury, 370 s. [in Ukrainian]

5. Melnychuk, V. V., & Horokhova, L. V. (2022). Krytychne myslennia yak skladova informatsiinoi bezpeky [Critical thinking as a component of information security]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia: Filosofski nauky*, (29), S. 7–13 [in Ukrainian]

6. Zolotar, O. O. (2018). Krytychne myslennia yak neobkhidna umova bezpeky liudyny v informatsiinomu suspilstvi: Sotsialno-pravovyi analiz [Critical thinking as a necessary condition for human security in the information society: A socio-legal analysis]. *Informatsiina bezpeka liudyny, suspilstva, derzhavy*, (1), S. 98–105 [in Ukrainian]

7. Tymoshenko, N., & Kalchenko, L. (2024). Innovative approaches to the formation of critical thinking of future specialists in the socioeconomic sphere. *In Modern trends in the science, education and business: Monograph* (pp. 86–106). Varna.

8. Butnik-Siverskyi, O. B. (2023). Intelektualnyi kapital: Teoretychnyi aspekt [Intellectual capital: Theoretical aspect]. *Intelektualnyi kapital,* (1), S. 23–30 [in Ukrainian]

9. Horiajinov, A. (2022). *Osnovy krytychnoho myslennia* [Fundamentals of critical thinking]. Kyiv: Knyhonosha, 120 s. [in Ukrainian]

10. Symonenko, S., & Hrek, O. (2022). Doslidzhennia rivnia sformovanosti krytychnoho myslennia yak komponenta informatsiino-psykholohichnoi bezpeky studentiv [Research on the level of critical thinking as a component of students' information and psychological security]. *Nauka i osvita,* (4), S. 64–71. https://doi.org/10.24195 2414–4665–2022–4-11 [in Ukrainian]

11.Hromova, N. M. (2015). Psykholohichni osoblyvosti ustanovky na krytychne myslennia [Psychological features of critical thinking attitudes]. Aktualni problemy psykholohii, 10 (27), S. 79–88 [in Ukrainian]

12. Kurylo, V. S., Karaman, O. L., & Stepanenko, V. I. (2023). Krytychne myslennia i protydiia manipuliatyvnomu vplyvu v konteksti bezpeky osobystosti v informatsiino-psykholohichnomu vymiri viiny [Critical thinking and countering manipulative influence in the context of personal security in the information and psychological dimension of war]. *Sotsialna pedahohika. Innovatsiina pedahohika,* (60), S. 167–172. https://doi.org/10.32782/2663–6085/2023/60.34 [in Ukrainian]

Borkaniuk Alla Borysivna
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
National Academy of the Security Service of Ukraine
22, M. Maksymovycha str. Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-8339-5113

Shulmin Serhiy Oleksandrovych
Senior Lecturer at the Department of Philosophy
National Academy at the Security Service of Ukraine
22, M. Maksymovycha str. Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-2929-2583

CRITICAL THINKING AS A COMPONENT OF PERSONAL INFORMATION SECURITY

In today's information society, critical thinking is a fundamental mechanism for ensuring an individual's information security. The relevance of this issue is due to the increasing information threats, including disinformation, manipulation, propaganda, and information-psychological operations that use cognitive biases to influence people's consciousness. Given the dynamic development of digital technologies and algorithmically personalized content, critical thinking becomes a necessary competence that allows individuals to maintain cognitive autonomy, analyze the reliability of information, and counteract manipulative strategies.

The aim of the study is to analyze critical thinking as a key factor in personal information security, to identify its role in countering modern information threats, and to determine technological and educational approaches for its development. ***The research methodology*** *is based on a comprehensive combination of exploratory analysis of scientific and methodological literature, inductive-deductive approach, theoretical modeling, causal analysis, as well as methods of systematization, abstraction, and concretization. This allowed for a structured analysis of the concept of critical thinking, its cognitive mechanisms, and practical aspects of application in the information environment.*

The research results *demonstrate that critical thinking plays a key role in the formation of information literacy and digital competence, which are important safeguards against information attacks. It has been proven that the development of this skill contributes to the deconstruction of manipulative strategies, detection of fake news, overcoming cognitive biases, and combating information polarization. Special attention is given to technological aspects, in particular the use of fact-checking tools, artificial intelligence for information verification, as well as the implementation of educational programs and interactive simulations for the development of critical thinking.*

The study confirms that critical thinking is an essential element of personal information security, enabling individuals to adapt to the challenges of the modern information space. The research results have significant practical implications for shaping individuals' resilience to information threats in the current digital environment. The findings can be applied by government agencies, public organizations, and the media industry to develop effective strategies to counteract disinformation, propaganda, and manipulative content.

Key words: *critical thinking, fact-checking, disinformation, information security, digital competence, cognitive bias.*

UDC 1-029:141.82-043.86:343.988:341.485(045)
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.10

Vasylieva Larysa Yuriivna
Postgraduate Student
State Institution "South Ukrainian National
Pedagogical University named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-1578-9505

Atamaniuk Zoia Mykolaivna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of Sociocultural Activities,
State Institution "South Ukrainian National Pedagogical
University named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0001-7299-409X

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF DARWINISM'S ROLE IN THE VICTIMIZATION OF GENOCIDE VICTIMS AND THE POLITICS OF "EUGENICS"

Relevance of the Problem. *Traditional biological Darwinism provides an acceptable explanation for the origin of species: complex "fit" species evolve, survive, and thrive, while less fit competitors stagnate, die, and become extinct. Biological evolution, at least in its pure form, is purely descriptive. Social Darwinism, by contrast, often has a very attributive component, as it concerns human behavior. What is the actual connection between biological evolution and social Darwinism? These question will undoubtedly occupy scholars for many years and may never be resolved. The* ***aim*** *of this article is to critically examine the historical misuse of Darwinian evolutionary theory in justifying harmful political ideologies and social policies, particularly in the contexts of Nazi Germany and Stalinist Soviet Union. To explore how concepts such as "survival of the fittest" were distorted to rationalize eugenics, racism, and totalitarianism, and to assess the lasting impact of these misapplications on both the public perception of evolution and the broader ethical discourse surrounding scientific theories. The research investigates how Darwinism was adapted to justify racism, genocide, eugenics, and other forms of social violence.* ***Objectives:*** *To define the concept of "social Darwinism" and distinguish it from biological Darwinism.To reveal the mechanisms of interpretation and transformation of Darwinian ideas within various ideological systems.To examine historical cases of the application of social Darwinism in the political practices of the 20th century.To assess the impact of these interpretations on public perception of evolutionary theory.To analyze the moral and ethical consequences of the ideological use of scientific concepts.* ***Research methods****. historical and logical approach, comparisons and analogies, structural-functional method and dialectical principles of objectivity of research a methodological basis that allows studying social Darwinism as a unique factor in the formation of ideological slogans at different levels and identifying its dependence on the specifics of the context – historical, social, ethnocultural.* ***Results.*** *The study found that despite the purely scientific nature of Darwin's theory of natural selection, its principles were repeatedly instrumentalized for ideological purposes. In Nazi Germany, evolutionary concepts were distorted to support racial theory, eugenics, and genocide. In Stalinist USSR, ideas of social selection were used to justify mass repression and cultural annihilation. In the U.S. and Western Europe, social Darwinist ideas underpinned forced sterilization programs. These findings demonstrate that social Darwinism functioned not as a scientific doctrine but as a rhetorical tool for legitimizing preexisting political agendas.* ***Conclusion.*** *Darwinism has consistently been tied to social and ideological agendas that have nothing to do with the "origin of species". The tragedy of Darwinism's history is that it has always looked much wider than biology. And today, Christian opposition to evolution is based on the belief that Darwin's theory undermines traditional values and opens the door to all sorts of evil.*

Key words: *Social Darwinism, evolution, Nazism, eugenics program, genocide, Christianity*

Introduction. Traditional biological Darwinism provides an acceptable explanation for the origin of species: complex "fit" species evolve, survive, and thrive, while less fit competitors stagnate, die, and become extinct. Biological evolution, at least in its pure form, is purely descriptive. Social Darwinism, by contrast, often has a very attributive component, as it concerns human behavior. Moral judgments about behavior are made on the basis of how it fits into the overall Darwinian scheme. Social Darwinism remains a controversial topic, with countless questions swirling around it. What exactly does the term Social Darwinism mean? What did Darwin think of it as an extension of his ideas? What is the actual connection between biological evolution and social Darwinism? Are the moral prescriptions of social Darwinism really supported by Darwin's theory? To what extent has biological Darwinism been used for propaganda purposes to support ideas unrelated to evolution? Was there, for example, a real connection between evolution and Nazism, as some scholars have claimed? Or is it simply a propaganda ploy to give evolution a bad name?

Purpose and tasks. The aim of this article is to critically examine the historical misuse of Darwinian evolutionary theory in justifying harmful political ideologies and social policies, particularly in the contexts of Nazi Germany and Stalinist Soviet Union. The paper aims to explore how concepts such as "survival of the fittest" were distorted to rationalize eugenics, racism, and totalitarianism, and to assess the lasting impact of these misapplications on both the public perception of evolution and the broader ethical discourse surrounding scientific theories. The research investigates how Darwinism was adapted to justify racism, genocide, eugenics, and other forms of social violence.

Objectives. To define the concept of "social Darwinism" and distinguish it from biological Darwinism.To reveal the mechanisms of interpretation and transformation of Darwinian ideas within various ideological systems.To examine historical cases of the application of social Darwinism in the political practices of the 20th century.To assess the impact of these interpretations on public perception of evolutionary theory.To analyze the moral and ethical consequences of the ideological use of scientific concepts.

As «Andrew Carnegie» book wrote in 1989, "although the law may sometimes be hard on the individual, it is best for the race, for it ensures the survival of the fittest in each department". Carnegie's key phrase, "survival of the fittest", which is almost universally attributed to Darwin, actually comes from the influential British philosopher Herbert Spencer. [1] Spencer believed that everything from the cosmos to society to Carnegie's free market was constantly evolving. Spencer's ideas were in circulation before Darwin published *On the Origin of Species*, and he is credited with popularizing social Darwinism, although there is some doubt as to how "Darwinian" his ideas really were. [2,3].

Methods. The article uses a historical and comparative analytical method, tracing how Darwinian thought was interpreted, adapted, and manipulated across different contexts. Drawing on thinkers like Malthus and Spencer, and ideologues like Hitler and Stalin, the article outlines the ideological transformations that led to policies like eugenics, genocide, and forced sterilization. By examining both Western (Nazi Germany, the U.S.) and Soviet (Stalinist USSR) applications of evolutionary rhetoric, the text shows how evolution was used as a flexible ideological tool rather than a strict biological explanation. A scientifically established means of "progress", why limit it to the origin of species?

Results. The study found that despite the purely scientific nature of Darwin's theory of natural selection, its principles were repeatedly instrumentalized for ideological purposes. In Nazi Germany, evolutionary concepts were distorted to support racial theory, eugenics, and genocide. In Stalinist USSR, ideas of social selection were used to justify mass repression and cultural annihilation. In the U.S. and Western Europe, social Darwinist ideas underpinned forced sterilization programs. These findings demonstrate that social Darwinism functioned not as a scientific doctrine but as a rhetorical tool for legitimizing preexisting political agendas. Capitalists, nationalists, and racists, of course, have promoted self-interested agendas and appeal to whatever logical reasoning seems most useful. Few of them are interested in any progress other than their own. And none of them were, inspired by Darwin, as they

have been around for centuries. [4]Two millennia before Darwin, for example, Plato advocated selective breeding of humans as a way to increase the fitness of the race. His fellow Greek, Thrasymachus, preached that "might makes right", justifying the strong trampling on the weak as a way to achieve the most powerful political structures. The ancient Jews, during their campaign against Amalekites, in their fierce anti-Semitism, found it expedient to kill the men, women, children, infants, sheep, camels, donkeys, and cattle of the Amalekites to prevent the contamination of their superior religion. You cannot allow Jewish cows to mate with pagan bulls.[5] Eugenics took a sinister turn in Europe, especially Germany, and eventually fell into disuse to the point of becoming a concept that politically savvy people fled from. In 1924, for example, the U.S. Congress passed laws restricting immigration from countries and ethnic groups deemed inferior

The ideological inspiration for eugenic ideas was, in particular, the works of Malthus.

"The power of population", he wrote, "so surpasses the power of the earth to produce a subsistence for man, that premature death must in some form or other visit the human race".

"Fortunately, death had many conscripts – extermination, seasons of disease, epidemics, ... defeats and plagues", but if these front-line soldiers proved unable to keep overpopulation at bay, "the gigantic inevitable stalks of famine will stalk in the rear, and with one mighty blow will equalize the population with the food of the world. " [6] Such laws had a glossy scientific veneer, and racist politicians took comfort in the sophistication and wisdom of policies based on the best science of the day. More sober moments in Germany led to a national program of extermination of groups considered inferior. Hitler and his Third Reich considered Jews, Gypsies, Poles, and homosexuals inferior. [7]|Stung by the humiliation of their defeat in World War I, the Germans wanted nothing more than to reclaim their past glory. If eliminating defective elements within their borders could achieve that, then they were on board. And all the better for the project, since there was a scientific basis for it. The connection between Darwinism and movements like Nazism is not causal, argues Karl W. Giberson, author of *Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution*. [8] And while this example emphasizes the victimization of Jews, almost identical arguments have been applied to blacks, Native Americans, and almost any group outside of Caucasian Europeans. Similar, deeply political messages emerged in places like Mein Kampf, where Hitler eloquently spoke of the triumph of the strong, calling it the "iron law of necessity", justified as "the right of the fittest to win".[9] Note the value judgment under the word "fittest". "He who will not fight in this world of eternal struggle", Hitler wrote, in language eerily reminiscent of Darwin's explanation of natural selection, "does not deserve to live. It is a tragic chapter in German history that scholars are still struggling to understand. But one thing is abundantly clear: The Holocaust would have happened with or without Charles Darwin. However, there can be no doubt that the Nazi campaign against the Jews was fueled by rhetoric and rationalization with the arguments of social Darwinism. Karl Marx, the "father of communism", was an ardent supporter of Darwin, and combined his social and economic ideas with the principles of evolutionism. He wrote that Darwin's book contained "the natural-historical basis of our views". His disciple Lenin, having seized power, staged a bloody terror, and Lenin, in turn, raised Stalin on identical views. One of the most terrible mass murderers in the history of mankind studied at the Tiflis Theological Seminary. At the age of nineteen, he (Stalin) was expelled from the seminary for revolutionary activities. Having transferred the provisions of the theory of evolution to the social dimension, he decided that genocide was the most effective tool for achieving his communist goals. Just as Hitler considered Jews, Poles, and Gypsies inferior, Stalin stigmatized inferiority complex of "rebellious" Ukrainians: As long as Ukraine retains its national unity, as long as its people continue to think of themselves as Ukrainians and strive for independence, it poses a serious threat to the very essence of Sovietism. The communist leaders attached the greatest importance to the Russification of this independently thinking member of their "union of republics" and decided to remake it, adapting it to their model of a single Russian nation. For the Ukrainian is not and never was a Russian. His culture, his temperament, his language, his religion – they are different. Despite his dependence on Moscow, he refused to collectivize, preferring deportation and even death. Therefore, it was especially important to bring the Ukrainian to the Procrustean model of the ideal

Soviet person.As is known, the author of the term "genocide" was the Polish lawyer of Jewish origin Raphael Lemkin, who studied and lived in Ukrainian Lviv. He had been thinking about the need to give a legal definition to mass extermination of the population even before the start of World War II. He argued: The first blow is aimed at the intelligentsia – the brain of the nation – in order to paralyze the rest of the organism. In 1920, 1926, and again in 1930–33, teachers, writers, artists, thinkers, and political figures were killed, imprisoned, or deported. [10] According to the Ukrainian Quarterly magazine for the fall of 1948, in 1931 alone, 51,713 intellectuals were exiled to Siberia. The same fate befell at least 114 prominent poets, writers, and artists – the nation's most prominent cultural leaders. According to rough estimates, at least 75% of Ukrainian intellectuals and professionals in Western Ukraine, Transcarpathia, and Bukovina were brutally exterminated by the Russians (ibid., summer 1949).

Along with this blow to the intelligentsia, there was an attack on the Churches, priests, and higher clergy–the "soul" of Ukraine. Between 1926 and 1932, the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, its metropolitan (Lypkivskyi), and 10,000 priests were liquidated. [11]

During 1932 and 1933, 5 million Ukrainians died of starvation. This cruelty was condemned as inhuman by the 73rd Congress on May 28, 1934.

It is worth noting that while Europe and the United States were concerned with physiological and mental indicators, eliminating those members of society who were below the bar they had set, the Soviet government was exterminating the Ukrainian elite, the intellectual and spiritual flower of the nation. Inspired by a single source – the theory of evolution ideologically adapted to dictatorial needs, the ideologists of communism and fascism deformed it each in their own way in order to achieve their bloody goals.The connection between biological and social Darwinism is complex and disturbing and, perhaps, even suspicious, but it cannot be denied that it has always existed, even before the theory of evolution became known as "Darwinism".

Conclusions. The study concludes that social Darwinism is not an extension of biological evolutionary theory but rather an ideological interpretation that provides pseudo-scientific justification for political doctrines. Evolutionary theory, as a scientific explanation of biological processes, contains no moral imperatives and cannot be directly applied to social structures. However, historical examples reveal the profound moral and political vulnerability of scientific theories when misapplied beyond their intended scope. The misuse of evolutionary rhetoric has significantly distorted public perception of Darwinism and contributed to the spread of anti-scientific sentiment.

BIBLIOGRAPHY

1. Carnegie, A. The Gospel of Wealth and Other Timely Essays. – New York: The Century Co., 1989. – 305 c.

2. Bannister, R. C. Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought. – Philadelphia: Temple University Press, 1979. – 208 p.

3. Hawkins, M. Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945: Nature as Model and Nature as Threat. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 356 p.

4. Ruse, M. The Evolution-Creation Struggle. – Cambridge: Harvard University Press, 2005. – 327 p.

5. Popper, K. The Open Society and Its Enemies. – London: Routledge, 1945. – Vol. 1. – 352 p.

6. Malthus, T. R. An Essay on the Principle of Population. – London: J. Johnson, 1798. – 396 p.

7. Weikart, R. From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany. – New York: Palgrave Macmillan, 2004. – 312 p.

8. Giberson, K. W. Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution. – New York: HarperOne, 2008. – 256 p.

9. Hitler, A. Mein Kampf. – Munich: Franz Eher Nachfolger, 1925. – 720 p.

10. Lemkin, R. Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation – Analysis of Government – Proposals for Redress. – Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944. – 674 p.

11. The Ukrainian Quarterly. – New York: Ukrainian Congress Committee of America, 1948–1949. – Various issues.

REFERENCES

1. Carnegie, A. (1989). The gospel of wealth and other timely essays. New York: The Century Co. – 305 p. [in English].
2. Bannister, R. C. (1979). Social Darwinism: Science and myth in Anglo-American social thought. Philadelphia: Temple University Press. – 208 p. [in English].
3. Hawkins, M. (1997). Social Darwinism in European and American thought, 1860–1945: Nature as model and nature as threat. Cambridge: Cambridge University Press. – 356 p. [in English].
4. Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Cambridge: Harvard University Press. – 327 p. [in English].
5. Popper, K. (1945). The open society and its enemies (Vol. 1). London: Routledge. – 352 p. [in English].
6. Malthus, T. R. (1798). An essay on the principle of population. London: J. Johnson. – 396 p. [in English].
7. Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler: Evolutionary ethics, eugenics, and racism in Germany. New York: Palgrave Macmillan. – 312 p. [in English].
8. Giberson, K. W. (2008). Saving Darwin: How to be a Christian and believe in evolution. New York: HarperOne. – 256 p. [in English].
9. Hitler, A. (1925). Mein Kampf [My Struggle]. Munich: Franz Eher Nachfolger. – 720 p. [in English].
10. Lemkin, R. (1944). Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation – Analysis of government – Proposals for redress. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace. – 674 p. [in English].
11. Ukrainian Congress Committee of America. (1948–1949). The Ukrainian Quarterly. New York: Ukrainian Congress Committee of America. – Various issues. [in English].

Васильєва Лариса Юріївна
здобувач освітнього рівня "доктор філософії"
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-1578-9505

Атаманюк Зоя Миколаївна
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії, соціології
та менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0001-7299-409X

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ РОЛІ ДАРВІНІЗМУ У ВІКТИМІЗАЦІЇ ЖЕРТВ ГЕНОЦИДУ ТА ПОЛІТИЦІ «ЄВГЕНІКИ»

Актуальність проблеми. *Традиційний біологічний дарвінізм пропонує прийнятне пояснення походження видів: складні «придатні» еволюціонують, виживають і процвітають, тоді як менш пристосовані конкуренти стагнують, гинуть і вимирають. Біологічна еволюція, принаймні в чистому вигляді, є суто описовою. Соціальний дарвінізм, навпаки, часто має дуже атрибутивний компонент, спрямований на порушення людської поведінки. Який фактичний зв'язок між біологічною еволюцією та соціальним дарвінізмом? Ці питання, безсумнівно, будуть зайняті протягом багатьох років і ніколи не можуть бути вирішені* ***Мета*** *цієї статті – критично дослідити історичне неправильне використання дарвінівської еволюційної теорії для виправдання шкідливих політичних ідеологій та соціальної політики, зокрема в контексті нацистської Німеччини та сталінського Радянського Союзу, дослідити, як такі концепції, як «виживання найпристосованіших», були спотворені для раціоналізації євгеніки, расизму та тоталітаризму, а також оцінити тривалий вплив цих неправильних застосувань як на суспільне сприйняття еволюції, так і на ширший етичний дискурс навколо*

наукових теорій. Зясувати, як дарвінізм був адаптований для виправдання расизму, геноциду, євгеніки та інших форм соціального насильства. ***Цілі****. Дати визначення поняттю «соціальний дарвінізм» та вирізнити його від біологічного дарвінізму. Розкрити механізми інтерпретації та трансформації дарвінівських ідей у різних ідеологічних системах. Розглянути історичні випадки застосування соціального дарвінізму в політичній практиці 20-го століття. Оцінити вплив цих інтерпретацій на суспільне сприйняття еволюційної теорії. Проаналізувати морально-етичні наслідки ідеологічного використання наукових концепцій.* ***Методи дослідження****: історико-логічний підхід, порівняння та аналогії, структурно-функціональний метод та діалектичні принципи об'єктивності дослідження, методологічна основа, що дозволяє розвивати соціальний дарвінізм як унікальний фактор формування ідеологічних гасел на різних рівнях та виявляти його залежність від конкретного контексту – історичного, соціального, етнокультурного****.*** ***Результати****. Результати дослідження засвідчили, що, попри суто науковий характер дарвінівської теорії природного добору, її положення неодноразово інструменталізувалися в ідеологічних цілях. У нацистській Німеччині еволюційні ідеї були перекручені для обґрунтування расової теорії, євгеніки та політики геноциду. У сталінському СРСР концепції соціального добору були використані для виправдання масових репресій і культурного знищення. У США і Західній Європі ідеї соціального дарвінізму лягли в основу практики примусової стерилізації. Це доводить, що соціальний дарвінізм був не науковим напрямом, а риторичним засобом легітимізації вже існуючих політичних програм.*

Ключові слова: *соціальний дарвінізм, еволюція, нацизм, , програма євгеніки, геноцид, християнство.*

УДК 141.7:316.6:159.9
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.11

Висоцька Ольга Євгенівна
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії
Дніпровської академії неперервної освіти
вул. Володимира Антоновича, 70, Дніпро, Україна
orcid.org/0000-0002-1265-7582

ФЕНОМЕН МЕНТАЛЬНОГО ЗДОРОВ'Я В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОГО СПРОТИВУ

Актуальність дослідження. *Починаючи з 2022 року війна в Україні поставила суспільство перед викликом не лише збереження державності, а й цілісності людського духу. У центрі цієї боротьби – феномен ментального здоров'я, що у новітніх умовах вимагає переосмислення у філософському вимірі. Ментальне здоров'я сьогодні постає в координатах національного спротиву – не тільки як індивідуальна психічна норма, але як система морального, культурного та екзистенційного опору.*

Мета статті – *розкрити сутність та основні характеристики феномену ментального здоров'я в контексті національного спротиву, зокрема, в умовах війни та екзистенційної загрози державності.*

Методи дослідження, які використані в статті: *міждисциплінарного синтезу, концептуалізації та компаративного аналізу понять «ментальне здоровья», «спротив» в контексті переосмислення досвіду війни. При описі досліджуваних явищ автор спирався на ідеї гуманістичної філософії та психології, філософії екзистенціалізму та феноменології, що дозволило сформувати цілісне розуміння ментального здоров'я як життєвої сили витривалості та екзистенційного самоствердження. На основі феноменологічного підходу розглянуто ментальне здоров'я крізь призму пошуку сенсу та моральної відповідальності, індивідуального та колективного існування у світі під час війни.*

Результати дослідження. *Визначено ментальне здоров'я як складник колективного досвіду, екзистенційного виживання та ідентичності. Обґрунтовано необхідність розглядати ментальне здоров'я не лише як психологічну або медичну характеристику, а як філософську категорію, що має онтологічний, екзистенціальний, етичний та соціальний виміри. Пропонується концептуалізація ментального здоров'я як здатності до смислотворення, морального вибору та життєвої присутності у світі. Запропоновано інтерпретацію ментального здоров'я як ключового елемента стійкості громадянського суспільства в умовах повномасштабної війни. Особлива увага приділяється концепції національного спротиву як морально-екзистенційного явища. Аналізуються зв'язки між ментальним здоров'ям, колективною пам'яттю, національною ідентичністю та здатністю до опору. Пропонується філософська інтерпретація психічної стійкості як форми практичного буття у кризовій дійсності. Автор доводить, що психічна стійкість – це не лише психологічна здатність до адаптації, а й внутрішня моральна сила бути присутнім у кризі, творити смисл і брати відповідальність.*

Ключові слова: *здоров'я, ментальне здоров'я, цілісність, філософія спротиву, сенс життя, цінності, ідентичність, психічна стійкість.*

Вступ. Повномасштабне вторгнення росії в Україну у 2022 році спричинило безпрецедентну гуманітарну, соціальну та екзистенційну кризу. Питання ментального здоров'я набуло надзвичайної актуальності, виходячи далеко за межі медичної чи психологічної практики. Мільйони українців стали свідками та учасниками жахіть війни: втрати близьких, зруйнованих домівок, вимушеного переселення, життя під постійною загрозою. Однак попри масштабні страждання, українське суспільство демонструє унікальний рівень ментальної витривалості, солідарності та готовності до опору. Це явище потребує осмислення з позицій філософії: що таке ментальне здоров'я в умовах війни? Яку роль відіграє національний спротив у збереженні цілісності та єдності українців та українського суспільства? Як пов'язані індивідуальна психіка та колективна ідентичність?

У 2022 році Україна затвердила дорожню карту з психічного здоров'я та психосоціальної підтримки населення під час та після війни [11]. Цей документ, підтриманий ВООЗ, визначає пріоритетні дії та принципи у сфері ментального здоров'я та психосоціальної підтримки в різних секторах, включаючи охорону здоров'я, соціальну роботу та освіту. Дорожня карта також включає ресурси та перелік науково обґрунтованих втручань і послуг, адаптованих до контексту України. Одночасно ментальне здоров'я в умовах національного спротиву є не лише медичним, але й філософським, соціальним та культурним феноменом. Це вказує на необхідність міждисциплінарного підходу до розуміння та підтримки ментального здоров'я, що включає в тому числі філософську рефлексію цього феномену.

Мета та завдання. Мета статті – розкрити сутність та основні характеристики феномену ментального здоров'я в контексті національного спротиву, зокрема, в умовах війни та екзистенційної загрози державності.

Відповідно до основної мети, в роботі ставляться і вирішуються такі завдання:

– концептуалізувати ментальне здоров'я не лише як психологічний або медичний термін, а як філософську категорію, що охоплює онтологічний, екзистенційний, етичний та соціальний виміри;

– дослідити взаємозв'язки між ментальним здоров'ям, колективною пам'яттю, національною ідентичністю та здатністю до опору;

– розкрити зміст ментального здоров'я як ключового компоненту соціальної стійкості та моральної сили під час тотальної війни;

– проаналізувати національний спротив як екзистенційно-етичне явище, його роль у збереженні цілісності та єдності українського народу.

Методологічні та теоретичні основи дослідження складають ідеї гуманістичної філософії та психології (В. Франкл, А. Маслоу, К. Роджерс), філософії екзистенціалізму (С. К'єркегор, А. Камю, К. Ясперс) та феноменології (М. Мерло-Понті, П. Рікер, М. Гайдеґґер), що завдяки їх міждисциплінарному синтезу дозволило здійснити концептуальний аналіз понять «ментальне здоров'я», «національний спротив» як екзистенціальних та етичних феноменів, а також сформувати цілісне розуміння ментального здоров'я в контексті національного спротиву як життєвої сили витривалості та самоствердження. На основі феноменологічного підходу розглянуто ментальне здоров'я крізь призму пошуку сенсу та моральної відповідальності, індивідуального та колективного існування у світі під час війни.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В контексті досліджуваної теми важливим є розгляд соціально-філософського аспекту ментального здоров'я в умовах повномасштабної війни, а також сучасних наукових розвідок питання національного спротиву українців. Л. Калашниковою, Ю. Руденко, С. Руденко ментальне здоров'я описується як «баланс між емоційним, психологічним, соціальним і духовним благополуччям особистості та стан гармонії людини з навколишнім світом та із собою» [5, с. 74]. І. Утюж та Н. Спицею доведено, що «збереження ментального здоров'я – одне з першочергових завдань збереження української нації» [16, с. 141]. І. Скловський, В. Аксьонова, О. Урсол визначають дух свободи основою відтворення національної гідності українців [13, с. 42]. Н. Кривда аналізує філософію війни в українській культурі, підкреслюючи трансформацію її сприйняття від історичних до сучасних реалій, наголошуючи на важливості горизонтальних зв'язків в українському суспільстві, що робить його більш гнучким за рахунок децентралізованості та мережевості [8, с. 126].

Постійне намагання зруйнувати українську ідентичність з боку зовнішнього впливу різних імперій та політичних сил протягом багатьох століть призвело до формування суспільства, якому притаманне прагнення до опору будь яким формам тиску та волелюбність. В. Смолій та О. Ясь розглядають сучасну російсько-українську війну у світлі подолання постколоніалізму як екзистенційну боротьбу [14, с. 13]. О. Данильян, О. Дзьобань [4], І. Толстов та Я. Москвін [15] зосереджуються на етичних аспектах війни, її критичному сприйнятті, питаннях збереження цілісності особистості в умовах збройних конфліктів. С. Яремчук, В. Дияк та К. Тушко акцентують увагу на суттєвих змінах національної свідомості та колективної пам'яті під час

російської агресії [18]. П. Горінов та Р. Драпушко визначили такі головні маркери єднання українського суспільства в умовах повномасштабної війни як «спротив ворогу, взаємодопомога, волонтерство, жертовність» [3, с. 6]. С. Пирожков та Н. Хамітов розкрили особливості української («києво-руської») ідентичності у домінуванні цінностей свободи та самореалізації. За думкою дослідників, «києво-руська ідентичність консолідує українську політичну націю, сприяючи національній стійкості заради розвитку суб'єктності країни» [9, с. 40]. В. Аксьоновою визначено ключові філософеми української національної ідеї, окреслено важливість етносоціальної саморегуляції українського суспільства [1]. Узагальнюючи вказані доробки зазначимо про необхідність комплексного дослідження феномену ментального здоров'я в контексті національного спротиву з позиції переосмислення його як важливого інструменту подолання викликів існуванню української державності в умовах повномасштабної війни.

Результати дослідження. Упродовж останніх десятиліть феномен ментального здоров'я дедалі частіше розглядається не лише в рамках психології чи медицини, а й у площині філософії. Особливої актуальності ця тема набуває в умовах війни, коли не лише фізичне, а й психічне виживання нації стає питанням національної безпеки та самозбереження. У традиційному дискурсі ментальне здоров'я трактується як психічна рівновага, здатність до самоусвідомлення, адаптації та конструктивного мислення. При цьому ментальне здоров'я асоціюється з функціональністю психіки, відсутністю розладів, когнітивною адекватністю. Такий підхід, хоч і корисний для медичної діагностики, не враховує культурні, соціальні, моральні аспекти людського буття. В умовах війни подібне визначення виявляється недостатнім. Війна ставить людину в ситуацію граничної напруги, де звичні механізми психічної компенсації не працюють. Тому необхідно ментальне здоров'я розглядати у більш широкому контексті – як ціннісно-екзистенційний феномен.

Філософське обґрунтування сутності ментального здоров'я можна виявити вже в античній філософії. Так, Платон у «Державі» писав про гармонію частин душі як передумову справедливості й чесноти та як стан моральної та розумової впорядкованості, тим самим підкреслюючи важливість душевного аспекту здоров'я [10, с. 65]. Арістотель пов'язував добробут із здійсненням потенціалу розумної душі [2, с. 117]. Ці філософські погляди передбачали усвідомлення єдності між внутрішнім станом особи та її моральною позицією. Тим самим ментальне здоров'я асоціювалося зі спокоєм розуму, внутрішньою рівновагою, досягнутою шляхом підкорення пристрастей розуму.

Можна побачити прямий зв'язок стійкості, спротиву та ментального здоров'я як психічної цілісності, що допомагає протидіяти тривожності, зневіри, страху. У роботах таких представників екзистенціалізму як С. К'єркегор, М. Гайдеґґер, А. Камю, К. Ясперс постулюється уявлення про те, що існування людини – це постійне перебування перед вибором, у тривозі, в межовій ситуації, на порозі абсурду або смерті. Зокрема, С. К'єркегор назвав тривогу «запамороченням свободи» [7, с. 28], показавши її обмежувальну природу. Людина, усвідомлюючи свою відповідальність, відчуває тривогу, але саме це відкриває їй шлях до справжньої віри і сили духу. У цьому сенсі стійкість – це не уникання тривоги, а мужнє перебування в ній. М. Гайдеґґер говорив про людину як *Dasein* – «буття-тут» («ось-буття»), яке усвідомлює свою смертність і в цьому усвідомленні отримує можливість автентичного існування [6, с. 104]. Отже, психічна стійкість як основа ментального здоров'я – це не відсутність страху, а його означення як частини екзистенції. Людина, що усвідомлює крихкість життя, не відходить від дійсності, а навпаки – знаходить волю жити істинно. Тому слід розуміти ментальне здоров'я не як відсутність психічної напруги, а як здатність її осмислити, витримати, інтегрувати у власну життєву історію.

Людина не народжується цілісною, а творить себе в ситуаціях кризи. Саме тому філософія здатна пояснити глибину ментального досвіду через концепт спротиву. Під час війни, коли смерть, втрата, жах і руйнування стають частиною повсякденного життя, ментальне здоров'я дозволяє вистояти в умовах невизначеності, зберігаючи внутрішній світ. Тому його можна описати як здатність не втратити «Я» перед обличчам абсурду, зла чи небуття. Ментальне здоров'я не зводиться до психологічного комфорту, а означає активне буття, насичене сенсом, боротьбою і гідністю.

Важливі інтенції щодо спротиву та ментального здоров'я знаходимо у представників гуманістичної психології та філософії (В. Франкл, А. Маслоу, К. Роджерс), які пропонують розуміти ментальне здоров'я як здатність особи жити автентично, знаходити смисл і діяти відповідально. У кризових обставинах війни саме ця парадигма виявляється ближчою до дійсності, коли психічна витривалість вимагає духовної сили, солідарності й відкритості до вищих цінностей. Зокрема, В. Франкл стверджував, що воля до сенсу у житті є ключовим чинником ментального здоров'я. На особистому досвіді перебування у концтаборі він довів: людина, яка має сенс життя, здатна витримати майже будь-які обставини. Психічна стійкість, за В. Франклом, – це відповідь на страждання через смисл, а не через уникнення болю. Вона має духовну природу, адже пов'язана із цінностями, вірою, відповідальністю, здатністю людини «реалізувати потенційний сенс свого життя» [17, с. 120] на основі «самотрансценденності» як самореалізації себе в іншому. В умовах національного спротиву сенс стає не абстракцією, а мобілізуючим чинником психіки: боротьба за рідних, за землю, за майбутнє, за свою національну ідентичність. Людина, яка бачить сенс у своєму житті, навіть у стражданні, зберігає внутрішню цілісність. Таким чином, ментальне здоров'я слід вважати екзистенційною чеснотою, що випливає зі свободи особистості. Така стійкість є не просто адаптацією, а внутрішнім зростанням, трансформацією через випробування. Людина не лишається тією самою – вона стає глибшою, автентичнішою, свідомішою.

Отже, у контексті переживання війни психічна стійкість – це екзистенційна здатність людини не втратити себе, бути присутньою у світі, навіть якщо він сповнений болю й хаосу. Це вже не симптоматична норма, а етико-онтологічна якість. Можна погодитись із думкою К. Ясперса про те, що криза відкриває можливість «граничного досвіду», розриваючи поверхневе існування і спонукаючи до переосмислення себе [19, с. 217]. Для українського народу повномасштабна війна 2022 року стала саме такою кризою – точкою болю, де твориться нова національна ідентичність, а ментальна стійкість стає формою особистої мужності.

Феноменологічний підхід до осмислення ментального здоров'я дозволяє побачити в ньому якість перебування у світі. Здоров'я тут означає прозору, непомітну тілесність і душевну відкритість до життєвого світу. Психічні розлади у такому розумінні виявляються не лише симптомами, а розривами зв'язку зі світом, втратою життєвої інтеграції. Навпаки, ментально здорова людина – це та, що не відчуває себе об'єктом, а є життєвим суб'єктом, творцем значень. З феноменологічної перспективи ментальне здоров'я пов'язане з тілесним переживанням світу. У війні тіло стає полем бою не лише буквально, а й метафорично: це тіло, що тремтить, тіло, що молиться, тіло, що втрачає сон та апетит. Ментальне здоров'я тут – це здатність тілесно бути присутнім у світі, не втрачаючи відчуття до життя. Український воїн, волонтер, лікар – усі вони є втіленням філософії живої присутності в екстремальних умовах. Війна висвітлює межу між автоматичним і справжнім життям, змушуючи «переживати» його заново.

З філософської точки зору спротив є формою етичної автономії (І. Кант), втіленням волі до життя (А. Шопенгауер), проявом екзистенційного бунту (А. Камю). Національний спротив – це не лише збройна боротьба, але й світоглядна категорія. Це сукупність дій, переконань, символів та смислів, спрямованих на збереження національної ідентичності, незалежності та права на існування. Йдеться про спротив як практику свободи: буття, яке не піддається руйнівній дії зовнішнього насильства.

Українці, які чинять спротив, – як військові, так і цивільні, – реалізують не лише національне, а й метафізичне право на буття. У концепті національного спротиву ментальне здоров'я виступає не як індивідуальна характеристика, а як простір смислів, в якому народ утверджує свою цілісність, гідність, волю до буття. Саме тому ментальне здоров'я в умовах воєнного часу потребує осмислення як філософського феномену, що поєднує тілесність, дух, моральну автономію та колективну пам'ять. Поняття національного спротиву включає не лише збройну боротьбу, але і ментальний опір: відмову прийняти травму як поразку, здатність мислити вільно, говорити рідною мовою, зберігати гідність навіть у ситуаціях приниження. Моральна

суб'єктність – здатність діяти згідно з власним внутрішнім переконанням, навіть у разі загрози життю – є ключем до розуміння ментального здоров'я в умовах окупації чи терору. Кожен українець, який продовжує жити, працювати, боротися та любити, навіть під обстрілами, вже реалізує метафізичні аспекти спротиву.

Ментальне здоров'я людини формується не лише нейробіологічно, а й символічно: через мову, історію, образи культури. Національний спротив в Україні супроводжується активним переозначенням національної пам'яті, символіки, героїчного епосу. Звідси – повернення імен на вулицях, деколонізація освіти, піднесення української мови, нові культурні образи війни. Усе це створює психічний ландшафт спротиву, де кожен українець відчуває: я не сам, я – частина чогось більшого, свого народу, спільноти, суспільства. Відчуття єдності та співпричетності стає основою психічної стійкості. Пам'ять – не лише інструмент історії, але й психічний каркас культури. В українському контексті, з його травмами голодомору, репресій, депортацій, ментальне здоров'я є водночас спадком болю і здатністю нести цей біль достойно. Культурна пам'ять, мова, пісня, обряд, національна історія можуть бути розглянуті не лише як естетичні чи фольклорні явища, але і символічні джерела ментального здоров'я.

Після початку повномасштабної війни мільйони українців звернулися до культурного спадку як до способу утвердження себе. Слухання українських пісень, носіння вишиванок, вивчення історії перетворилися з атрибутів культурної пам'яті на інструменти психічної мобілізації. У цьому сенсі ментальне здоров'я – це не індивідуальна «психічна норма», а колективне самоствердження. Українськість у всьому світі стала символом психічної сили, здатності вистояти перед загрозою зникнення.

З іншого боку, наявність у самоідентифікації українців трансгенераційної травми актуалізує філософське питання: як зберігати себе, не розчиняючись у минулому? Українська культура надає відповідь через символічне: пісню, вишивку, літературу, героїчний наратив. Це не втеча від травми, а її перетворення – шляхом мистецтва, ритуалу, молитви – на джерело сили. Така естетика спротиву укріплює ментальне здоров'я через відчуття належності до чогось більшого – до спільного.

Ментальне здоров'я може також бути описане у термінах етики відповідальності та етики турботи. В контексті ідеї спротиву воно передбачає етичну залученість: кожен суб'єкт здатен відповідати за своє «Я», свої вчинки і вплив на спільноту. Людина, яка втрачає цю здатність, навіть маючи когнітивну «нормальність», може бути духовно «нездоровою». Тому психічна цілісність – це не просто рівновага, а моральна зорієнтованість у житті, спроможність діяти згідно з цінностями, навіть у кризових ситуаціях. Ментальне здоров'я також включає відкритість до зв'язків, здатність турбуватись, тобто бути в діалозі, а не в ізоляції. Значущим є також зв'язок між ментальним здоров'ям і солідарністю: соціальні зв'язки, підтримка, добровільна діяльність, культурна самоідентифікація – усе це формує середовище, в якому психіка отримує опору. Доречним також є використання поняття «психічної екосистеми», що постає моделлю світосприйняття людини, в якій ментальне здоров'я осмислюється через соціальні зв'язки, взаємопідтримку, емпатію та практики турботи. У філософському сенсі це солідарність як лікування, як відповідь на травму не ізоляцією, а спільною присутністю.

Одним із центральних понять у воєнному досвіді є психічна (ментальна) стійкість як здатність зберігати функціональність, розсудливість, емпатію та віру в себе й інших попри постійний вплив травмувальних чинників. Цю стійкість можна осмислити як практику відповідальності (П. Рікер): навіть у ситуаціях, де вибору немає, людина зберігає волю до морального вчинку [12, с. 96]. Психічна витривалість українського суспільства – це не лише адаптація, а форма творчого опору на засадах побудови нового сенсу у світі, де руйнується звичне.

Філософія сучасної війни показує, що руйнування старого завжди відкриває можливість народження нового. Це і трагедія, й онтологічний шанс. Людина, яку позбавили звичного, відкриває в собі глибини, про які не здогадувалась. Війна загострює сенси, робить явним те, що за мирного часу було прихованим. Для українського суспільства це означає, що ментальне здоров'я вже не буде поверненням до «довоєнної норми», а передбачатиме створення нової

ментальної реальності, в якій присутні й біль, і пам'ять, і гідність. Філософія має осмислювати цю трансформацію як процес перетворення психічної травми в джерело моральної сили – так, як це робили у попередні часи такі видатні мислителі як Г. Сковорода, В. Франкл, А. Камю.

Національний спротив, у свою чергу, є не лише політичною або військовою категорією. У філософському сенсі це – буттєвий простір, де народ підтверджує своє право на існування. Відповідно, ментальне здоров'я у цьому просторі стає виявом внутрішньої сили як здатності залишатися людиною попри обстріли, втрати, переселення, зраду чи страх. Нова філософія спротиву має утверджувати новий сенс стійкості: не як закритість до болю, а як прийняття болю без руйнування особистості. Це підтверджується практиками волонтерства, гумору на фронті, співу в бомбосховищах, вивішування прапора над руїнами – жестами, в яких ментальне здоров'я стає актом культури, а не біологічного виживання.

Висновки. Ментальне здоров'я громадян України в умовах повномасштабної війни – це багатовимірний феномен, що виходить за межі тлумачення у вузько-медичному контексті. Це етична позиція, екзистенційна практика, форма спротиву та свідчення буття нації, яка чинить опір не лише фізично, а й внутрішньо, світоглядно. Концепт національного спротиву дає ключ до розуміння цієї унікальної ментальної витривалості: вона вкорінена в культурі, пам'яті, свободі та здатності до самотрансценденції українського народу. Психологічна стійкість у такому тлумаченнів виявляється формою практичного буття у світі в умовах кризи. Сьогодні філософія в Україні має завдання не лише аналізувати, а й співпереживати, бути частиною цієї боротьби за людську цілісність у найжорстокіших обставинах. Ментальне здоров'я в контексті національного спротиву не можна розглядати вузько – як об'єкт клінічної діагностики. Це питання про філософію буття народу, який опирається злу, розпаду й небуттю. Справжнє ментальне здоров'я полягає не в уникненні болю, а у здатності його осмислювати, трансформувати і долати у практиках гідності, збереження пам'яті народу, що бореться за своє існування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аксьонова В. І. Етнонаціональна саморегуляція українського суспільства: життя поза шаблонами (постмодерністський контекст символічного інтеракціонізму). Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2025. № 1. С. 4–10.

2. Арістотель. Нікомахова етика. Переклад Віктора Ставнюка. Київ: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.

3. Горінов П., Драпушко Р. Становлення національної ідентичності українців як основа національної безпеки української держави. Юридичний науковий електронний журнал. 2022. № 10. С. 26–30.

4. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Феномен мережевих війн: до проблеми філософського осмислення. Вісник НЮУ імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2023. № 3 (50). С. 11–27.

5. Калашникова Л. В., Руденко Ю. Ю., Руденко С. А. Розуміння сутності ментального здоров'я в контексті комплексного підходу. Наукові записки. Серія Психологія. 2024. № 1. С. 74–81.

6. Кебуладзе В.І. «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдеґера: проблеми перекладу. Філософська думка. 2015. № 5. С. 99–108.

7. К'єркеґор С. Страх і трепет. Діалектична лірика. Переклад з німецької Марія Худа. Львів: Апріорі, 2025. 184 с.

8. Кривда Н. Війна і українська культура: місійність та мережевість у структурі горизонтальних зв'язків. Філософська думка. 2022. № 3. С. 125–131.

9. Пирожков С. І., Хамітов Н. В. Війна і мир в Україні: шляхи до реальної перемоги і розвитку. Вісник НАН України. 2022. № 9. С. 38–49.

10. Платон. Держава. Пер. з давньогрецького Дз. Коваля. Київ: Основи, 2000. 355 с.

11. Презентовано Оперативну дорожню карту «Пріоритетні багатосекторні заходи із психічного здоров'я та психосоціальної підтримки в Україні під час та після війни». URL: https://surl.lu/pawsww (дата звернення: 23.04.2025)

12. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. Пер. із фр. Київ: Дух і літера, 2002. 114 с.

13. Скловський І., Аксьонова В., Урсол О. Дух українського націогенезу в контексті змін громадянського суспільства. Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2022. № 2. С. 41–46.
14. Смолій В.А., Ясь О.В. Сучасна російсько-українська війна у світлі постколоніалізму. Вісник НАН України. 2022. № 6. С. 3–16.
15. Толстов І., Москвін Я. Етика в контексті миру та війни. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2023. № 69. С. 15–20.
16. Утюж І., Спиця Н. Ментальне здоров'я сучасного українського суспільства: соціально-філософський погляд на проблему. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. 2024. № 1(95). С.140–152.
17. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Київ: КСД. 2022. 160 с.
18. Яремчук С., Дияк В., Тушко К. Проблеми формування української культурної ідентичності в умовах війни. Науково-теоретичний альманах Грані. 2023. № 26(1). С. 105–111.
19. Ясперс Карл. Психологія світоглядів. З нім. пер. О.Кислюк, Р.Осадчук. Київ: Юніверс, 2009. 464 с.

REFERENCES

1. Aksonova, V. I. (2025). Etnonatsionalna samorehuliatsiia ukrainskoho suspilstva: zhyttia poza shablonamy (postmodernistskyi kontekst symvolichnoho interaktsionizmu) [Ethnonational self-regulation of Ukrainian society: life beyond templates (postmodernist context of symbolic interactionism)]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*, (1), 4–10 [in Ukrainian].
2. Aristotel. (2002). *Nikomakhova etyka* [Nicomachean Ethics] (V. Stavniuk, Trans.). Kyiv: Akvilon-Pliuz [in Ukrainian].
3. Horinov, P., & Drapushko, R. (2022). Stanovlennia natsionalnoi identychnosti ukraintsiv yak osnova natsionalnoi bezpeky ukrainskoi derzhavy [Formation of Ukrainian national identity as the basis of national security of the Ukrainian state]. *Yurydychnyi Naukovyi Elektronnyi Zhurnal*, (10), 26–30 [in Ukrainian].
4. Danylian, O. H., & Dzioban, O. P. (2023). Fenomen merezhevykh viin: do problemy filosofskoho osmyslennia [The phenomenon of network wars: on the problem of philosophical understanding]. *Visnyk NYUU imeni Yaroslava Mudroho. Seriia: Filosofiia, Filosofiia Prava, Politolohiia, Sotsiolohiia*, (3)(50), 11–27 [in Ukrainian].
5. Kalashnykova, L. V., Rudenko, Yu. Yu., & Rudenko, S. A. (2024). Rozuminnia sutnosti mentalnoho zdorovia v konteksti kompleksnoho pidkhodu [Understanding the essence of mental health in the context of a comprehensive approach]. *Naukovi Zapysky. Seriia Psykholohiia*, (1), 74–81 [in Ukrainian].
6. Kebuladze, V. I. (2015). "Lebenswelt" Husserlia i "Dasein" Haidehera: problemy perekladu [Husserl's "Lebenswelt" and Heidegger's "Dasein": problems of translation]. *Filosofska Dumka*, (5), 99–108 [in Ukrainian].
7. K'ierkehgor, S. (2025). *Strakh i trepet. Dialektychna liryka* [Fear and Trembling. Dialectical lyric] (M. Khuda, Trans.). Lviv: Apriori [in Ukrainian].
8. Kryvda, N. (2022). Viina i ukrainska kultura: misiinist ta merezhevist u strukturi horyzontalnykh zviazkiv [War and Ukrainian culture: mission and network in the structure of horizontal connections]. *Filosofska Dumka*, (3), 125–131 [in Ukrainian].
9. Pyrozhkov, S. I., & Khamitov, N. V. (2022). Viina i myr v Ukraini: shliakhy do realnoi peremohy i rozvytku [War and peace in Ukraine: paths to real victory and development]. *Visnyk NAN Ukrainy*, (9), 38–49 [in Ukrainian].
10. Platon. (2000). *Derzhava* [The Republic] (Dz. Koval, Trans.). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
11. Kabinet Ministriv Ukrainy. (2025, April 23). *Prezentovano Operatyvnu dorozhniu kartu "Priorytetni bahatosektorni zakhody iz psykhinchoho zdorovia ta psykhosotsialnoi pidtrymky v Ukraini pid chas ta pislia viiny"* [An operational roadmap "Priority multisectoral actions on mental health and psychosocial support in Ukraine during and after the war" presented]. Retrieved from https://surl.lu/pawsww [in Ukrainian].
12. Ricoeur, P. (2002). *Intelektualna avtobiohrafiia. Liubov i spravedlyvist* [Intellectual autobiography. Love and justice] (Trans. from French). Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
13. Sklovskyi, I., Aksonova, V., & Ursol, O. (2022). Dukh ukrainskoho natsiogenezy v konteksti zmin hromadianskoho suspilstva [The spirit of Ukrainian nation-building in the context of changes in civil society]. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal*, (2), 41–46 [in Ukrainian].

14. Smolii, V. A., & Yas, O. V. (2022). Suchasna rosiisko-ukrainska viina u svitli postkolonializmu [The modern Russian-Ukrainian war in the light of postcolonialism]. *Visnyk NAN Ukrainy*, (6), 3–16 [in Ukrainian].

15. Tolstov, I., & Moskvin, Ya. (2023). Etyka v konteksti myru ta viiny [Ethics in the context of peace and war]. *Visnyk KhNU imeni V. N. Karazina. Seriia "Filosofiia. Filosofski perypetii"*, (69), 15–20 [in Ukrainian].

16. Utiuzh, I., & Spytsia, N. (2024). Mentalne zdorovia suchasnoho ukrainskoho suspilstva: sotsialno-filosofskyi pohliad na problemy [Mental health of modern Ukrainian society: socio-philosophical view on the problem]. *Visnyk ZhDU imeni Ivana Franka. Filosofski Nauky*, (1)(95), 140–152 [in Ukrainian].

17. Frankl, V. (2022). *Liudyna v poshukakh spravzhnoho sensu. Psykholoh u kontstabori* [Man's Search for Meaning. A psychologist in a concentration camp]. Kyiv: KSD [in Ukrainian].

18. Yaremchuk, S., Diak, V., & Tushko, K. (2023). Problemy formuvannia ukrainskoi kulturnoi identychnosti v umovakh viiny [Problems of forming Ukrainian cultural identity in wartime conditions]. *Naukovo-Teoretychnyi Almanakh Hrani*, (26)(1), 105–111 [in Ukrainian].

19. Jaspers, K. (2009). *Psykholohiia svitohliadiv* [Psychology of worldviews] (O. Kisliuk & R. Osadchuk, Trans.). Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].

Vysotska Olha Yevhenivna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophy
Dnipro Academy of Continuing Education
70, Volodymyr Antonovych str., Dnipro, Ukraine
orcid.org/0000-0002-1265-7582

THE PHENOMENON OF MENTAL HEALTH IN THE CONTEXT OF NATIONAL RESISTANCE

Relevance of the study. *Since 2022, the war in Ukraine has confronted society with the challenge not only of preserving statehood but also of maintaining the integrity of the human spirit. At the center of this struggle lies the phenomenon of mental health, which under modern conditions requires rethinking from a philosophical perspective. Today, mental health is positioned within the coordinates of national resistance – not only as an individual psychological norm but as a system of moral, cultural, and existential resilience.*

Purpose of the article. *The aim of the article is to reveal the essence and key characteristics of the phenomenon of mental health in the context of national resistance, particularly under conditions of war and the existential threat to statehood.*

Research methods *used in the article include interdisciplinary synthesis, conceptualization, and comparative analysis of the concepts of "mental health" and "resistance" in the context of reinterpreting the experience of war. In describing the studied phenomena, the author draws upon the ideas of humanistic philosophy and psychology, existential philosophy, and phenomenology, which allows for the formation of a holistic understanding of mental health as a vital force of endurance and existential self-affirmation. Based on the phenomenological approach, mental health is examined through the prism of meaning-making and moral responsibility, as well as individual and collective existence in the world during wartime.*

Results. *Mental health is defined as a component of collective experience, existential survival, and identity. The article substantiates the necessity of viewing mental health not only as a psychological or medical trait but as a philosophical category with ontological, existential, ethical, and social dimensions. A conceptualization of mental health is proposed as the capacity for meaning-making, moral choice, and existential presence in the world. Mental health is interpreted as a key element of civil society's resilience in the context of full-scale war. Special attention is given to the concept of national resistance as a moral-existential phenomenon. The study explores the interconnections between mental health, collective memory, national identity, and the capacity for resistance. The author argues that psychological resilience is not merely a psychological capacity for adaptation but also an inner moral strength to be present in crisis, to create meaning, and to assume responsibility.*

Key words: *health, mental health, integrity, philosophy of resistance, meaning of life, values, identity, psychological resilience.*

УДК 1.316.3:[316.48:159.955]
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.12

Вихованець Зоріна Сергіївна
кандидат філософських наук,
доцент кафедри іноземних мов
з курсом латинської мови та медичної термінології
Вінницького національного медичного
університету імені М. П. Пирогова
вул. Пирогова, 56, Вінниця, Україна
orcid.org/0000-0002-1653-5873

ДИССЕНСУС ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ В КОНСТРУКЦІЯХ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ: ПОШУК СМИСЛІВ СУМІСНОСТІ

Актуальність проблеми. *До початку повномасштабних військових дій російсько-української війни у лютому 2022 р. складні процеси державотворення у постсучасному світі здебільшого вважалися ненасильницьким механізмом максимального узгодження національних соціокультурних особливостей певного народу з інформаційно-комунікативними пріоритетами його життєбудівництва у цифровій реальності на засадах загальновизнаних принципів Міжнародного правового порядку XXI ст. Проте криваві трагедії військових дій та терористичних актів, гуманітарні, продовольчі, екологічні кризові явища епохи планетарних перетворень призвели до подвійної колізії смислоутворюючого контексту актуально-історичного розвитку теорії соціальної дії. Закріплені суспільною думкою новітні форми й види соціальної дії починають виконувати функції комунікативного процесу та стають фундаментальною основою сучасних розділів практичної філософії, набуваючи нового значення для процесів державотворення у світі нових можливостей. Відповідно* ***метою дослідження публікації*** *визначено соціально-філософський аналіз методологічних колізій теорії соціальної дії в конструкціях державотворення у смислоутворюючому контексті постсучасності. Дослідницькими завданнями зазначеної розвідки є: 1) дослідити процес смислової трансформації ідеальної типології соціальної дії М. Вебера в активну теорію комунікативної дії в умовах планетарних перетворень; 2) проаналізувати критичні студії розбіжностей між класичним діалектичним підходом до вивчення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку та «розуміючою соціологією» М. Вебера як аналізу поведінкових смислів діючої особи; 3) з'ясувати специфіку комунікативно-діяльнісної природи актора у смислоутворюючому контексті соціальних практик постсучасності; 4) розкрити диссенсусний зміст теорії комунікативної дії як ситуації появи нових смислів і визначення меж активної діяльності соціального суб'єкта в системі актуальних перетворень інституційних конструкцій сучасної держави.* ***Методологія дослідження.*** *На основі соціально-філософського аспекту дослідження теорії соціальної дії було специфічним чином використано методи системного та порівняльного аналізу, аналітичний, культурно-історичний, а також елементи герменевтичної методології. Аналіз процедури розширення змісту теорії соціальної дії здійснювався за допомогою методологічних принципів комплексності, поліваріантності, діалогічності або діалектики, додатковості, єдності історичного і логічного, актуальності та соціальної потреби.* ***Результати дослідження.*** *У відповідності з поставленою метою та завданнями було встановлено, що ситуація диссенсусу як фактор ефективної комунікації в умовах інформаційного простору постсучасності створює процес смислової трансформації класичних засад теорії соціальної дії М. Вебера у межах загального модерністського проєкту в обґрунтовану теорію активної комунікативної дії сьогодення, причому аналізується не стільки процедура раціонального пояснення форм і видів діяльності людини, скільки способи оволодіння дією так само, як й об'єктивним світом предметних, актуальних і потенційних речей. Зазначено, що у такий спосіб визначається пріоритетність поліфонії дієвих форм волевиявлення індивідуальної або колективної ініціативи самого народу та можливість їх взаємозв'язку в конструкціях державотворення у відношенні до способів реалізації свободи дії. Своєю чергою характеристика процесу моделювання предметно-діяльнісного простору людини та відповідного соціального порядку доводить, що створюється не стільки ідеальна, скільки*

актуальна типологія соціальної дії, яка має темпоральний історичний характер та розпочинається з аналізу наявної маніфестованої дії, де важливу функцію виконує процедура розкриття суб'єктивного смислу такої дії та проявляється її значення в різноманітних конструкціях державного устрою. Доведено, що подальше вирішення теоретико-методологічної колізії розбіжностей за схемою: класичний діалектичний підхід до вивчення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку – «розуміюча соціологія» М. Вебера як аналіз поведінкових смислів діючої особи – актуально-історична теорія комунікативної дії як процедура моделювання предметно-діяльнісного простору людини та відповідного соціального порядку, – забезпечує можливість створення системно-наукового підґрунтя для реалізації предметно-практичних рекомендацій у вирішенні чи попередженні соціальних конфліктів і революційних ситуацій як дієвих складових процесу формуванні цивілізаційних перспектив поступу світової спільноти.

Ключові слова: *державність, соціальна дія, громадянське суспільство, діюча особа, постсучасність, смислоутворюючий контекст, соціальна комунікація, колективна діяльність.*

Вступ. До початку повномасштабних військових дій російсько-української війни у лютому 2022 р. складні процеси державотворення у постсучасному світі здебільшого вважалися ненасильницьким механізмом максимального узгодження національних соціокультурних особливостей певного народу з інформаційно-комунікативними пріоритетами його життєбудівництва у цифровій реальності на засадах загальновизнаних принципів Міжнародного правового порядку XXI ст. Проте кровавi трагедії військових дій та терористичних актів, гуманітарні, продовольчі, екологічні кризові явища епохи планетарних перетворень призвели до таких процесів як: «ентропія довіри до гранднарративів модерну про поступальне розширення горизонтів свободи, про розвиток розуму, про емансипацію праці, про прискорення НТП, про діалектику духу, про герменевтику смислу, відбувається девальвація ідеології фундаменталізму та зростання інтересу до розмаїтих форм виявлення плюральності, нелінійності, індетермінізму, диссенсусу [4, с. 9]. Водночас поступова трансформація розуміння теорії соціальної дії в умовах глобалізованого світу призводить вже не стільки до теоретико-методологічного аналізу феномену діючої особи, скільки до оволодіння соціальними практиками життєвого світу людини доби постсучасності. Мова йде про те, що нові форми соціальної дії починають виконувати функції самого комунікативного процесу та стають фундаментальною основою сучасних розділів практичної філософії, набуваючи нового значення для процесів державотворення у світі нових можливостей.

Отож така радикальна постановка проблеми смислоутворюючого контексту сучасної теорії комунікативних дій свідчить про формування нового проєкту соціокультурної парадигми, коли діюча особа самостійно обирає бажані соціальні критерії комфортного життя у певній країні та вільно може визначати аксіологічні орієнтири у суспільних відносинах, де пріоритетні позиції належать нормативно-правовим засобам досягнення усвідомлених цілей в умовах відповідних інституційних конструкціях державного устрою – зазначена позиція доводить безперечну актуальність теми нашого дослідження.

Ступінь наукової розробки. У межах філософії науки пошуком теоретико-методологічних моделей диссенсус/консенсусного характеру або іншому символічному вимірі займалися Ю. Габермас, К. Гемпель, Р. Карнап, І. Лакатос, Л. Лаудан, К. Поппер, Ж. Рансьєр, Г. Рейхенбах, П. Фейерабенд, а також такі вітчизняні дослідники, як І. Добронравова, А. Конверський, С. Кримський, О. Руденко, Л. Сидоренко, Л. Шашкова та багато ін. Аналіз проблематики принципового формування мотивів, цілей, ціннісно-раціональних засад соціальної поведінки було представлено в роботах таких представників західної суспільствознавчої думки, як М. Вебер (теорія розуміючої соціології), Е. Гідденс (теорія соціальної структурації), Е. Дюркгейм (ідеї соціологізму), Т. Парсонс і Р. Мертон як засновників механізму функціоналізму, Л. Козер, О. Дарендорф (теорія соціального конфлікту), В. Джеймс, Дж. Дьюї (принципи прагматизму) та багато ін. Взаємовплив людської діяльності та структурних соціальних умов певного державного утворення в теорії К. Маркса отримує категоріальне визначення «практики», надалі воно стає центральним поняттям діяльнісної школи неомарксизму, який був представлений працями А. Грамші, Д. Лукача та Е. Фромма. У свій час М. Вебер чітко зафіксував універсально-історичну проблему стосовно того, чому за

межами Європи: «ні науковий, ні художній, ні державний, ні господарський розвиток не пішли тими шляхами раціоналізації, які є характерними для західних країн» [9, p. 24]. Натомість у вітчизняній філософський думці було окреслено коло таких національних підходів до державотворчих процесів, які б відповідали європейському цивілізаційному поступу, де прикладом може бути теза про те, що: «соціокультурні особливості держави та її ідентичність під впливом глобалізації зазнають глибинних трансформацій, стимулюючи розмивання ідентичностей, нівелювання (вирівнювання) держав з усіма іншими однорідними державами, залученими до цього процесу. Понад те, процеси подібного нівелювання відбуваються цілком свідомо та цілеспрямовано, як, наприклад у випадку з формуванням європейської ідентичності у межах Європейського Союзу, що всіляко підтримується наднаціональними управлінськими структурами ЄС» [5, с. 142]. Дослідження історико-філософського аспекту проблеми соціальної дії представлено в роботах таких відомих українських дослідників, як Є. Андрос, М. Бойченко, В. Горський, А. Лактіонова, С. Пролеєв, а також у працях К. Жоля, І. Матковської, В. Шинкарука докладно аналізуються соціально-філософські аспекти розвитку особистості в контексті сучасної культури та дії. Базовими джерелами нашої розвідки стали твори таких відомих мислителів як М. Вебер, Ю. Габермас, Г. Зіммель, Н. Луман, Т. Парсонс, Г. Ріккерт та багато ін., чиї роботи присвячені проблемам аналізу соціальної реальності та діяльнісної природи людини. Отож при всьому розмаїтті науково-дослідного потенціалу проблематики соціальної структури суспільства та феномену діючої особи постсучасного світу поза дослідницькою увагою залишається аналіз подвійної колізії смислоутворюючого контексту актуально-історичного розвитку теорії соціальної дії.

Мета дослідження та завдання. Відповідно метою дослідження нашої публікації ми визначили соціально-філософський аналіз методологічних колізій теорії соціальної дії в конструкціях державотворення у смислоутворюючому контексті постсучасності. Дослідницькими завданнями зазначеної розвідки є: 1) дослідити процес смислової трансформації ідеальної типології соціальної дії М. Вебера в актуальну теорію комунікативної дії в умовах планетарних перетворень; 2) проаналізувати критичні студії розбіжностей між класичним діалектичним підходом до вивчення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку та «розуміючою соціологією» М. Вебера як аналізу поведінкових смислів діючої особи; 3) з'ясувати специфіку комунікативно-діяльнісної природи актора у смислоутворюючому контексті соціальних практик постсучасності; 4) розкрити диссенсусний зміст теорії комунікативної дії як ситуації появи нових смислів і визначення меж активної діяльності соціального суб'єкта в системі актуальних перетворень інституційних конструкцій сучасної держави.

Методологія дослідження. На основі соціально-філософського аспекту дослідження теорії соціальної дії було специфічним чином використано методи системного та порівняльного аналізу, аналітичний, культурно-історичний, а також елементи герменевтичної методології. Методи системного дослідження сприяли вивченню форм і видів соціальної дії в розмаїтті їх взаємовпливів, а також наш науковий аналіз застосовує процедуру розширення змісту в теорії соціальної дії таких методологічних принципів як комплексність, поліваріантність, діалогічність або діалектика, додатковість, єдність історичного і логічного, актуальність та соціальні потреби.

Результати дослідження. Саме поняття «dissensus» у перекладі з латинської мови означає ситуацію розбіжності у думках і відчуттях, а синонімами в український зазначають «незгоду» або «конфлікт», але, наприклад, на думку Т. Куна перехід від однієї науково-визнаної парадигми до нової екстраординарної теорії має характер диссенснусного стану розвитку наукового знання. Як бачимо, залишається дуже широке та розмите поле предметно-практичного сприйняття диссенсусного змісту комунікативного процесу як ситуації появи нових смислів і визначення меж активної діяльності соціального суб'єкта в суспільстві нових можливостей, а тим більше у системних перетвореннях інституціональної структури сучасної держави. Розуміюча соціологія М. Вебера, яка була сформульована на початку XX ст., одразу містила головне теоретико-методологічне завдання: як дослідник може з'ясувати суб'єктні смисли, мотиви та цілеспрямований характер дій індивіда в процесі закономірного прогресивного розвитку та раціонального характеру функціонування державних інституцій. Головними постулатами класичного соціологічного

підходу в розумінні соціальної дії довий час було дві такі ознаки, як наявність суб'єктивного змісту та орієнтація діючої особи на Іншого. До того ж, якщо ми відштовхуємося від визначення соціальної дії виключно як способу функціонування соціальної раціональності, то еволюційний розвиток суспільного буття паралельно з пізнавальними можливостями людини підтверджує класичну Просвітницьку тезу ідеального майбутнього існування людського роду на принципах Рівності, Братерства, Свободи та Духу, але соціальні реалії постсучасності повертають нас знову до викликів глобалізованого світу та загрози моментального зникнення людства будь-якої миті. По-суті, М. Вебер відмовляється продовжувати розробляти онтологічну теорію соціальної дії з точки зору розширення її структурних змін, суттєвих ознак і прикладів тощо, а пропонує аналіз смислоутворюючого контексту соціальної дії індивіда, тобто він започатковує своєрідний проєкт соціальної герменевтики, який залишається актуальним до теперішнього часу.

Отож проблема вирішення першої колізії диссенсусного змісту комунікаційного процесу постсучасності в концептуальному підході «розуміючої соціології» М. Вебера є спрямованою на з'ясування сутності соціальної дії з точки зору процедури узгодження двох таких різних методологічних принципів аналізу суспільного буття як «пояснення» й «розуміння». На нашу думку, подолання такої розбіжності може бути здійснено за допомогою принципу додатковості, який, у свою чергу, є одним з пріоритетних методологічних принципів теорії держави і права. Хоча вперше принцип додатковості був запропонований Н. Бором, коли з'ясувався той факт, що розвиток квантової механіка стає неможливим за умови аналізу множинності явищ за допомогою тільки єдино визначеного підходу: «згідно з принципом додатковості для відтворення в знаковій системі цілісного явища необхідно взаємовиключні, додаткові класи понять. Наприклад, багато правових інститутів традиційних аграрних співтовариств (в Африці, Азії) неможливо зрозуміти, керуючись тільки теоретичними уявленнями, виробленими європейською наукою» [2, с. 15]. Втім складовими розуміючої соціології М. Вебер визначає соціальну дію, соціальні відносини, процедуру розуміння та концепцію «ідеальної типології», а також він позиціонує соціологію як науку, котра прагне зрозуміти соціальну дію й тим самим каузальне пояснити суспільні процеси та впливи [10], – тобто він стверджує, що основу всіх феноменів суспільного простору складають соціальні дії індивідів, а визначити ступінь осмислення таких дій допомагає уявлення про типи раціональності. Соціальна дія то є дія, яка наділена смислом, причому її конструює сама діюча особа, а також вона має співвідноситься з діями інших людей. На його думку: тільки ті дії, які зорієнтовані на поведінку іншої особистості можуть мати назву соціальних, виділяючи такі ідеальні типи, як афективна дія, що побудована основі почуттів і неусвідомлених імпульсах, традиційна дія, яка відбувається на основі звичаєвої суспільної практики, цілераціональна дія, коли людина чітко визначає мету, засоби її досягнення, відповідну реакцію інших людей, причому вона супроводжується зростанням соціальної ролі науки, а також є ціннісно-раціональна дія, яка виконується на основі свідомого сприйняття людиною морально-етичних, естетичних, релігійних цінностей у своїй поведінці [11].

Власне, розуміння діяльності соціального суб'єкту має розпочинатися з аналізу наявної маніфестованої дії, де важливу функцію виконує процедура розкриття суб'єктивного смислу такої дії, на відміну від методів дослідження явищ природи та завдяки використанню герменевтичної методології. Проте зовнішнє спостереження з боку свідка-дослідника певних подій не може забезпечити розуміння їх істинного смислу, він може запропонувати лише суб'єктивну версію спостерігача. Відповідно поступово формуються критичні студії розбіжностей між класичним діалектичним підходом до вивчення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку та «розуміючою соціологією» М. Вебера як аналізу поведінкових смислів діючої особистості. Мова йде про те, що герменевтична установка може бути задіяна тільки у тому випадку, коли дії суб'єкта були заздалегідь сплановані та відповідали раціональним суспільно прийнятним підходам – у такому випадку спостерігач може претендувати на об'єктивну гіпотезу пояснення соціальної поведінки діючої особи. Крім того, щоб наблизити версію розуміння дій суб'єкта необхідно осмислити не тільки окремі елементи діяльності, а також відбудувати їх цілісно-смисловий зв'язок, фактично, тільки зрозумілі смислові зв'язки забезпечують досліднику пояснення вже конкретної дії. Отож

на науковому рівні пояснити смисл поведінки людини означає осягнути той смисловий зв'язок, до якого за своїм суб'єктивним змістом відноситься доступне безпосередньому розумінню дія [11, p. 8–9]. Як бачимо, діюча особа може мати певний мотив, якій буде визначати цілі діяльності, але вона може, наприклад, діяти інтуїтивно в умовах невизначеності або її дії можуть нести виражено ірраціональний характер під впливом емоційних потрясінь – варіантів може бути декілька, саме тому Вебер вводить поняття ідеального типу діяльності: «поведінка, яка є доступною раціональному поясненню в процесі соціологічного аналізу зрозумілих впливів часто дозволяє сконструювати найбільш підходящий «ідеальний тип» [11, p. 2–3]. Проте необхідно зазначити, що у площині соціальній реальності присутність таких ідеальних типів діяльності виконує функцію своєрідних методологічних стандартів, які дозволяють здійснювати різноманітні спроби оцінювання «правильності/неправильності» конкретно-визначених дій суб'єкта. З точки зору М. Вебера, ідеальна цілераціональна діяльність визначається лінійним каузальним зв'язком від усвідомленого мотиву до реалізації дії, тобто коли смисловий зв'язок стає зрозумілим, тоді з'являється можливість бути поясненою за посередництвом категорії «адекватного смислу причинної обумовленості» [10, p. 8]. Ба більше, у різноманітних методологічних підходах наукового дослідження, як правило, вважається за необхідне звертати увагу на сутнісні відмінності у розумінні поняття «смисл» в логіко-семантичних теоріях і значеннях діяльнісних смислів. Проте низка конструктивних міркувань Дж. Серля заперечує зовнішню протилежність двох значень смислу, а саме: він вважає, що всі діяльнісні смисли – це мотиви, цілі, засоби їх досягнення, а також безпосередньо дії мають пропозиціональну основу, наприклад, смисл мотиву має відображати думку суб'єкта про те, заради чого він розпочинає цілеспрямовану діяльність або смисл самої дії виражає мислене уявлення про необхідний спосіб операцій самого суб'єкта тощо [7]. Мусимо наголосити на тій позиції, що сучасний процес державотворення в умовах ліберально-демократичних платформ цивілізаційного поступу є сформованим на основі вільного волевиявлення соціального суб'єкту, яке відбувається у смислоутворюючому контексті його активної реалізації світоглядних настанов, так: «свідомо спрямована активність формує соціальну діяльність; взаємно орієнтована та скоординована активність створює взаємодію; постійна, регулярна активність vis-à-vis двох персон залучає особистості в соціальні відносини; активність, за допомогою якої встановлюються зв'язки з іншими людьми (у тому числі дистанція або ворожість), робить індивіда членом соціальної групи; унікальний набір діяльнісних видів активності визначає соціальну позицію або обмежує соціальну роль. Для реалізації цих типів активності індивіди повинні мати специфічні здібності, навички, майстерність, таланти» [8, p. 212–213], – тобто інституційні конструкції певного державного устрою мають забезпечити умови реалізації творчого потенціалу діючої особи.

Другою складовою диссенсусного стану трансформації теорії соціальної дії стає принципово нова методологія своєрідного процесу моделювання на основі визначеного виду діяльності людини, тобто кардинальні зміни умов існування суспільного буття в епоху постсучасності призводять до перетворення самих форм і видів соціальної дії. Відповідно до чотирьох ідеальних типів соціальної дії М. Вебера, а саме: цілераціональний, ціннісно-раціональний, афективний та традиційний, додаються сучасні форми комунікаційної дії, а також специфічними вимірами суспільних процесів залишаються форми революційної або мілітарної дії, набуваючи, при цьому, нових значень**.** До того ж властивості конкретної соціальної дії визначаються актуальною громадянською позицією або політичною реалізацією історично-відвойованих прав і свобод діючою особою, саме у такий спосіб відбувається реалізація світоглядних установ і людської природи творчого начала у перетворенні структур соціального простору свого існування. Отож моделювання або реконструкція дослідником смислу соціальних дій актора вже з його суб'єктивним сприйняттям здійснюється в умовах принципової невизначеності герменевтичного розриву. З цього приводу М. Вебер вказує на те, що найбільш очевидна адекватність смислу для дослідника у вигляді правильного каузального визначення може бути сприйнята лише у тій ступені вірогідності, коли така дія насправді відповідає смислу достатнім або приблизним вираженням ідеально-типового випадку [11, p. 11], – тому, що у реальному житті далеко не всі дії людини мають цілеспрямований раціональний характер їх реалізації. Своєю чергою Дж. Серль

вважає, що така «правильність» уявлень о каузальності людської діяльності, яка неправомірно ототожнює природну (матеріальну) причинність з активністю людини, є неточною. У такий ситуації людина позбавляється свободи дії, а перехід від однієї фази діяльності до іншої не є однозначно зумовленим. Соціальна діяльність містить «розриви», тобто мотив може бути конкретизований у різноманітних цілях, а вже визначена ціль допускає багато варіантів дій [7].

Отже, можемо стверджувати, що процес моделювання предметно-діяльнісного простору людини та відповідного соціального порядку створює не стільки ідеальна, скільки актуальна типологія соціальної дії, яка має темпоральний історичний характер і проявляється в різноманітних конструкціях державного устрою. Звідси випливає ідея поєднання соціального та духовно-культурного проєктів формування життєдіяльності суспільства особливо у воєнний період, а процес їх реалізації та спосіб органічного поєднання забезпечує механізм концептуалізації цілісного людського буття та соціального порядку, тому особливо зараз набуває значення процедура заміщення поняття абстрактного індивіда на концепт «соціального суб'єкта діяльності» в умовах певного державного устрою. Безумовно, державотворчі процеси засновані на функціонуванні соціальних відносин, включаючи ситуації поліфонічного сприйняття реальних подій, коли діючі суб'єкти керуються неспівпадаючими смислами, тобто виникає поведінкова множина різноманітних проміжних стадій. До того ж колективні дії в державі або партії скоріше є метафорою, яка завуальовує реальну індивідуальну природу походження смислу: «зміст соціальних відносин ми будемо вважати «порядком» тільки у тих випадках, коли поведінка, хоча б приблизно, орієнтується на чітко визначені максими. Говорити про «значимість» порядку ми будемо тільки у тих випадках, коли фактична орієнтація на ці максими відбувається хоча б частково (тобто в тому ступені, у якому вона може мати практичне значення) тому, що вони вважаються значимими *для* поведінки індивіда…» [11, p. 36]. Отож наявність соціетального порядку в конструкціях процесу державотворення визначає усуспільнену природу соціальної дії, яка залежить не тільки від очікування дій Іншого на дії даного суб'єкта, але також актуалізує реакцію на такі дії з боку колективної суспільної думки в умовах відкритого інформаційного простору постсучасності. Прагнення суспільства досягти такої взаємодії та соціального порядку, якій засновується й регулюється правовими нормами, отримує назву легітимного, а розуміння легітимності та демократії відносяться до засадничих принципів сучасних процесів державотворення. Нормативно-правове регулювання має загально-примусовий характер і підтримується особливою групою людей, які повинні забезпечувати суспільний порядок, включаючи можливість застосування сили: «смислова сфера держави сформована сукупністю елементарно важливих, міжособистісних публічних справ. Така res publica є сутнісною сферою авторитетного втручання держави. Її найголовнішим, справжнім ділом є дотримання й актуалізація права, причому не тільки забезпечення та охорона прав окремої людини, але й само собою необхідна реалізація того, що є об'єктивно справедливим, а реалізація вимог ідеї права – це завдання, яке стає особливо актуальним після конституювання міжособистісної публічності» [6, p. 229]. Як бачимо, фундамент сталого соціетального порядку створюється інституціональними конструкціями певного державного устрою, які уособлюють собою комплекс соціально-економічних і нормативно-правових взаємовідносин зафіксованих у соціокультурному вимірі соціальних практик діючої особи. Мова йде про те, що окремі елементи соціального порядку складаються з певних соціальних дій, кожна з яких включає в себе як соціальний норматив, що є присутнім в культурі, так і мотивацію та уявлення індивіда, який ці нормативи практично застосовує. При цьому соціокультурний підхід формується століттями та зберігає свою ідентичність, відповідно, порушення соціального порядку безпосередньо пов'язане зі світоглядними та мотиваційними чинниками діючої особи: «шлях боротьби, в тому числі й у світоглядній сфері, є природнім, адже в рамках державної ідентичності уможливлюється творення гену та коди Українців, їхнє самозбереження на засадах: самоаналізу, самодисципліни, самоосвіти, самовдосконалення» [3, с. 38–39].

Отже, смислоутворюючий контекст ситуації диссенсусу в розвитку теорії соціальної дії формується на прагненні дослідника вирішити своєрідну подвійну колізію актуально-протилежних складових у суспільному бутті людини постсучасності: перше методологічне протиріччя

знаходиться всередині самої теорії «розуміючої соціології» М. Вебера та полягає у розбіжності між її основними категоріями «пояснення» та «розуміння» соціальної дії як базового елементу всіх процесів життєдіяльності певної спільноти; друга колізія інструментального знання полягає у тому, що процес трансформації соціальної дії в умовах постсучасності формує проблему подвійної контингентності комунікації як протилежності необхідності та зовсім іншого порядку суспільної причинності, що додатково ускладнює розуміння та подальше прогнозування будь-яких соціальних змін у процесах державотворення в цифровому просторі.

Висновки. Ситуація диссенсусу як фактору ефективної комунікації в умовах інформаційного простору постсучасності створює процес смислової трансформації класичних засад теорії соціальної дії М. Вебера, у межах загального модерністського проєкту, в обґрунтовану актуально-історичну теорію комунікативної дії сьогодення, причому аналізується не стільки процедура раціонального пояснення форм і видів діяльності людини, скільки способи оволодіння дією так само, як й об'єктивним світом предметних, актуальних і потенційних речей. Звідси випливає ідея поєднання соціального та духовно-культурного проєктів формування життєдіяльності суспільства особливо у воєнний період, а процес їх реалізації та спосіб органічного поєднання забезпечує механізм концептуалізації цілісного людського буття та соціального порядку, тому вже сьогодні відбувається процедура заміщення поняття абстрактного індивіда на концепт «соціального суб'єкта діяльності» [1, с. 33–34].

Аналізуючи сучасний рівень досліджень трансформації теорії соціальної дії можемо зробити висновок про те, що світова спільнота в умовах суспільства нових можливостей вимушена разом з позитивними змінами у процесі свого розвитку брати до уваги чимало глобальних проблем негативного характеру: світові економічні диспропорції розвитку, тероризм і військові конфлікти тощо, які загрожують не тільки подальшому поступу, а й загалом існуванню нашої цивілізації. Зазначимо, що визначними положеннями таких принципових підходів є, по-перше, комплексний аналіз повсякденного світогляду діючої особи, на формування якого сьогодні впливають новітні інформаційні технології та методи реалізації соціальної активності, що забезпечує пріоритетність поліфонії дієвих форм волевиявлення індивідуальної або колективної ініціативи самого народу та можливість їх взаємозв'язку в конструкціях державотворення у відношенні до способів реалізації свободи дії; по-друге, розуміння соціокультурних передумов сучасних соціальних практик дозволяє вважати головним атрибутом суспільних змін постсучасного світу активну громадянську позицію самої діючої особи; по-третє, характеристика процесу моделювання предметно-діяльнісного простору людини та відповідного соціального порядку доводить, що створюється не стільки ідеальна, скільки актуальна типологія соціальної дії; вона має темпоральний історичний характер, розпочинається з аналізу наявної маніфестованої дії, де важливу функцію виконує процедура розкриття суб'єктивного смислу такої дії, яка проявляється в різноманітних конструкціях державного устрою.

Отже, нові форми соціальної дії починають виконувати функції вже самого комунікативного процесу та стають фундаментальною основою сучасних розділів практичної філософії, набуваючи нового значення для процесів державотворення у світі нових можливостей. Подальше вирішення теоретико-методологічної колізії розбіжностей за схемою: класичний діалектичний підхід до вивчення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку – «розуміюча соціологія» М. Вебера як аналіз поведінкових смислів діючої особи – актуально-історична теорія комунікативної дії як процедура моделювання предметно-діяльнісного простору актора та відповідного соціального порядку, – забезпечує можливість створення системно-наукового підґрунтя для реалізації предметно-практичних рекомендацій у вирішенні чи попередженні соціальних конфліктів і революційних ситуацій як дієвих складових у формуванні цивілізаційних перспектив поступу світової спільноти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вихованець З.С. Трансформація розуміння теорії соціальної дії на зламі століть. *Вісник національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія:* Збірник наукових праць. Вип. 2 (32). К. : НАУ, 2020. С. 31–35.

2. Крестовська Н.М., Матвеева Л.Г. Теорія держави і права: Елементарний курс. Видання друге. Х. : ТОВ «Одіссей», 2008. 432 с.
3. Ліпкан В.А. Державна ідентичність: новий термін політичної та правової науки. *Регіональні студії.* 2004. № 38. С. 33–40.
4. Лук'янець В.С., Ратніков В.С. Постмодерн: переоцінка цінностей: монографія. Вінниця : УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2001. 314 с.
5. Ожеван М.А., Дубов Д.В. Homo ex Machina. Філософські, культурологічні та політичні передумови формування конвергентного суспільства: монографія. К. : НІСД, 2017. 272 с.
6. von Hildebrand D. Metaphysics of Community, 1930.
7. Searle J. R. Rationality in Action. MIT Press, 2023.
8. Sztompka P. The Sociology of Social Change. Wiley-Blackwell, 1993.
9. Weber M. Die protestantische Ethik. Bd. I. Hbg., 1973.
10. Weber M. Some Categories of Interpretive Sociology. Sociological Quarterly. 2005. № 22(2). P. 151–180.
11. Weber M. Basic Concepts in Sociology. Citadel, 2000.

REFERENCES

1. Vykhovanets, Z.S. (2020). Transformatsiia rozuminnia teorii sotsialnoi dii na zlami stolit [Transformation of understanding of the theory of social action at the turn of the millennium]. *Visnyk natsionalnoho aviatsiinoho universytetu. Seriia: Filosofiia. Kulturolohiia – Proceedings of the National Aviation University. Vol.: Philosophy. Cultural Studies, 2 (32),* 31–35 [in Ukrainian]
2. Krestovska, N.M., Matveeva, L.H. (2008). *Teoriia derzhavy i prava: Elementarnyi kurs [Theory of State and Law: An elementary course].* (2nd ed.). Kharkiv : TOV «Odissei» [in Ukrainian]
3. Lipkan, V.A. (2024). Derzhavna identychnist: novyi termin politychnoi ta pravovoi nauky [State identity: a new term of political and legal science]. *Rehionalni studii – Regional Studies, 38,* 33–40 [in Ukrainian]
4. Lukianets, V. S., Ratnikov, V. S. (eds.). (2001). Postmodern: pereotsinka tsinnostei [Postmodernity: reassessment of values]. Vinnytsia : UNIVERSUM-Vinnytsia [in Ukrainian]
5. Ozhevan, M.A., Dubov, D.V. (2017). Homo ex Machina. Filosofski, kulturolohichni ta politychni peredumovy formuvannia konverhentnoho suspilstva [Homo ex Machina. Philosophical, Cultural and Political Prerequisites for the Formation of a Convergent Society]. Kyiv : NISD [in Ukrainian]
6. von Hildebrand, D. (1930). Metaphysics of Community [in English]
7. Searle, J. R. (2023). Rationality in Action. MIT Press [in English].
8. Sztompka, P. (1993). The Sociology of Social Change. Wiley-Blackwell [in English]
9. Weber, M. (1973). Die protestantische Ethik. Bd. I. Hbg [in English].
10. Weber, M. (2005). Some Categories of Interpretive Sociology. *Sociological Quarterly, 22(2),* 151–180 [in English]
11. Weber, M. (2000). Basic Concepts In Sociology. Citadel [in English]

Vykhovanets Zorina Serhiivna,
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Foreign Languages,
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya,
56, Pirogov str., Vinnytsya, Ukraine
orcid.org/0000-0002-1653-5873

DISSENSUS OF THE THEORY OF SOCIAL ACTION IN THE CONSTRUCTIONS OF STATE-BUILDING: THE SEARCH FOR MEANINGS OF COMPATIBILITY

Prior to the outbreak of full-scale hostilities in the Russian-Ukrainian war in February 2022, the complex processes of state-building in the postmodern world were largely considered a non-violent mechanism for maximising the harmonisation of the national socio-cultural characteristics of a given nation with the information and communication priorities of its life-building in the digital reality, based on generally accepted principles of the International Legal Order of the twenty-first century. However, the bloody tragedies of war and terrorist acts, the humanitarian, food and environmental crises of the era of planetary transformation have led to a double collision of the meaning-making

context of the actual historical development of the theory of social action. The newest forms and types of social action, anchored in public opinion, begin to perform the functions of a communicative process and become the fundamental basis of modern sections of practical philosophy, gaining new significance for the processes of state-building in the world of new opportunities. Accordingly, ***the purpose*** *of the publication is to provide a socio-philosophical analysis of the methodological conflicts of the theory of social action in the constructions of state-building in the meaning-making context of postmodernity. The research objectives of this study are as follows: 1) to study the process of semantic transformation of M. Weber's ideal typology of social action into an active theory of communicative action in the context of planetary transformations; 2) to analyse the critical studies of the differences between the classical dialectical approach to the study of objective laws of social development and M. Weber's "understanding sociology" as an analysis of the behavioural meanings of an actor; 3) to find out the specifics of the communicative and active nature of the actor in the meaning-making context of social practices of postmodernity; 4) to reveal the dissensus content of the theory of communicative action as a situation of emergence of new meanings and determination of the limits of activity of a social subject in the system of actual transformations of institutional structures of the modern state.* ***Research methodology.*** *On the basis of the socio-philosophical analysis of the theory of social action, the methods of systemic and comparative analysis, analytical, cultural and historical, as well as elements of hermeneutic methodology were used in a specific way. The methodological principles of complexity, multivariance, dialogue or dialectic, complementarity, unity of the historical and logical, relevance and social necessity were used in the analysis of the process of expanding the content of the theory of social action.* ***Results of the study.*** *In accordance with the purpose and objectives, it has been established that the situation of dissensus as a factor of effective communication in the information space of postmodernity creates a process of semantic transformation of the classical foundations of M. Weber's theory of social action within the framework of the general modernist project into a well-founded theory of active communicative action of the present, so analysis focuses on the ways of mastering action and the objective world of subject, actual and potential things, rather than on the procedure of rational explanation of forms and types of human activity. Thus, the priority of the multiplicity of effective forms of expression of the will of the individual or of the collective initiative of the people themselves and the possibility of their interconnection in the construction of the State, in relation to the ways of exercising freedom of action, are determined. In turn, the characterisation of the process of forming the subject-activity space of a person and the corresponding social order proves that it is not an ideal, but a real typology of social action that emerges, which has a time-historical character and begins with the analysis of the existing manifest action, where the process of revealing the subjective meaning of such action has an important function and is manifested through various constructions of the state system. It is proved that the further solution of the theoretical and methodological conflict of differences according to the following scheme: classical dialectical approach to the study of objective laws of social development – M. Weber's "understanding sociology" as an analysis of the behavioural meanings of an actor – actual historical theory of communicative action as a procedure for modelling the subject-activity space of a person and the corresponding social order – provides an opportunity to create a systematic scientific basis for the implementation of substantive and practical recommendations for the resolution or prevention of social conflicts and revolutionary situations as effective components of the process of shaping the civilisational perspectives of the world community.*

Key words: *statehood, social action, civil society, actor, postmodernity, meaning-making context, social communication, collective activity.*

УДК 101.9+159.922
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.13

Йорж Руслан Анатолійович
здобувач третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти ОНП Філософія,
кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0009-0005-7860-487X

Атаманюк Зоя Миколаївна
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії, соціології
та менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна,
orcid.org/0000-0001-7299-409X

КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ ЯК СКЛАДОВІ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Актуальність. *Ціннісні орієнтації населення безпосередньо пов'язані з подіями, що передували та супроводжують початок війни в Україні, адже саме система цінностей визначає світогляд, патріотизм, готовність до спротиву, політичні уподобання та ставлення до національної ідентичності. Війна росії проти України стала можливою саме за умов відходу і втрати чи деформації ціннісних орієнтацій в провідних країнах світу. Деформація цінностей призводить до неминучої дезорганізації соціальної системи. Ціннісні орієнтації українського суспільства стали* ***однією з глибинних причин конфлікту*** *з росією. Спроба нав'язати інші цінності (авторитаризм, підпорядкування, «братство народів») виявилася неефективною через вже сформовану* ***ідентичність українців*** *як вільного та європейсько-орієнтованого народу.*

Мета нашої статті – *дослідження культурних цінностей як* ***складової духовності особистості,*** *оскільки, на нашу думку, саме вони формують світогляд, моральні орієнтири, естетичні смаки, уявлення про добро і зло.*

Методи дослідження*. При написанні статті використовувалися різні загальнонаукові методи. Зокрема, використання діалектичного підходу, історико-філософського та конкретно-історичного методу дало можливість виявити специфіку духовності як прояву культури; використання діалектичного підходу допомогло показати духовність і культуру як взаємозумовлені процеси та як фактори культурного розвитку; системний та діалектичний підхід дали можливість виявити ознаки духовно-культурної атмосфери суспільства на межі тисячоліть.*

Результати дослідження*. Важливим елементом духовної означеності особистості є її ціннісні орієнтації. Обираючи ту чи іншу цінність, людина формує свого роду план поведінки та діяльності, визначає довготривалу смислову перспективу. Світовий досвід дослідження ціннісних орієнтацій пропонує різні підходи до вивчення їхнього формування та прояву. Основою ціннісних орієнтацій є соціальні (ціннісні) відносини, що утворюються в процесі та комунікації, які потім перетворюються на соціальні настанови, а також після низки перетворень на ціннісні орієнтації. Культурні цінності сучасної України створювалися протягом тисячолітньої історії, передавалися від покоління до покоління, через родину, через релігію, через освіту, національну літературу. Розвиток культурних цінностей під час війни є частиною боротьби за свободу, гідність і майбутнє нації. Культурні цінності виступають інструментом збереження духовності у колективній пам'яті народу. Без культурних цінностей духовність особистості не має основи для формування.*

Ключові слова: *культура, духовність, цінності, ціннісні орієнтації, духовні цінності.*

Вступ. У сучасному світі відбувається напружений пошук нових людських орієнтирів, прогресивних шляхів розвитку. Цей досить різноманітний пошук притаманний різним сферам духовності людей – науці, культурі, мистецтву. Йдеться про фундаментальні засади людського буття, про вироблення нових цінностей при дбайливому ставленні до традиційних. Водночас необхідність розв'язання глобальних проблем, які постають перед людством на порозі третього тисячоліття, вимагає високого рівня освіти, зростання інтелектуальних, культурних і духовних ресурсів суспільства [4].

Особливо значущою є проблема ціннісних орієнтацій, якщо виходити з гуманного виміру спрямованості, мети і засобів трансформації та модернізації українського суспільства. На сьогоднішній день спостерігається катастрофічний відхід світового співтовариства від головного гасла «Маніфесту Рассела – Ейнштейна» – навчитися мислити по-новому, щоб стратегія розв'язання глобальних проблем, обернена у майбутнє, поєднувала в собі науковий, соціальний і гуманістичний підходи, мала єдину «точку відліку», в якості якої виступає людина, її майбутнє. Війна росії проти України стала можливою саме за умов такого відходу і втрати чи деформації ціннісних орієнтацій в провідних країнах світу. Деформація цінностей призводить до неминучої дезорганізації соціальної системи. Завдання соціального контролю полягає в тому, що їх збереження сьогодні замінюється протилежним процесом. Модернізаційні трансформації в Україні відбувалися дуже повільно, бракувало прагнень до модернізації обох частин (груп) українського народу – «еліти» та «неелітного населення». У зв'язку з цим дослідження механізмів розвитку та зміни ціннісних орієнтацій сучасного українського суспільства знову актуалізується. Ціннісні орієнтації населення безпосередньо пов'язані з подіями, що передували та супроводжують початок війни в Україні, адже саме система цінностей визначає світогляд, патріотизм, готовність до спротиву, політичні уподобання та ставлення до національної ідентичності. Ціннісні орієнтації українського суспільства стали однією з глибинних причин конфлікту з росією. Спроба нав'язати інші цінності (авторитаризм, підпорядкування, «братство народів») виявилася неефективною через вже сформовану ідентичність українців як вільного та європейсько-орієнтованого народу.

Розвивати культурні цінності під час війни – не просто корисно, а життєво необхідно. Культура – це не лише мистецтво, а й мова, пам'ять, ідентичність, сила духу народу. На тлі війни з росією вона стає одним із фронтів спротиву.

Мета статті – дослідження культурних цінностей як складової духовності особистості, оскільки, на нашу думку, саме вони формують світогляд, моральні орієнтири, естетичні смаки, уявлення про добро і зло.

Методи дослідження. При написанні статті використовувалися різні загальнонаукові методи. Зокрема, використання діалектичного підходу, історико-філософського та конкретно-історичного методу дало можливість виявити специфіку духовності як прояву культури; використання діалектичного підходу допомогло показати духовність і культуру як взаємозумовлені процеси та як фактори культурного розвитку; системний та діалектичний підхід дали можливість виявити ознаки духовно-культурної атмосфери суспільства на межі тисячоліть.

Результати дослідження. Формування культурного потенціалу, набуття нових знань, оволодіння соціально значущими надбаннями вітчизняного світового мистецтва і культури має не лише особисте, а й загальнолюдське, загальнодержавне значення. Бо від рівня культурного розвитку особистості дедалі більшою і більшою мірою залежить загальна психологічна атмосфера в суспільстві, особливо за умови розширення демократичних засад його діяльності. І по-новому постає не тільки питання взаємозв'язку мистецтва і життя, а й практична проблема – врегулювання тих запитів та орієнтирів молодої людини, що склалися на межі нової соціальної та мистецької реальності. Ціннісні орієнтації у сфері культури регулюють характер життєтворчості особистості, адже вибір нею тих чи інших цінностей значною мірою визначає її установку на діяльність у цій царині. Адже суспільство зацікавлене в тому, щоб орієнтації молоді відповідали його істинним цінностям [4, с. 5].

Важливим елементом духовної означеності особистості є її ціннісні орієнтації. Обираючи ту чи іншу цінність, людина формує свого роду план поведінки та діяльності, визначає довготривалу смислову перспективу. Якщо мотивація дає відповідь на запитання Чому, Для чого людина діє певним чином, то ціннісна орієнтація висвітлює те, Заради Чого вона діє, чому присвячує свою діяльність. Але що означає поняття ціннісна орієнтація у філософській, соціологічній та психолого-педагогічній науках?

Поняття «цінність» у філософський огляд увели в 60-х роках XIX ст. німецькі неокантіанці Г. Лотце, Г. Коген та ін. Відтоді це поняття, потреба в ньому стала доволі актуальною, завоювало міцні позиції у філософії, соціології, психології, культурології, педагогіці та інших науках соціально-гуманітарного профілю [2, с. 10] Поняття «ціннісні орієнтації» перебуває в тісному зв'язку з поняттям «цінність». До проблеми цінності зверталося багато найвідоміших авторів філософської та соціальної думки: Арістотель, Конфуцій, Т. Гоббс, Б. Спіноза, І. Кант, І. Бентам, Р. Лотце, В. Віндельбанд, Р. Риккерт, Р. Коккерт, Р. Лотце, В. Віндельбанд, Г. Коген, М. Гартман, М. Шелер, Ф. Ніцше, В. Соловйов, М. Бердяєв, М. Лоський, А. Тойнбі, П. Сорокін, В. Дільтей, Е. Дюркгейм, М. Вебер, В. Томас, Ф. Знанецькі, Т. Парсонс.

Під час вивчення цього феномена під ціннісними орієнтаціями малися на увазі ідеологічні, політичні, моральні, естетичні та інші підстави оцінок суб'єктом навколишньої дійсності й орієнтації в ній, а також спосіб диференціації індивідом об'єктів навколишнього світу за їхньою значущістю.

Світовий досвід дослідження ціннісних орієнтацій пропонує різні підходи до вивчення їхнього формування та прояву. Один із найвідоміших фахівців у царині дослідження ціннісної проблематики К. Клакхон на запитання, чому існують цінності, відповів: «Тому що без них життя суспільства було б неможливим; функціонування соціальної системи не могло б зберегти спрямованість на досягнення групових цілей; індивіди не могли б отримати від інших те, що їм потрібно в плані особистих та емоційних стосунків; вони б також не відчували в собі необхідної міри порядку та спільності цілей» [8, с. 2–13].

Підґрунтя для постановки проблеми цінностей заклав І. Кант. Для його вчення характерним є автономність моральних цінності; мораль існує в розумі і з неї виникає мета, яка сама по собі має «абсолютну цінність» – особистість кожної окремої людини. Все інше є відносною цінністю, як засоби досягнення мети [6, с. 269]. Але предметом вивчення цінності стали з часу проголошення Ф. Ніцше принципу переоцінки всіх цінностей. У визначенні Ніцше «цінність – це найвища кількість влади, яку людина в змозі собі привласнити» [7]. Він розкрив відмінність цінностей і принципів їхньої організації стосовно різних історичних епох і різних людських спільнот.

Класифікація цінностей характеризується значним розмаїттям. У філософській і психологічній літературі трапляється опис таких ієрархій основних цінностей: діонісійської, у центрі якої – зручності життя, комфорт і споживання; геркулесівської – володарювання (панування); прометеївської – альтруїзм; апполонської – пізнання, творчість; сократівської – самопізнання, саморозвиток і самовдосконалення [3] У марксистській традиції цінності класифікували за рівнем суспільного буття та суспільного творення. За таким принципом у 60-х роках XX століття з'явилася класифікація цінностей по відношенню до людини, до її потреб і відповідний поділ на цінності предметні та цінності свідомості, або ціннісні уявлення [5, с. 312–313] За Е. Фроммом, «цінним або благом є все, що сприяє розвитку людських здібностей» [12] Фромм вважає, що традиційно основою цінностей визначали Божественний авторитет, що цінності спираються на одкровення та орієнтації тих, хто вірить у джерело одкровення, яким у західній традиції є Бог. Серед моделей, які не визнають Божественний авторитет, Фромм називає:

1) концепцію повного релятивізму, яка проголошує «всі цінності особистою справою кожного»;

2) концепцію внутрішньої притаманності цінностей суспільству, за якою вищими цінностями та обов'язковими для кожної особистості є всі норми, що сприяють виживанню цього конкретного суспільства;

3) концепцію, пов'язану з біологічно іманентними цінностями, спільними для тварин і людей. У концепції людської природи і характеру, розробленій Е.Фроммом, аналізується структура характеру дорослих людей за їхніми орієнтаціями. До неплідних він відносить рецептивну, експлуататорську, користолюбну, ринкову. Е.Фромм наголошує, що всі орієнтації мають своє місце в людській життєдіяльності, а домінування тієї чи іншої більшою мірою залежить від особливостей культури, в якій живе людина [13].

Значення аналізу взаємозв'язку орієнтації людини із соціальною структурою є неоднозначним: він, по-перше, допомагає зрозуміти деякі з найважливіших двигунів формування характеру; по-друге, розкриває роль специфічних орієнтацій як могутніх емоційних рушіїв, дію яких треба знати, аби зрозуміти функціонування суспільства.

Плідна орієнтація, за Е. Фроммом, або продуктивна – за Г. Блюмом, характеризується як здатність людини використати свої сили та реалізувати закладені в особистості можливості. Це орієнтація на свободу і незалежність, діяльність, мудрість і творчість, на самопізнання і самореалізацію. З огляду на загальне визнання впливу культури на особистість Е.Фромм зазначає, що це не просто вплив культурних моделей і соціальних інститутів на індивіда, а «штампування» індивіда за зразком стосунків, прийнятих між людьми.

«Людина народжується як забаганка природи, перебуваючи в середині природи і водночас виходячи за її межі натомість втрачених інстинктів, людина мусить шукати принципи, за якими діятиме й ухвалюватиме рішення, що дало би змогу скласти послідовну картину світу як умову узгоджених дій» [13].

Учені Г. Олпорт, Т. Вернон, Г. Ліндзі в рамках асоціального підходу до вивчення системи ціннісних орієнтацій внесли в ціннісну проблематику уявлення про надважливу роль інтересів у процесі формування ціннісних орієнтацій. При цьому розглядалися в основних інтереси 1) інтерес до теорії, науки; 2) інтерес до економіки; 3) інтерес до політики, ідеології; 4) інтерес до соціальних інститутів; 5) інтерес до релігії, обрядів; 6) інтерес до мистецтва, літератури, прекрасного.

Формування системи ціннісних орієнтацій відбувається, як можна зробити висновок із проведених досліджень, шляхом залучення і пристосування індивідуума до системи цінностей і норм соціального середовища. Ціннісні орієнтації сприяють самоствердженню особистості, реалізації її обдарувань і соціальних очікувань. Наявність в індивідуума сформованої системи ціннісних орієнтацій забезпечує гармонізацію внутрішнього світу особистості, сприяє систематизації її знань, норм, стереотипів поведінки [9] На підставі наявних у літературі даних можна стверджувати, що цінності посідають одне з провідних місць у вивченні процесів формування та розвитку особистості. Це не дивно, бо цінності найбезпосереднішим чином пов'язані з мотиваційно-потребнісною сферою особистості і виступають своєрідним регулювальним і результативним чинником її життєдіяльності.

Загалом, сучасні філософи пропонують низку відповідей на запитання про те, що являють собою цінності.

1. Цінності розглядаються як реальні предмети, що мають функціональну значущість для людей.

2. Цінності трактуються як ідеальні сутності (почуття або ідеали), що виражають позитивне ставлення суб'єкта до дійсності.

3. Цінності розглядаються як щось значиме взагалі (або в позитивному, або в негативному аспектах) [8, с. 10].

Ми робимо висновок, що джерелом формування ціннісних орієнтацій є семантична діяльність особистості, що визначає рівень претензій на особистість та її орієнтацію в процесі діяльності для досягнення конкретних цілей. Виходячи з функціонування механізмів ідентифікації, типової та категоризації, особистість виробляє систему цінностей, яка традиційно базується на соціальних нормах. Основою ціннісних орієнтацій є соціальні (ціннісні) відносини, що утворюються в процесі та комунікації, які потім перетворюються на соціальні настанови, а також після низки перетворень на ціннісні орієнтації. [10] Орієнтація на цінність певної людини

утворюється на основі системи цінностей, розробленої суспільством, і нерозривно і міцно пов'язані з цією освітою.

Виходячи з вищезазначених положень, структурна схема компонентів ціннісних орієнтацій може бути розглянута у вигляді наступних парних компонентів: почуття та інтереси – пропозиції та ідеали (як основні компоненти естетичної свідомості) – здатність людини уявити, які явно проявляються в актах сприйняття та оцінки художніх творів. Ці типи діяльності співвідносяться з позначеними компонентами ціннісних орієнтацій, де останні регулюють взаємозв'язок особистості з явищами культури та буття.

Людство завжди цікавило не лише фізичний та інтелектуальний розвиток кожної людини, а й у розвитку її духовного потенціалу. Величезна увага вчених привертає проблему взаємозв'язку духовності та розвитку творчої людини (І.Д. Бех, І.А. Зязун, А. В. Донцов). Вчені різних напрямків протягом століть вивчали напрямки поєднання інтелектуальної та моральної, взаємного впливу соціальних та особистих стимулів у процесі формування творчої людини. Духовна культура – це ядро творчої особистості, продукту її «націленої волі». Філософія допомагає визнати головне: людина покликана дбати про себе, щоб «бути», і бути людиною, яка відбудеться в житті через зростання вищих духовних рівнів, цінностей, ідеалів, бажання власних творчих зусиль та духовного розуміння. Г. Бриль у своїх дослідженнях пояснює поняття «духовності» особистості як її внутрішньої сутності, яка характеризує мотиваційну сферу та ціннісні орієнтації [2].

Духовність, творчість та мораль є актуальними у всі історичні епохи. Вони складають ядро культури, духовні цінності народу та світової цивілізації. Підтримуючи погляди А. Маслоу, ми можемо сказати, що людина є людиною, і особливо творча особистість приречена рухатися вперед до завершення індивідуальності, оскільки в «людській суті живе силою, яка підштовхує її до самоздійснення» [14] Так психологічна наука орієнтується на сучасну людину, особистість (і особливо креативну) і спрямовує створення потреби в творчому самовиразі, переосмислення себе та навколишніх людей, спрямовує внутрішню позицію для майбутнього, вибрати життєвий шлях та емоційну творчість.

Досвід переконливо свідчить про збагачення внутрішнього духовного світу людини, зміцнюючи потенціал формування культури, сприяння само – реалізації особистості в різних сферах творчої діяльності, заснованої на його власному стилі життя. Духовна культура підвищує творчий потенціал. Саме процес оволодіння духовної культури, бажання зрозуміти наукові, філософські концепції, пошук істини сприятливо впливає на людину, формує звички, щоб високо оцінити правду, добра і красу. Пошук людиною «самої себе» – це просто спроби відкрити себе, свій власний творчий потенціал, повністю усвідомити свої можливості. Культурні цінності є складовою духовності особистості, вони усвідомлюються та передаються через традиції, мову, мистецтво й виховання уявлення про важливе, гідне, моральне й прекрасне в житті суспільства та особистості. Вони є основою для формування світогляду, поведінки та духовності людини. Культурні цінності сучасної України створювалися протягом тисячолітньої історії, передавалися від покоління до покоління, через родину, через релігію, через освіту, національну літературу. Вони сформувалися в нашому суспільстві і нині є для нас орієнтирами. В зразках народної творчості знаходимо уявлення про добро і зло, честь, справедливість, відповідальність. Це найдавніші орієнтири для нашого суспільства. Вони формують внутрішній світ людини: її духовність, погляди, поведінку. Одним з визначних прикладів культурних цінностей є мова як носій ідентичності. В умовах бездержавності ця ідентичність була головно етнокультурною, а не громадянською ознакою, проте в XX столітті політика радянської влади привела до розриву між мовною практикою й етнокультурною ідентичністю. На мову навішали ярлик меншовартості, вторинності, створювалося уявлення про обмеженість її лексики. Постання незалежної держави стимулювало формування громадянської ідентичності та зміну характеру її зв'язку з етнокультурною ідентичністю титульної групи. Хоча українська мова посідає особливе місце в обох головних версіях національної ідентичності, воно має узгоджуватися з повсякденною російськомовністю близько половини населення держави. Водночас українське самоусвідомлення

поступово рухається від суто етнокультурного в бік громадянського, особливо серед молоді, народженої за часів незалежності та в умовах війни. Відомо, що велика кількість громадян перейшли на українську саме через вторгнення росії.

Також в якості прикладу можна згадати споконвічне прагнення українців до свободи. Під поняттям «прагненням до свободи» зазвичай розуміють ті моменти історії, коли для українців або з'являлася можливість отримати суб'єктність, або виникала потреба захищати свої здобутки (а чи й існування) зі зброєю в руках. Свобода робить можливими всі інші цінності.

Особливо актуально це в умовах сучасної цивілізації, коли людині дається максимальна свобода і незалежність. Людина отримала зовнішню свободу, свободу «від», що виражається в принципах економічного лібералізму, політичній демократії, правовій державі, секуляризації, владі над природою, свободи в особистому житті, але все це не стало свободою «для», що може бути використано людиною як засіб самоактуалізації, і тому та незалежність, безпека і свобода вибору, що є в розпорядженні сучасної людини, викликають в неї почуття самотності і тривоги. Людина виявилася психологічно неготовою до нових умов життя, а масова культура і спосіб життя сучасного суспільства посилено проповідують егоїзм, самолюбство, індивідуалізм, споживче відношення до життя і ще більше дезорієнтують людину, заважають її адекватному самовизначенню в житті і породжують болісне почуття самотності. Поряд із таким неусвідомлюваним прагненням до самотності (самовиділенню, самосвідомості, індивідуалізації) розвивається й інше прагнення, також неусвідомлюване – позбутися від цієї самотності, звільнитися від тих неприємних почуттів (туга, ізольованість, нудьга), що воно несе в собі. Причому рятування від самотності є для людини життєво важливою потребою: «Після того, як людина задовольнить свої насущні фізіологічні й біологічні потреби в повітрі, воді, їжі, – вона прагне полегшити свою безнадійну самотність» [12, с. 53]. Більшість психологів схильні розглядати самотність як небезпечну для психічного здоров'я людини депривацію потреби в спілкуванні, тобто в сенсорно-емоційному зворотному зв'язку з навколишнім світом. У випадку, коли свідомість людини не одержує такого зворотного зв'язку від середовища, велика імовірність розвитку психічних розладів: «...індивід, що потерпає від повної невдачі в спробах прилучитися хоч до чого-небудь, ніби ув'язнений і, навіть, якщо він не знаходиться за ґратами, – він психічно хворий» [12, с. 154].

Е. Фромм слушно вважає, що є тільки одне почуття, яке здатне задовольнити прагнення людини до єднання зі світом і при цьому зберегти його цілісність та індивідуальність – любов як «об'єднання людини із будь-ким чи будь-чим поза нею самою за умов збереження відособленості і цілісності свого власного «Я» [12, с. 155]. Як випливає із такого визначення любові, саме вона здатна забезпечити внутрішню гармонію світогляду, примирити полюси «Я» і «Світ», частково зняти екзистенційну самотність (хоча б у міжособистісних стосунках), на яке, як нами було показано, приречена людина внаслідок своєї індивідуалізації. Але культивація любові в собі вимагає відмови від того егоїзму, спраги до споживання і маніпуляцій, що були цілеспрямовано сформовані і стали нормою сучасного суспільства споживання. Любов вимагає розвинутої, моральної системи цінностей, справжньої духовності, постійної роботи над собою, і тому цим шляхом йдуть небагато. Більшість віддає перевагу втечі від самотності і намагається з головою зануритися в діяльність (К. Мустакас називає це «суєтою самітності») або намагається знайти симбіотичну єдність зі світом, підкоряючись окремій особистості, соціальній групі чи організації, Богу (мазохістська тенденція), або намагається досягти тієї ж симбіотичної єдності із світом за допомогою влади над ним, перетворюючи інших в об'єкти власних маніпуляцій (садистська тенденція). Фромм показує, що людина готова прийняти навіть авторитарні режими, тиранію, релігійний фанатизм; знайти хай ірраціональний, але зв'язок із іншими людьми і тим самим уникнути самотності [12, с. 154–155].

Особливо важливими для розуміння суті і функцій ціннісного виміру в системі світогляду людини є роботи засновника логотерапії Віктора Франкла, який вважав основною метою екзистенційного аналізу (логотерапії) – руйнування типової для людини, що страждає від самітності та зосередженості на собі, орієнтування її на ті завдання і мету, що вона має здійснити

в майбутньому [11]. Саме ж поняття «логотерапія» походить від грецького слова «логос», що означає «сенс». З погляду логотерапії, що базується на численних емпіричних фактах, спостереженнях і соціологічних дослідженнях, проведених представниками «третьої віденської школи психотерапії», саме усвідомленість людського буття дозволяє подолати внутрішню порожнечу (екзистенціальний вакуум) і почуття самотності і, навпаки, у випадку фрустрації прагнення людини до мети, втрати сенсу життя, настає загальна екзистенційна фрустрація, яка призводить людину до ноогенних неврозів, що на відміну від психогенних походять не з кризового стану емоційної сфери, а породжуються саме в сфері розуму як носія змістів (від грецької «нус», «ноос» – розум). Отже, як вже було сказано, екзистенційна самотність має саме ноогенну природу і є результатом конфлікту між різними системами цінностей. Іншими словами, вона є наслідком внутрішнього морального конфлікту, говорячи узагальнено, являє собою духовну кризу, яка полягає в поляризації світогляду, про що ми говорили на початку статті. Слід зазначити, що в логотерапії поняття «духовного» не має релігійного забарвлення, розуміється ширше і означає суто специфічний людський вимір існування, що саме і полягає в прагненні людини до осмисленого існування.

Включення ціннісних орієнтацій у структуру особистості дозволяє вам зловити найбільш загальні соціальні детермінанти мотивації поведінки, витоки яких слід шукати в соціально-економічній природі суспільства, його моралі, ідеологію, культурі, особливості класу та соціально-економічної природи суспільства, його моральності, ідеології, що має форму особистості людини. У той же час, утворення ціннісних орієнтацій відповідає найвищим соціальним потребам особистості у саморозвитку та самовираження, крім того, у соціально сповідальних, історично визначених формах життя, які характерні для способу життя та соціальних груп, до яких належить до яких він ідентифікує себе, і, отже, світова, ідеологія та думки, яку вона ділиться [10, с. 23].

Висновки. Проаналізувавши різні джерела українських та іноземних дослідників, ми робимо висновок, що система сформованих та розвинених цінностей орієнтується на суть свідомості особистості, яка визначає рівень зрілості та послідовності її дій та дій, напрямків, потреб та інтересів. Вони, цінні орієнтації, дозволяють відрізнити позитив від негативу у його внутрішньому та навколишньому зовнішньому світі, тобто це основа для вирішення проблеми вибору. Розвиток культурних цінностей під час війни є частиною боротьби за свободу, гідність і майбутнє нації. Це не розвага, а стратегічна потреба. Вона підтримує мораль, об'єднує суспільство і показує світу, що Україна – жива, сильна і культурно глибока держава. Мистецтво, література, музика, театр – джерела натхнення та внутрішньої сили в умовах стресу й втрат. Під час війни оновлюється уявлення про героїзм, солідарність, гідність. Людина, яка вивчає культуру свого народу й інших народів, стає більш відкритою, свідомою, толерантною. Це сприяє розвитку духовних якостей – поваги, емпатії, віри в цінності. Культурні цінності виступають інструментом збереження духовності у колективній пам'яті народу. Без культурних цінностей духовність особистості не має основи для формування. Культура оживляє духовні поняття, наповнює їх змістом і створює простір для особистого зростання. Саме тому духовний розвиток людини неможливий без знайомства з культурними надбаннями свого народу та людства в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : *монографія*. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 316 с.

2. Бриль Г. К. Духовна культура особистості як основа позитивного іміджу вчителя. *Науковий вісник Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського*, 2014, 5-6: 145-151.

3. Долинська Л. В. Психологія ціннісних орієнтацій майбутнього вчителя : навчальний посібник. Кам'янець-Подільський : ФОП Сисин О.В., 2008. 124 с.

4. Дряпіка В.І. Теорія і практика формування ціннісних орієнтацій педагога-музиканта: Навч. Посібник. К.-Кіровоград, Ужгород : «Ліра», 2000. 228 с.

5. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації: монографія. Одеса, 2001. 224 с.
6. Кант, Іммануїл. Критика чистого розуму. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.
7. Ніцше Фрідріх. Жадання влади**.** Тернопіль : «Навчальна книга – Богдан», 2021. 352 с.
8. Носенко Е. Л., Фролова Н.В. Трансформація ціннісних орієнтацій молоді на етапі розвитку суспільства (Психологічний аспект). Дніпропетровськ,1999. 168 с.
9. Саух П. Новий образ України. Трансформація духу і випробування національним буттям. *Історія. Філософія. Релігієзнавство*. 2008. С. 2-6.
10. Сокурянська Л. Г. Духовний світ сучасного студенства: теоретичні підходи та категоріальний апарат дослідження. *Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи*». 2012. № 993. Вип. 29. С. 151–157.
11. Франкл В. Людина у пошуках справжнього сенсу. Харків, 2020. 160 с.
12. Фромм Е. Революція надії. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія*. Київ : Либідь, 1996. 384с.
13. Фромм, Е. Людина для себе. Київ : Основи, 1993. 352 с.
14. Maslow Abraham H. Motivation and Personality (2nd ed.) N.Y.: Harper & Row, 1970. 352 p.

REFERENCES

1. Atamanyuk Z. M. (2020) Svoboda yak faktor sotsiokul'turnykh transformatsiy suchasnoho ukrayins'koho suspil'stva : monohrafiya [Svoboda as a factor of socio – cultural transformations of modern Ukrainian society: monograph.]. Odesa : Vydavnychyy dim "Hel'vetyka". 316 s. [in Ukrainian]
2. Bryl H. K. (2014). Dukhovna kultura osobystosti yak osnova pozytyvnoho imidzhu vchytelia [The spiritual culture of the individual as the basis of a positive image of the teacher]. *Naukovyi visnyk Pivdennoukrainskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu im. K.D. Ushynskoho. №* 5–6: 145–151. [in Ukrainian]
3. Dolynska L. V. (2008). Psykholohiia tsinnisnykh oriientatsii maibutnoho vchytelia : navchalnyi posibnyk [Psychology of value orientations of the future teacher: a textbook]. Kamianets-Podilskyi : FOP Sysyn O.V. 124 s. [in Ukrainian]
4. Driapika V.I. (2000).Teoriia i praktyka formuvannia tsinnisnykh oriientatsii pedahoha-muzykanta [Theory and practice of formation of value orientations of the teacher-musician: textbook] : Navch. Posibnyk.-K.-Kirovohrad, Uzhhorod "Lira". 228 s. [in Ukrainian]
5. Kavalerov A. A. (2001). Tsinnist u sotsiokulturnii transformatsii: monohrafiia [Value in socio – cultural transformation: monograph]. Odesa. 224 s. [in Ukrainian].
6. Kant, Immanuil. Krytyka chystoho rozumu [Criticism of the pure mind]. (2000). Kyiv : Yunivers. 504 s. [in Ukrainian]
7. Nitsshe Fridrikh. (2021). Zhadannia vlady [The desire of power]. Ternopil : "Navchalna knyha – Bohdan", 352 s. [in Ukrainian]
8. Nosenko E. L., Frolova N.V. (1999). Transformatsiia tsinnisnykh oriientatsii molodi na etapi rozvytku suspilstva (Psykholohichnyi aspekt) [Transformation of the value orientations of young people at the stage of development of society (psychological aspect)]. Dnipropetrovsk. 168 s. [in Ukrainian]
9. Saukh P. (2008). Novyi obraz Ukrainy. Transformatsiia dukhu i vyprobuvannia natsionalnym buttiam [New Image of Ukraine. Transformation of spirit and test of national existence]. Istoriia. Filosofiia. Relihiieznavstvo. S. 2–6. [in Ukrainian]
10. Sokurianska L. H. (2012). Dukhovnyi svit suchasnoho studenstva: teoretychni pidkhody ta katehorialnyi aparat doslidzhennia [The spiritual world of modern students: theoretical approaches and a categorical apparatus of research]. *Visnyk Kharkivskoho nats. un-tu im. V. N. Karazina. Ser. "Sotsiolohichni doslidzhennia suchasnoho suspilstva: metodolohiia, teoriia, metody"*. № 993. Vyp. 29. S. 151–157. [in Ukrainian]
11. Frankl V. (2020). Liudyna u poshukakh spravzhnoho sensu [Man in search of true meaning]. Kharkiv. 160 s. [in Ukrainian]
12. Fromm E. (1996). Revoliutsiia nadii. Suchasna zarubizhna sotsialna filosofiia [Revolution of Hope]. Kyiv : Lybid. 384 s. [in Ukrainian]
13. Fromm, E. (1993). Liudyna dlia sebe [Man for himself]. Kyiv : Osnovy, 352 s. [in Ukrainian]
14. Maslow Abraham H. (1970). Motivation and Personality (2nd ed.) N.Y.: Harper & Row. 352 r. [in English]

Yorzh Ruslan Anatoliiovych
Graduate student at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of socio-cultural activity
State Institution "South Ukrainian
National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0009-0005-7860-487X

Atamaniuk Zoia Mykolaivna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of philosophy,
sociology and management of socio-cultural activity
State Institution "South Ukrainian National
Pedagogical University named after K. D. Ushynsky"
orcid.org/0000-0001-7299-409X

CULTURAL VALUES AS COMPONENTS OF PERSONAL SPIRITUALITY

Relevance. *The problem of value orientations, if we proceed from the humane dimension of the orientation, purpose and means of transformation and modernization of Ukrainian society. Russia's war against Ukraine became possible precisely because of such a departure and the loss or deformation of value orientations in the leading countries of the world. Deformation of values leads to inevitable disorganization of the social system. The value orientations of Ukrainian society have become one of the root causes of the conflict with Russia. Attempts to impose other values (authoritarianism, subordination, "brotherhood of nations") proved ineffective because of the already formed identity of Ukrainians as a free and European-oriented people.*

The purpose of our article is to study cultural values as a component of a person's spirituality, since, in our opinion, they shape the worldview, moral guidelines, aesthetic tastes, and ideas about good and evil.

Research methods. *Various general scientific methods were used in writing this article. In particular, the use of the dialectical approach, historical-philosophical and specific historical method made it possible to identify the specifics of spirituality as a manifestation of culture; the use of the dialectical approach helped to show spirituality and culture as interrelated processes and as factors of cultural development; the systematic and dialectical approach made it possible to identify signs of the spiritual and cultural atmosphere of society at the turn of the millennium.*

Results of the study. *An important element of a person's spiritual identity is their value orientations. By choosing a particular value, a person forms a kind of plan of behavior and activity, determines a long-term semantic perspective. The world experience of researching value orientations offers different approaches to studying their formation and manifestation. The basis of value orientations is social (value) relations formed in the process of communication, which then turn into social attitudes, and after a series of transformations into value orientations. The cultural values of modern Ukraine have been created over the course of a thousand years of history, passed down from generation to generation, through the family, through religion, through education, and through national literature. The development of cultural values during the war is part of the struggle for freedom, dignity and the future of the nation. Cultural values are a tool for preserving spirituality in the collective memory of the people. Without cultural values, a person's spirituality has no basis for formation.*

Key words: *culture, spirituality, values, value orientations, spiritual values.*

УДК 32:159.9+316.62+179
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.14

Козленко Павло Юхимович
кандидат філософських наук,
голова правління Громадської організації
«Одеський центр дослідження Голокосту»
вул. Садова, 10, Одеса, Україна
orcid.org/0009-0000-4660-852X

ПОВЕРНЕННЯ ФАШИЗМУ: ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Актуальність дослідження. *Актуальність вивчення теми фашизму в сучасному суспільстві пояснюється постійним збільшенням проявів профашистської ідеології, в тому числі і в демократичних країнах, модифікацією фашистської ідеології в шизофашизм, рашизм, нехтування загальноприйнятими нормами моралі. Через що можемо акцентувати увагу на наступних причинах.*

Науково-філософські підстави полягають в необхідності подолання сформованої традиції фактологічного дослідження фашизму і потреби в системному розумінні даної проблеми, досліджуючи її онтологічні, гносеологічні та аксіологічні базиси. Соціально-політичні підстави, які дозволяють простежити специфіку пропаганди фашистських ідеологем, видаючи їх за національно-консервативні пріоритети розвитку нації, народних мас. Соціокультурні підстави, що показують значимість цивілізації, культури, середнього класу, вбудованості соціуму в концептуальне поле ліберально-демократичних ідеологем. Гуманістичні підстави, котрі підкреслюють важливість гуманізму і загальнолюдських цінностей, пріоритету моралі. Соціально-філософські підстави, які зосереджують увагу на проблемах буття людини, соціалізації, самореалізації, творчих можливостях, усвідомленні цінності кожної конкретної особистості.

Метою дослідження *є аналіз соціально-філософської парадигми сучасного фашизму і виявлення його основних соціокультурних, соціоекономічних, соціополітичних характеристик.* ***Об'єктом дослідження*** *виділяємо фашизм і його прояви в сучасному демократичному суспільстві.* ***Предмет дослідження*** *– соціально-філософський аналіз відносин і особливостей процесів, які за своїми ціннісними ідеологемами допустимо верифікувати як профашистські.*

Теоретико-методологічні основи дослідження. *Дослідження проведено на основі міжпредметної системної методології, інтеграції різних принципів і підходів. Виділимо феноменологічний метод, метод реконструкції, структурно-функціонального та системний підходи.*

Результати дослідження. *Численні концепти і підходи до дослідження фашизму надають йому статус особливої соціально-філософської проблеми, безпосередньо пов'язаної з такими поняттями як «консерватизм», «націоналізм», «ксенофобія», «тоталітаризм», «расизм», «агресія», «антисемітизм», «традиціоналізм», «містицизм» і подібними до них. Багатоаспектність терміну «фашизм» полягає в тому, що в своєму інтегральному значенні він так чи інакше повинен поєднуватися з перерахованими вище поняттями і явищами акумулюючи їх. Фашизм являє собою контркультурне і антицивілізаціоннон явище. Структуру терміну «фашиз» наповнюють його етимологія, численні сучасні модифікації (в тому числі російського походження: «шизофашизм», «рашизм») та історичні уявлення. Оскільки культурна традиція не усунена з етнічної історії, то традиціоналізм і консерватизм представляються феноменами національними. В силу цього вони поряд із закамуфльованими формами прояву расизму стали джерелами наповнення соціокультурно-філософського концепту фашизму. Основу можливостей модифікацій фашизму складають нехтування загальнолюдськими цінностями, пріоритетом гуманізму і моралі.*

Ключові слова: *фашизм, шизофашизм, расизм, традиціоналізм, консерватизм, соціум, культура, цивілізація, соціальна філософія, гуманізм, мораль, загальнолюдські цінності, соціалізація, творчість, мультикультуралізм, толерантність.*

Вступ. Проблеми, пов'язані з розвитком сучасного демократичного суспільства, показують сплеск профашистських настроїв у світі. Це тим більш небезпечно, що нинішні прихильники даної аморальної і антигуманістично-людської концепції не називають свої ідеологеми фашистськими, хоча, за своєю суттю вони такими і є. Згадаймо класичний вислів Джеймса Віткомба Райлі: «Якщо я бачу птицю, яка ходить як качка, плаває як качка і крякає як качка, я називаю таку птицю качкою» [1]. Саме тому необхідний аналіз сучасних дискурсів, наративів і ціннісних орієнтацій, завдяки чому можливе більш точне діагностування комплікацій фашизму як соціокультурного явища, політики фашизму, яку ті, хто її проводять, фашизмом не називають. Нам не тільки потрібно з'ясувати, чому стало можливим повернення до фашизму сьогодні, а й відповісти на питання про те, чому фашизм час від часу відроджується і чому в країні (росії), яка ідентифікує себе як спадкоємця країни (СРСР), що перемогла у одній з найважкіих воєн, виникають різноманітні маргінальні форми і рецидиви ідеології фашизму і ультранаціоналістської ідеології, що призвело до виникнення такого різновиду фашизму як російський шизо-фашизм.

Розвиток свободи, демократії та громадянського суспільства в сучасному світі супроводжується тим, що при виникненні кризових явищ і економічних та соціальних проблем, пропонуються варіанти подолання труднощів фактично за допомогою профашистської методології. Тому особливо насторожуючи нині звучить думка американського вченого В. Лероя Ніколса про те, що «поширеною помилкою є судження, що Друга світова війна з поразкою Німеччини, Італії та Японії поклала край фашистським урядам. Чи повернеться фашизм в будь-якому з цих районів, або десь ще, – одне з прихованих питань наступного століття» [2]. Дані обставини роблять нинішню роботу особливо актуальною.

Мета і завдання дослідження. Мета дослідження: проаналізувати соціально-філософську парадигму сучасного фашизму і виявити його основні соціокультурні, соціоекономічні, соціополітичні характеристики.

Відповідно до поставленої мети висуваються наступні завдання:

– уточнити визначення фашизму;

– виявити соціальні групи, які є базою для появи режимів фашистського типу, фашизоїдних суспільств і рухів;

– дослідити специфіку устрою фашистських суспільств;

– провести соціально-філософський аналіз символічних програм мислення фашизму, раціональне і ірраціональне в полі свідомості фашистів;

– виявити особливості форм фашизму в сучасному суспільстві.

Об'єкт і предмет дослідження. Об'єктом дослідження даної роботи є фашизм і його прояви в сучасному демократичному суспільстві. Предметом дослідження можемо виділити соціально-філософський аналіз відносин і особливостей процесів, які за своїми ціннісними ідеологемами допустимо верифікувати як профашистські.

Теоретико-методологічні основи дослідження. Теоретичну базу даного дослідження склали праці таких зарубіжних мислителів як О. Шпенглер, К. Ясперс, К.-Г. Юнг, Е. Фромм, А. Тойнбі, І. Фіхте, Ф. Ніцше, К. Манхейм, Е. Хобсбаум, Х. Ортега-і-Гассет, Ж. де Пюімеж та інші. Особливо важливим є те, що деякі твори перерахованих вище авторів мають безпосереднє відношення до досліджуваної проблеми. Так соціально-філософські та психологічні особливості формується свідомості фашизму аналізуються в роботах «Епілог» [3] і «Вотан» [4] К.-Г. Юнга, а також в роботі «Втеча від Свободи» Еріха Фромма [5]. Проблема становлення європейського націоналізму розглядається в роботі Е. Хобсбаума «Нації і націоналізм після 1780 року» [6]. Деякі питання соціології, філософії і масової свідомості фашизму підняті в працях К. Манхейма «Людина і суспільство в епоху перетворень» [7], «Діагноз нашого часу» [8]. Для ідентифікації ідеологем цінностей, рухів в сучасному суспільстві як фашистських величезне значення має робота У. Еко «Вічний фашизм» [9].

Також слід виділити роботи українських вчених О. Безрукової [10], Є. Борінштейна [11], Ю. Орлова [12] та інших.

Цілісне дослідження заявленої теми можливе лише на основі міжпредметної системної методології, інтеграції різних принципів і підходів. Перш за все до їх числа відноситься феноменологічний метод, що передбачає націленість не тільки на пояснення, а й на розуміння, розроблене в герменевтичних теоріях Ф. Шлейермахера, Г-Г. Гадамера, Г. Ріккерта, В.Дільтея. У роботі аналізується вбудованість уявлень про фашизм в соціокультурний контекст, а, отже, застосовувався метод реконструкції, що дозволяє виявити наявність латентних смислів в культурі. Це пояснюється тим, що ефект подієвої залученості деяких процесів в нову культурну реальність, не виявлено предметно. Оскільки в дослідженні відстоюється теза про особливий онтологічний статус фашизму, виражений у взаємозв'язку соціальних і культурних структур, правомірно використання структурно-функціонального підходу. Системний підхід дозволяє за допомогою соціальної філософії виділити в соціокультурній системі найбільш істотні зв'язки і закономірності, відносини, міфи, загальні принципи, умонастрої.

Результати дослідження. Загальний аналіз досліджень показує різновекторне розуміння фашизму, який розглядається як особливим чином організована держава, як соціально-політичний феномен або, рідше, як ірраціоналістичний конструкт. Тим часом фашизм і його похідні показують, що популярність даної ідеології в сучасному суспільстві вкрай висока. Мало того, сьогодні фашизм і фашисти навчилися маскуватися. Вони ховаються під іншими назвами, мімікірують під будь-які, в тому числі й дуже популярні назви, маніпулюють дискурсами та ідіомами. Один з найяскравіших прикладів – ліберально-демократична партія в росії не має нічого спільного ні з лібералізмом, ні з демократією, ні із свободою як основною цінністю демократичного суспільства. Те, що відбувається говорить про те, що фашизм являє собою складний соціокультурний, соціополітичний, соціоекономічний, соціопсихологічний конструкт, що має певні ціннісні орієнтації, ідеологеми і саме під таким кутом зору, розкриваючи базисний зміст фашизму, ми будемо його розглядати. Справа ускладнюється деякою відстороненістю сучасної культури від фашизму, яка стверджує пріоритети гуманізму, але, найчастіше, порушує стратагеми лібералізму. Відстороненість від фашизму, визнання його «короткостроковою випадковістю», «масовим затемненням розуму», приводить нас до абстракцій, зв'язок з життям у яких існує лише в області припущень і уяви. Не випадково цілий ряд досліджень присвячен фашизму як постметафізичному явищу, в якому людина постає чимось іншим, ніж людина.

Фашизм відноситься до числа понять, що конституюють безліч явищ. Серед них тоталітаризм, державний тероризм, антидемократизм, расизм, правий радикалізм і так далі. Фашизм представляється і культурним явищем, і соціальним конструктом, і масовим, і індивідуальним психологічним станом, і сліпою вірою. Тому коли ми говоримо про фашизм у філософському розумінні питання, ми маємо на увазі щось більше, ніж політична партія, психологія, або якийсь інший фашизм. Нами маються на увазі в тому числі і його наслідки, найстрашніше з яких – знищення людства.

Виділимо деякі особливості сучасного фашизму, що ускладнюють завдання дослідника:

1. Фашизм приголомшує своїми масштабами і мірою вкоріненості в сучасному суспільстві. Міркуючи вузько історично, він, безумовно, подоланий, оскільки відповідних державних режимів більше не існує. Однак як концепція, світогляд фашизм продовжує благоденствувати ця дуальність фашизму, що припускає і «ні» і «так», заперечення і твердження, розмиває, розчиняє предмет дослідження.

2. Фашизм продовжує залишатися «розмінною картою» політики, одним з провідних маніпулятивних символів пропаганди з однією сторони, ми спостерігаємо велику кількість ангажованих досліджень, що висвітлюють фашизм лише з метою зміцнення позицій тієї чи іншої політичної сили, ідеології, з іншого – фашизм виступає найбільш вживаним штампом в сфері боротьби різних угруповань.

3. Фашизм несумісний з магістральним вектором розвитку сучасної культури і цивілізації, з пануючими уявленнями про загальноприйняті цінності, гуманізм і людину. Онтологічне

прозріння полягає в тому, що фашизм перестав бути проблемою вузько політичної, ситуативної, а набув характеру масштабного етичного переживання.

4. Морально-етична оцінка фашизму, вироблена до сьогоднішнього дня, виглядає набагато більш повною і солідарною, ніж науково-аналітична.

Сам термін фашизм в сучасну лексику вперше ввів італійський філософ Д.Джентіле. Він вважав головною роллю держави в суспільстві – втілення в життя національного призначення. І оскільки держава втілює в життя долю нації, вона повинна володіти необмеженою владою, повинна бути тоталітарною, фашистською. Прихильники подібних поглядів і їх лідер муссоліні стали називати себе фашистами. Фашистська держава, з точки зору муссоліні, – це держава-абсолют. У порівнянні з нею всі інші особи або групи мають відносне значення.

У 1933 році фашизм у формі націонал-соціалізму прийшов до влади в Німеччині і відразу ж почався процес тоталітаризації та уніфікації всього життя країни. Расизм був піднесений до рангу державної політики.

У сфері ідеології італійський фашизм виявляв надзвичайну активність, прагнучі впровадити в свідомість населення власну систему цінностей (культ війни, сили, людину, яка не думає) і підпорядкувати духовне життя країни своєму тотальному контролю. Вся діяльність фашистського режиму представлялася як служіння ідеї нації, національної величі. Була розроблена так звана корпоративна доктрина, яка стверджувала, що нація як моральна, політична і реалізує себе у фашистській державі, що забезпечує співпрацю різних класів задля спільних національних інтересів. У 30-і роки італійці були оголошені однією з «арійських» рас і почалася пропаганда расизму. Расові закони 1938 р. закрили особам «неарійського» походження (насамперед євреям) доступ до викладання і постів в наукових установах.

Тут необхідно підкреслити, що нас цікавить сформований в той час поділ фашизму на категорію і конкретну соціокультурну реальність. Звідси в смисловому контексті категоріального розуміння фашизму він аналізується як рух. А в своєму реальному втіленні фашизм стає режимом. Між фашизмом-рухом і фашизмом-режимом завжди було значне розходження в політико-соціальній базі, ідеології, методах організації і т.п. Джейсон Стенлі, з яким ми згодні, розуміє фашизм як «соціальний рух, набір методів, спосіб дії, спосіб представлення себе і своїх ворогів» [13]. Але ми вдосконалимо це визначення. З нашої точки зору, фашизм – це соціально-політичний рух, категорічно відстоюючий тоталітарно-авторітарні ідеї управління суспільством, продукуючий цінності ксенофобії, шовінізму, расової переваги, який хоче змінити спосіб, яким ми живемо і думаємо на єдину систему буття та поглядів. Стосовно режиму, то, з нашої точки зору, фашизм є антіантіліберальним, антідемократичним політичним режимом, який характеризується знищенням свобод, пріоритетом держави над індивідом, фізичним насильством над людьми інших поглядів, постійним терором проти особистостей та соціальних груп незгодних з ідеологією режиму, постійним пошуком ворога. Але ми також хочемо поширити загальне визначення. Ми розглядаємо фашизм як ідеологію рух, групу або організацію, що уявляє собою набір цінностей та ключових переконань, котрі базуються на безапеляційній тоталітарній вірі у домінування волі людини над мораллю та гуманізмом, постійному тотальному контролі над усіма сферами буття, расизмі та ультранаціоналізмі, містичному вождізмі, культі насильства, готовності до знищення всього іншого.

Зважаючи на вищенаведені пояснення категоріально-понятійної сутності та специфіці фашизму зауважимо, що фашизм як такий є певною аморальною доктриною буття. Йому властиві: індивідуалізм, персоналізм, диктат, гіпертрофія влади, насильство і завоювання, заперечення гуманізму і демократичних ідеалів. Соціальними передумовами фашизму є: розкладання, розпад, дискредитація соціальних і політичних інститутів, дезорганізація і падіння престижу влади, соціопсихологічна дезорієнтація масових верств, почуття національної ущемленості, соціоекономічна криза, соціокультурна деградація, прагнення до соціополітичного диктату і багато іншого. Слід згадати і атомізацію суспільства (немає ні соціально відповідального індивіда, ні

дієздатного соціуму, тобто організованої маси великих соціальних груп з усвідомленими інтересами). Все це створює, посилює олігархічність і сприяє закритості режиму від суспільства, коли політика стає лише долею певного вузького кола осіб.

Зазначені особливості як раз і привели до повернення проявів фашизму, фашизму як такого, створенню російського шизофашизму. Фашистська ідеологія звернена до тих сторін життя людей, які стримуються і придушуються цивілізованістю, цінностями гуманізму, загальнозначущими моральними пріоритетами. Із застосуванням фашистської теорії на практиці, з'явився принцип, що несе в собі не просто заперечення, а знищення найважливіших цінностей людства, накопичених за весь час його існування.

На наш погляд повернення до фашизму виникло у зв'язку з невірною стратегією розвитку слідуючих поколінь, соціалізацією, освітою, котра знехтувала важливістю привертання уваги до загальнолюдських цінностей, зменьшенням значення пояснення історії моралі людства, невірною стратегією чи відсутністю такової відносно мультикультуралізму та толерантності. Тому держава закладає в систему виховання покоління–зміни ті політичні та філософсько-моральні принципи, які воно вважає базисними. Для появи фашизму велике значення мала ідея конфлікту поколінь. Одним з найважливіших аспектів фашизму є протистояння молодості та старості, чому сприяв COVID-19. Той факт, що фашизм певною мірою проголошує ідеологію динамізму та молодості, безперечно відображає конфлікт молодості із усталеною системою.

Особливо слід звернути увагу на російський шизофашизм-шизофренізм. В останні роки з приходом путіна в росії виникли маргінальні фашистські організації, ідеологія і політична практика яких має певні риси і особливості. Видається велика кількість всякого роду нацистсько-фашистської, ксенофобської літератури. У сучасній Росії діє значна кількість профашистських організацій і груп: нацисти і фашисти традиційного визначення, які так чи інакше шанують і вихваляють гітлера і муссоліні; крайні монархісти (монархофашисти) і прихильники ультраконсервативної держави. Також в соціополітичному полі присутні прихильники теорії «російського арійства» і «російського месіанства» та поряд з ними знаходяться різного роду шовіністи. Але росія не хоче ідентифікувати себе як фашистська держава та не відстоює цінності фашизму в повній мірі. Вона маскується під вищезазначені прапори. Тому в сучасному науковому співтоваристві йдеться про російський шизофашизм – розрізнено-еклектичний стан свідомості, який характеризується культом ненависті до свободи, демократії, до всього іншого, до людей іншої ідентичності, до загальнолюдських цінностей, але не може виробити власний цілісний світогляд та заперечує будь-які перетворення, зосереджуючись на знищенні всіх новацій. Цей шовіністичний світогляд знаходиться в шизофренічному розколі з прагненням використовувати ті самі блага, які забезпечує «ворог»: гроші, хороше життя, нерухомість за кордоном, привілей давати освіту дітям в розвинених демократичних державах, зберігати рахунки в їх банках, недоторканість власності. Це здається важко пояснити, якщо виходити з влаштованості людського розуму, в якому одна ідея заперечує іншу. Але якщо уявити собі, що людина, з одного боку, може тонко відчувати культуру, а з іншого – безжально вбивати та ще й брехати, що це не вона, то ми маємо справу з деякою шизофренією. Варто додати ще одну парадоксальну рису: ненависть без мети, вбивство без логіки. Вот характеристики сучасного російського шизофашистського суспільства.

Завдання сучасного профашистського суспільства може бути сформульована наступним чином:

1. Встановлення консервативних традицій, що підривають лібералізм як основу якісного життя та забезпечують перегляд цінностей індивідуальних прав і свобод на користь ідеї колективного служіння народу.

2. Побудова соціально гомогенного суспільства, що ґрунтується на гегемонії національного над толерантністю і мультикультуралізмом та державного над соціальним.

3. Створення надпотужного монстра-держави на основі суспільного консенсусу, що саме по собі має забезпечити расове відродження.

В результаті виникає культура, яка перестає довіряти самобутності людини. Вона, впроваджуючи в ужиток архаїчну традицію, яка була знищена самим часом, не залишає людині місця для соціальної творчості. Персональна соціальна творчість – це якраз той останній бастіон свободи, який долається в умовах монодержави.

З нашої точки зору для запобігання загрози поширення фашизму необхідна реалізація наступних імперативів: удосконалення нормативно-правової бази, в якій буде визначено поняття і зміст фашизму; реформування соціокультурних відносин, що ґрунтуються на значущості унікальної цінності кожної конкретної особистості, її творчих проявів; спрямованість інститутів соціалізації на цінності мультикультуралізму і толерантності; розвиток та зміцнення інститутів громадянського суспільства; присутність в законодавчій базі пріоритетів гуманізму і моралі.

Висновки

1. Витоками зародження фашизму в сучасних суспільствах є: монополізація економіки, формування могутньої фінансово-промислової олігархії; нерівномірність економічного розвитку регіонів і національностей; інтенсивне руйнування традиційних соціальних структур, руйнування ідеалів освіти і гуманізму; розпад системи загальнолюдських цінностей, переоцінка всіх систем цінностей на основі миттєвих інтересів і переважання права «сильного»; торжество масової свідомості, ірраціоналізму, демагогії і шизофренізму; нерозвиненість-недостатня захищеність правової держави і громадянського суспільства.

2. Соціоекономічні, соціокультурні, соціополітичні, соціопсихологічні процеси в сучасній росії, що стала на шлях шизофренізму, утворюють «внутрішнє середовище» держави і мають спільні риси з частиною «внутрішнього середовища» деяких демократичних держав, що створює базис для становлення фашистських режимів або утворень в світі і поширення профашистських за своїм характером настроїв в суспільствах ліберальної демократії.

3. Профашистські настрої – це окремі прояви в суспільстві настроїв шовінізму, крайнього націоналізму, расизму, ксенофобії, готовності до прояву агресії по відношенню до всього іншого, що функціонують на рівні буденної свідомості досить широких соціальних верств, які представляють в свою чергу загрозу поширення фашизму.

4. У сучасному світі на тлі певних соціоекономічних, соціополітичних, соціопсихологічних, соціокультурних умов проявляються тенденції до фашизації суспільної свідомості окремих соціальних верств суспільства. До числа цих тенденцій відносяться: зростання крайніх націоналістичних настроїв в масах; утворення громадських рухів ура-патріотичної спрямованості; популістські звернення політичний лідерів до ксенофобсько-шовіністичних почуттів населення; збільшення розриву між багатими і бідними в доступі до благ сучасної цивілізації.

5. У політичному процесі в сучасному світі використовуються профашистські технології акцентуації національної самоідентифікації громадян і соціополітичних груп, що посилює загрозу наростання міжетнічної напруженості в суспільстві.

6. Проблеми боротьби-подолання тенденцій фашизму є сьогодні першочерговими. Основа опору профашистським тенденціям бачиться нам в: створенні стабільного середнього класу, що представляє собою чисельно не менше половини суспільства; соціалізація, заснована на загальнолюдських цінностях, пріоритетах гуманізму, мультикультуралізму і толерантності; жорстка законодавча база, що перешкоджає проявам фашизму; пропаганда цінностей свободи і демократії як основи благополучного життя; увага до творчості особистості; постійна комунікація на рівні «Я» – «МИ» – «ВОНИ» як єдина система координат.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. James Whitcomb Riley. (2017). Poems & Prose Sketches: “When I see a bird that walks like a duck and swims like a duck and quacks like a duck, I call that bird a duck”. Publisher: ⁋Portable Poetry. 86 p.

2. Nichols W.L. Fascism and It’s Founder. URL: http://www.ecu.edu/polsci/hough/ln_fac.htm (date of request: 15.06.2025).

3. Carl Jung. Epilogue. Publisher: ſRoutledge, 2016. 8 p.
4. Carl Gustav Jung On Wotan | PDF | Young Adult. URL: https://de.scribd.com/doc/206867213/Carl-Gustav-Jung-on-Wotan (date of request: 15.06.2025).
5. Фромм Е. Втеча від свободи. Київ: КСД, 2024. 288 с.
6. E. J. Hobsbawm. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Publisher: ſ Cambridge University Press, 1991. 199 p.
7. Karl Mannheim. Man and Society in Age of Reconstruction. Publisher: ſRoutledge, 2007. 468 p.
8. Karl Mannheim. Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist. Publisher: ſKegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1943. 208 p.
9. Еко У. Вічний фашизм. Харків: Фоліо, 2024. 122 с.
10. Безрукова О. Рашизм як ідеологія: спроба соціологічної інтерпретації. *Габітус.* Вип. 46. 2023. С. 54–60.
11. Боріштейн Є. Соціокультурні трансформації правової культури: аномічні наслідки російського шизофашизму. *Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства* // Матеріали V Міжнародної конференції здобувачів вищої освіти і молодих учених «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». (Одеса, 25–26 травня 2023 р.) 175 с. 175 с. С. 22–24.
12. Орлов Ю. В. Концептно-дискурсивний фон сучасного російського фашизму: кримінологічний аналіз // Злочинність і протидія їй в умовах війни: глобальний, регіональний та національний виміри: зб. доп. наук.-практ. конф. (м. Вінниця, 12 квіт. 2023 р.) / МВС України, Харків. нац. ун-т внутр. справ; Кримінол. асоц. України, Наук. парк «Наука та безпека». Харків: ХНУВС, 2023. С. 173–176.
13. Стенлі Д. Як діє фашизм. Політика «ми» і «вони». Київ: Видавнича група КМ-БУКС, 2025. 200 с.

REFERENCES

1. Riley, J. W. (2017). Poems & Prose Sketches: “When I see a bird that walks like a duck and swims like a duck and quacks like a duck, I call that bird a duck”. Portable Poetry. 86 p. [in English].
2. Nichols, W. L. (n.d.). Fascism and Its Founder. Retrieved from http://www.ecu.edu/polsci/hough/ln_fac.htm (accessed: 15.06.2025). [in English].
3. Jung, C. (2016). Epilogue. Routledge. 8 p. [in English].
4. Jung, C. G. (n.d.). On Wotan. Retrieved from https://de.scribd.com/doc/206867213/Carl-Gustav-Jung-on-Wotan (accessed: 15.06.2025). [in English].
5. Fromm, E. (2024). Vtecha vid svobody [Escape from Freedom]. Kyiv: KSD. [in Ukrainian].
6. Hobsbawm, E. J. (1991). Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge University Press. 199 p. [in English].
7. Mannheim, K. (2007). Man and Society in Age of Reconstruction. Routledge. 468 p. [in English].
8. Mannheim, K. (1943). Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 208 p. [in English].
9. Eco, U. (2024). Vichnyi fashyzm [Eternal Fascism]. Kharkiv: Folio. [in Ukrainian].
10. Bezrukova, O. (2023). Rashyzm yak ideolohiia: sproba sotsiolohichnoi interpretatsii [Rashism as an Ideology: An Attempt at Sociological Interpretation]. Habitus – Habitus, 46, 54–60. [in Ukrainian].
11. Borinshtein, Ye. (2023). Sotsiokulturni transformatsii pravovoi kultury: anomichni naslidky rosiiskoho shyzofashyzmu [Sociocultural Transformations of Legal Culture: Anomic Consequences of Russian Schizofascism]. Kontsepty sotsiokulturnoi transformatsii suchasnoho suspilstva – Concepts of Sociocultural Transformation of Modern Society (Proc. V Int. Conf. of Higher Education Applicants and Young Scholars, Odesa, May 25–26, 2023), 175, 22–24. [in Ukrainian].
12. Orlov, Yu. V. (2023). Kontseptno-dyskursyvnyi fon suchasnoho rosiiskoho fashyzmu: kryminolohichnyi analiz [Conceptual and Discursive Background of Modern Russian Fascism: Criminological Analysis]. Zlochynnist i protydiia yii v umovakh viiny: hlobalnyi, rehionalnyi ta natsionalnyi vymiry – Crime and Counteraction in War Conditions: Global, Regional and National Dimensions (Proc. Sci.-Pract. Conf., Vinnytsia, Apr. 12, 2023). Kharkiv: KhNUIVS. 173–176. [in Ukrainian].
13. Stanley, J. (2025). Yak diie fashyzm. Polityka “my” i “vony” [How Fascism Works: The Politics of Us and Them]. Kyiv: Vydavnycha hrupa KM-BUKS. [in Ukrainian].

Kozlenko Pavlo Yukhimovych
Candidate of Philosophical Sciences,
Chairman of the Board
Public organization "Odessa holocaust Research Center"
10, Sadova str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0009-0000-4660-852X

THE RETURN OF FASCISM: PROBLEMS OF MODERN DEMOCRATIC SOCIETY

Relevance of the study. *The relevance of studying the topic of fascism in modern society is explained by the constant increase in manifestations of pro-fascist ideology, including in democratic countries, the modification of fascist ideology into schizofashism, rashism, and disregard for generally accepted moral norms. Because of this, we can focus on the following reasons.*

The scientific and philosophical grounds lie in the need to overcome the established tradition of factual research of fascism and the need for a systematic understanding of this problem, exploring its ontological, epistemological and axiological bases. Sociopolitical grounds that allow us to trace the specifics of propaganda of fascist ideologems, passing them off as national-conservative priorities for the development of the nation and the masses. Sociocultural foundations that show the importance of civilization, culture, the middle class, and the integration of society into the conceptual field of liberal-democratic ideologies. Humanistic foundations that emphasize the importance of humanism and universal values, the priority of morality. Socio-philosophical foundations that focus on the problems of human existence, socialization, self-realization, creative opportunities, and awareness of the value of each individual.

The aim of the study *is to analyze the socio-philosophical paradigm of modern fascism and identify its main sociocultural, socioeconomic, and sociopolitical characteristics.* ***The object of research*** *is fascism and its manifestations in a modern democratic society.* ***The subject of the research*** *is a socio–philosophical analysis of relations and features of processes that can be verified as pro-fascist by their value ideologemes.*

Theoretical and methodological foundations of the research. *The research was conducted on the basis of an intersubject system methodology, integration of various principles and approaches. Let's highlight the phenomenological method, the method of reconstruction, structural-functional and system approaches.*

Research results. *Numerous concepts and approaches to the study of fascism give it the status of a special socio-philosophical problem directly related to such concepts as "conservatism", "nationalism", "xenophobia", "totalitarianism", "racism", "aggression", "anti-Semitism", "traditionalism", "mysticism" and the like. The multidimensional nature of the term "fascism" lies in the fact that in its integral meaning it must somehow be combined with the above concepts and phenomena, accumulating them. Fascism is a countercultural and anti-civilizational phenomenon. The structure of the term "fascism" is filled with its etymology, numerous modern modifications (including russian origin: "schizofashism", "rashism") and historical ideas. Since cultural tradition is not excluded from ethnic history, traditionalism and conservatism seem to be national phenomena. Because of this, they, along with camouflaged forms of racism, became sources of filling the sociocultural and philosophical concept of fascism. The basis of the possibilities of modifications of fascism is a disregard for universal values, the priority of humanism and morality.*

Key words: *fascism, schizofashism, racism, traditionalism, conservatism, society, culture, civilization, social philosophy, humanism, morality, universal values, socialization, creativity, multiculturalism, tolerance.*

УДК 130.2
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.15

Крохмаль Олександр Миколайович
аспірант кафедри філософії, соціології та
менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

ГУМАНІЗМ ТА СВОБОДА У СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МЕНТАЛЬНОСТІ

Актуальність теми. *Філософське осмислення проявів свободи та гуманізму у сучасній українській ментальності передбачає глибоке дослідження духовності українського народу, національного світогляду, національних культурних цінностей. Необхідність дослідження свободи та гуманізму як характерних рис української духовності визначається також зростанням інтересу до проявів ментальності українського народу в кризових, екстремальних суспільних умовах. Саме у контексті сучасних процесів важливо досліджувати, як свобода та гуманізм функціонують у колективному уявленні, наскільки вони є внутрішніми орієнтирами поведінки, компонентами національної самоідентифікації.* ***Метою статті*** *є аналіз сутнісних характеристик та особливостей прояву гуманізму та свободи у сучасній національній ментальності.* ***Методи дослідження*** *– використано загальнонаукові методи формальної логіки (дедукції, індукції, аналізу), а також аксіологічний та структурно-функціональний підходи.* ***Результати дослідження.*** *Виявлення суттєвих характеристик ментальності як філософського поняття дозволило визначити її як соціокультурний феномен, найважливішу складову ментальності – ціннісно-культурну, яка надає якісну визначеність. Зазначено, що одними з ключових рис української ментальності є гуманізм і прагнення до свободи – цінності, які стали не лише частиною національного характеру, а й основою суспільного розвитку. Поєднання гуманізму та свободи створює особливий тип національного світогляду. Це простежується не лише в історичному досвіді, а й у щоденному житті – у ставленні до ближнього, у традиціях гостинності, у волонтерському русі та самоорганізації під час кризових ситуацій. Під час подій, які здійснюються в країні з 2014 року, гуманістичні й свободолюбні риси української ментальності проявляються з новою силою. Зроблено висновок, що гуманізм і свобода є ментальними рисами українського народу, які визначають його національну самоідентифікацію, культурну ідентичність та стратегії соціальної поведінки в сучасному суспільстві.*

Ключові слова: *ментальність, українська ментальність, національна самоідентифікація, свобода, гуманізм, цінності, культура, соціум.*

Вступ. Філософське осмислення проявів свободи та гуманізму у сучасній українській ментальності передбачає глибоке дослідження духовності українського народу, національного світогляду, національних культурних цінностей. Свобода й гуманізм як ціннісні категорії виступають не лише як філософські конструкти, а як фундаментальні елементи колективної та індивідуальної свідомості, що визначають характер суспільних відносин, правових норм, ціннісних орієнтирів. Необхідність дослідження свободи та гуманізму як характерних рис української духовності визначається також зростанням інтересу до проявів ментальності українського народу в кризових, екстремальних суспільних умовах. Саме у контексті сучасних процесів важливо досліджувати, як свобода та гуманізм функціонують у колективному уявленні, наскільки вони є внутрішніми орієнтирами поведінки, компонентами національної самоідентифікації.

Крім того, виявлення змістовних культуротворчих параметрів в українській ментальності та її проявів в умовах сучасного українського суспільства дає змогу дослідження культурної самосвідомості, національної ідентичності. У сучасному багатокультурному середовищі, де глобалізаційні процеси створюють численні точки перетину між різними ціннісними системами,

спостерігається не лише збагачення, але й конфлікт ідентичностей. Це веде до посилення міжкультурної напруги, відчуження, втрати відчуття безпеки. Гуманізм у таких умовах виступає як універсальний принцип, який може об'єднувати людей на основі загальнолюдських цінностей, незалежно від їхніх національних, релігійних чи культурних відмінностей. Аналіз того, наскільки глибоко цінності гуманізму інтегровані в українську ментальність, дозволяє виявити потенціал толерантності, мирного співіснування.

В сучасному науковому дискурсі свобода розглядається однією з універсальних характеристик буття українського народу, проявом вільного вибору світогляду, соціального устрою, здатності долати залежність від зовнішніх сил соціального і природного характеру, самостійно робити вибір дій та відповідати за їх наслідки. Тому дослідження свободи та гуманізму у сучасній українській ментальності, особливостей її прояву в сучасних умовах, історичних витоків та буттєвих основ, може бути евристичним інструментом для розробки програм консолідації українського суспільства.

Серед вітчизняних вчених дослідження української ментальності, її змістовних характеристик та проявів представлено в роботах М. Поповича, С. Кримського, О. Донченко, О. Лісеєнко, М. Мищенко та ін. В роботі «Проблеми теорії ментальності» (2006) відомі українські дослідники М. Попович, С. Кримський, Н. Вяткіна та ін. розглядають методологічні та гносеологічні проблеми теорії ментальності й деякі аспекти теорії української національної ментальності [6]. Дуже важливим для розуміння ментальності є дослідження цього феномену М. Поповичем у пізнавальному, спонукальному та експресивному вимірі. М. Попович зазначає, що національна ментальність, внутрішній світ людини «навряд чи може бути втиснуте в якісь параметри» [7]. Він вважає, що «внутрішньому, психічному житті людини притаманна висока міра стихії невпорядкованості». Проте ментальні стани внутрішнього світу можуть бути концептуалізовані і емпірично досліджені. Ментальні прояви можуть мати стани, які мають зовнішній вигляд і можуть фіксуватись та ідентифікуватись у вигляді різних соціальних показників та мати «ментальний інструментарій» – мову, звичаї, мистецтво, мораль, цінності тощо.

Для експлікації поняття ментальності та її розгляду у аксіологічному вимірі є праці О. Лісеєнко. Вона зазначає, що поняття «національна ментальність» відображає ціннісно-духовний стан народу, яке формується в результаті історично тривалого і досить стійкого впливу різних чинників і обставин (геополітичних, суспільних, природно-географічних, культурних, етнічних, соціально-економічних, релігійних) [5].

Дослідження феномену свободи та її проявів в сучасному українському суспільстві представлено у роботі З. Атаманюк «Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства» (2020) [1]. На думку З. Атаманюк, утвердження цінності особистої духовної свободи «сприяє перетворюючому, креативному способу активності, що змінює не тільки суб'єкта, але навколишній світ суспільства і природи в напрямку значимої мети» [1, 278]. І актуальною в даний час, як вважає З. М. Атаманюк, стає не ідея досягнення свободи, а переживання її і вміння користуватися нею.

Серед сучасних вітчизняних дослідників проблем гуманізму слід зазначити Є. Борінштейна, Н. Хамітова, С. Чеботарьова, інш. В роботі Н. Хамітова «Війна в Україні і новий гуманізм: Давид проти Голіафа. Метаантропологія історії XXI століття» (2023) представлено глибокий філософсько-антрологічний аналіз гуманізму в умовах сучасних конфліктів та його значення для майбутнього людства [9].

Мета статті – аналіз сутнісних характеристик та особливостей прояву гуманізму та свободи у сучасній національній ментальності.

Найголовнішими *завданнями* виступають: визначення сутнісних характеристик ментальності як філософського поняття; аналіз цінностей свободи та гуманізму у структурі української ментальності; виявлення проявів гуманізму та свободи у сучасній українській ментальності.

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, характеризується застосуванням методів індукції, дедукції, аналізу, а також використанням аксіологічного та структурно-функціонального підходів.

Результати дослідження. У сучасному філософському дискурсі поняття ментальності посідає особливе місце як категорія, що дозволяє осмислювати особливості світосприйняття народу, їх систему цінностей, переконань та традицій. В сучасній філософській літературі поняття ментальності має різну інтерпретацію, яка відображає його різні аспекти: «бачення світу», «світосприйняття», «дух народу», «колективна свідомість», «спосіб мислення», «умонастрій» та ін. Феномен ментальності відображає певну єдність способу мислення, культурних особливостей нації.

Визначення ментальності у філософській науці проходить складну еволюцію – від філософсько-історичних спроб описати специфіку національного духу до міждисциплінарного аналізу колективної свідомості в її соціокультурній динаміці. У класичній філософській традиції елементи концепції ментальності можна знайти у Гегеля, який через поняття «духу народу» (Volksgeist) намагався пояснити історичну своєрідність культур, у Карла Юнга – в ідеї колективного несвідомого, у Гуссерля – у феноменологічному розумінні свідомості як структури, що формує дійсність. Проте як окрема категорія ментальність починає набувати наукового статусу лише в другій половині XX століття, коли розвиваються соціальна філософія, історична антропологія, постструктуралізм.

Постмодерністські та постструктуралістські підходи, зокрема у працях Мішеля Фуко, Жака Дерріди, Жиля Дельоза, зміщують акценти з інваріантної структури ментальності на її дискурсивну природу. М. Фуко, зокрема, розглядає ментальність через призму «епістем» – історичних типів знання, які визначають межі мислимого в певну епоху [8]. У такий спосіб ментальність стає не інваріантним фоном мислення, а його конструктивним результатом. Подібний підхід дозволяє філософськи осмислити історичні трансформації культури, виявити зміну парадигм, злам традиційних наративів та появу нових форм ідентичності.

Однак з позиції філософської герменевтики, представники якої (Ганс-Георг Гадамер, Пауль Рікьор) наголошують на діалогічній природі розуміння, ментальність не зводиться до мовних структур. Вона пов'язана з горизонтом очікувань, історичним досвідом і передрозумінням, що визначають смислове поле інтерпретації світу. Ментальність тут розуміється як «налаштованість» людського буття, що передує будь-якому свідомому актові мислення. У цьому контексті філософське осмислення ментальності тяжіє до онтологічного виміру – як спосіб буття у світі, у якому людина вкорінена завдяки мові, культурі, пам'яті та досвіду. Таким чином, зміни ментальності – це не просто зміни в ідеях чи уявленнях, а глибші трансформації самої структури світовідчуття.

Найчастіше ментальність розглядається як глибинний пласт свідомості, що визначає способи бачення світу, мислення, відчуття, інтерпретації дійсності, а також оцінки й реакції на події. Т.Гетало розглядає ментальність як «соціокультурну цілісність, найзначущим компонентом якої є спосіб мислення», крім того, «ментальність містить соціальний досвід, інтереси, що належать до певного стану культурного розвитку» [2, 7]. Р. Додонов вважає, що ментальність – це «специфічний стиль світосприйняття, який відображає тривалий процес сумісного існування людей в схожих природньо-географічних і соціокультурних умовах» [3, 6].

Варто зазначити, що сучасне філософське визначення ментальності балансує між кількома рівнями: як структурного, коли ментальність визначається як система уявлень, цінностей, норм, архетипів, моделей поведінки, так і динамічного, який розглядає ментальність як процес, що постійно змінюється під впливом суспільних подій, соціальних практик та комунікативних взаємодій. Тому ментальність – це концепт, який дозволяє інтегрувати різні аспекти національного буття: свідоме й несвідоме, індивідуальне й колективне, тілесне й символічне. Особливу увагу в сучасному філософському аналізі ментальності вчені приділяють питанню її формування та розвитку. З одного боку, ментальність є інерційною системою – вона передається через традицію, виховання, культурні коди, мову, освіту, ритуали, що забезпечують її відносну стабільність. З іншого – вона водночас вразлива до трансформацій у результаті історичних потрясінь, соціальних змін.

У цьому контексті важливо також розуміти, що ментальність це соціокультурний феномен, і найважливіша складова ментальності – це ціннісно-культурна складова, яка надає якісну визначеність. Ментальна ціннісна складова визначає, що є добром, злом, справедливістю, гідністю, свободою, ідентичністю. Через це вона є не лише когнітивною, ціннісною структурою, але й глибоко моральною, навіть екзистенційною. Її аналіз – це спроба дослідити внутрішній світ людини, а отже – наблизитися до розуміння сенсу її буття.

Одними з ключових рис української ментальності є гуманізм і прагнення до свободи – цінності, які стали не лише частиною національного характеру, а й основою суспільного розвитку.

Свобода відчувається індивідом, перш за все, як особисте почуття, тому у кожної особистості цінність свободи має різний сенс. Від внутрішньої свободи особистості, яка визначається власною свідомістю та рівнем розвитку культури, залежать її діяльність, поведінка, самовизначення та наявність можливості вибору. Як зазначає З. М. Атаманюк, свобода – «це здатність робити вільний вибір та діяти за власною волею, і це насамперед залежить від внутрішнього духовного світу людини» [1, 72].

Свобода, у свою чергу, не лише передбачає відсутність зовнішніх обмежень, а й включає в себе внутрішній вимір – здатність до свідомого вибору, моральної автономії та особистісного розвитку. Вона нерозривно пов'язана з гуманізмом, оскільки лише в умовах визнання гідності особи як вищої цінності можлива справжня свобода, яка не зводиться до анархії чи свавілля. У зв'язку з цим дослідження ментальних установок щодо свободи дозволяє краще зрозуміти механізми самореалізації особистості, межі допустимого в суспільстві, рівень толерантності та готовність громадян до конструктивної взаємодії.

Свобода як соціально-філософський феномен означає не лише свободу вибору, але й можливість індивіда діяти на різних рівнях суспільної системи. О. Дзьобань виділяє 4 рівні свободи:

– «свобода від» – як вивільнення від чогось, подолання кордонів необхідності;

– «свобода як пізнана необхідність» – пізнання законів і пристосування до них або пристосування їх під себе;

– «свобода як вибір і відповідальність за нього» (екзистенційне розуміння);

– «свобода як творчість» – тут задіяні усі попередні рівні, має місце повне подолання відчуження [4].

Використовуючи цю класифікацію можемо зазначити, що для української ментальності більше проявляється прагнення до «свободи від», від національного, соціального та ін. тиску, що детерміновано впливом історико-суспільних факторів, ніж до «свобода для» – творчості, ефективного державотворення та ін.

Поєднання гуманізму та свободи створює особливий тип національного світогляду. Українці схильні до співчуття, готовності допомагати іншим, водночас не терплять тиску та приниження. Це простежується не лише в історичному досвіді, а й у щоденному житті – у ставленні до ближнього, у традиціях гостинності, у волонтерському русі та самоорганізації під час кризових ситуацій. Під час подій, які здійснюються в країні з 2014 року, гуманістичні й свободолюбні риси української ментальності проявляються з новою силою. Особливо яскраво це стало помітно після початку повномасштабного вторгнення росії в Україну у 2022 році. Українське суспільство продемонструвало неймовірну здатність до згуртування, самопожертви, захисту людської гідності. та основоположних прав. Волонтерський рух став прикладом практичного втілення гуманістичних цінностей – турботи про поранених, підтримки внутрішньо переміщених осіб, допомоги тим, хто постраждав від бойових дій. У той же час, боротьба українців за територіальну цілісність і демократичні цінності – це боротьба за свободу в її глибшому значенні: як прагнення до життя у вільній, незалежній країні.

Висновки. Дослідження свободи та гуманізму в ментальності сучасної людини є не лише теоретично значущим, а й практично необхідним у контексті глибоких соціокультурних змін, що відбуваються у світі. Свобода та гуманізм – це не тільки наукові поняття, а системоутворюючі

цінності, що визначають спосіб мислення, моделі поведінки та перспективи розвитку особистості й суспільства загалом. Дослідження свободи та гуманізму в ментальності сприяє розумінню глибинних соціокультурних процесів в соціумі. Без усвідомлення цих основ неможливо побудувати стабільне, справедливе та інклюзивне суспільство, здатне не лише реагувати на виклики часу, а й пропонувати нові моделі розвитку, засновані на повазі до людини.

Таким чином, гуманізм і свобода є ментальними рисами українського народу, які визначають його національну самоідентифікацію, культурну ідентичність та стратегії соціальної поведінки в сучасному соціумі. В умовах сучасних викликів українці не втрачають своєї людяності та прагнення до волі, а навпаки – утверджують ці ідеали як основи свого національного буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : монографія / З. М. Атаманюк. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 315 с.

2. Гетало Т.Є. Онтологія ментальності: філософсько-культурологічний аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 „Філософська антропологія та філософія культури” / Т.Є. Гетало. Х., 1999. 19 с.

3. Додонов Р.О. Соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етноментальності: автореф. дис. докт. філос. наук: 09.00.03 / Р.О. Додонов; Ін-т філос. НАН України. К., 1999. 36 с.

4. Дзьобань, О. П. До питання про сутність суспільного ідеалу. *Гілея.* 2016. №8. С. 155–160.

5. Лісеєнко О. В. Аксіологічні засади дослідження національної ментальності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2019. № 4. С. 76–82.

6. Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ : Наукова думка, 2006. 403 с.

7. Попович М. В. Теорія ментальності / Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ: Наукова думка, 2006. С. 3–30.

8. Фуко М. Археологія знання / Пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Основи, 2003. 326 с.

9. Хамітов Н.В. Війна в Україні та новий гуманізм: Давид проти Голіафа. Метаантропологія історії XXI століття. Київ: Софія : Кібея, 2023. 124 с.

REFERENCES

1. Atamanyuk Z. M. (2020). Svoboda yak faktor sotsiokul’turnykh transformatsiy suchasnoho ukrayins’koho suspil’stva [Freedom as a factor of socio-cultural transformations of modern Ukrainian society]. Odesa: Vydavnychyy dim «Hel’vetyka», 2020 [in Ukrainian]

2. Hetalo, T. Ye. (1999). Ontolohiia mentalnosti: filosofsko-kulturolohichnyi analiz [Ontology mentality, philosophical and cultural analysis]: avtoref. dys. na zdobuttia nauk. stupenia kand. filos. nauk: spets. 09.00.04 .Kh., Khark. derzh. un-t., S.19 [in Ukrainian]

3. Dodonov, R. O. (1999). Sotsialno-filosofskyi analiz protsesu formuvannia ta funktsionuvannia etnomentalnosti [Social and philosophical analysis of the formation and operation ethnomentality]. Avtoref. dys. dokt. filos. nauk: 09.00.03; In-t filos. NAN Ukrainy, S.36 [in Ukrainian]

4. Dz’oban’, O. P. (2016). Do pytannya pro sutnist’ suspil’noho idealu. [On the question of the essence of the social ideal]. Hileya, 8, S. 155–160 [in Ukrainian]

5. Liseyenko O. V. (2019). Aksiolohichni zasady doslidzhennya natsional’noyi mental’nosti. [Axiological principles of research into national mentality]. Perspektyvy. Sotsial’no-politychnyy zhurnal, 4 , S. 76-82 [in Ukrainian]

6. Problemy Teoriyi mental’nosti (2006) [Problems of the theory of mentality]. Kyyiv: Naukova dumka. S. 403 [in Ukrainian]

7. Popovych M. V. (2006) Teoriya mental’nosti. [Theory of mentality].Problemy Teoriyi mental’nosti. Kyyiv: Naukova dumka. S. 3–30 [in Ukrainian]

8.

9. Khamitov N.V. (2023) Viyna v Ukrayini ta novyy humanizm: Davyd proty Holiafa. Metaantropolohiya istoriyi. [War in Ukraine and New Humanism: David against Goliath. Metaanthropology of History of the 21st Century]. KHKHI stolittya. Kyyiv: Sofiya : Kibeya, S.124 [in Ukrainian]

Krokhmal Oleksandr Mykolaiovych
Graduate student at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of socio-cultural activity
State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

HUMANISM AND FREEDOM IN THE MODERN UKRAINIAN MENTALITY

Relevance of the topic*. Philosophical understanding of the manifestations of freedom and humanism in the modern Ukrainian mentality involves a deep study of the spirituality of the Ukrainian people, national worldview, and national cultural values. The need to study freedom and humanism as characteristic features of Ukrainian spirituality is also determined by the growing interest in the manifestations of the mentality of the Ukrainian people in crisis, extreme social conditions. It is in the context of modern processes that it is important to study how freedom and humanism function in the collective imagination, to what extent they are internal guidelines for behavior, components of national self-identification. The purpose of the article is to analyze the essential characteristics and features of the manifestation of humanism and freedom in the modern national mentality.*

Research methods *– general scientific methods of formal logic (deduction, induction, analysis), as well as axiological and structural-functional approaches were used.* ***Research results.*** *The identification of the essential characteristics of mentality as a philosophical concept allowed us to define it as a socio-cultural phenomenon, the most important component of mentality – value-cultural, which provides qualitative certainty. It is noted that one of the key features of the Ukrainian mentality is humanism and the desire for freedom – values that have become not only part of the national character, but also the basis of social development. The combination of humanism and freedom creates a special type of national worldview. This is traced not only in historical experience, but also in everyday life – in the attitude towards one's neighbor, in the traditions of hospitality, in the volunteer movement and self-organization during crisis situations. During the events that have been taking place in the country since 2014, the humanistic and freedom-loving features of the Ukrainian mentality are manifested with new force. It is concluded that humanism and freedom are mental traits of the Ukrainian people, which determine their national self-identification, cultural identity and strategies of social behavior in modern society.*

Key words: *mentality, Ukrainian mentality, national self-identification, freedom, humanism, values, culture, society.*

УДК 130.2
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.16

Лісеєнко Олена Василівна
доктор соціологічних наук,
професор кафедри філософії, соціології
та менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-0408-5203

ФЕНОМЕН ЩАСТЯ У ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

Актуальність проблеми. *У сучасному глобалізованому світі спостерігається посилення інтересу до вивчення щастя не лише як адекватного показника суб'єктивного гаразду, а як індикатора якості життя населення в сучасних суспільствах. Це підтверджується широким використанням індексів щастя (наприклад, World Happiness Report), що включають комплексні показники – рівень довіри в суспільстві, соціальна підтримка, очікувана тривалість життя, свобода вибору та відсутність корупції. Ці показники свідчать про те, що щастя є не тільки показником суб'єктивного гаразду та задоволеності життям, але й результатом якості взаємодії особистості з соціальним середовищем.*

Метою статті *є аналіз соціокультурного змісту концепту щастя в філософсько-соціологічному дискурсі та його значення для філософського осмислення та емпіричного дослідження людського буття в сучасному суспільстві.* ***Методи дослідження.*** *Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, характеризується застосуванням методів індукції, дедукції, аналізу, а також використанням феноменологічного та соціокультурного підходів.* ***Результати дослідження.*** *З погляду міждисциплінарного філософсько-соціологічного підходу до змістовного наповнення поняття «щастя», зазначимо, що щастя – це феномен, що передбачає переживання приємних емоцій, високий рівень задоволеності життям, якісна наповненість людського буття. Використання філософсько-соціологічного підходу до вивчення щастя дозволяє більш глибоко досліджувати суб'єктивно-об'єктивні основи способу життя сучасників. Філософська конкретизація сутнісних характеристик даного поняття дозволяє більш детально розглянути цей феномен як певний ступінь наближення реальності людського буття до бажаного стану шляхом набуття нових особистісних потенцій і реалізації прагнень у суспільно значущій діяльності. Соціологічні дослідження дають можливості виявляти не тільки рівень щастя населення, але країни, але й визначати чинники, що впливають на щастя. Суб'єктивне відчуття щастя залежить не тільки від емоційного стану людини, від досягнення благ життя, але й від соціально-демографічних факторів, якості життя та взаємодії особистості з соціальним середовищем.*

Ключові слова: *щастя, суб'єктивне відчуття щастя, філософська рефлексія, соціологічне дослідження, культура, цінності.*

Вступ. Поняттям щастя дедалі більше зацікавлюються як філософи, соціологи, так і вчені-психологи, економісти, історики, культурологи. Незважаючи на те, що більшість дослідників вважають щастя відображенням внутрішнього емоційного стану людини, безперечним є те, що на суб'єктивне відчуття щастя впливає безліч зовнішніх по відношенню до індивіда факторів соціального середовища, соціокультурних регуляторів, соціум в цілому. Більше того, рівень щастя безпосередньо впливає на соціальне життя людини і на життя країни в цілому. І в цьому сенсі щастя є універсальною категорією для вивчення людського буття в сучасному соціумі, ніж такі фундаментальні економічні показники, як дохід, матеріальний добробут, оскільки прагнення бути щасливим є у кожного.

У сучасному глобалізованому світі спостерігається посилення інтересу до вивчення щастя не лише як адекватного показника суб'єктивного гаразду, а як індикатора якості життя населення

в сучасних суспільствах. Це підтверджується широким використанням індексів щастя (наприклад, World Happiness Report), що включають комплексні показники – рівень довіри в суспільстві, соціальна підтримка, очікувана тривалість життя, свобода вибору та відсутність корупції [15]. Ці показники свідчать про те, що щастя є не тільки показником суб'єктивного гаразду та задоволеності життям, але й результатом якості взаємодії особистості з соціальним середовищем.

Ще одним важливим виміром важливості дослідження феномена щастя є політичний і економічний контекст. Справедливість, рівність можливостей, наявність соціальних гарантій – це чинники, які безпосередньо впливають на рівень задоволеності життям. Дослідження доводять, що високий рівень соціального капіталу, довіри до інституцій і участі громадян у прийнятті рішень корелює з вищими показниками суб'єктивного благополуччя. У цьому контексті щастя може розглядатися як стратегічна ціль державної політики, а не лише справа приватного життя громадянина.

Згідно зі своїм повсякденним розумінням щастя люди вибудовують і свою життєву стратегію, бо щастя – це такий феномен особистісного і суспільного життя, в якому як у фокусі віддзеркалюється все розмаїття їхніх потреб і прагнень. Немає жодних підстав сумніватись у значущості й цінності в житті людини того називається поняттям щастя.

Про підвищення соціального інтересу до вивчення феномену щастя свідчить той факт, що в червні 2011 р. на Генеральній Асамблеї ООН було прийнято резолюцію, яка закликала країничлени ООН вимірювати щастя народу своєї країни і отримані дані використовувати як важливий орієнтир подальшої політики держави. 2 квітня 2012 р. відбулося перше засідання ООН на тему: «Щастя і благополуччя: визначення нової економічної парадигми» під головуванням прем'єр-міністра Бутану Джигме Тамлей [3]. Ця подія ознаменувала початок обговорення важливості щастя та добробуту як ключових факторів економічного розвитку, відходячи від традиційних показників, зосереджених лише на ВВП. Вона стала поштовхом до переосмислення економічної політики та включення соціальних аспектів в оцінку успішності держав. Цікаво, що Бутан – єдина в світі країна, у якій у 1980-ті роки активно обговорювалося поняття Валового національного щастя (Gross National Happiness), яке покликане було забезпечити основу для оцінки розвитку суспільства. У статті 9 Конституції королівства Бутан говориться: «Держава прагне сприяти таким умовам, які включають досягнення валового національного щастя» [12].

Сьогодні представники соціогуманітарних наук у своїх роботах активно розробляють різни аспекти нової дисципліни, яку можна назвати ***наукою про щастя***. Відомий англійський економіст Річард Лейард назвав свою роботу: «Щастя: уроки нової науки» (2010) [13]. Праця швейцарського економіста Бруно Фрея «Щастя. Революція в економіці» (2007) – приклад інтердисциплінарного дослідження, в якому до вивчення економіки застосовується аналіз мистецтва, нагород, мотивацій і щастя [11]. Роботи соціолога Рута Венховена, якого вважають піонером у науковому вивченні щастя у сенсі суб'єктивної радості життя та світовим авторитетом з проблематики щастя, зробили великий внесок у активізації інтересу до щастя як до мети публічної політики [14]. Вчений вважав, що рівень щастя поряд з рівнем здоров'я і добробуту є критерієм придатності та комфортності цього суспільства для життя людей, та показав, що щастя може бути використано в якості надійного інструменту вимірювання прогресу суспільства.

Серед вітчизняних вчених дослідження феномена щастя, її різних аспектів та можливостей вивчення представлено в роботах М. Поповича, В. Шкоди, В. Паніотто, А. Пясковської, Ю. Сахно, ін.

Мета статті – аналіз соціокультурного змісту концепту щастя в філософсько-соціологічному дискурсі та його значення для філософського осмислення та емпіричного дослідження людського буття в сучасному суспільстві.

Найголовнішими *завданнями* виступають: визначення сутнісних характеристик щастя як універсальної категорії для вивчення людського буття в сучасному соціумі; аналіз особливостей філософської рефлексії феномена щастя; аналіз можливостей соціологічного дослідження феномена щастя.

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, характеризується застосуванням методів індукції, дедукції, аналізу, а також використанням феноменологічного та соціокультурного підходів.

Результати дослідження. Поняття щастя належить до найбільш цікавих, багатогранних феноменів. Згідно з філософським енциклопедичним словником, щастя визначається як «категорія моральної свідомості, що позначає стан повного і тривалого вдоволення від життя загалом» [8]. Словники найбільш узагальнено тлумачать поняття щастя як «стан цілковитого задоволення життям, відчуття глибокого вдоволення та безмежної радості, яких зазнає хто-небудь, зовнішній вияв цього відчуття», «радість від спілкування з ким-небудь близьким, коханим тощо», «те, хто дає радість кому-небудь, викликає гаряче почуття симпатії, любові», «що викликає відчуття найвищого задоволення життям, дає радість кому-небудь» [2].

Філософська рефлексія проблеми щастя починається з узагальнення практик людського буття. Щастя як мета, як вище благо, як можливе і досяжне, як стан людського буття завжди було одним із головних тем філософського дискурсу в працях класиків філософської думки. Використання цього поняття та близьких понять – задоволення, гедонізму та ін. – демонструє безліч сенсів, значень, має розмаїття відтінків. Розумінню сутності поняття щастя заважає не тільки складність цього феномену духовного життя людини, а й те, що саме воно вживається в різних сенсах. Аналіз творів філософів минулого і сьогодення дозволяє зрозуміти всю різноманітність уявлень про щастя і шляхи його досягнення. Як зазначав Аристотель, одні бачать щастя в чесноті, інші – у розсудливості, треті схиляються до мудрості, інші – усе це разом що-небудь одне в поєднанні із задоволенням. Інші включають у поняття щастя і матеріальний добробут» [8]. Але Аристотель дотримувався думки, що щастя є доброчесністю, «адже чесноті притаманна діяльність відповідно до чесноти» [8]. Чеснота, за Аристотелем, є набутою властивістю душі і розуму людини. Якщо її тренувати, то вона перетворюється на «натуру», або «звичку душі», «характер», людину такого складу і називають доброчесною. На думку Аристотеля, чеснота – це таке благо, без якого людина не може досягти шуканого щастя, блаженства.

В філософських пошуках визначення поняття щастя зустрічається використання поняття задоволення. Гедоністична етика (Епікур, Арістіпп) вважає задоволення первинним або найважливішим внутрішнім благом. Згідно з гедонізмом, задоволення і щастя можуть бути життєвою метою, при цьому, прагнучи задоволення, людина інтуїтивно намагається уникнути страждань. У цьому контексті одна з функцій щастя – служити психічному благополуччю особистості.

Філософ і соціолог Г. Спенсер був менш категоричний, ніж Епікур, зазначав, що принцип задоволення діє не одномоментно, а досягається еволюційним шляхом через певні дії з метою досягнення благополучного стану людини. Г. Спенсер вважав, що суспільство повинно розвиватися таким чином, щоб забезпечити задоволеність життям та щастя своїх громадян. Вчений розглядав суспільство як соціальний організм, що еволюціонує, і це сприяє розвитку більш складних і ефективних форм суспільної організації, які краще задовольняють потреби індивідів. Згідно Г. Спенсеру, індивідуальне щастя є кінцевою метою суспільного розвитку. Він зазначав, що суспільство, яке найкраще забезпечує свободу та благополуччя своїх членів, здатний давати людині почуття впевненості в завтрашньому дні, є найуспішнішим.

В контексті філософського осмислення феномена щастя та його різних аспектів треба зазначити роботу «Евдемонізм» Людвіга Фейєрбаха, в якій він зазначав, що в основі всіх без винятку вчинків і дій людини лежить головне бажання – прагнення до щастя (евдемонізм), який визнається рушійною силою суспільного розвитку[10]. Е. Фромм писав, що «щастя – показник того, що людина знайшла відповідь на проблему людського існування, а, значить, і єдності зі світом, і цілісності свого Я» [9]. Твердження Е. Фромма і В. Франкла про те, що щастя людини досягається в боротьбі і подоланні, у реалізації своєї індивідуальності, стали підсумком розвитку уявлень про людину і щастя в західній філософії.

Видатний вітчизняний мислитель Григорій Сковорода основною проблемою людського існування вважав досягнення щастя конкретної людини. Шляхом самопізнання, через яке виявляється «внутрішня», «сердечна» людина, досягається заглиблення у внутрішнє «Я». Це

допомогає розпізнати «спорідненість» власної особистості з певним типом діяльності – фізичної або духовної, що і забезпечує можливість спорідненої праці, «що від повідає природним схильностям людини» [7]. У цьому Г. Сковорода вбачав справжнє щастя людини.

На важливу складову поняття «щастя» звертали увагу соціологи М. Вебер, П. Сорокін, А. Тойнбі, які вважали, що воно нерозривно пов'язане з культурою, яка, у свою чергу, базується на цінностях. Особисті цінності відіграють ключову роль, впливаючи на відчуття щастя. В соціологічному сенсі щастя – це співвідношення «досяганого» у житті, тобто орієнтованого на загальнозначущі соціальні цінності, що забезпечують ідентичність суб'єкта з певним соціальним статусом та «визначеного», що створюється в результаті орієнтації на іманентно-особистісні цінності. Так, Т. Парсонс вважав, що при вивченні стану щастя треба враховувати дихотомію співвідношення «досяганого» в житті (орієнтація на загальнозначущі соціальні цінності, що забезпечує ідентичність суб'єкта з певним соціальним статусом) і «передбаченого» (створеного в результаті орієнтації на іманентно особистісні характеристики).

Соціологічний вимір щастя вивчає його залежність від соціальних інститутів, соціальної нерівності, культури суспільства та соціальних норм. Щастя як соціальний конструкт формується під впливом очікувань, прийнятих у певній культурі уявлень про успіх, добробут, роль сім'ї, кар'єри тощо. Показово, що у різних суспільствах рівень щастя може суттєво відрізнятися незалежно від об'єктивних економічних умов, що засвідчує важливість культурних і символічних чинників. Але при тому, що на рівень щастя впливають фактори соціального середовища, воно залишається повністю і дійсно індивідуальним явищем. З. Бауман вважає, що щастя відноситься до індивідуального досвіду, почуття, душевного стану, психіки, емоцій. Як вважає вчений, навіть переживання щастя в оточенні інших людей, які переживають подібний досвід, не робить «щастя» соціальним. Щастя «за своєю природою можливе лише як епізодичне явище... Ми влаштовані так, що можемо отримувати глибинне задоволення тільки з контрасту, і лише дуже мало – зі стабільного стану речей» [1]. Ми згодні з визначенням Р. Леярда, який розуміє під щастям «відчуття того, що вам добре, що ви радієте життю і хочете зберегти це почуття» [13].

Відомий дослідник феномена щастя Рут Веенховен вважає, що щастя – це соціальний індикатор якості життя, тому рівень щастя поряд з рівнем здоров'я і добробуту є критерієм придатності та комфортності цього суспільства для життя людей [14]. Він зазначав, що щастя можна розглядати як індикатор задоволеності людиною життям в конкретному суспільстві. Тому щастя можна розглядати як когнітивне переживання, тому що оцінювання життя в цілому неможливе без аналітичного процесу та інтелектуальної діяльності. Відповідно, щасливими чи нещасливими Р.Веенховен не може визначити тих, хто ніколи не намагався розібратись у рівні щасливості свого життя.

Щастя, яке дійсно є суб'єктивним відчуттям, може бути об'єктивно виміряно, оцінено соціологічними емпіричними методами. Соціологи, які проводять дослідження рівня щастя, в опитуванні використовують прямі запитання: «Чи Ви вважаєте себе щасливою людиною?» (з можливими відповідями «так», «радше так, ніж ні», «і так, і ні», «радше ні, ніж так», та «ні») [4]. Серед інших запитань питають у людей також про задоволеність різними аспектами свого життя. Відповіді на такі запитання надають важливу інформацію не тільки про рівень суб'єктивного щастя, але про задоволеність життям людей в суспільстві. Вони можуть сигналізувати як про приховані кризи, так і про сильні сторони буття суспільства. І таким чином вони можуть акцентувати на необхідності змін в суспільстві. В цьому полягає ідея наукових студій про щастя, що виникають впродовж останніх десятиліть.

В сучасному українському суспільстві соціологічне дослідження рівня щастя з 2001 року здійснює Київський міжнародний інститут соціології (КМІС), що дає змогу не тільки відстежувати зміни, а й визначати чинники, що впливають на щастя. На основі даних цих досліджень, В. Паніотто виділяє 2 типи чинників, що впливають на рівень щастя:

1. Чинники, пов'язані з реальністю, такі як соціально-демографічні характеристики та рівень благополуччя.

2. Чинники, пов'язані з сприйняттям цієї реальності.

Наприклад, дослідження показують, що сприйняття нерівності є більш важливим, ніж сама нерівність [6].

Згодна з В. Паніотто, який вважає, що механізм формування щастя не є простим і лінійним. Так, зростання достатку не завжди призводить до зростання рівня щастя. Звичайно, підвищення доходів у сім'ї має значення для задоволення життям, але тільки до певної міри. Інші речі мають більше значення: довіра в суспільстві, розумове і психічне здоров'я, якість управління державою та додержання законів. Підвищення доходів може підняти рівень щастя, особливо у бідних суспільствах, але мотивація до співробітництва й відчуття позитивних партнерських відносин, особливо у багатих суспільствах, можуть зробити навіть більше для суб'єктивного відчуття щастя. Не випадково, що в останні роки найщасливіші країни в світі мають тенденцію не тільки отримувати високий рівень доходів, але й також мати високий ступінь соціальної рівності, довіри та якості управління.

Дослідження, які проводив КМІС до початку повномасштабної війни, показали, що традиційно на рівень щастя населення країни впливали вік, рівень добробуту, здоров'я, освіта, інтимні стосунки і стосунки у родині, впевненість у завтрашньому дні [6]. Після трьох років жахливої війни матеріальні умови життя значно погіршилися, і багато людей страждають, потерпають від розлуки зі своїми сім'ями, але значно зросла згуртованість українського суспільства, взаємопідтримка, покращився соціально-психологічний клімат. Все це компенсує погіршення ситуації і робить зниження рівня щастя більш повільним. Згідно з даними дослідження, у грудні 2021 року, напередодні вторгнення, 71% українців вважали себе щасливими, а 15%, навпаки, не вважали себе такими. На третій рік війни, у 2024 рівень щастя знизився до 58% [4]. Ці цифри свідчать про те, що український народ не лише бореться за свою свободу, за свою рідну землю, але й зберігає незламність у прагненні до щасливого життя.

Висновки. З погляду міждисциплінарного філософсько-соціологічного підходу до змістовного наповнення поняття «щастя», зазначимо, що щастя – це феномен, що передбачає переживання приємних емоцій, високий рівень задоволеності життям, якісну наповненість людського буття. Використання філософсько-соціологічного підходу до вивчення щастя дозволяє більш глибоко досліджувати суб'єктивно-об'єктивні основи способу життя сучасників. Філософська конкретизація сутнісних характеристик даного поняття дозволяє більш детально розглянути цей феномен як певний ступінь наближення реальності людського буття до бажаного стану шляхом набуття нових особистісних потенцій і реалізації прагнень у суспільно значущій діяльності. Соціологи пишуть про різне розуміння щастя і його аспекти, та використовують також близькі поняття – суб'єктивний гаразд і задоволеність життям.

В історії розвитку філософської думки щастя розумілося в різних сенсах: як вище благо, сприятлива доля, задоволення життям, і навіть як наслідок благочесного життя, сповненого моральним обов'язком. Філософська концептуалізація щастя відображається в таких взаємозумовлених площинах: 1) щастя є внутрішній стан суб'єктивного задоволення життям, насолода і відсутність страждання; 2) щастя – відчуття глибокого вдоволення, інтенсивної радості від здійснення тих чи інших намірів, переживання захвату і блаженства; 3) у загальнофілософському аспекті щастя найчастіше інтерпретується як евдемонія – стан досконалого самореалізованого життя, що досягається через доброчесність і розумну діяльність.

Поняття «щастя» з соціологічної погляду сприймається як емоційний стан людини, що відповідає внутрішній задоволеності своїм життям. Суб'єктивне відчуття щастя є одним із об'єктивних вимірників суб'єктивного добробуту. Соціологічні дослідження дають можливості виявляти не тільки рівень щастя населення, але й визначати чинники, що впливають на щастя. Суб'єктивне відчуття щастя залежить не тільки від емоційного стану людини, від досягнення благ життя, але й від соціально-демографічних факторів, якості життя та взаємодії особистості з соціальним середовищем.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бауман З. Окрасою життя є не відсутність проблем, а потреба їх долати. URL: https://zbruc.eu/node/14345 (дата звернення 18. 06. 2025)

2. Великий тлумачний словник сучасної української мови. URL: https://surl.lu/nhscii (дата звернення 19. 06. 2025)

3. Зернецька О.В. Щастя як інтегративна цивілізаційна цінність. Ціннісний вимір розвитку цивілізацій і глобалізація : збірник наукових праць / за заг. ред. О. В. Зернецької. К.: ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2019. С. 30-39.

4. КМІС. Прес-реліз «Динаміка самооцінки щастя населення України з 2001 до 2024 року»: URL: https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1508&page=1 (дата звернення 05. 06. 2025)

5. Ніколаєнко В.Л. та ін. Соціологіка мислення Толкотта Парсонса: монографія / Ніколаєнко В.Л., Ніколаєнко Л.Г., Яковенко Ю.І. ; за ред. Н.І. Соболєвої. К.: ПП «ПФ «Фоліант», 2021. 308 с.

6. Паниотто, В., Пясковская, А., & Сахно, Ю. Динаміка рівня щастя та його детермінанти. Україна 2001–2017. *Соціологія: Теорія, Методи, Маркетинг.* 2018, N1. С. 84–101.

7. Стогній, І. П. (Ред). Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність. Київ : Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет. 2003. 84 с.

8. Філософський енциклопедичний словник [Електронний ресурс]. URL: https://surl.li/arjunr (дата звернення 20. 06. 2025)

9. Фромм Е. Мати чи бути? Пер. з англ. О. Михайлова, А. Буряк. Київ : Український письменник, 2010. 222 с.

10. Ясь О. Фейєрбах Л. / Енциклопедія історії України : у 10 т. К.: Наукова думка, 2013. Т. 10. С. 279

11. Frey B. Happiness. A revolution in Economics. Cambridge, Mass., London : The MIT Press, 2008. XIII. 240 p.

12. Karma Ura K., Alkire S., Zangmo T., Wangdi K. A Short Guide to Gross National Happiness Index. The Centre for Bhutan Studies. Bhutan, 2012.

13. Layard R. Happiness: Lessons from a New Science. Penguin Publishing Group. 2006. 320 p.

14. Veenhoven, R. Conditions of Happiness. Dordrecht [Holland]: D. Reidel, 1984. 477 p.

15. World Happiness Report 2025. URL: https://www.worldhappiness.report/ (дата звернення 20. 06. 2025)

REFERENCES

1. Bauman, Z. Okrasoyu zhyttya ye ne vidsutnist’ problem, a potreba yikh dolaty. [The beauty of life is not the absence of problems, but the need to overcome them]. URL: https://zbruc.eu/node/14345 [in Ukrainian].

2. Velykyy tlumachnyy slovnyk suchasnoyi ukrayins’koyi movy [Large explanatory dictionary of the modern Ukrainian language.]. URL: https://surl.li/djkutm [in Ukrainian].

3. Zernets’ka, O. (2019). Na shchastya yak intehratyvna tsyvilizatsiyna tsinnist’. [Happiness as an integrative civilizational value]. Tsinnisnyy vymir rozvytku tsyvilizatsiy i hlobalizatsiya : zbirnyk naukovykh prats’ K.: DK “Instytut vsesvitn’oyi istoriyi NAN Ukrayiny”. [in Ukrainian].

4. KMIS. Pres-reliz “Dynamika samootsinky shchastya naselennya Ukrayiny z 2001 do 2024 roku” [KIIS. Press release “Dynamics of self-assessment of happiness of the population of Ukraine from 2001 to 2024”]: URL: https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1508&page=1 [in Ukrainian].

5. Nikolayenko, V. ta in. (2021). Sotsiolohika myslennya Tolkotta Parsonsa. [Talcott Parsons’ Sociology of Thought]. Kyiv. [in Ukrainian].

6. Paniotto, V., Pyaskovs’ka, A., & Sakhno Y. (2018). Dynamika rivnya shchastya ta yoho determinanty. Ukrayina 2001–2017. [Dynamics of the level of happiness and its determinants]. Sotsiolohiya: Teoriya, Metody, Marketynh. [in Ukrainian].

7. Stohniy, I. (2023). Skovoroda Hryhoriy: ideyna spadshchyna i suchasnist’. [Skovoroda Grigoriy: ideological heritage and modernity]. Kyiv : Pereyaslav-Khmel’nyts’kyy derzhavnyy pedahohichnyy universytet. [in Ukrainian].

8. Filosofs’kyy entsyklopedychnyy slovar’ [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. URL: https://surl.lu/sbxbmz [in Ukrainian].

9. Fromm, E. (2010). Maty chy buty? [To have or to be?].Kyyiv: Ukrayins’kyy pys’mennyk. [in Ukrainian].

10. Yas’, O. Feyyerbakh, L. (2013). [Feuerbach L.]. Entsyklopediya istoriyi Ukrayiny: u 10 t. K. : Naukova dumka. [in Ukrainian].

11. Frey, B. (2008). Happiness. A revolution in Economics. Cambridge, Mass., London : The MIT Press. [in English].
12. Karma, Ura K., Alkire, S., Zangmo, T., Wangdi, K. A (2012). Short Guide to Gross National Happiness Index. The Centre for Bhutan Studies. Bhutan. [in English].
13. Layard, R. (2006). Happiness: Lessons from a New Science. Penguin Publishing Group. [in English].
14. Veenhoven, R. (1984). Conditions of Happiness. Dordrecht [Holland]: D. Reidel. [in English].
15. World Happiness Report 2025. URL: https://www.worldhappiness.report/ [in English].

Liseienko Olena Vasylivna
Doctor of Sociology, Professor,
Professor at the Department of Philosophy, Sociology and
Management of socio-cultural activity
State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

THE PHENOMENON OF HAPPINESS IN PHILOSOPHICAL AND SOCIOLOGICAL DISCOURSE

The relevance of the problem. *In today's globalized world, there is a growing interest in studying happiness not only as an adequate indicator of subjective well-being, but also as an indicator of the quality of life in modern societies. This is evidenced by the widespread use of happiness indices (the World Happiness Report), which include complex indicators such as the level of trust in society, social support, life expectancy, freedom of choice, and absence of corruption. These indicators show that happiness is not only an indicator of subjective well-being and life satisfaction, but also the result of the quality of interaction between the individual and the social environment. The purpose of the article is to analyze the socio-cultural content of the concept of happiness in the philosophical and sociological discourse and its importance for philosophical understanding and empirical study of human existence in modern society.* ***Research methods.*** *The methodological basis of the study is determined by the goal, characterized by the use of methods of induction, deduction, analysis, as well as the use of phenomenological and socio-cultural approaches.* ***Results of the study.*** *From the point of view of an interdisciplinary philosophical and sociological approach to the content of the concept of "happiness", we note that happiness is a phenomenon that involves the experience of pleasant emotions, a high level of life satisfaction, and a qualitative fullness of human existence. The use of a philosophical and sociological approach to the study of happiness allows for a deeper study of the subjective and objective foundations of the lifestyle of contemporaries. The philosophical specification of the essential characteristics of this concept allows us to consider in more detail this phenomenon as a certain degree of approximation of the reality of human existence to the desired state through the acquisition of new personal potentials and the realization of aspirations in socially significant activities. Sociological research makes it possible to identify not only the level of happiness of the population and the country, but also to determine the factors that influence happiness. The subjective feeling of happiness depends not only on the emotional state of a person, on the achievement of the benefits of life, but also on socio-demographic factors, quality of life and interaction of an individual with the social environment.*

Key words: *happiness, subjective sense of happiness, philosophical reflection, sociological research, culture, values.*

УДК 165.172:502/504
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.17

Мірошкіна Наталія Валеріївна
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри економічної теорії і суспільних наук
Миколаївського національного аграрного університету
вул. Георгія Гонгадзе, 9, Миколаїв, Україна
orcid.org/0000-0002-1255-0160

Суріна Ганна Юріївна
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри економічної теорії і суспільних наук
Миколаївського національного аграрного університету
вул. Георгія Гонгадзе, 9, Миколаїв, Україна
orcid.org/0000-0001-9180-1054

ПАРАДИГМИ ЕКОСВІТОГЛЯДУ В КОНТЕКСТІ НЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Актуальність *дослідження викликано глибоким впливом парадигм екосвітогляду не тільки на відносини суспільства та природи, але й на всі сторони людського існування. Парадигми екосвітогляду не лише пропонують моделі взаємодії людства і природи, а й ставлять питання про природу людського буття, мораль, відповідальність, свободу волі, межи можливості людини, тому вони потребують філософської рефлексії, спрямованої на висвітлення їх потенціалу, а також викриття суперечностей та неявних дискусійних проблем.*

Метою роботи *є розкриття особливостей становлення змісту та сенсів сучасних моделей екосвітогляду в контексті некласичної раціональності.*

Методи дослідження. *В якості методологічної основи дослідження використана постнекласична традиція аналізу раціональності. Метод порівняльного аналізу у застосуванні до парадигм екосвітогляду дозволив їх зіставити та надати оцінку їх потенціалу. Діалектичний метод дозволив розглянути парадигми екосвітогляду в їх розвитку й показати приховані в них суперечності. Також у дослідженні застосовано традиційні формально-логічні методи (аналогія, аналіз, синтез, узагальнення).*

Результати дослідження. *На сьогодні існують три основних парадигми екосвітогляду: антропоцентризм, біоцентризм, антропоцентризм.*

Антропоцентризм визнає унікальність людини в бутті земних і космічних структур. В ході свого розвитку він еволюціонував від проголошення людини господарем природи до визнання її частиною географічної оболонки, яка підпорядкована природним закономірностям, але займає у ній особливе місце завдяки тому, що наділена розумом. Це надає людині можливість стати гарантом існування біосфери. Принцип цінності, який спочатку визнавався лише за людиною, був перенесений на весь світ живого і сприяв становленню біоцентризму, який вимагає ставити інтереси природи на перше місто. Екоцентризм ставить на перший план не інтереси окремого виду чи організму, а інтереси екосистеми, і спрямований на пошук гармонізації відносин людства та біосфери.

Сучасні парадигми екосвітогляду формувалися в умовах, коли на зміну теоретичним підходам приходять погляди, точки зору, думки. Наукові поняття замінилися концептами, в які кожен вкладає свій смисл та зміст. Парадигми сучасного екосвітогляду містять у собі риси нон-класичної раціональності: метафоричність, міфологічність, включення елементів віри, контекстуальність, конструктивність (виступають світоглядними конструктами), культурологічність (є породженням екологічної культури).

Ключові слова: *антропоцентризм, біоцентризм, екоцентризм, біосфера, людина, природа, екосистема.*

Вступ. Екологічний світогляд є одним з проявів світогляду людини, орієнтованим на збереження життєвого простору в стані екологічної стабільності.

Сучасний екологічний світогляд включає декілька парадигм, провідними серед яких є антропоцентризм, біоцентризм, екоцентризм. Сучасне суспільство підтримує поліпарадигмальність світогляду. Це поширюється й на екосвітогляд. Його парадигми по-різному дають відповідь на місце людини в природі та її обов'язки по відношенню до біосфери. Також слід зауважити, що цим парадигмам, при тому, що вони проголошують різні принципи і підходи до вирішення практичних завдань, притаманні загальні риси. Справа в тому, що раціональність, на якій вони базуються, включає в себе не тільки науковість (а вона грає в них провідну роль), але й відображає культурні наративи, вірування, міфи, політичні дискурси сучасності. Крім того, всі парадигми сучасного екосвітогляду ставлять перед собою загальну мету – збереження біосфери. Вони не тільки пропонують моделі взаємодії людства та природи, але й ставлять питання про природу людського буття, мораль, відповідальність, свободу волі, межи можливостей людини. Парадигми екосвітогляду потребують філософської рефлексії, спрямованої на висвітлення їх потенціалу, а також викриття суперечностей і дискусійних проблем, що вони містять.

Метою роботи є розкриття особливостей становлення змісту та сенсів сучасних моделей екосвітогляду в контексті некласичної раціональності.

Методи дослідження. В якості методологічної основи дослідження використана постнекласична традиція аналізу раціональності. Метод порівняльного аналізу у застосуванні до парадигм екосвітогляду дозволив їх зіставити та надати оцінку їх потенціалу. Діалектичний метод дозволив розглянути парадигми екосвітогляду в їх розвитку й показати приховані у них суперечності. Також застосовані традиційні формально-логічні методи (аналогія, аналіз, синтез, узагальнення).

Результати дослідження. Антропоцентризм як світоглядний принцип, згідно з яким людина є центром Всесвіту сформувався в добу Відродження. Він спирався на онтологічне розділення людей та природи, надав людині статус головного суб'єкта, що діє в природному світі [1].

Антропоцентрична спрямованість світогляду походила з уявлення про другорядність для суспільства закономірностей живої природи, звеличувала місце людини над іншими живими істотами. Це створювало хибне уявлення про можливість нехтування інтересами природи. Антропоцентричне ставлення до природи у радикальному вигляді сформувалося в добу модерна й відображає риси класичного наукового світогляду того часу. Згідно з антороцентризмом, людина – вінець природи та її володар. Діяльність людини спрямована на те, щоб задовольняти свої потреби, які нескінченно зростають за рахунок експлуатації природи.

Тривалий час людина не відчувала свої відповідальності перед природою. Це знайшло відбиття навіть у художній літературі XIX – початку XX століття, наприклад, у творах Ж. Верна, Т. Майн Ріда, А. Конан Дойля, де людина показана як перетворювач природи та природокористувач. Шкода, яка наносилася природі, розглядалася як шкода для конкретної людини або спільноти, а не для природного об'єкту. Довкілля розумілося виключно як джерело ресурсів. Головним показником прогресу вважався рівень розвитку техніки. Тривалий час панувала думка, що будь-які ресурси можуть бути відновлені або замінені й тому можливе необмежене зростання споживання.

Витоки споживацького ставлення до природи, притаманні класичному антропоцентризму, вбачають в іудеохристиянському світогляді та у філософії Нового часу. Згідно біблейській традиції, Бог створив для людини все, в тому числі природу, поставив людину над природою як володаря. Християнство десакралізувало природу й відкрило безперешкодні шляхи її експлуатації. Р. Декарт закликав перейти від споглядання за природою до перетворення і використання її для блага людини. Природа стала безголосим об'єктом аналізу: розчленування, препарування, анатомування. Так, за поглядами Р. Декарта і Ж. Ламетрі, тварини – це просто живі машини, взаємодія з ними не відрізняється від роботи з іншими механізмами й не може бути обумовлена мораллю. Ф. Бекон вважав, що людина повинна «мучити і катувати» природу для того, щоб розкрити її тайни. Проте, у Новий час з'являється вимога гуманного відношення до тварин, яка знайшла вираз у філософії І. Канта, на думку якого ставлення до тварин є показником моральності людини, проте, як зауважують біоцентристи, І. Кант ігнорував цілісну моральну систему, засновану на природі [2].

Сучасний антропоцентризм існує у багатьох формах, в залежності від того, на чиїх інтересах він фокусується: окремого індивіду, соціуму, людства як біологічного виду. Усвідомлення відповідальності за живе викликало появу екологічного антропоцентризму, який створив етику співчуття живому та сталого розвитку суспільства на підставі урахування екологічних факторів буття планети. Екологічний антропоцентризм наголошує на необхідності переходу від експлуатації природи до дбайливості про неї.

Однак, наразі в етико-екологічних дискусіях розглядати антропоцентризм як ретроградну позицію стало, навіть, ознакою хорошого тону. З позицією антропоцентризму пов'язують споживче, хижацьке ставлення до природи. М. Гайдеґер ототожнює антропоцентризм з ніцшеанською волею до влади, окремим випадком якої є влада над природою.

Антропоцентризм може підтримувати позитивні соціальні практики, не дивлячись на те, що нон-антропні природні об'єкти сприймаються, головним чином, як інструментальні цінності. Так, згідно антропоцентричним уявленням, природу треба охороняти, оскільки вона має ресурсне, рекреаційне та естетичне значення для людини. Сучасний антропоцентризм успішно екологізується та позбавляться своєї одномірності.

М.Д. Попович ставить вимогу розрізнення критики антропоцентризму в цілому та його різновидів і вказує на те, що в наш час така критика набуває рис видової дискримінації: дискримінується такий вид, як людство. В умовах сучасної цивілізації антропоцентризм як парадигма екологічного світогляду може зберігатися у вигляді раціонального гуманізму, що передбачає усвідомлення людиною того факту, що вона сама є природою і виступає носієм загально природних закономірностей [3]. Такий погляд вказує на те, що людство як суб'єкт не протистоїть природі як об'єкту, воно є суб'єктом розвитку природних процесів і самої себе як однієї з форм природи [4].

Сучасний антропоцентризм визнає, що той, хто знаходиться на більш високому еволюційному місці, має нести й додатковий моральний обов'язок по відношенню до всього живого. Ще А. Шопенгауєр зазначав, що здібність співстраждати є мірилом людяності. Розумність людини – не привілей, а джерело моральної відповідальності перед світом.

Не можна вважати, що на сьогодні морально-екологічні можливості антропоцентризму вичерпано, але сучасна екологічна етика тяжіє до неатропоцентристських парадигм, найважливішою з яких є біоцентризм.

В середині минулого століття пошуки альтернативи антропоцентризму у ставленні до природи призвели до становлення парадигми біоцентризму. Найбільш радикальні представники цього світогляду стверджують, що біоцентричне мислення всіх освічених людей має замінити антропоцентричне мислення. Представники цієї парадигми вважають, що саме біоцентризм затверджує у становленні до світу живого цінності універсальні, об'єктивні, неминучі, позачасові [5].

Існує декілька підходів до розуміння змісту біоцентризму. З початку біоцентризмом називали вчення, що наділяє первинним пріоритетом усі живі організми планети, а не тільки людину; людина, тварина та рослина мають однакову цінність. Саме такий зміст вкладали в це поняття перші ідеологи цієї парадигми Р. Карсон [6], А. Несс [7], К. Гудпастер [8], П. Тейлор [9]. На їх погляди суттєво вплинула етика «благоговіння перед життям» А. Швейцера [10]. На практиці такий підхід втілився, перш за все, в русі захисту прав тварин. В реальності стратегія захисту прав дикої природи на підставі принципу біоцентризму має не лише позитивні, а й негативні наслідки: вона призводить до енвайроментальних конфліктів, наприклад таких, коли люди стають жертвами диких тварин і змушені їх вбивати заради їжі або захисту сільськогосподарського скота чи посівів. Дуже важко знайти баланс між інтересами людини та дикої природи. В цілому така форма біоцентризму, яку можна назвати патоцентризм, надихає на позитивні зміни: вона формує відношення до живих організмів як до істот, що мають відчуття й потребують турботи з боку людини. Патоцентризм наголошує на цінності всіх істот, що мають відчуття. Біоцентричний світогляд наголошує на визнанні морального боргу людини перед усіма живими істотами на Землі, необхідності дбайливого, гуманного ставлення до них. Йдеться навіть про моральний статус мікробів та повагу до них [11].

Ліберальний біоцентризм відображає світоглядну позицію, що заснована на уявленнях про внутрішню цінність кожної живої істоти. Людина тут розглядається як один з елементів біорізноманіття. Вона має особливий статус – це єдина істота, здатна до рефлексії, тому вона постає єдиним суб'єктом відповідальності. Людина відповідає за кожне життя, яке вона відбирає у іншої живої істоти. В окремих версіях такого біоцентризму завданням людини стає не тільки збереження природи та турбота про неї, як це передбачає й сучасний антропоцентризм, але й благоговіння перед нею. Ліберальний біоцентризм може забезпечити підтримку більшості прогресивних сучасних екологічних практик за умови, що він не буде вступати у конфлікт з індивідуальною свободою людини як основною ліберальною цінністю. Для послідовного ліберального біоцентриста моральним суб'єктом є не тільки людина, а й будь-яка жива істота. Йдеться про такі уявлення, які не можуть бути раціоналізовані у буденній свідомості, які пов'язані зі світовідчуттям, а не зі світорозумінням. Такі уявлення у певному ступені існують як сакральні істини, критика яких засуджується, виглядає недоречною, а спроби конкретизації будуються тільки з боку позитивної доказової аргументації. Наприклад, визнання тварин рівними в правах з людьми повинно призвести нас до відмови від будь-яких форм вбивства тварин, а також до необхідності визнання за твариною статусу суб'єкта права (об'єктом права вони є давно). Таке визнання тягне за собою відмову від цілого ряду соціальних, економічних та технологічних практик, вимагає перегляду образу життя цивілізацій, що наразі не є можливим. У крайньому варіанті біоцентризм перекриває можливості наукової діяльності. Чи можлива була би генетика, якби з самого початку в мушках дрозофіли вбачали не особливі знаки та символи, а життєву спонтанність відповідного біологічного виду, що є нескінченно значущою сама по собі?

Радикальний біоцентризм виходить із того, що природа має бути позбавлена людських зазіхань на панування, а метою людського життя має стати відновлення первозданної природи. Такий біоцентризм приховує агресивне навантаження, що споріднює його з антропоцентризмом. Радикальний біоцентризм негативно відноситься до науково-технічного прогресу і техносфери, яка вже існує, ставить під сумнів можливість подальшого соціального розвитку. Деякі критики радикального біоцентризму відзначають його анархічну та антикапіталістичну спрямованість.

Послідовне дотримання ідей патоцентризму, радикального та ліберального біоцентризму може призвести нас до глухих кутів. Серед ідей біоцентризму, які викликають тривогу, є ідея визволення тварин, тобто що треба зробити, щоб захистити невинних тварин-вегетаріанців від хижаків? Ніщо не суперечить більше етиці біологічної спільноти, ніж ця пропозиція. Гуманне викорінення хижаків не тільки зруйнувало би біоспільноти, воно знищило би види, які могли би бути бенефіціарами цієї недоречної моралі [12].

Слід зауважити, що біоцентристські уявлення про людину дуже розмиті й містять суперечності. Якщо людина є одним із рівноцінних біологічних видів серед інших видів, то чому саме від неї вимагають самообмеження й утримання своїх бажань? Логічно було би припустити, що її бажання повинні враховуватися й поважитися так само, як і бажання представників інших біологічних видів. Ми же не засуджуємо лева за те, що він вбиває антилопу. Якщо припустити, що людські бажання та інтереси не є природними і кардинально відрізняються від бажань та інтересів інших живих істот, то на цій підставі можна легко обґрунтувати необхідність пожертвувати людством заради досягнення більшого блага для інших живих істот. Такий підхід нехтує рівністю: він передбачає дискримінацію за видовою ознакою, але її жертвою в даному випадку стає людство. Практичне виконання вимоги збереження будь-якого життя не може бути виконано: для харчування необхідні тваринні та рослинні компоненти. Радикальний біоцентризм ставить перед людиною вимоги, які не можна виконати, прищеплює їй почуття провини та нечистої совісті. Радикальні біоцентристи вимагають розрізняти базові й небазові потреби людини. Розпливчатість таких положень дає можливість різних трактувань одних і тих самих дій. Наприклад, інколи важко сказати, чи є використання тварин в медичних дослідженнях життєвою необхідністю для людини. Обмеженістю радикального біоцентризму є те, що він визнає цінність виключно індивідуальних проявів життя, що призводить до недооцінки складних спільнот, в яких внаслідок взаємодії з'являються нові характеристики, що не можуть бути

зведені до характеристик їх окремих представників. Альтернативою може служити позиція екоцентристського підходу, який вбачає цінність не в окремих живих істотах, а в цілісних екосистемах. Благом тут виступає вже не благополуччя окремої істоти, а єдність і сталість спільнот.

Біоцентризм проголошує, що він намагається знайти такі практики, які є найкращими для природи. Проте вибір залишається не за природою, а за людиною. Таким чином, класична формула Протагора «Людина є мірою всіх речей» для нього залишається актуальною. Сама установка біоцентризму на те, що людина відповідає за природу, є по суті, антропоцентристською.

Не можливо не побачити, що обидві концепції в якості інструменту вирішення своїх завдань обирають насильство. В антропоцентризмі це насильство над природою для вирішення людиною своїх утилітарних задач, в біоцентризмі – насильство над людиною, обмеження її волі заради збереження природи. В обох випадках розвиток такого насильства дає однаковий результат: подальше відчуження людини від природи.

З антропоцентризму до біоцентризму перейшли й бінарні опозиції «ми – не ми», «я – «не-я», «ми – вони» (така бінарність характерна для і класичної раціональності, і для метафоричного погляду на світ). Біоцентристська критика антропоцентризму наголошує, що людство – це лише один із біологічних видів і прав він має не більше, ніж інші види. Біоцентристи стверджують, що антропоцентрична етика по відношенню до природи будується на класичній етиці Б. Спінози, яка не визнає за тваринами ніяких прав, крім права на гуманне відношення. Тому послідовний біоцентризм повинен подолати етику Б. Спінози, яка встановила примат людини над природою та визнає за тваринам тільки інструментальну цінність. Біоцентризм стверджує, що всі способи буття знаходяться на рівній онтологічній основі [13].

Біоцентризм можна розглядати як форму нон-антропоцентризму, але він містить ряд суттєвих проблем. Протиприродно вимагати від будь-якої істоти діяти проти власних інтересів. Для людини нон-антропоцентрична поведінка є стратегією суїцидальною. Вона накладає на людину дві ролі – перша роль – поганий знищувач та експлуататор природи, а друга – суддя, цензор і наглядач за поганою людиною. Поєднання цих ролей веде до самодеструкції. Людина не може перестати бути людиною, вона не може перестати бути антропоцентричною. Одночасно ми не можемо від інших біологічних видів та від природи вимагати бути антропоцентричними, тому що вони не мають свідомості. Навіть якщо б вона у них була, то кожен вид центрувався би на собі, на власному виживанні. Чи залежить критично виживання людства від існування усіх наявних біологічних видів – питання сумнівне. Зберігаючи природу людина може залишатися людяною, тобто, антропоцентричною. Підпорядкування інтересів людини інтересам інших видів – це псевдоромантизм [3].

Ю.А. Кравець вказує на те, що антропоцентризм та біоцентризм не виключають один одне, а взаємно перетинаються, оскільки турбота про біосферу викликана, все ж таки, турботою про людину. Принципи біоцентризму, які виділяє дослідниця, виходять з антропоцентристського світогляду: «Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісні з підтриманням справді людського життя на Землі або так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутнього такого життя», «включай у твій теперішній вибір майбутню цілісність людини як невід'ємний об'єкт твоєї волі». [14, с.7–8].

Ліберальний та радикальний біоцентризм в умовах, коли суспільство знаходиться у стані рівноваги та діалогу, можуть забезпечити формування, поширення й укріплення позитивних соціальних екологічних практик. Свідомість пересічної людини здатна змінюватися під впливом поширення біоцентристських поглядів. Це призводить до змін у повсякденних звичках, наприклад, може стимулювати відмову від деяких матеріальних благ заради збереження власного життя та життя інших людей й інших живих істот. Серед них може бути відмова від використання натурального хутра, пластикової упаковки, обмеження поїздок на власному авто, веганство, вегетаріанство (не всі ці соціальні практики є безперечними).

Таким чином, антропоцентризм та біоцентризм виступають полярними парадигмами екосвітогляду. Антропоцентризм спрямований на підкорення природи інтересам людини, а біоцентризм – на визнання природи в якості вищої цінності, перед якими інтереси людини мають

відходити на другий план. Ця обставина викликала необхідність пошуків парадигми, яка б на світоглядному рівні була би здатною встановити баланс між інтересами природи та людини. На статус такої парадигми претендує екоцентризм.

Провідним ідейним витоком екоцентризму як парадигми екосвітогляду стала ноосферологія, яка у вітчизняній науці та філософії набула особливого авторитету. Вона запропонувала комплексний підхід до проблеми взаємодії людини та природи. Її методологічною основою виступає вчення П. Тейяра де Шардена та В. Вернадського про ноосферу. Ноосферологія пропонує світоглядний принцип, що розглядає потреби живої природи як основу розробки теоретичних і практичних моделей сталого збалансованого соціоантропобіоекологічного розвитку. Сам В. Вернадський розглядав людство як частину живої речовини, яка здатна, завдяки культурній біогеохімічній енергії впливати на геологічну еволюцію. У такий спосіб людство підвищує роль живої речовини. Вже зараз людство перебудовує планету відповідно до своїх потреб та інтересів, створює штучний кругообіг речовини й енергії. Негативним наслідком такого штучного кругообігу стало порушення рівноваги у географічній оболонці. У ноосферології жива природа і розумна істота розглядаються як елементи цілісної системи, взаємодія яких регулюється і спрямовується людиною. Людина тут розуміється як складова біосфери, що розчинена у природі, а не стоїть над нею, тоді як природа розчинена в людині. Біосфера та ноосфера постають по відношенню до людства як системи вищого рівня [15].

Як біологічний вид людина досить молода, її генетичні мутаційні механізми не встигають створити адаптаційну оптимізацію до технократичних соціумів, оскільки останні еволюціонують скоріше, ніж гени. Ноосферологія закликає до гармонізації відносин людини та природи, пропонує лише найзагальніші принципи, визнає свободу вибору людини в кожній конкретній ситуації. Такий підхід затверджує самостійність особистості, її здатність до творчого вирішення проблем і, безумовно, наділяє людину відповідальністю. Для ноосферних вчень людина є невід'ємною частиною географічної оболонки і питання про те, у кого більше прав – у людини, чи у природи, або якою може бути ієрархія цих прав – ставитися не може. Природа вбирає у себе людину, а людина містить у собі природу. Вчення про біосферу та ноосферу обґрунтовує значущість не тільки живих елементів природи, воно вказує на цінність її неживих елементів, таких як атмосфера, гідросфера, літосфера, а також зв'язків між всіма цими елементами. Для теоретиків ноосфери (В. Вернадського, П. Тейяра де Шардена, М. Холодного) людина – центр універсуму. Їх вчення безумовно є антропоцентричним. М. Г. Холодний визнавав, що людина підпорядкована всім законам природи, оскільки вона перебуває не над природою, а у ній самій. Ставленню людини до природи стає все більш притаманним бажання не підкоряти її, а осягати її таємниці співвідносно до можливості використовувати знання в практичних цілях. Людина сама стає фактором подальшої еволюції природи у заселеній нею ділянці космосу. Такий антропоцентризм еволюціонує в антропокосмізм. У людині жива природа досягла такого ступеню еволюції, на якому набуває значення розум, свобода волі та моральні ідеали. Розум надав можливість передбачати наслідки своїх вчинків, а свобода волі – направляти їх до встановлених цілей. Людина стає фактором еволюції природи космічного масштабу. В. Вернадський вважав, що поява людини на землі є наслідком процесів самоорганізації, закономірним етапом розвитку планети, тому людина повинна взяти за себе відповідальність за планету. Для людини перехід на рівень ноосфери означає здобуття контролю над багатьма природними стихіями, а для природи це означає експлуатацію. Сама людина відчуває «зворотний бік» ноосфери, який означає не просто відповідальність, а й найнеприємніший вид такої відповідальності – загрозу людству, через що створений людиною штучний світ обертається проти свого творця. Саме ця обставина ставить питання про подвійність антропоцентризму як парадигми екологічного світогляду і навіть про доречність протилежної парадигми – нон-антропоцентризму [16, с. 7].

Біля витоків етики екоцентризму знаходився американський еколог О. Леопольд. Він поставив питання про включення світу природу до етики моральної відповідальності людини: людина у своїх відносинах із природою має перетворитися з варвара на гармонійного члена природної спільноти. О. Леопольд наголосив на самоцінності екосистем, що стало основною позицією екоцентризму [17, с. 66].

Екоцентризм виходить із взаємодії людини і природи, сприймає людину як частину природи, а об'єкти природи як партнерів по сталому розвитку. Світоглядну базу екоцентризму складають енвайронменталізм, вчення про ноосферу, універсальна етика. Екоцентризм поширює принципи розвитку екосистем на суспільство: розумним є лише те, що прагне до збереження цілісності, сталості, досконалості біологічної спільноти. Цінним є стале функціонування екосистеми, а не окремих її елементів. Норми моралі поширюються на всю екосистему, але елементам екосистеми відмовлено в індивідуальності й гарантується існування на рівні видів і популяцій, а не окремих істот. Фактично це екоцентризм заснований на взаємній повазі до всіх форм життя, що виключає насильство. Екоцентризм виступає проти таких шляхів вирішення проблем, при яких природа підлягає насильству та експлуатації. Проблема полягає не тільки у використанні недосконалих з позицій природозбереження технологій, а й у зміні образу мислення, у визнанні взаємозалежності людини та інших живих організмів й абіотичних факторів екосистем. Екоцентризм має шанс стати парадигмою, що фундаментально змінить взаємовідносини людини і природи. Визнання екосистеми Землі нашим загальним домом вимагає прийняття широкого спектру моральних зобов'язань по відношенню до всіх форм життя, природних середовищ існування й абіотичних компонентів. К. Гусальська відзначила, що екоцентризм є більш гнучким підходом, ніж біоцентризм, оскільки він протестує проти ставлення до природи як до ресурсу, бере до уваги не біотичні фактори, ставить в центр біорізноманіття, і одночасно будує свою аксіологію як на біологічних, так і на соціальних цінностях. Біоцентризм не заперечує, а, скоріше, змінює традиційну етику. Новелою екоцентризму є те, що етичні принципи поширюються не тільки на біотичні, але й на не біотичні (фізико-хімічні) об'єкти та процеси, тобто на фізичне середовище [12].

Якщо біоцентристи наголошують на збереженні індивідуальних живих істот та видів, що знаходяться під загрозою зникнення, то екоцентристи вимагають їх збереження у природному середовищі разом зі всіма його компонентами та взаємозв'язками. Наприклад, якщо екосистемі загрожує чисельність одного виду, то цей вид можна обмежити шляхом штучного регулювання його чисельності, що є неприпустимим з позицій біоцентризму.

К. Джебері та А. Сандберг вказують, що з боку екоцентризму екосистеми важливі самі по собі, а не лише тому, що вони сприяють цілям людства. Серед екоцентристів є чимало таких, що критикують сучасну цивілізацію та вважають її крах «доброю справою». К. Джебері та А. Сандберг звернули увагу на те, що біосфера може бути зруйнована не тільки людством, але й астрономічними процесами, тому люди тут можуть втручатися для продовження життя біосфери. Вони вбачають у людській цивілізації фактор виживання біосфери в умовах, коли може відбутися космічна катастрофа [18].

Вчення про ноосферу як ідейне підґрунтя екоцентризму є принципово незавершеним, динамічним, діалектичним. Це робить можливим побудову відношення до нових світоглядних позицій на базових постулатах некласичної науки, таких, як онтологічний, функціональний та методологічний плюралізм, визнання феномену принципової недообґрунтованості й недовизначеності будь-якої одиниці наукового знання. З позицій некласичної раціональності, радикалізація світоглядної істини, на яку претендує класичний антропоцентризм і радикальний біоцентризм, не є продуктивною.

Спроби протиставити антропоцентризм, біоцентризм та екоцентризм в усіх їх видах та варіаціях знаходяться у суперечності з особливостями світоглядних побудов постнекласичної раціональності. Сучасне світоглядне знання – суперскладна плюралістична система, яка складається з якісно різних галузей, рівнів, видів та одиниць наукового, філософського і навіть релігійного та міфологічного знання. Такі елементи відрізняються за змістом, логічною формою і функціями, які вони виконують у системі знання. Антропоцентризм, біоцентризм та екоцентризм як світоглядні конструкції вбирають у себе не тільки раціональне знання, але й елементи міфу та віри. Відповідно, вони більш заслуговують називатися світоглядними, ніж науковими конструктами. Визнання права на існування антропоцентризму, біоцентризму та екоцентризму як парадигм екосвітогляду відповідає такому принципу постнекласичної раціональності, як плюралізм істин. Система сучасного знання складається з якісно різних типів наукових та філософських істин,

в тому числі протилежних за змістом (альтернативні концепції, теорії й дослідницькі програми). Такі істини включають консенсуальну (конвенціональну) компоненту. Тому спроба знайти одну єдино вірну світоглядну концепцію, за якою треба будувати відносини людини і природи з метою встановлення сталого розвитку не виявляється можливою, оскільки такі концепції треба обирати у залежності від пізнавальних та практичних завдань чи проблем, які треба вирішувати у конкретній ситуації. Антропоцентризм, біоцентризм та екоцентризм не можуть приватизувати істину. Постнекласична раціональність передбачає вибір істини на основі когнітивної волі та консенсусу. Вимога зробити вибір між антропоцентризмом, біоцентризмом та екоцентризмом містить світоглядну неповноцінність, обмеженість. Має йти мова про синтез їх раціональних компонентів для створення достатньо повних й адекватних методологій ставлення до природи.

Антропоцентризму, біоцентризму та екоцентризму притаманні провідні характеристики некласичної раціональності. Серед них – конструктивність (вони – світоглядні конструкти, створені філософами, науковцями, суспільними діячами, особливий вид артефактичної реальності); контекстуальність – вони виступають частинами більш широкої системи знання (дискурсу), який ніколи повністю не визначений; культурологічність – вони породжені певними типами екокультур і залежать від них; комунікативність – широке наукове, філософське та суспільне обговорення проблем, які ставлять антропоцентризм та біоцентризм є важливим джерелом їх розвитку; консенсуальність – визначення істинності того чи іншого положення антропоцентризму, біоцентризму та екоцентризму має консенсуально-експертний характер і часто залежить від вимог прагматики; також неможливо не відмітити метафоричність, умовність та відносність положень антропоцентризму, біоцентризму та екоцентризму.

Не слід забувати, що нон-антропоцентричні світогляди є породженням антропоцентризму, тобто вони є результатом пошуку альтернатив антропоцентризму. Головні питання, на які мають відповідати всі сучасні парадигми екосвітогляду, єдині. Серед них найголовніші – питання про місто людини в природі, про спрямованість споживання, про відновлюваність природних ресурсів, про роль техніки, про засоби забезпечення сталого розвитку.

Сучасні екологічні світогляди формуються не тільки знаннями про людину, технології та природу, але й ціннostно-цільовими установками. При цьому спостерігається зв'язок внутрішньо-наукових цілей з поза науковими, соціальними цінностями та цілями, тобто парадигми є людиномірними. Біоцентризм створює ілюзію природовимірності, залишаючись симулякром почуттів.

Біоцентризм та екоцентризм висунули ідею подолання антропоцентризму в підході до природи, однак це видається неможливим, оскільки у центр будь-якої картини світу людина ставить себе: це випливає з повсякденного життя, оскільки буденність постає світом, в якому людина є головною фігурою. Такий світоглядний плюралізм викликаний тим, що сучасний світогляд позбавився внутрішнього ядра. В античності таким ядром була міфологія, в середні віки – релігія, в добу модерну – філософія, а потім наука. Постмодернізм підірвав престиж та авторитет науки, ускладнивши тим самим світоглядні орієнтації. Для парадигм екологічного світогляду важливим є не стільки їх гносеологічний, скільки аксіологічний статус. Наприклад, біоцентризм структурувався як парадигма завдяки наданню поглядам на відносини людства і природи взаємодії аксіологічного характеру на практиці. Для деяких прихильників біоцентризму природа є священною та наділеною моральними правами й волею. Ряд дослідників не вбачають границь між екоцентризмом та біоцентризмом і називають останній крайньою формою екоцентризму [18, с. 13]. К. І. Суріо вказує на те, що обидві парадигми пропонують більш сталу модель розвитку, ніж антропоцентризм [20].

Активна й ефективна охорона природи в наші часи має бути «командною грою» на етичному, політичному та соціальному рівнях. Треба розвивати і поєднувати ідеї, які спрямовані на вирішення проблем сучасності. В той же час треба розвивати здоровий скептицизм і критицизм, здатність змінювати свої погляди.

Висновки. В умовах сучасної раціональності існують три основних типи екосвідомості: антропоцентризм, біоцентризм, екоцентризм.

Головною перевагою антропоцентризму є визнання унікальності статусу людини в бутті складних і відносно стабільних земних та космічних структур. Антропоцентризм, який ставить людину в центр буття – динамічне, гнучке, діалектичне вчення. В ході свого розвитку він виявів здатність до переоцінки місця людини у світі природи. Антропоцентризм еволюціонував від визнання людини володарем природи до визнання людини частиною географічної оболонки, яка підпорядкована її закономірностям, але займає у ній особливе місце завдяки тому, що наділена розумом. Це надає людині можливість потенційно бути гарантом її існування.

Принципи переваги прав людини, цінностей життя, відчуття, права на існування, на розвиток поступово були перенесені на весь світ живого та сприяли розвитку біоцентризму. Основою біоцентризму стали принципи ненасильства та не причинення шкоди живому, які вперше були сформульовані по відношенню до людини. Біоцентризм вимагає ставити інтереси природи на перше місто по відношенню до інтересів людини, але цей підхід також продиктований антропоцентризмом, оскільки теж спрямований на збереження людства (виключенням є позиція крайніх форм біоцентризму).

Екоцентризм ставить на перший план не інтереси окремого виду чи організму, а інтереси екосистеми. Він спрямований на пошук гармонізації відносин людства та біосфери.

Для постмодерністського суспільства характерною постає множинність світоглядних парадигм. Це означає, що у формулюванні світоглядної позиції можуть бути використані різноманітні дослідницькі принципи, навіть таки, що знаходяться у суперечності та взаємно виключають один одне. Це є справедливим і по відношенню до парадигм екосвітогляду. Вони формувались в умовах, коли на зміну теоретичним підходам приходять погляди, точки зору, думки. Наукові поняття з їх строгою визначеністю замінилися концептами, в яких в одну й ту ж назву кожен вкладає свій смисл і зміст. Кожна парадигма претендує на володіння істиною.

Всі три головні парадигми сучасного екосвітогляду, виступаючи породженням культури постмодерну, несуть в собі риси нон-класичної раціональності: метафоричність, міфологічність, включення елементів віри, контекстуальність, конструктивність (виступають світоглядними конструктами), культурологічність (є породженням екологічної культури).

Парадигми сучасного екосвітогляду можна розглядати з позицій сучасних науково-когнітивних течій, таких як синергетика, соціальний конструктивізм, що може стати підставою подальших досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Depelteau K. Anthropocentric and biocentric narratives in the context of neoliberalism and the catastrophe narrative. *Politicus*. 2021. Vol. 18. Pp. 21 URL: https://surl.li/ervjtd

2. Fasiku C. G. Kant on the Question of Rights and Moral Duties and the Challenge of Biocentrism. *JASSD-Journal of African Studies and Sustainable Development*. 2022. Vol. 5(1). DOI: https://doi.org/10.13140/RG.2.2.24949.65764

3. Попович М. Д. Критика антропоцентризму в культурології та перспективи його переосмислення. *Політологічний вісник*. 2013. Вип. 71.С. 80–96. URL: https://surl.lu/qynvsa

4. Патлайчук О. В., Ступак О. П., Жолобенко Н. Ю. Основні напрямки розвитку екологічної свідомості у сучасному суспільстві. History, political science, philosophy and sociology: european development direction : conference proceedings, м. Riga, 16–17 лип. 2021 р. Riga : Baltija Publishing, 2021. С. 109–114. DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-120-6-27

5. Чопик В. І. Біоцентризм – нова парадигма охорони біорізноманіття. *Науковий часопис НПУ імені МП Драгоманова. Серія 20: Біологія*. 2012. Вип. 4. С. 126–143. URI: http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/9480

6. Carson R. Silent spring. Boston : Houghton Miffl in Company, 1962. 368 p.

7. Naess A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*. 1973. Vol. 16, no. 1–4. P. 95–100. URL: https://doi.org/10.1080/00201747308601682

8. Goodpaster K. E. On being morally considerable. The journal of philosophy. 1978. Vol. 75, no. 6. P. 308. URL: https://doi.org/10.2307/2025709

9. Taylor P. W. Respect for nature. A theory of environmental ethics. Princeton : Princeton university press, 1986. 329 p.

10. Schweitzer A. Civilization and Ethics. London : Adam and Charles Black, 1949. 308 p. URL: https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.533087/page/n221/mode/2up

11. Wienhues A. Looking through the microscope: Microbes as a challenge for theorising biocentrism within environmental ethics. *Endeavour.* 2022. Vol. 46 (1–2). DOI: https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2022.100819

12. Guczalska, K. Ecocentrism. Hopes and concerns. Scientific Papers of Silesian University of Technology. *Organization & Management/Zeszyty Naukowe Politechniki Slaskiej. Seria Organizacji i Zarzadzanie*. 2023. Vol. 183. URL: https://surl.gd/rsknrq

13. Rogers. D. Being Consistently Biocentric: On the (Im)Possibility of Spinozist Animal Ethics. *Journal for Critical Animal Studies.* 2021. Vol. 18 (1), P. 52–72. URL: https://philpapers.org/archive/ROGBCB.pdf

14. Кравець А. Ю. Біоцентризм як одна з основних категорій сучасного біополітичного дискурсу. Грані. 2018. Т. 21, № 7. С. 5–10. URL: https://doi.org/10.15421/171887.

15. Степанюк А. В. Природничо-наукова картина світу як загальнокультурний феномен. *Таврійський вісник освіти.* 2009. №3 (27). С. 30–39. URL: https://surl.lu/oazyuv

16. Дротянко Л. Г. Науковий космізм і постнекласична наука: антропологічний контекст взаємозв'язків. Вісник національного авіаційного університету. філософія. культурологія. 2018. № 2 (28). С. 5–11. URL: https://jrnl.nau.edu.ua/index.php/VisnikPK/article/view/13363

17. Перга Т. Ю. (2018). Екологія і цивілізація: пошук парадигми співіснування. *Європейські культурно-історичні цінності: ретроспектива і перспектива : збірник наукових праць. Київ : ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»*, 2018. С. 63–69. URL: https://elibrary.ivinas.gov.ua/3397/

18. Jebari K., Sandberg A. Ecocentrism and biosphere life extension. *Science and engineering ethics*. 2022. Vol. 28, no. 6. URL: https://doi.org/10.1007/s11948-022-00404-2.

19. Ходаківська О. В., Шпикуляк О. Г., Супрун О. М. Інститути «зеленої економіки» у забезпеченні сталого розвитку агросектора: теоретичний вимір. *Бизнес Інформ.* 2017. Вип. 7 (474). С. 13–18. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/binf_2017_7_3.

20. Suryo K. I. Biocentrism and its role in shaping conservation approaches in protected areas. *Journal of Critical Ecology*. 2025. Vol. 2 (1). DOI: https://doi.org/10.61511/jcreco.v2i1.1740.

REFERENCES

1. Depelteau, K. (2021). Anthropocentric and biocentric narratives in the context of neoliberalism and the catastrophe narrative. *Politicus*, 18, 21. https://surli.cc/tlcvxd [in English].

2. Fasiku, C. G. (2022). Kant on the question of rights and moral duties and the challenge of biocentrism. *JASSD–Journal of African Studies and Sustainable.*[in English]. DOI: https://doi.org/10.13140/RG.2.2.24949.65764

3. Popovych, M. D. (2013). Krytyka antropotsentryzmu v kulturolohii ta perspektyvy jogo pereosmyslennia [Critique of anthropocentrism in culturology and prospects for its reconsideration]. *Politolohichnyi visnyk*, 71, 80–96. https://surl.li/jkexkn [in Ukrainian]

4. Patlaichuk, O. V., Stupak, O. P., & Zholobenko, N. Yu. (2021). Osnovni napriamky rozvytku ekolohichnoi svidomosti u suchasnomu suspilstvi [Main directions of ecological consciousness development in modern society]. In *History, political science, philosophy and sociology: european development direction: conference proceedings* (Riga, July 16–17, 2021) (pp. 109–114). Riga: Baltija Publishing. https://doi.org/10.30525/978-9934-26-120-6-27 [in Ukrainian]

5. Chopyk, V. I. (2012). Biotsentryzm – nova paradyhma okhorony bioriznomanittia [Biocentrism – a new paradigm of biodiversity protection]. *Naukovyi chasopys NPU imeni MP Drahomanova. Seriia 20: Biolohiia*, (4), 126–143. http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/9480 [in Ukrainian]

6. Carson, R. (1962). *Silent spring*. Boston: Houghton Mifflin Company. [in English]

7. Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, 16(1–4), 95–100. https://doi.org/10.1080/00201747308601682 [in English]

8. Goodpaster, K. E. (1978). On being morally considerable. *The Journal of Philosophy*, 75(6), 308. https://doi.org/10.2307/2025709 [in English].

9. Taylor, P. W. (1986). *Respect for nature. A theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University Press. [in English].

10. Schweitzer, A. (1949). *Civilization and ethics*. London: Adam and Charles Black. https://surl.li/bnijbz [in English]

11. Wienhues, A. (2022). Looking through the microscope: Microbes as a challenge for theorising biocentrism within environmental ethics. *Endeavour*, 46(1–2). https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2022.100819 [in English]

12. Guczalska, K. Ecocentrism. Hopes and concerns. Scientific Papers of Silesian University of Technology. *Organization & Management/Zeszyty Naukowe Politechniki Slaskiej. Seria Organizacji i Zarzadzanie*. 2023. Vol. 183. https://surli.cc/voeyul

13. Rogers. D. Being Consistently Biocentric: On the (Im)Possibility of Spinozist Animal Ethics. *Journal for Critical Animal Studies.* 2021. Vol. 18 (1), P. 52–72. URL: https://philpapers.org/archive/ROGBCB.pdf

14. Kravets, A. Yu. (2018). Biotsentryzm yak odna z osnovnykh katehorii suchasnoho biopolitychnoho dyskursu [Biocentrism as one of the main categories of modern biopolitical discourse]. *Hrani*, 21(7), 5–10. https://doi.org/10.15421/171887 [in Ukrainian].

15. Stepaniuk, A. V. (2009). Pryrodnycho-naukova kartyna svitu yak zahalnokulturnyi fenomen [Scientific worldview as a general cultural phenomenon]. *Tavriiskyi visnyk osvity*, (3)27, 30–39. https://surl.li/nwuzcv [in Ukrainian]

16. Drotianko, L. H. (2018). Naukovyi kosmizm i postneklasichna nauka: antropolohichnyi kontekst vzaiemozviazkiv [Scientific cosmism and post-nonclassical science: anthropological context of interrelations]. *Visnyk natsionalnoho aviatsiinoho universytetu. Filosofiia. Kul'turolohiia*, (2) 28, 5–11 [in Ukrainian]

17. Perha, T. Yu. (2018). Ekolohiia i tsyvilizatsiia: poshuk paradyhmy spivisnuvannia [Ecology and civilization: searching for a paradigm of coexistence]. In *Yevropeiski kulturno-istorychni tsinnosti: retrospektyva i perspektyva* [European cultural-historical values: retrospective and perspective] (pp. 63–69). Kyiv: DU "Instytut vsesvitnoi istorii NAN Ukrainy". https://elibrary.ivinas.gov.ua/3397/ [in Ukrainian]

18. Jebari, K., & Sandberg, A. (2022). Ecocentrism and biosphere life extension. *Science and Engineering Ethics*, 28(6). https://doi.org/10.1007/s11948-022-00404-2 [in English]

19. Khodakivska, O. V., Shpykuliak, O. H., & Suprun, O. M. (2017). Instytuty "zelenoi ekonomiky" u zabezpechenni staloho rozvytku ahrosektora: teoretychnyi vymir [Institutions of the "green economy" in ensuring sustainable development of the agricultural sector: theoretical dimension]. *Biznes Inform*, 7(474), 13–18. http://nbuv.gov.ua/UJRN/binf_2017_7_3 [in Ukrainian]

20. Suryo, K. I. (2025). Biocentrism and its role in shaping conservation approaches in protected areas. *Journal of Critical Ecology*, 2(1). https://doi.org/10.61511/jcreco.v2i1.1740 [in English]

Miroshkina Nataliia Valeriivna
Candidate of Philosophical Sciences,
Senior Lecturer at the Department of
Economic Theory and Social Sciences
Mykolaiv National Agrarian University
9, Georgiy Gongadze str., Mykolaiv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-1255-0160

Surina Hanna Yuriivna
Candidate of Philosophical Sciences
Senior Lecturer at the Department of
Economic Theory and Social Sciences
Mykolaiv National Agrarian University
9, Georgiy Gongadze str., Mykolaiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-9180-1054

ECOLOGICAL WORLDVIEW PARADIGMS IN THE CONTEXT OF NON-CLASSICAL RATIONALITY

The relevance of the study is driven by the strong influence of the ecological worldview paradigms on the relations between society and nature, as well as on all aspects of human existence. They not only promote models of interaction between humanity and nature, but also raise questions about the nature of human existence, morality, responsibility, free will, and the limits of human capabilities. The paradigms of ecoconsciousness require philosophical reflection aimed at highlighting their potential, as well as exposing the contradictions and controversial issues they contain.

The purpose *of the study is to reveal the specifics of the content and meanings formation in modern models of ecological worldview in the context of non-classical rationality.*

Research methods. *The post-nonclassical tradition of rationality analysis is used as the methodological basis of the study. The method of comparative analysis applied to the paradigms of ecological worldview allows to compare them and assess their potential. The dialectical method made it possible to consider the paradigms of ecological worldview in their development and to show the contradictions hidden in them. Traditional formal logical methods (analogy, analysis, synthesis, generalization) were also used.*

Research results: *Nowadays, there are three main paradigms of ecological worldview: anthropocentrism, biocentrism, and anthropocentrism.*

Anthropocentrism recognizes the uniqueness of humans in the existence of earthly and cosmic structures. In the course of its development, it has evolved from the proclamation of man as the master of nature to the recognition of him as a part of the geographical shell, which is subject to natural laws, but occupies a special place in it due to the fact that he is endowed with reason. This gives man the opportunity to become a guarantor of the biosphere's existence. The principle of value, which was initially recognized only for humans, was transferred to the entire world of life and contributed to the emergence of biocentrism, which requires putting the interests of nature first. Ecocentrism puts the interests of the ecosystem rather than the interests of a particular species or organism at the forefront and aims to harmonize the relationship between humanity and the biosphere.

Modern paradigms of ecological worldview were formed in conditions when theoretical approaches are replaced by views, points of view, and opinions. Scientific concepts have been replaced by concepts in which everyone puts their own meaning and content. The paradigms of the modern ecological worldview carry the features of nonclassical rationality: metaphorical, mythological, inclusion of elements of faith, contextuality, constructiveness (acting as worldview constructs), cultural (being a product of ecological culture).

Key words: *anthropocentrism, biocentrism, ecocentrism, biosphere, human, nature, ecosystem.*

УДК 316.61+114+141.7
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.18

Начев Микола Юрійович
здобувач третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти ОНП Філософія,
кафедра філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна,
orcid.org/0009-0005-1844-4616

СОЦІАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ТА ВПЛИВ НА НЕЇ ПРОЦЕСУ ІНФОРМАТИЗАЦІЇ

Актуальність. *Особистість є системним поняттям, має свою структуру. В свою чергу, структура особистості має динамічний характер. Однак і серед науковців не має єдиної думки з цих питань, але натомість нагромаджено певний досвід інтерпретації розгляду сутності особистості, мотивів і чинників процесу соціалізації під впливом інформатизації.*

Метою *нашого дослідження є соціалізація особистості та вплив на неї процесу інформатизації.*

Методи дослідження*. В процесі дослідження використовувалися загальнонаукові методи та підходи. Історико-філософський – для дослідження проблеми соціалізації в хронологічному аспекті. Дедуктивний метод дозволив виявити прояви процесу соціалізації особистості в сучасному суспільстві. Діалектичний – інформатизація та її роль у процесі соціалізації. Культурологічний підхід використовувався з метою виявлення залежності комп'ютеризацією, інформатизацією та соціокультурних трансформацій.*

Результати дослідження. *Однак варто зазначити, що особистість не формується виключно під зовнішнім впливом. Її розвиток не обмежується міжособистісною взаємодією з оточенням, носіями певних соціальних норм і цінностей. Формування особистості також передбачає розбудову унікального внутрішнього світу, притаманного лише конкретній людині. Таким чином, соціалізація виступає як процес діалогу, а в новітній науковій інтерпретації – як полілог. На сучасному етапі розвитку Інтернет перетворився на складну й багатовимірну структуру, що акумулює численні форми проекцій, рекламний контент та різноманітні інформаційні ресурси. На індивідуальному рівні, завдяки новітнім технологіям, забезпечується комунікація та взаємодія між особистостями, які відрізняються своїми поглядами, рівнем освіти, культурним і моральним розвитком. Ці особливості є унікальними для кожної особистості і формуються в ході процесу соціалізації. Саме через соціалізацію відбувається безперервне самовдосконалення людини. Інформатизація як глобальний процес, що є одним із найпотужніших факторів соціокультурних трансформацій у глобальному масштабі, містить у собі як гуманістичні можливості, що спроможні призвести до зміцнення культурного потенціалу суспільства, так і може надавати деструктивний вплив на особистість і суспільство загалом.*

Ключові слова: *особистість, соціалізація, інформатизація, трансформація суспільства, глобалізація, самовдосконалення, інформаційне середовище.*

Вступ. У сучасних соціальних та гуманітарних науках велика увага приділяється особистості. Науковці намагаються розглянути здобутки науки в цьому напрямі й класифікувати концепції (підходи, конструкти, напрями тощо) в розумінні особистості та виявленні чинників формування типів її поведінки, чинників її формування.

Особистість є системним поняттям, має свою структуру. В свою чергу, структура особистості має динамічний характер. Але динамічність і зміни не означають втрату сутності. Змінюючись, особистість залишається своєрідною, унікальною і неповторною, такою вона залишається зберігаючи сутнісні ознаки. Саме через розгляд структури досліджується як змінюється її внутрішній світ під дією зовнішніх факторів. Соціальні трансформації мають високий рівень

динамізму, при якому особистість для свого подальшого розвитку повинна встигати за ритмом змін. Так, у сучасній зарубіжній соціальній філософії класифікуються такі підходи до розуміння особистості, як соціогенетичний, біогенетичний, психогенетичний та інші. Представники соціогенетичного напряму (Е. Торндайк, Б. Скінер, В. Доллард, К. Левін та інші) намагаються пояснити особливості особистості виходячи зі структури суспільства, способів соціалізації, взаємовідносин з оточуючими людьми. Керуючись такою концепцією, вчені розробили і відповідні теорії формування особистості: теорія соціалізації, теорія навчання, теорія ролей тощо. Кожна з цих теорій пояснює соціальну поведінку особистості, виходячи із замкнутих у собі властивостей соціального середовища, до якого людина має адаптуватися. При цьому часто зовсім не враховуються об'єктивні, суспільно-історичні умови життя людини.

Слід зазначити, що значна увага проблемі формування особистості, її поведінки приділялася і в українській соціальній науці, зокрема соціальній філософії та психології. Однак і серед науковців не має єдиної думки з цих питань, але натомість нагромаджено певний досвід інтерпретації розгляду сутності особистості, мотивів і чинників формування девіантної поведінки тощо.

Взяти хоча б соціогенетичний підхід, зокрема теорію соціалізації. Згідно з цією теорією, людина народжується біологічною особиною і стає особистістю лише завдяки впливу соціальних умов життя. Представники іншої концепції цього підходу – теорії навчення вважають, що життя індивіда, його стосунки, поведінка, зокрема й така, що відхиляється, зумовлюються, підкріплюються навченням, засвоєнням певної суми знань і навичок. Ще одна концепція цього підходу – теорія ролей (У.Доллард, К.Левін та ін.) виходить із того, що суспільство пропонує кожній людині набір стійких способів поведінки (ролей), які визначаються її соціальним статусом. Ці ролі накладають відбиток на характер поведінки особистості, її стосунки з іншими людьми [3, с. 342–343].

У сучасній соціальній філософії зростає інтерес до аналізу процесів соціалізації людини. Це зумовлено активізацією глобалізаційних процесів, у яких людина вже не лише пасивний об'єкт впливу, а й активний суб'єкт, що сприяє їх розвитку. Це і стало метою нашого дослідження – соціалізація особистості та вплив на неї процесу інформатизації.

Методи дослідження. В процесі дослідження використовувалися загальнонаукові методи та підходи. Історико-філософський – для дослідження проблеми соціалізації в хронологічному аспекті. Дедуктивний метод дозволив виявити прояви процесу соціалізації особистості в сучасному суспільстві. Діалектичний – інформатизація та її роль у процесі соціалізації. Культурологічний підхід використовувався з метою виявлення залежності комп'ютеризацією, інформатизацією та соціокультурних трансформацій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасній літературі приділяється важливе значення обговоренню широкого кола проблем соціалізації особистості. Цьому аспекту присвячені роботи багатьох зарубіжних та вітчизняних вчених, зокрема Дж. Дьюї, Г. Тард, В. Каптєрев, К. Левін, Н. Голованова, М. Гуліна, І. Звєрєва, А. Капська, В. Крисько, І. Липський, М. Лукашевич, Г. Лактіонов, Л. Мардахаєва, С. Пальчевський, М. Плоткін, М. Туленков, Є. Щурков та інших.

У філософській літературі термін «особистість» трактується неоднозначно. Наприклад, у філософському енциклопедичному словнику вона визначається як внутрішній аспект людини, що вирізняється унікальністю, відкритістю та виявляється через самопізнання, самотворення і культурні артефакти [5, с. 18]. Проте особистість неможлива без належності до соціального середовища, в якому вона формується, розвивається і реалізується. У цьому контексті в праці «Культура в сучасних трансформаційних процесах» наголошується, що особистість і її внутрішній світ існують лише в межах конкретної системи суспільних відносин. Людина є і продуктом, і суб'єктом суспільно-історичного розвитку [7, с. 87].

Інші джерела української філософської думки розглядають особистість як соціалізованого індивіда, який втілює в собі систему соціальних ролей та відносин, серед яких особливо важливими є ставлення до обов'язку й моральних норм [96, 29]. Алєксєєнко Т. у свою чергу підкреслює, що особистість є цілісністю, зумовленою соціальними чинниками [2, с. 174]. Таким

чином, суть особистості полягає в її органічному включенні до соціокультурного, історичного та етнічного контексту. Особистість – це не просто відображення сукупності суспільних відносин, а їхнє суб'єктивне освоєння. Людина інтегрує лише ті аспекти родової сутності, які вона робить частиною власного «я».

У класичній та сучасній філософській і психологічній літературі увага також приділяється структурі особистості. Вона переважно трактується як інтегративна система кількох взаємопов'язаних підструктур. Найнижчий, базовий рівень становить біологічно зумовлена підструктура, до складу якої належать вікові та статеві особливості психіки, природжені риси нервової системи та темпераменту. Наступним рівнем є сфера індивідуальних психічних особливостей – таких, як пам'ять, сприймання, мислення, здібності, що формуються під впливом як спадкових чинників, так і виховання, освіти, тренування. Далі йде рівень, що охоплює індивідуальний соціальний досвід – знання, навички, уміння й звички, які особистість набуває в процесі навчання та соціальної практики. Найвищу сходинку в структурі особистості посідає її спрямованість – система бажань, інтересів, ідеалів, переконань, світоглядних позицій, а також риси характеру й самооцінки. Цей рівень є соціально детермінованим і формується впродовж соціалізації [2, с. 178].

Результати дослідження. У контексті сучасного вектору розвитку світу ідентичність особистості набуває особливого значення, адже вона стає основою смислової орієнтації людини в умовах постійних змін. Глобалізаційні процеси змінюють спосіб сприйняття світу – завдяки засобам масової інформації, цифровим мережам та іншим інформаційно-комунікаційним технологіям, що активно впливають на соціалізацію індивіда.

Оскільки глобалізація є загальноцивілізаційним явищем, її розгортання створює нові передумови для соціальної модернізації суспільств, одночасно спричиняючи трансформацію самої особистості. Через свою суперечливу природу глобалізація виявляється як конфліктний процес, який на сучасному етапі розвитку набуває всеохопного характеру: він породжує як тенденції до інтеграції людства в єдине світове співтовариство, так і до його фрагментації.

Варто ще раз наголосити, що розвиток людини й суспільства є взаємозалежним процесом. По-перше, суспільство створює умови для розвитку особистості. По-друге, особистість є чинником оновлення соціального життя. Згідно з деякими підходами, особистість – це не просто результат соціального впливу, а соціально сформована форма суб'єктивності, здатна виступати суб'єктом як індивідуального, так і суспільного життя [2, с. 43]. Отже, особистість є унікальним виявом загальної системи соціальних зв'язків, що формуються в процесі життєдіяльності індивіда у взаємодії з іншими.

У сучасній філософській літературі наголошується, що становлення особистості відбувається в процесі соціалізації. Соціалізація (від лат. *socialis* – «суспільний») визначається як процес формування особистості шляхом навчання, виховання, засвоєння соціальних ролей, а також через накопичення суспільного й індивідуального досвіду. У межах цього процесу індивід опановує здобутки культури, що забезпечує безперервний розвиток його особистості впродовж усього життя [6, с. 126].

Однак варто зазначити, що особистість не формується виключно під зовнішнім впливом. Її розвиток не обмежується міжособистісною взаємодією з оточенням, носіями певних соціальних норм і цінностей. Формування особистості також передбачає розбудову унікального внутрішнього світу, притаманного лише конкретній людині. Таким чином, соціалізація виступає як процес діалогу, а в новітній науковій інтерпретації – як полілог.

Вітчизняні дослідники окреслюють соціалізацію через декілька рівнів взаємодії, що відображають глибину і складність цього процесу:

- «Я – Я» – формування самосвідомості й внутрішнього світу;
- «Я – Ти» – моральні стосунки, що включають почуття любові, ненависті, дружби;
- «Я – Ми» – емоційно-культурна ідентифікація з родиною, групами, нацією;
- «Я – Україна» – формування громадянської ідентичності;
- «Я – Людство» – усвідомлення своєї належності до людської спільноти;

• «Я – Суспільство» – соціальна активність, праця, взаємодія;
• «Я – Природа» – розвиток екологічного мислення;
• «Я – Універсум» – формування світоглядних, релігійних та філософських уявлень [1, с. 28–29].

У процесі засвоєння норм і цінностей людина здійснює свідомий вибір, що допомагає їй знайти своє місце в суспільстві. Вона реалізує власний потенціал, спираючись не лише на зовнішні вимоги, а й на внутрішні переконання. Як зазначено в одному з джерел, «Людина живе у світі і світом, а потім вже змінює, пізнає, перероблює і творить за законами істини, добра і краси» [8, с. 7].

Аналізуючи трансформаційні процеси, які притаманні сучасному суспільству та культурі як його невід'ємної складової, зазначимо, що такі глобальні трансформаційні процеси, які інформатизація, технізація та віртуалізація суттєво вплинули на світосприйняття людини. На сучасному етапі розвитку Інтернет перетворився на складну й багатовимірну структуру, що акумулює численні форми проекцій, рекламний контент та різноманітні інформаційні ресурси. На індивідуальному рівні, завдяки новітнім технологіям, забезпечується комунікація та взаємодія між особистостями, які відрізняються своїми поглядами, рівнем освіти, культурним і моральним розвитком. Ці особливості є унікальними для кожної особистості і формуються в ході процесу соціалізації. Саме через соціалізацію відбувається безперервне самовдосконалення людини.

Однак варто зазначити, що реалізація особистості у віртуальному середовищі суттєво відрізняється від її становлення в реальному житті. У цьому контексті перед кожною особистістю постає завдання – створити свій образ, через який вона взаємодіятиме в цифровому просторі. При цьому важливо не втратити індивідуальність: навіть у віртуальній взаємодії особистість має зберігати свої унікальні риси, сформовані в реальному світі.

Активне засвоєння особистістю нових інформаційних середовищ призводить до трансформації структури її свідомості, змін у сприйнятті реальності, переосмислення етичних норм і ціннісних орієнтирів. Це, у свою чергу, може спричиняти психологічні порушення та викликати глибинні зміни у життєвому світі людини.

Говорячи про вплив впливу інформаційних технологій на конкретну особистість, необхідно зазначити, що ці впливи небезпечні або корисні не стільки самі по собі, скільки тим, що керують потужними речовино-енергетичними процесами. Суть впливу інформації якраз і полягає в тому, що речово-енергетичні процеси, параметри яких на багато порядків вищі за саму інформацію, починають превалювати над особистістю. Користувачі віртуальних світів більш схильні до гіпнозу і навіювання, що може бути використано проти конкретної людини, групи людей, соціальної групи. Віртуальну систему можна використовувати як зброю, що кодує і зомбує. За кордоном спостереження за дотриманням прав громадян у цьому відношенні, за неспричиненням тими чи іншими технологіями шкоди вихованню та соціалізації підлітка є компетенцією спеціальних уповноважених із захисту прав громадян в інформаційних системах [3, с. 248].

Інформатизація як глобальний процес, що є одним із найпотужніших факторів соціокультурних трансформацій у глобальному масштабі, містить у собі як гуманістичні можливості, що спроможні призвести до зміцнення культурного потенціалу суспільства, так і може надавати деструктивний вплив на особистість і суспільство загалом. Будучи потужним інструментом розуміння світу і засобом створення умов для творчої діяльності, інформаційні технології водночас замінюють спосіб розуміння світу кліковим пізнанням та фрагментарним світосприйняттям, що створює ілюзію занурення в штучний віртуальний світ, світ чистої уяви. Тому соціальну інформатизацію, на нашу думку, слід трактувати як процес «соціалізації» масової інформації, залучення в її орбіту широких верств і груп населення. З цією метою необхідне якісне вдосконалення, радикальне посилення за допомогою сучасних інформаційно-технологічних засобів когнітивних соціальних структур і процесів. Інформатизація, таким чином, має бути «злита» з процесами соціальної інтелектуалізації, що істотно підвищує творчий потенціал як особистості, так і суспільства загалом, тісно пов'язана з рівнем розвитку когнітивних

структур суспільства. При розгортанні глобалізаційних процесів сприйняття навколишнього світу відбувається завдяки інформаційному простору, ЗМІ, комп'ютерних мереж, завдяки яким відбувається процес соціалізації індивіда. Отже, в результаті активного оволодіння особистістю штучних інформаційно-комунікаційних технологій змінюються структура свідомості, сприйняття реального світу людиною і, як наслідок, змінюється поведінка особистості, виникає переосмислення етичних норм, цінностей. А також можуть простежуватись психологічні деструкції і, як наслідок, трансформується життєвий світ людини.

Висновки. Соціалізація – це процес набуття індивідом соціального досвіду, норм, цінностей, моделей поведінки, що дозволяють йому стати повноцінним членом суспільства. У сучасному світі цей процес усе більше підпадає під вплив інформатизації – глобального поширення інформаційних технологій у всі сфери життя.

Соціалізація охоплює:

- формування особистісної ідентичності;
- засвоєння мови, культурних норм і традицій;
- розвиток навичок спілкування, праці та самореалізації.

Основними агентами соціалізації є родина, школа, однолітки, ЗМІ, релігія, а сьогодні – і цифрові платформи.

Інформатизація охоплює впровадження інформаційних технологій, інтернету, соціальних мереж у повсякденне життя. Вона:

- розширює канали соціального впливу: людина отримує інформацію з багатьох джерел одночасно;
- формує нові норми та моделі поведінки, особливо в молодіжному середовищі;
- впливає на ціннісні орієнтації, зокрема щодо успіху, краси, соціального статусу;
- змінює стиль спілкування, сприяючи віртуалізації контактів;
- прискорює темпи соціалізації, зменшуючи залежність від традиційних інститутів.

Інформатизація стала потужним фактором сучасної соціалізації, змінюючи традиційні підходи до формування особистості. Тому важливо забезпечити інформаційну грамотність, критичне мислення та відповідальне користування цифровими технологіями – щоб інформатизація сприяла, а не шкодила гармонійному розвитку особистості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авер'янова Г. М., Дембицька Н. М., Москаленко В. В. Особливості соціалізації молоді в умовах трансформації суспільства. Київ : «ППП», 2005. 308 с.

2. Алєксєєнко Т. Ф. Соціалізація особистості: можливості та ризики (соціально-педагогічний аспект). Київ : Педагогічна думка, 2007. 153 с.

3. Андрущенко В. П., Губерський Л. В., Михальченко М. І. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія. Київ : Генеза, 2006. 656 с.

4. Атаманюк З. М. Свобода як фактор соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства : *монографія*. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2020. 316 с.

5. Борінштейн Є.Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства. Одесса: Астропринт, 2006. 400 с.

6. Копієвська О. Трансформаційні процеси в культурі сучасної України : монографія. Київ : НАКККіМ, 2014. 296 с.

7. Культура в сучасних трансформаційних процесах : монографія. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. 395 с.

8. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості в онтогенетичному вимірі. *Психологія суб'єктної активності особистості*. Київ, 1993. С. 94–97.

9. Benkler Y. The Wealth of Networks: how social production transforms markets and freedom. New Haven, London : Yale University Press, 2006, 527 p.

10. Carroll, N. Philosophy of art. A contemporary introduction. London and New York : Taylor & Francis e-Library, 1999. 286 c.

11. Castells M. The Information Age: Economy Society and Culture. Vol. 1 The Rise of the Network Society. Massachusetts : Blackwell, 1996. 597 p.

REFERENCES

1. Alieksieienko T. F. (2007). Sotsializatsiia osobystosti: mozhlyvosti ta ryzyky (sotsialno-pedahohichnyi aspekt). [Features of socialization of youth in the conditions of transformation of society] Kyiv : Pedahohichna dumka. 153 s. [in Ukrainian]
2. Averianova H. M., Dembytska N. M., Moskalenko V. V. (2005). Osoblyvosti sotsializatsii molodi v umovakh transformatsii suspilstva. [Socialization of personality: opportunities and risks (socio-pedagogical aspect)] Kyiv : "PPP", 308 s. [in Ukrainian]
3. Andrushchenko V. P., Huberskyi L. V., Mykhalchenko M. I. (2006). Sotsialna filosofiia. Istoriia, teoriia, metodolohiia. [Social philosophy. History, theory, methodology] Kyiv : Heneza. 656 s. [in Ukrainian]
4. Atamanyuk Z. M. (2020) Svoboda yak faktor sotsiokul'turnykh transformatsiy suchasnoho ukrayins'koho suspil'stva : monohrafiya [Svoboda as a factor of socio – cultural transformations of modern Ukrainian society: monograph.]. Odesa : Vydavnychyy dim "Hel'vetyka". 316 s. [in Ukrainian]
5. Borinshtein Ye.R. (2006). Osoblyvosti sotsiokulturnoi transformatsii suchasnoho ukrainskoho suspilstva. [Features of socio – cultural transformation of modern Ukrainian society]. Odessa: Astroprynt, 400 s. [in Ukrainian]
6. Kopiievska O. (2014). Transformatsiini protsesy v kulturi suchasnoi Ukrainy : monohrafiia. [Transformation processes in the culture of modern Ukraine: monograph.]. Kyiv : NAKKKiM, 296 s. [in Ukrainian]
7. Kultura v suchasnykh transformatsiinykh protsesakh : monohrafiia. (2011). [Culture in modern transformation processes: monograph]. Nizhyn : Aspekt-Polihraf, 395 s. [in Ukrainian]
8. Tytarenko T. M. Zhyttevyi svit osobystosti v ontohenetychnomu vymiri [The life world of personality in the ontogenetic dimension]. *Psykholohiia subiektnoi aktyvnosti osobystosti*. Kyiv, 1993. S. 94–97. [in Ukrainian]
9. Benkler, Y. (2006). The Wealth of Networks: how social production transforms markets and freedom. New Haven, London, Yale University Press, 527 p. [in English]
10. Carroll, N. (1999). Philosophy of art. A contemporary introduction. London and New York. Taylor & Francis e-Library, 286 c. [in English]
11. Castells, M. (1996). The Information Age: Economy Society and Culture. Vol. 1 The Rise of the Network Society. Massachusetts, Blackwell, 597 p. [in English]

Nachev Mykola Yuriiovych
Graduate student at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of socio-cultural activity
State Institution «South Ukrainian
National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky»
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0009-0005-1844-4616

SOCIALIZATION OF THE INDIVIDUAL AND THE IMPACT OF THE INFORMATIZATION PROCESS ON IT

Relevance. *Personality is a systemic concept, it has its own structure. In turn, the structure of personality is dynamic. However, there is no consensus among scientists on these issues, but there is some experience in interpreting the essence of personality, motives and factors of the process of socialization under the influence of informatization.*

The purpose *of our study is to examine the socialization of the individual and the impact of the informatization process on it.*

Research methods. *The study used general scientific methods and approaches. Historical and philosophical – to study the problem of socialization in the chronological aspect. The deductive method allowed us to identify the manifestations of the process of socialization of the individual in modern society. The dialectical method was used to study informatization and its role in the process of socialization. The cultural approach was used to identify the dependence of computerization, informatization and socio-cultural transformations.*

Results of the study. *However, it is worth noting that personality is not formed solely under external influence. Its development is not limited to interpersonal interaction with others, carriers of certain social norms and values. The formation of a personality also involves the development of a unique*

inner world inherent only to a particular person. Thus, socialization is a process of dialogue, and in the latest scientific interpretation, it is a dialogue. At the current stage of development, the Internet has become a complex and multidimensional structure that accumulates numerous forms of projections, advertising content, and various information resources. At the individual level, thanks to the latest technologies, communication and interaction between individuals who differ in their views, level of education, cultural and moral development is ensured. These features are unique to each individual and are formed during the socialization process. It is through socialization that a person's continuous self-improvement takes place. Informatization as a global process, which is one of the most powerful factors of socio-cultural transformations on a global scale, contains both humanistic opportunities that can lead to strengthening the cultural potential of society and can have a destructive impact on the individual and society as a whole.

Key words: *personality, socialization, informatization, transformation of society, globalization, self-improvement, information environment.*

УДК 1:316.3+316.28+114
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.19

Palchynska Mariana Viktorivna
Doctor of Philosophical Science, Professor,
Professor at the Department of
Cyberpsychology and Rehabilitation
State University of Intelligence
Technologies and Telecommunications
7, Solomianska str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-5860-9546

THE INTEGRATIVE POTENTIAL OF SOCIOCULTURAL COMMUNICATION

The relevance *of the chosen topic lies, first of all, in the need to find integrative mechanisms that ensure the reproduction of the socio-cultural integrity of society. This integrity is maintained and reproduced, among other means, through socio-cultural communication.*

The article aims *to study the integrative potential of sociocultural communication. The stated goal requires the implementation of the following* ***tasks****:*

– to define the concept of "sociocultural communication";

– to investigate the functioning of sociocultural communication within certain sign-symbolic semantic boundaries;

– to determine the role of culture in the semantic organization of communicative relations;

– to highlight the significance of socio-cultural communication in the development of society.

Research methods. *The use of the systemic method contributed to a comprehensive and comprehensive understanding of the role of sociocultural communication in the reproduction of society as a system.*

The socio-cultural method is focused on understanding society as a holistic socio-cultural system and allowed us to determine the significance of socio-cultural communication in the formation and relay of the sign-symbolic component of social development.

The historical-philosophical method helps to trace the multifaceted nature of the concept of communication and serves as a tool for its most relevant definition in modern socio-cultural conditions.

Results*. Based on the understanding of the sociocultural system as a unity of social, cultural, and personal components that relate to one another as system and environment and exist through mutual interpenetration let us investigate the essence of sociocultural communication.*

First and foremost, sociocultural communication is communication carried out within the framework of the sociocultural system, which in turn constitutes the unity of the social system, culture, and the individual.

The individual acts as the subject of sociocultural communication on the following grounds: a subject of communication can only be regarded as such if they are capable of internal communication, capable of generating ideas, meanings, and values that are subsequently transmitted in external communication. It is within intrapersonal communication that ideas and meanings are born, which later, in the process of intersubjective communication, take the form of values, conventions, ideologies, and so forth.

Culture, as a program of communicative interactions and interrelations, can function in three distinct ways. Communicative organization may be directed toward the reproduction of communicative interactions and connections in their unchanged form, aiming to preserve their stability. This mode referred to here as traditional exists not only in traditional societies but also in modern, rapidly changing ones, since without the simple reproduction of its core characteristics, socio-cultural communication risks disintegration. Communicative organization may be aimed at transforming socio-cultural interactions and interrelations, driven by the need to adapt to changes in the external environment. This innovative mode, based on the foundation of traditional organization, brings communicative interactions and connections into alignment with social, cultural, and personal transformations. This method leads to communicative interaction and interconnection in accordance with the context of socio-cultural transformations to which modern society is subject. It is noted that the integrative potential of socio-cultural communication can also be aimed at creating fundamentally new meanings and forms of communicative interaction.

Key words: *sociocultural communication, communicative interaction, society, culture, personality.*

Introduction. The relevance of the chosen topic lies primarily in the need to search for integrative mechanisms that ensure the reproduction of the sociocultural integrity of society. This integrity is maintained and reproduced, among other means, through sociocultural communication. As an integral element of society's functioning as a social system, communication cannot generate meaning, interpret meanings, or produce new knowledge without the participation of conscious individuals.

This article explores how philosophy can be used to analyze contemporary communication challenges, for example, the ethical dimension of communication in the context of virtualization and digitalization of society, and the impact of infocommunication technologies on human interaction. This approach enhances our understanding of the complexity of interpersonal and social communication, and helps to address fundamental questions about the integrative potential of sociocultural communication.

Degree of Scientific Development of the Issue. From various methodological perspectives, communication and its significance for the functioning of society as a sociocultural system have been analyzed by P. Berger, T. Luckmann, J. Lotman, P. Sorokin, T. Parsons, J. Habermas, N. Luhmann, Jaap van Ginneken, C. Mangion, G. Turbanti, J. Storey, M. Shahreza and others. However, under modern conditions, the analysis of sociocultural communication particularly its integrative component requires further research.

The article aims to study the integrative potential of sociocultural communication.

The stated goal requires the implementation of the next **tasks:**

– to define the concept of "sociocultural communication";

– to investigate the functioning of sociocultural communication within certain sign-symbolic semantic boundaries;

– to determine the role of culture in the semantic organization of communicative relations;

– to highlight the significance of socio-cultural communication in the development of society.

Research methods. The use of the systemic method contributed to a comprehensive and comprehensive understanding of the role of sociocultural communication in the reproduction of society as a system.

The socio-cultural method is focused on understanding society as a holistic socio-cultural system and allowed us to determine the significance of socio-cultural communication in the formation and relay of the sign-symbolic component of social development.

The historical-philosophical method helps to trace the multifaceted nature of the concept of communication and serves as a tool for its most relevant definition in modern socio-cultural conditions.

Main Content. Sociocultural communication can be interpreted as an element of social action aimed at creating and maintaining contact between a subject and others for the purpose of transmitting various messages. Its goals and means may vary, including informing, changing another subject's behavior, or achieving mutual understanding.

The above considerations highlight the need to engage in philosophical analysis to better understand sociocultural communication. As noted by Mangion: "The philosophy of communication is a growing branch within both philosophy and communication studies, and although it has been traditionally studied as part of the philosophy of language, it is rapidly achieving an identity of its own. This text hopes to make a small contribution towards making progress in that direction" [10, p. 456].

Referring to Jaap van Ginneken, "industrialization and urbanization had meanwhile led to entirely new needs for information about individuals' constantly shifting psycho-social orientations" [5, p. 289]. Thus, sociocultural communication can be presented "as the process of sharing ideas, information and messages with others" [13, p. 4].

It is important to emphasize that the semantic organization of communicative actions and connections, which is shaped by culture, introduces another dimension to the analysis of sociocultural communication–namely, the content of the communicative process. In most definitions of sociocultural communication, the transmission of information is considered its essential feature. This definition implies the recognition of culture, the social system, and the individual as participants in the communicative process. In this context, society as a social system emerges as the result of integration into

a network of communicative interactions. According to the research Sawyer R., Chen G.-M., in modern society "the compression of time and space, due to the convergence of new media and globalization, has shrunk the world into a much smaller interactive field" [14, p.151].

For the implementation of communicative actions and the functioning of communication networks, meanings, values, signs, symbols, and other semiotic elements are essential. Information and its interpretations within the communicative process must find concrete expression in order to be further transmitted. In both intrapersonal and interpersonal social communication, information and interpretation take on a sign-symbolic form that embodies specific meanings. Thus, communication exists within particular sign-symbolic semantic boundaries: "The relationship of the system to external reality and their mutual impenetrability has, since Kant, been examined many times. From the semiotic point of view, they represent the antinomy between language and the world beyond the borders of language. That space, lying outside of language, enters the sphere of language and is transformed into 'content' only as a constituent element of the dichotomy content/expression. To speak of unexpressed content is non-sensical" [8, p. 38].

Language and other cultural forms of communication play a dual role. On one hand, they organize communicative actions within the possibilities of their functioning in the social structure. On the other, they serve as tools for the semantic construction of reality. Referring to P. Berger and T. Luckmann, social order exists only as a product of human activity; it is created by individuals through a continuous process of externalization [1, p. 83].

Certain features of sociocultural communication can be traced back to the Postmodern era: "Postmodernism has disturbed many of the old certainties surrounding questions of cultural value. In particular, it has problematized the question of why some texts are canonized, while others disappear without trace: that is, why only certain texts supposedly «pass the test of time»" [17, p. 201].

Communicative organization assigns some connections and actions to the communicative structure, and others to the external environment. This process of classification is governed by the system's own norms and values, with language as a system of symbols serving as the primary tool. Culture, first and foremost, performs the function of communicative organization within the sociocultural system. Symbols, as forms identifying meaning, acquire a conventional character in the process of communication. Thus, sociocultural communication is a form of social interaction, in which the subjects individuals, social groups, and others carry out communicative actions within a network of social relations, shaped by culturally conditioned forms. Due to M. Shahreza, it should be noted that "communication is not only limited to the language aspect, but also includes the diverse ways we interact and share information" [15].

The semantic organization of communicative actions and connections, shaped by a given culture, highlights another important aspect of analyzing sociocultural communication namely, the content of the communicative process. As Mangion notes: "Current interest in communication studies is understandable given the proliferation of communication technologies that are part and parcel of today's world. However, while this interest tends to focus on the media applications of communication technologies, the concept of communication that underlies these technologies remains unexamined" [10, p. 12].

Talcott Parsons regarded communication as one of the fundamental functions of culture. He wrote: "Without general recognition and relative stability of meanings, mutual complementarity of expectations is impossible. This applies primarily to the cognitive system of symbols, though not exclusively. Moreover, in this aspect of culture, the normative element is always present in orientation, since adherence to linguistic conventions and belief systems is a condition of communication" [11, p. 178].

According to Jürgen Habermas, communicative action, which is aimed at mutual understanding between subjects and coordinating their activities, has the capacity to resist the intrusion of the system world namely, the market economy and state bureaucracy into the lifeworld. Unlike other types of social action, communicative action, in Habermas's view, possesses a creative and constructive power. Habermas argues that all concepts of action used in social theory can be reduced to four fundamental

types. The concept of teleological action refers to the behavior of an individual who pursues a goal by selecting and applying the most effective means. If the actor takes into account not only their own decisions but also those of others, such goal-directed behavior becomes strategic action. The concept of normatively regulated action corresponds not to an isolated individual but to a particular social group oriented toward shared values. In this type of action, individuals act not based on pre-defined goals, but in accordance with socially accepted norms, values, and the expectations of others.

The concept of communicative action relates to the interaction of at least two language-capable, action-oriented subjects, "…in which actors in society seek to reach common understanding and to coordinate actions by reasoned argument, consensus, and cooperation rather than strategic action strictly in pursuit of their own goals" [6, p.84]. The actors aim to achieve a mutual understanding of the action situation in order to coordinate both action plans and the actions themselves: "The pursuit of mutual understanding and coordinated action distinguishes communicative action from teleological action (which serves the goal of only one actor), normatively regulated action (which is subject to shared rules and values), and dramaturgical action (which is guided by motives of self-presentation)" [7, p. 65].

The basis for distinguishing communicative action from non-communicative forms lies in the meaning embedded in the subject's speech acts. Communicative action is carried out with the intention of reaching mutual understanding and coordinating actions with other actors. From this perspective, actions that aim to establish connections with others and convey certain messages or information though seemingly communicative in nature are in fact non-communicative if they treat other actors merely as objects.

Speech acts, however, do not exhaust the entire content of communicative action. It is important to study not only the rules for using signs, the meanings and semantics of texts, and the methods of conveying and interpreting them in the speaking and listening processes, but also the way significant social processes and phenomena are reflected in the text. Moreover, communicative action is of interest in terms of the social content of intentions and conventions.

Communicative action can be organized in such a way that the aspiration for mutual understanding and coordinated activity becomes not only an end in itself but also a means of realizing mutual interests, affirming commitment to shared values, or creating a favorable image of one another.

In Habermas's conception, communicative action appears as a processual and creative form of activity-oriented interaction aimed at developing new goals including universally significant ones such as achieving social harmony (a new historical consensus) as well as seeking the most effective means for attaining them. This, according to Habermas, is the main purpose of this type of communication, which may be conditionally described as communication of goal formation and purposeful collective creativity. It is this form of communication, based on the principle of constructive interaction, that the philosopher associates with the concept of "communicative rationality" [6, p. 216].

Niklas Luhmann also attributes creative potential to communication, but on a fundamentally different methodological level. Whereas many sociological and especially socio-psychological theories tend to equate society with consciousness (understood as deliberate and conscious interactions), Luhmann, on the contrary, posits that the communication system (society) and the psychic system (consciousness) are closed and autonomously functioning formations. Due to João Costa, "This definition gives us the key notion that the system–environment distinction is the fundament to the creation of a system. The systems appear and are therefore observable as a result of this distinction, by which the observer can assign the place of observation either inside the system or in the environment. In other words, this distinction is the key constitutive step of social systems–systems come to exist as distinct from environment" [Costa, p.27]. As a result, carriers of consciousness individuals do not "enter" society, that is, the communication system. Society, as an *autopoietic* (self-creating and self-reproducing) system, is communication itself. Thus, it is not individuals, but communication that creates society.

In social communication, it is not individuals who are elements, bearers, or subjects of communication, but rather information itself. In the communication system as conceived by Luhmann, "…there is no place not only for individuals, but also for culture, which is replaced by another communicative

component – language" [9, p. 93]. However, such a radical exclusion of individuals with their consciousness, psyche, and actions as well as culture from society renders the very concept of society meaningless. It is culture that forms the crucial link distinguishing society not only from biological systems, but also from other informational systems. Carried to its logical conclusion, Luhmann's theory presents society as a global informational-communicational system. In his theory, the social system appears as self-communicating communication a system that communicates with itself, as a non-individual and non-cultural entity, resembling a computer-like mechanism.

It should be noted, in Niklas Luhmann's theory of society, the concept of *form* is used to designate the boundary of the system. As previously noted, this form marks the line that differentiates the system from its external environment. However, such a radical exclusion from society–not only of individuals with their consciousness, psyche, and actions, but also of culture–renders the very concept of society meaningless. It is culture that constitutes the crucial link distinguishing society not only from biological systems, but also from other informational systems. Carried to its logical extreme, Luhmann's reasoning leads to the view of society as a global informational-communicational system. In this model, the social system appears as self-communicating communication a system that interacts with itself, existing as a non-individual and non-cultural entity, resembling a computer.

Luhmann explains changes within social systems by the constant distinction made in communication between message and information, and between information and interpretation. At the same time, the operations of consciousness (of individual persons) and the operations of communication occur independently of one another. In other words, individuals are not subjects, sources, or carriers of communication; therefore, they do not belong to the system, but rather to its environment. If we consistently develop the logic of Luhmann's systems analysis, the system becomes a network of relations (communications) without substance or elements (although Luhmann considers information to be a system element, a message that contains information is itself a form of connection–otherwise, its meaning is lost). Luhmann calls for abandoning the concept of social action (including communicative action), arguing that communication deals not with actions but with events within the system. Communication thus emerges as a supra-individual system.

In Luhmann's theory, as mentioned earlier, the concept of *form* is used to mark "…the system boundary, distinguishing it from the environment" [9, p. 82]. Communicative action, meanwhile, is an aspect of social action that characterizes it as an act aimed at establishing and maintaining contact between the acting subject and others, with the goal of transmitting and understanding messages. The purposes and means of communicative action may vary from informing and influencing the behavior of another person to achieving mutual understanding, or, conversely, to misleading.

In contrast to Luhmann, we argue that individuals are the transformative force within the social system and its environment (although, of course, this force remains merely potential without mutual connections). Communication, understood as a social system, cannot produce meaning, interpretation, or creativity such as the generation of new ideas and knowledge without the participation of conscious individuals. Culture and social systems serve as the conditions (sources or enabling frameworks) that either support or constrain the creative and transformative actions of individuals. The person cannot be merely part of the environment of communication; they are not only a reflective agent but also a communicative one.

For the realization of communicative actions and the functioning of communicative networks, meanings, significations, signs, symbols, and so on are necessary. Messages, information, and interpretations in the communicative process must acquire concrete form in order to be operated upon and transmitted. Firstly, in both intrapersonal and interpersonal or social communication, messages, information, and interpretation acquire sign-based, symbolic form. Secondly, these signs and symbols carry specific meanings and significance. Thirdly, communication is carried out according to established or agreed-upon rules, procedures, and technologies. Thus, communication exists within certain semiotic-symbolic, normative, and meaningful boundaries. Culture, as a system of values and norms, defines the forms and limits of the communicative process. The communicative boundary is the boundary of what is possible–beyond which lie things devoid of meaning and significance.

By boundary (form), what is meant is not a spatial outline of communicative processes, but rather the area of intersection of communicative actions and communicative networks. Communicative actions of individuals that fall outside the bounds of these networks are situated on the other side of the system–in its external environment. Within the forms and boundaries of the socio-cultural system, communicative actions and connections are organized in a specific way. It is this particular mode of organization that enables us to distinguish the system from its environment and to identify the system itself.

Language, the symbolic world, and other cultural forms of communication play a dual role. On the one hand, they organize communicative actions within the limits of their functionality in the social structure. On the other hand, they serve as means of constructing meaning and reality (as emphasized by phenomenological sociology). In this sense, we can agree with P. Berger and T. Luckmann that "social order exists only as a product of human activity; it is created by individuals in the process of constant externalization" [1, p. 74]. Communicative organization classifies some connections and actions as part of the communicative structure, and others (as forms of freedom restriction) as belonging to the external environment. The mechanism of this classification is the system of norms and values of a given system, and the instrument is language as a system of symbols. In other words, "the function of communicative organization of the socio-cultural system its structuring and restructuring is fulfilled by culture" [12, p. 113].

The system of social relations itself, can be Whatever motives a person may be guided by in their activities hidden (unconscious) or explicit and regardless of which scientific language is used to describe them, all of this is captured in culture. Culture can be understood as "a text in which human motivation is recorded and fixed" [13, p. 322]. Should be focus attention, in this context sociocultural communication is understood not as the transmission of a message or information, but as the transfer of meanings that is, the semantic content of information. Moreover, all elements of the communicative process: message, understanding, interpretation, utterance, text, discourse, knowledge, opinion, sign, symbol, language, and others embody, in one way or another, a single core: meaning.

As already mentioned earlier, the concept of "meaning" also holds a key position in Niklas Luhmann's theory, where it signifies a special form of ordering social communication. Communication, in this view, constitutes the semantic reconstruction of society. Meaning allows us to identify the horizons within which the organization of social systems becomes possible. Communication is thus not understood as the "transfer" of information, but as an ever-emerging semantic surplus, which can potentially address any participant, both on the individual and collective levels. The semantic structuring of the social system ensures the necessary coherence, and through it, the integrity of society.

It is important to note that the distinction between message, information, and understanding, as formulated in Luhmann's theory, significantly broadens the horizon of socio-cultural communication analysis, as it emphasizes the difference between message and information [9, p. 223].

Communication begins with a message and ends with understanding. Both poles are anchored in the individual. Therefore, communication should be considered a sequential transformation of meaning. Interpretation is an integral component of both the message and understanding. Any message, before being sent, is interpreted by the communicator–it contains the communicator's interpretation. The message is also interpreted by the recipient. In a message, meaning is assigned by the communicator (meaning-giving) and defined by the recipient (meaning-reading). Since both message and understanding "belong" to subjects the communicator and the recipient–are oriented toward the subjects of communication, and are subjectively motivated (meaning-giving and meaning-reading), they constitute the content of communicative action.

Understanding in the communicative process acts as the content of communicative action, representing the unity of interpretation (as a meaning-decoding operation) and comprehension (as the transformation of the message into a coherent system of personal meaning).

Results. Based on the understanding of the sociocultural system as a unity of social, cultural, and personal components that relate to one another as system and environment and exist through mutual interpenetration let us investigate the essence of sociocultural communication.

First and foremost, sociocultural communication is communication carried out within the framework of the sociocultural system, which in turn constitutes the unity of the social system, culture, and the individual. This definition implies the recognition of culture, the social system, and the individual as participants in the communicative process.

The essence of sociocultural communication should be determined through the consistent identification of the purpose, functions, and roles played in this process by the individual, the social system, and culture. The individual acts as the subject of sociocultural communication on the following grounds: A subject of communication can only be regarded as such if they are capable of internal communication, capable of generating ideas, meanings, and values that are subsequently transmitted in external communication. It is within intrapersonal communication that ideas and meanings are born, which later, in the process of intersubjective communication, take the form of values, conventions, ideologies, and so forth.

Conclusions. In social systems, communication is primarily understood as connections intended for messages, information, and its interpretation. Based on this understanding, the role of social systems in sociocultural communication can be outlined as follows: the social system is a network of communicative interactions among individuals. If social systems constitute a network of communicative interactions and the associations formed on that basis, then culture organizes these interactions through norms, values, and standards.

Sociocultural communication represents a unity of the actions of subjects in interpreting messages and identifying in these messages the information of mutual interest, which is consistent with the values and norms of a specific culture. As for other models of communicative interaction, they possess either a destructive or blocking potential (inhibiting both destructive and constructive actions).

Sociocultural communication has the potential necessary for the integration of society if it is based on an organization that directs communicative interactions toward mutual support among subjects and communicative connections toward the exchange of information aimed at solving public issues within the framework of equitable dialogue.

BIBLIOGRAPHY

1. Berger P. and Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. London: Penguin Books, 1966. 250 p.
2. Bermúdez J. L. Thinking without Words. Oxford University Press. 2011. 202 p.
3. Costa J. Health as a Social System. Luhmann's Theory Applied to Health Systems. An Introduction. Health, Communication and Society. 2023. 183 p. https://doi.org/10.14361/9783839466933
4. Giacomo T. Philosophy of Communication. London: Palgrave Macmillan, 2022. 372 p.
5. Ginneken Jaap van. Kurt Baschwitz A Pioneer of Communication Studies and Social Psychology. Amsterdam: University Press, 2018. 354 p.
6. Habermas, J. The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 1985. 465 p.
7. Habermas, J. On the Pragmatics of Communication, ed. M. Cooke, Cambridge: Polity Press. 2002. 464 p.
8. Lotman J. Semiotics, Communication and Cognition. Editor Paul Cobley. Berlin: Gruyter GmbH & Co. KG,1 2004. 96 p.
9. Luhmann N. The Reality of the Mass Media/ Translated by Cross K. Stanford. Stanford University Press. 2000. 159 p.
10. Mangion C. Philosophical Approaches to Communication. Bristol: Intellect Books, 2011. 464 p.
11. Parsons T. The Social System. London: Routledge, 1991. 636 p.
12. Philosophies of Communication: Implications for Everyday Experience. Editors M. Cook, A. M. Holba. NY: Peter Lang Inc, 2008. 168 p.
13. Philosophy of Communication Editors. B. G. Chang and G. C. Butchart. Cambridge: MIT Press, 2012. 688 p.
14. Sawyer R., Chen G.-M. The Impact of Social Media on Intercultural Adaptation. *Intercultural Communication Studies*. 2012. vol. 21, no. 2. pp. 151–169.
15. Shahreza M. Communication in Terms of Philosophy. Available at: https://ssrn.com/abstract=4593956 2023.

16. Sorokin P. Social And Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships. London: Routledge, 2017. 720 p.
17. Storey J. Cultural Theory and Popular Culture. 10th Edition. Routledge, 2024. 328 p.

REFERENCES

1. Berger P. and Luckmann T. (1966). The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. London: Penguin Books, 250 p. [in English]
2. Bermúdez J. L. (2011). Thinking without Words. Oxford University Press. 202 p. [in English]
3. Costa J. (2023). Health as a Social System. Luhmann's Theory Applied to Health Systems. An Introduction. Health, Communication and Society. 4. 183 p. [in English]
4. Giacomo T. (2022). Philosophy of Communication. London: Palgrave Macmillan, 372 p. [in English]
5. Ginneken Jaap van (2018). Kurt Baschwitz A Pioneer of Communication Studies and Social Psychology. Amsterdam: University Press, 354 p. [in English]
6. Habermas, J. (1985). The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 465 p. [in English]
7. Habermas, J. (2002). On the Pragmatics of Communication, ed. M. Cooke, Cambridge: Polity Press. 464 p. [in English]
8. Lotman J. (2004). Semiotics, Communication and Cognition. Editor Paul Cobley. Berlin: Gruyter GmbH & Co. KG,196 p. [in English]
9. Luhmann N. (2000). The Reality of the Mass Media/ Translated by Cross K. Stanford. Stanford University Press. 159 p. [in English]
10. Mangion C. (2011). Philosophical Approaches to Communication. Bristol: Intellect Books, 464 p. [in English]
11. Parsons T. (1991). The Social System. London: Routledge, 636 p. [in English]
12. Philosophies of Communication: Implications for Everyday Experience (2008). Editors M. Cook, A. M. Holba. NY: Peter Lang Inc. 168 p. [in English]
13. Philosophy of Communication (2012). Editors B. G. Chang and G. C. Butchart. Cambridge: MIT Press, 688 p. [in English]
14. Sawyer R., Chen G.-M. (2012). The Impact of Social Media on Intercultural Adaptation. Intercultural Communication Studies.vol. 21, no. 2. pp. 151-169. [in English]
15. Shahreza M. (2023). Communication in Terms of Philosophy. Available at: https://ssrn.com/abstract=4593956 [in English]
16. Sorokin P. (2017). Social And Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships. London: Routledge, 720 p. [in English]
17. Storey J. (2024). Cultural Theory and Popular Culture. 10th Edition. Routledge, 328 p. [in English]

Пальчинська Мар'яна Вікторівна
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри соціально-гуманітарних наук
Державного університету інформаційних технологій та зв'язку
вул. Солом'янська, 7, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-5860-9546

ІНТЕГРАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Актуальність *обраної теми полягає, перш за все, у необхідності пошуку інтегративних механізмів, що забезпечують відтворення соціокультурної цілісності суспільства. Ця цілісність підтримується та відтворюється, серед інших засобів, через соціокультурну комунікацію.*

Метою статті *є вивчення інтегративного потенціалу соціокультурної комунікації.*

Означена мета потребує реалізації наступних ***завдань****:*

– дати визначення поняттю «соціокультурна комунікація»;

– дослідити функціонування соціокультурної комунікації в певних знаково-символічних смислових межах;

– визначити роль культури у смисловій організації комунікативних зв'язків;

– виокремити значущість соціокультурної комунікації у розвитку суспільства та особистості.

***Методи дослідження**. Використання системного методу сприяло комплексному та всебічному розумінню ролі соціокультурної комунікації у відтворенні суспільства як системи.*

Соціокультурний метод орієнтований на розуміння суспільства як цілісної соціокультурної системи, дозволив визначити значущість соціокультурної комунікації у формуванні та ретрансляції знаково-символьної компоненти суспільного розвитку.

Історико-філософський метод допомагає простежити багатоаспектність поняття комунікація та слугує інструментом для його найбільш релевантного визначення у сучасних соціокультурних умовах.

***Результати дослідження**. Виходячи з розуміння соціокультурної системи як єдності соціальних, культурних та особистісних компонентів, що пов'язані між собою як система та середовище та існують через взаємне проникнення, дослідимо сутність соціокультурної комунікації.*

Культура як програма комунікативних взаємодій реалізується певним способом організації соціокультурної комунікації й може бути спрямована на відтворення взаємозв'язків в їх незмінному вигляді, на збереження їх стабільності. Такий спосіб існує не тільки у традиційному, але і в сучасному, швидко мінливому суспільстві, оскільки без простого відтворення своїх основних характеристик соціокультурна комунікація піддається руйнуванню. Також комунікативна організація може бути спрямована на зміни соціокультурних взаємодій, що обумовлюється необхідністю адаптації до змін зовнішнього середовища. Даний спосіб призводить до комунікативної взаємодії і взаємозв'язку відповідно до контексту соціокультурних трансформацій, яким підпорядковується сучасне суспільство. Зазначено, що інтегративний потенціал соціокультурної комунікації може бути спрямований й на творення принципово нових смислів та форм комунікативної взаємодії.

***Ключові слова:** соціокультурна комунікація, комунікативна взаємодія, суспільство, культура, особистість.*

УДК 323(540):316.42
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.20

Petlenko Iryna Valeriivna
Candidate of Philosophical Sciences
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-9780-9014

REVIVAL OF TRADITION AS A POLITICAL STRATEGY: INDIA'S MODEL OF "GREAT CIVILIZATION"

This article explores the role of traditional Indian culture in shaping the modern political discourse of India. ***The relevance*** *of the topic stems from the increasing influence of religious and cultural factors on political identity in postcolonial states, particularly in the context of global civilizational shifts. Special attention is given to the reinterpretation of key elements of religious, philosophical, and social heritage – such as satyagraha, swaraj, narratives of "Hinduness", and the concept of the "Great Civilization".* ***The aim of the study*** *is to analyze how these elements were reimagined during India's political modernization and how they contributed to the formation of a new ideological paradigm in contemporary India. The article employs interdisciplinary* ***methods*** *– historical-analytical, discourse and content analysis, comparative and sociocultural approaches – to examine the transformation of traditional elements of Indian society within the context of contemporary politics. Special attention is given to the role of cultural symbols in shaping national identity and political rhetoric.*

The findings. *In the search for effective ways to establish dialogue between tradition and modernity in postcolonial India, three main approaches have emerged, each supported by proponents within philosophical and political discourse. The first approach rejects tradition as outdated and incompatible with contemporary realities. The second, in contrast, dismisses all external and imposed influences, idealizing indigenous cultural heritage and often viewing ethnic Indian religions as the core of national identity. The third, reformist approach advocates for constructing a new postcolonial identity rooted in national culture while incorporating and adapting various elements from Western European philosophy, politics, and culture. It is within this reformist approach that the concept of "Great Civilization" is being formed, which integrates elements of tradition and modernity in response to the challenges of globalization and postcolonial self-determination. This model serves as a political tool that combines cultural diplomacy, soft power, and a civilizational narrative. It allows India to position itself as a world spiritual leader (vishwaguru), maintain geopolitical neutrality and form a new type of nationalism – a synthesis of traditional heritage and modern state-building.*

Key words: *Great Civilization, vishwaguru, revival of tradition, Indian political discourse, Hindutva.*

Introduction. After gaining independence, India faced the need to form a new national identity that would not be defined or even designated by a hegemon country. The years of being part of the British Empire negatively affected the cultural, political, and economic development of the country since it was perceived as a raw-material appendage to the hegemon. Even the definition of India as the Jewel in the Crown did not grant it the freedom to develop various areas of life, in particular education, science, industry and political self-awareness. The British authorities purposefully hindered the development of Indian industry, instead actively developing infrastructure only to the extent that it was beneficial for the mother country. This was done primarily to export resources. Traditional crafts and production declined under the pressure of cheap British goods, which led to mass impoverishment of the local population. In addition, education under British control was not aimed at developing national identity or critical thinking but was focused on educating an elite loyal to the colonial administration. The political rights of Indians were severely restricted and any attempts to resist were subject to repression. A prime example of colonial violence was the Amritsar massacre of 1919, which symbolized the foulness of imperial politics [3].

Although the colonial period brought some elements of modernization, the overall balance was mostly negative – India lost a century of potential independent development, was robbed economically, and was culturally oppressed. Even those achievements that looked like modernization shifts, such as development of the railway network, spread of the English language, or introduction of new administrative structures, in fact served primarily the interests of the colonizer and not the indigenous population. For example, railways were built not to facilitate the movement of Indians, but to efficiently transport raw materials to ports and quickly move troops to suppress possible uprisings. The English language, presented as a "window on the world", was used to create a stratum of officials who would serve the British system of government. The administrative system, although it seemed orderly, was built on the principles of hierarchy, discrimination, and centralized control. Thus, even these "modernization elements" were not an indisputable benefit for India – rather they were tools of colonial rule masquerading as progress and civilization.

Beginning from the government of Jawaharlal Nehru to the present day, the sovereign India has pursued a policy of reviving traditional ideas and cultural narratives. Without doubt, this policy depends on the ideology of the party that had the majority during different historical periods. However, the revival of traditional ideas in the political and cultural life of India is an important process. It is closely connected to national identity, social change, and political processes.

The purpose of the article is to explore those elements of traditional Indian culture, in particular religious, social, political and philosophical traditions, that have been reinterpreted and revived in the process of sociopolitical modernization of India.

Methods. To achieve the purpose, the article uses a set of interdisciplinary methods that combine the approaches of political science, cultural studies, and philosophy. Historical and analytical method is used to trace the evolution of traditional elements of Indian society and identify their transformations in modern history. Discourse analysis is applied to study political rhetoric, public speeches, program documents, and media content that features traditional symbols, concepts, and cultural narratives. Content analysis is used to analyze publications, speeches of political leaders (in particular, the Prime Minister Narendra Modi), party manifestos and cultural initiatives that demonstrate the revival of traditions. Comparative method is applied to compare traditional and modernized forms of cultural and social practices in different periods of Indian history. Sociocultural analysis is needed to consider how elements of traditional culture function within modern political and ideological structures, and what role they play in constructing national identity.

Results. Nowadays India is an important player in the geopolitical arena. Over the years of being a sovereign state, it has made a great economic and cultural leap in development. Therefore, it is important to explore how and what sociocultural transformations affected this process, the way how modernization and establishing relationships with countries around the world have combined with the revival of traditions and formation of the national identity of the Indians.

The clash of different cultures raised the question of how to combine, for example, Western ideals and values with the Indian ones. After all, in some respects they were significantly different. In contrast to the Western concept of social progress, which is based on the idea of linear and progressive development of society, the Indian worldview is formed under the influence of traditional religious and philosophical doctrines. It focuses primarily on individual moral improvement [13]. The highest goal here is not social transformation, but the achievement of a higher ontological status in the next incarnation, which is determined by personal behavior and compliance with the dharma. As Louis Dumont emphasizes, the hierarchical structure of Indian society and the ideology of the caste system are deeply rooted in the metaphysical understanding of order, where social mobility gives way to spiritual orientation [5].

The result of finding ways to establish such a dialogue is presented by three approaches. Each of them has its own apologists in the philosophical and political discourse of postcolonial India. The first one is to deny tradition as something outdated and unacceptable in current conditions. The second approach is opposite and lies in rejection of everything forced on and borrowed. Its representatives idealize their own cultural traditions and often see the core of national identity in ethnic

Indian religions. And the third, reformist approach is to build a new postcolonial identity on the foundation of national culture with the adaptation and addition of various elements from philosophy, politics, and culture, in particular of Western Europe.

We are primarily interested in how the revival of traditional religious symbols, rituals, narratives of the Indian national identity, the embodiment of the concepts of Satyagraha and Swaraj and the Indian model of "Great civilization" became a tool for shaping modern political discourse.

In the political sphere, the revival of traditional values is associated with several directions, which are growing influence of Hindu nationalism, the use of religious symbols in political discourse, and formation of a postcolonial national identity. In this context, India is increasingly represented not just as a modern state, but as the heir to a thousand-year cultural legacy – an imaginary community that draws legitimacy upon ancient civilizational traditions, philosophy, epic literature, and spiritual continuity. This approach contributes to creating an image of India as a spiritual center with a unique historical mission that resists external influences and carries an alternative model of development.

The growing influence of Hindu nationalism has been particularly noticeable in recent decades. This is due to the "Hindutva" ideology and the growing influence of the Bharatiya Janata Party. However, nationalism in one form or another was present in the political ideologies of both the leaders of the National Liberation Movement and the leaders of independent India. It was formed on a certain social and philosophical basis. The social component consisted in the ethnic and linguistic diversity of the Indian population, the peculiarities of social hierarchy, which depended on caste affiliation. Mahatma Gandhi's philosophy had a huge impact on Indian nationalism. His concept of nonviolence ("ahimsa") and the struggle for independence through nonviolent resistance is deeply rooted in Indian politics and society. Gandhi saw independence as a process of moral and spiritual renewal, where nationalism was supposed to serve to ensure justice, equality and self-sufficiency of the country. However, Satyagraha and Swaraj contain ideas of peaceful resistance. For this reason, Mahatma Gandhi criticizes fierce nationalism with propaganda of aggressive methods: "The aim of Hind Swaraj was to confront the anarchists and violence-prone Indian nationalists with an alternative to violence, derived from Gandhi's earliest experiments with satyagraha. Equally important is the book's concern with the concept from which it takes its title: this is Gandhi's first extensive statement on swaraj, his idea of freedom" [4].

The first prime minister of India, Jawaharlal Nehru, had a non-radical tough attitude towards nationalism. He sought to create an inclusive society in which different ethnic and religious groups would have equal rights. Nehru was keen about creating a strong secular state where Indian identity would not be limited by religious or regional differences, but would be based on shared values of democracy, equality, and social justice. He believed that India should become a modern democratic state that supports scientific progress and social justice. Nehru argued that nationalism cannot be based solely on historical or religious traditions but should promote social and economic development for the benefit of all citizens: "Nationalism is not a mere political programme. It is a great human and spiritual concept. The essential unity of the Indian people is not something imposed from the outside, but something deeper and within" [8].

Over time, other forms of nationalism have emerged in India, including Hindu nationalism, which focuses on the cultural superiority of Hinduism as the basis of national identity. This form of nationalism, associated with movements such as Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), attempts to establish the cultural dominance of Hinduism and is less inclined to the inclusivity promoted by Nehru and Gandhi. The goal of RSS activity was to revive and strengthen Hindu identity in response to colonial rule and the influence of the Muslim minority [1]. Although RSS is not formally a political party, it is closely associated with the Bharatiya Janata Party (BJP) – the ruling party of India that espouses doctrines of Hindutva. The Prime Minister of India, Narendra Modi, came from RSS.

Thus, nationalism in independent India is multi-layered and is based on different social and philosophical approaches – from Gandhi's philosophy of nonviolence to Nehru's modernist ideas. Indian nationalism has constantly tried to combine traditional Indian values with the challenges of the modern world. At the same time, the diversity of ethnic and religious groups continues to influence the debate about what India's true national identity should be.

The revival of traditional religious symbols and rituals in political discourse has been an important aspect of building postcolonial identity since the beginning of the National Liberation Movement. This process is particularly noticeable in the activities of the BJP party, which promotes the ideology of Hindutva. Religious symbols such as images of gods, rituals, and holidays are used to mobilize electorate and strengthen political support.

Traditional religious rites, i.e., major festivals and rituals, are gaining political significance. They serve not only spiritual purposes but also become a means of demonstrating the unity and strength of the nation. For example, the participation of political leaders in religious ceremonies emphasizes their commitment to traditional values and strengthens their connection with voters. We should note that this is not an exceptional feature of Indian political elite, since congratulating the head of state, such as the president, on Christmas or Easter is a common practice in many European countries, including Ukraine.

One of the most striking examples of the use of religious symbols in the political sphere was construction of the Rama temple at the place of the demolished Babri mosque in Ayodhya, which was actively supported by the ruling BJP party. In January 2024, the Prime Minister Narendra Modi took part in the consecration of the Rama idol, emphasizing the fusion of religious and political identity [11].

If we learn history more fundamentally, even more examples of the use of religious context for political influence can be found. Back in the XIX century, Indian independence fighters such as Lokmanya Bal Gangadhar Tilak used religious festivals, e.g., Ganesh Puja, to unite the masses and promote nationalist ideas: "Tilak's promotion of the Ganesh Puja as a public festival was a masterstroke in political strategy. Traditionally, the festival was a private affair celebrated within households. However, Tilak transformed it into a public event, complete with processions, music, and speeches. The Ganesh Puja became a platform for spreading nationalist ideas and mobilizing the masses. It provided an opportunity for people from different backgrounds to come together and express their collective aspirations for freedom. The festival also helped to create a sense of unity and solidarity among Indians, transcending regional and caste difference" [9].

Christophe Jaffrelot analyzes the interaction between religion and politics in modern India. He pays special attention to how political forces use religious symbols, myths and rituals as a tool of political mobilization. In this light, religion transforms from something personal into a public spectacle. For example, march at a chariot festival or Ratha-yātrā turns into a political march. Thus, the rituals of Hinduism are "politicized", and religious practice becomes a way to participate in politics [6].

The resurgence of traditional religious symbols and rituals in Indian political discourse is a testament to the deep connection between religion and politics. This process reflects the desire to preserve cultural heritage and use its elements to form national identity and legitimize political power.

Nationalism in various forms, providing religious symbols or rituals with a political context are parts, though not the only ones, that are included in the model of "Great civilization". Swami Vivekananda was one of the first to formulate the idea of India as a spiritual civilization with a special mission in the world [12].

This model has been used to describe the historical, cultural, and spiritual influence of India over thousands of years. It focuses on the continuity and deep tradition of Indian civilization. Therefore, the resort to the Vedic tradition or National Indian religions (Hinduism, Jainism and Buddhism, although the later has become a universal religion afterwards) plays an important role. India's cultural heritage includes thousand-year literary, philosophical, artistic, musical and architectural traditions. The central place is occupied by the epics Ramayana and Mahabharata, as well as Vedic literature, which laid the foundations of the spiritual and ethical system. Sanskrit, the language of sacred texts, has become a source for many Indian languages and is considered a symbol of cultural unity. This heritage is not only a historical legacy, but also an element of India's national identity and soft power in the world.

The political use of the "Great civilization" model in modern India is expressed by the following ideas: India as a world guru, the soft power of cultural diplomacy, the civilizational narrative, and the preservation of geopolitical neutrality.

Sullivan de Estrada considers the India's intention to become vishwaguru – the world teacher – in the context of its foreign policy and civilizational identity: "Modi's audacious declaration that India can offer democratic instruction to the world does not stem solely from his and his fellow ideologues' desire to bring glory to India's ancient civilization on the world stage. It is of a piece with wider ambitions, under his leadership and among his ideological base, for India to emerge as a vishwaguru or «world teacher»" [10]. She explores how this aspiration is rooted in historical narratives and seeks to transform global hierarchies through civilizational pedagogy. The article also discusses the role of international recognition in legitimizing India's self-awareness as a civilizational state.

This position is an appeal to the past, when India was a center of knowledge, philosophy and spirituality. The political leadership promotes the idea that India has a special mission – to offer the world an alternative to Western rationalism through spiritual values, yoga, Ayurveda and "Sanatana Dharma" (Eternal Truth).

The next component is the soft power of cultural diplomacy, expressed in popularization and distribution of cultural centers, films, festivals, in opening of monuments to Indian famous figures, etc. In particular, the VEDALIFE festival of Indian culture and yoga is held annually in Ukraine. Another example of an international level is the official introduction of the International Yoga Day on June 21 at the initiative of India.

Moreover, educational initiatives can be added here. These activities include creating programs for international students (Study in India, ICCR scholarships), providing scholarships for studying the Indian language, culture, philosophy, and promoting Indian universities as centers of humanities knowledge (activities in 88 countries of the world by Indira Gandhi National Open University (IGNOU)).

Civilizational narrative in the "Great civilization" model is aimed at creating an image of revival of a great state after years of being in the status of a colony. This will include the initiatives and political reforms, ideas, slogans that we have already discussed above when the political use of religious symbols and rituals as well as various forms of Indian nationalism were mentioned.

And finally – geopolitical positioning of the country as a civilizational alternative. In foreign policy, India sometimes presents itself as a third path between the West and China. Ravi Bajpay analyzes how India and China, as civilizational states, shape their foreign policy based on historical heritage. He examines how India uses its civilizational identity to achieve autonomy in domestic and foreign affairs, particularly through non – alignment policies [2].

The External Affairs Minister of India since 2019, Subrahmanyam Jaishankar, has advanced a thesis of "non-alignment policy 2.0" – a strategic autonomy that allows India to maintain flexibility in global politics without falling into the orbit of any political wing. He argues that India should think in terms of civilizational longevity, not just the political cycle or economic growth [7]. India is represented in this system as a soft but autonomous power, capable of both self-defense and diplomatic mediation.

Conclusions. The revival of traditional ideas in India is a powerful process that encompasses politics, culture, education, and lifestyle. This is not only the preservation of the past, but also its adaptation to modern conditions, which forms the unique national identity of India in the XXI century.

The study has revealed that the processes of sociopolitical modernization of India were accompanied by active reinterpretation of the traditional cultural heritage rather than by its rejection. Traditional religious and philosophical concepts such as Satyagraha, Swaraj, and the symbolism of Vedic culture have been adapted to the modern political context, becoming a means of forming a new national identity. The civilizational model is taking on increasing importance, in which India is represented as a "Great civilization" – a continuous cultural and spiritual tradition, opposed to Western modernism. The novelty of this approach lies in combining elements of cultural heritage with tools of political mobilization and strategic positioning of the state in the global arena. In modern discourse, religion is becoming a political resource, and Hindu nationalism, especially in the form of Hindutva ideology, seeks to unite the nation around ideas of a common spiritual heritage. At the same time, along with exclusive forms of nationalism, there is a universalist line that positions India as a world spiritual leader (vishwaguru), offering an alternative model of global development. The political use of the "Great civilization" model is evident in the rhetoric of cultural diplomacy, soft power, maintaining geopolitical

neutrality, and focusing on the civilizational continuum. Thus, modern India is not only rethinking its own past, but also actively forming new narratives at the intersection of religion, politics and identity, which together creates the ideological basis for its international positioning.

BIBLIOGRAPHY

1. Andersen, W. K., & Damle, S. D. The RSS: A View to the Inside. Penguin Books, 2019.
2. Bajpai, R. D. Civilization-States of China and India: Reshaping the World Order. Bloomsbury Academic India, 2024.
3. Collett, N. The Butcher of Amritsar: General Reginald Dyer. Bloomsbury Academic, 2006. ISBN 9781852855758.
4. Dalton, D. Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action. Columbia University Press, 2012. 336 с.
5. Dumont, L. Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications. University of Chicago Press, 1970.
6. Jaffrelot, C. Religion, Caste, and Politics in India. Columbia University Press, 2011. 802 с.
7. Jaishankar, S. The India Way: Strategies for an Uncertain World. HarperCollins India, 2020. 240 с.
8. Nehru, J. The Discovery of India [Kindle ed.]. Diamond Books, 2025.
9. PolSci Institute. The Evolution of Religious Politics in India: From Revivalism to Modernity. 2024. URL: https://surl.li/bxatwo
10. Sullivan de Estrada, K. What is a Vishwaguru? Indian Civilizational Pedagogy as a Transformative Global Imperative // International Affairs. 2023. Vol. 99, No. 2. P. 433–455. DOI: https://doi.org/10.1093/ia/iiac318.
11. Vajpeyi, A. Ramayana and Political Imagination: A Reprise / Contending Modernities. 2024. URL: https://surl.lu/zsixwi
12. Vivekananda, S. Speech at the World Parliament of Religions, Chicago. Parliament of the World's Religions. URL: https://surl.li/fgsmnv (дата звернення: 18.04.2025).
13. Weber, M. The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. Aditya Prakashan, 2020.

REFERENCES

1. Andersen, W. K., & Damle, S. D. (2019). The RSS: A view to the inside. Penguin Books. [in English]
2. Bajpai, R. D. (2024). Civilization-states of China and India: Reshaping the world order. Bloomsbury Academic India. [in English]
3. Collett, N. (2006). The butcher of Amritsar: General Reginald Dyer. Bloomsbury Academic ISBN 9781852855758 [in English]
4. Dalton, D. (2012). Mahatma Gandhi: Nonviolent power in action. Columbia University Press. [in English]
5. Dumont, L. (1970). Homo hierarchicus: The caste system and its implications. University of Chicago Press. [in English]
6. Jaffrelot, C. (2011). Religion, caste, and politics in India. Columbia University Press. [in English]
7. Jaishankar, S. (2020). The India Way: Strategies for an uncertain world. HarperCollins India [in English]
8. Nehru, J. (2025). The discovery of India (Kindle ed.). Diamond Books
9. PolSci Institute. (2024). The evolution of religious politics in India: From revivalism to modernity. https://surl.li/dhkevn [in English]
10. Sullivan de Estrada, K. (2023). What is a vishwaguru? Indian civilizational pedagogy as a transformative global imperative. International Affairs, 99(2), 433–455. https://doi.org/10.1093/ia/iiac318 [in English]
11. Vajpeyi, A. (2024). Ramayana and political imagination: A reprise. Contending Modernities. https://surl.lu/sbkzvh [in English]
12. Vivekananda, S. (1893). Speech at the World Parliament of Religions, Chicago. Parliament of the World's Religions. Retrieved April 18, 2025, from https://surl.lu/yeyidl [in English]
13. Weber, M. (2020). The religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism. Aditya Prakashan [in English]

Петленко Ірина Валеріївна
кандидат філософських наук
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-9780-9014

ВІДРОДЖЕННЯ ТРАДИЦІЇ ЯК ПОЛІТИЧНА СТРАТЕГІЯ: ІНДІЙСЬКА МОДЕЛЬ «ВЕЛИКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ»

У статті досліджується роль традиційної індійської культури в процесі формування сучасного політичного дискурсу Індії. ***Актуальність*** *теми зумовлена зростанням впливу релігійних і культурних чинників на політичну ідентичність у постколоніальних державах, зокрема в контексті глобальних цивілізаційних зрушень. Особливу увагу приділено переосмисленню ключових елементів релігійної, філософської та соціальної спадщини – таких як сатьяграха, сварадж, наративи «індуськості» та концепт «Великої цивілізації».* ***Метою статті*** *є аналіз того, як ці елементи були адаптовані в умовах політичної модернізації та як вони сприяли формуванню нової ідеологічної парадигми сучасної Індії. У статті застосовано міждисциплінарні* ***методи*** *– історико-аналітичний, дискурс – та контент-аналіз, порівняльний і соціокультурний – для дослідження трансформацій традиційних елементів індійського суспільства в контексті сучасної політики. Особливу увагу приділено ролі культурних символів у конструюванні національної ідентичності та політичній риториці.* ***Результати дослідження.*** *У процесі пошуку ефективних способів встановлення діалогу між традицією та модерністю в постколоніальній Індії сформувалися три основні підходи, кожен з яких має своїх прихильників у філософському й політичному дискурсі. Перший підхід заперечує традицію як застарілий і несумісний із сучасністю спадок. Другий, навпаки, відкидає все зовнішнє та запозичене, ідеалізуючи власну культурну спадщину, з особливим акцентом на етнічних індійських релігіях як осерді національної ідентичності. Третій, реформаторський підхід, пропонує синтез: формування нової постколоніальної ідентичності на основі національної культури з урахуванням і творчим засвоєнням західноєвропейських філософських, політичних та культурних елементів. Саме в межах цього реформаторського підходу формується і концепція «Великої цивілізації», яка інтегрує елементи традиції та модерності у відповідь на виклики глобалізації та постколоніального самовизначення. Ця модель виконує роль політичного інструменту, що поєднує культурну дипломатію, м'яку силу та цивілізаційний наратив. Вона дозволяє Індії позиціонувати себе як світового духовного лідера (vishwaguru), зберігати геополітичний нейтралітет та формувати націоналізм нового типу – синтез традиційної спадщини і модерного державотворення*

Ключові слова: *Велика цивілізація, вішвагуру, відродження традиції, індійський політичний дискурс, гіндутва.*

УДК 796.01:141.112Кант
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.21

Поліщук Ростислав Миколайович
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри олімпійської освіти
Львівського державного університету
фізичної культури імені Івана Боберського
вул. Костюшка, 11, Львів, Україна
orcid.org/0000-0002-2900-2427

ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ У СПОРТІ: НА ҐРУНТІ ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Вступ. *У статті досліджено основні етичні засади спортивної діяльності крізь призму моральної філософії Іммануїла Канта. Аналізуються поняття обов'язку, автономії, доброї волі як фундаменту справедливої спортивної поведінки. Здійснена спроба концептуалізувати «категоричний імператив» як нормативний принцип у змагальному середовищі. Аргументовано актуальність етики Канта в контексті сучасних викликів: допінг, маніпуляції, комерціалізація спорту.*

Актуальність проблеми. *Сучасний спорт стикається з численними етичними викликами, що потребують філософського обґрунтування. Зростання комерціалізації спорту, поширення допінгових скандалів, питання гендерної рівності та експлуатації спортсменів актуалізують необхідність розробки чіткої етичної основи для спортивної діяльності. Деонтологічна етика Іммануїла Канта, з її акцентом на універсальних моральних законах та людській гідності, може запропонувати міцне філософське підґрунтя для вирішення цих проблем у спортивному контексті.*

Метою *статті є аналіз можливостей застосування етичної філософії Іммануїла Канта до сучасного спорту та розробка системи етичних принципів спортивної діяльності на основі його моральних постулатів. Дослідження спрямоване на обґрунтування релевантності деонтологічної етики для вирішення актуальних етичних дилем у спортивному середовищі та створення практичних рекомендацій для спортивних організацій.*

Методи дослідження. *У роботі використано комплекс філософських та аналітичних методів: порівняльний аналіз – зіставлення етичних принципів сформульованих Кантом з існуючими підходами до спортивної етики; герменевтичний метод – інтерпретація його категоричних імперативів у контексті спортивної діяльності; системний підхід – розгляд спорту як цілісної системи етичних відносин між різними суб'єктами; казуїстичний аналіз – застосування етичної теорії Канта до конкретних етичних дилем у спорті (допінг, гендерна рівність, комерціалізація).*

Результати дослідження. *Адаптація категоричного імперативу до спорту: обґрунтовано застосування першого категоричного імперативу Канта до спортивної етики через принципи справедливої гри, дотримання правил та чесної конкуренції. Концептуалізація людської гідності у спорті: розроблено інтерпретацію другого категоричного імперативу для захисту прав спортсменів та протидії їх експлуатації. Філософське обґрунтування спортивної автономії: встановлено зв'язок між принципом моральної автономії та правом спортсменів на самовизначення в межах етичних норм.*

Ключові слова: *етика спорту, категоричний імператив, мораль, Кант, справедливість, гідність, чесна гра.*

Вступ. У сучасну епоху глобалізації спорт значною мірою втрачає своє початкове гуманістичне призначення. Хоча спортивна діяльність традиційно розглядається як простір фізичного вдосконалення, розвитку волі та характеру, сьогодні вона дедалі частіше асоціюється із прагненням до результату будь-якою ціною. Це зумовлює появу серйозних етичних проблем: допінг, корупція, договірні матчі, маніпуляції з рейтингами, комерційний тиск на спортсменів, гендерна дискримінація тощо.

Такі явища ставлять під сумнів моральні орієнтири не лише окремих спортсменів, а й спортивних організацій, державних і міжнародних інституцій. У цій ситуації постає нагальна потреба в системному філософсько-етичному аналізі спорту як соціокультурного феномену. Звернення до класичних етичних концепцій може дозволити нам віднайти фундаментальні моральні критерії, що не підвладні кон'юнктурі й тиску обставин.

Особливої уваги заслуговує філософія Іммануїла Канта – одного з найвпливовіших мислителів Нового часу. Його етична система побудована на поняттях автономії, обов'язку, доброї волі та категоричного імперативу і дає можливість оцінювати дії не за результатом, а за їх моральною якістю. Для спорту це означає переосмислення цілей і засобів змагальної діяльності крізь призму морального обов'язку, гідності особи та справедливості.

Кантівський підхід дозволяє споглянути на спорт не лише як на змагання за першість, а як на простір морального самоствердження, поваги до себе та інших, дотримання правил як вияву внутрішньої етики, а не зовнішньої регламентації. Це надзвичайно актуально сьогодні, коли спорт стикається із викликами, що потребують не тільки юридичних або технічних, а передусім етичних відповідей.

Метою статті є аналіз можливостей застосування етичної філософії Іммануїла Канта до сучасного спорту та розробка системи етичних принципів спортивної діяльності на основі його моральних постулатів.

Завдання: Проаналізувати можливості застосування етичної філософії І. Канта до сфери спорту, визначивши, як сформовані ним моральні принципи можуть регулювати спортивну діяльність та поведінку учасників спортивних змагань.

Методи дослідження. У роботі використано комплекс філософських та аналітичних методів: порівняльний аналіз – зіставлення етичних принципів сформульованих Кантом з існуючими підходами до спортивної етики; герменевтичний метод – інтерпретація його категоричних імперативів у контексті спортивної діяльності; системний підхід – розгляд спорту як цілісної системи етичних відносин між різними суб'єктами; казуїстичний аналіз – застосування етичної теорії Канта до конкретних етичних дилем у спорті (допінг, гендерна рівність, комерціалізація).

Результати дослідження. ***1. Етичне вчення І. Канта***

Порівняно з більшістю філософів, які були його сучасниками, Іммануїл Кант був пізнім за розквітом своєї думки і опублікував свою першу значиму працю «Критика чистого розуму» [3] в 1781 році у віці 57 років. Але це не стало перепоною у його плідній науковій творчості, оскільки впродовж наступних років свого життя він опублікував численні структурно досконалі та впливові праці в багатьох сферах філософії, зокрема сформувавши свою етичну концепцію. Було видано дві великі праці з етики, а саме «Критику практичного розуму» [2], «Метафізику звичаїв» [11] та його першу коротку розвідку з етики «Основи метафізики моралі» [10], яка містить стислий і відносно зрозумілий опис його етичних поглядів.

Однією з відмінних рис етики Канта є те, що вона зосереджена на обов'язках, визначених правильним і неправильним. Правильне й неправильне (які є основними деонтичними категоріями) відрізняються від хороших і поганих оцінок (які є категоріями цінностей) тим, що вони прямо приписують дії: правильні дії – це ті, які ми повинні робити (морально зобов'язані робити), а неправильні – це дії, які ми не повинні робити (морально заборонено робити). Цей стиль етики називають деонтологією [15, С. 199]. Назва походить від грецького слова deon, що означає обов'язок або зобов'язання. І. Кант вважає, що всі наші обов'язки можуть бути виведені з категоричного імперативу. Спершу варто пояснити, що німецький філософ має на увазі під словосполученням «категоричний імператив», а потім розглянемо зміст цього правила.

По-перше, І. Кант вважає, що мораль повинна бути раціональною. Він моделює свою мораль на науці, яка прагне відкрити універсальні закони, що керують світом природи. Подібним чином мораль буде системою універсальних правил, які керують діями. З його точки зору, правильна дія в кінцевому рахунку є розумною дією. І. Кант вважає, що етика складається з настанов про

те, що ми повинні робити. Слово «імператив» у його категоричному імперативі означає наказ чи обов'язкову вимогу. Однак, на відміну від більшості інших наказів, які зазвичай надходять ззовні, ці накази надходять зсередини, з нашого власного розуму. Проте вони функціонують однаково: це команди для виконання певних дій.

Кант розрізняє два види імперативів: гіпотетичний і категоричний. Гіпотетичний імператив – умовний наказ [2, С. 22]. Він залежить від потреб чи бажань людини та зазвичай має таку форму: «Якщо ти хочеш добре скласти тест, тобі слід багато і плідно навчатися» – це гіпотетичний імператив. Команда, яку ви вивчаєте, залежить від вашого бажання добре скласти іспит. Як приклад: «Якщо ви хочете бути у кращій формі, вам слід займатися спортом». Такі накази більше схожі на пораду щодо досягнення наших цілей, ніж на моральні правила. Якщо у вас немає конкретного бажання або цілі, то гіпотетичний імператив не застосовується. Наприклад, якщо ви не хочете бути в кращій формі, то гіпотетичний імператив про те, що ви повинні займатися спортом, вас не стосується [12, С. 53–67].

Справжній моральний імператив не буде залежати від бажань чи потреб, і саме це є категоричним імперативом, який замість форми «якщо-тоді» є абсолютним наказом. Прикладами категоричних імперативів можуть бути «Ти не повинен вбивати», «Ти повинен допомагати тим, хто цього потребує», або «Не кради». Неважливо, які ваші бажання чи цілі – ви повинні дотримуватися категоричного імперативу, незважаючи ні на що.

Кант вважає, що є один категоричний імператив, який є найважливішим і яким повинні керуватися всі наші дії [2, С. 48]. Це найвищий категоричний імператив, з якого випливають усі інші моральні правила. Цей категоричний імператив можна висловити кількома різними способами, і Кант представляє три його формулювання в «Основах метафізики моралі».

Ідея, що лежить в основі першого формулювання категоричного імперативу, полягає в тому, що моральні правила мають бути універсальними законами. Якщо наші моральні правила повинні бути раціональними, вони повинні мати однакову форму. З цієї ідеї І. Кант виводить своє перше формулювання категоричного імперативу: «дійте лише відповідно до тієї максими, за допомогою якої ви можете водночас бажати, щоб вона стала універсальним законом» [10, С. 31]. Сам мислитель називав це формулювання формулою універсального закону.

Те, що І. Кант має на увазі під максимою, – це особисте правило або загальний принцип, який лежить в основі конкретної дії. Як розумні істоти ми не діємо випадково: ми розробляємо певні правила, які говорять нам, що робити в різних обставинах. Повна максима включатиме три частини: дію, обставини, за яких ми робимо цю дію і мету цієї дії. Важливим моментом є те, що ми керуємося загальними принципами, які ми собі даємо, які говорять нам, що ми будемо робити за певних обставин.

Таким чином, перше формулювання є перевіркою того, чи слід дотримуватися певної максими чи ні. Ми перевіряємо максиму, універсалізуючи її, тобто запитуючи, чи можливо кожному жити за цією максимою. Якщо це правило можна універсалізувати, що означає, що кожен може жити за ним, то його можна дотримуватися. Якщо його неможливо універсалізувати, то слідувати йому неприпустимо. Логіка тесту на універсалізацію полягає в тому, що будь-яке правило, якого ви дотримуєтесь, має застосовуватися до всіх [12, С. 53–67].

Ідея, яка лежить в основі другого формулювання, полягає в тому, що всі люди є *внутрішньо цінними*. Як пише Кант: «Те, що має ціну, може бути замінено чимось іншим як його еквівалент; те, з іншого боку, підняте над усією ціною і тому не визнає еквівалента, має *гідність*» [10, С. 42]. Те, що має ціну, є річчю, але людина має гідність і, таким чином, є позацінною та незамінною. З цього випливає, що людина з гідністю заслуговує на повагу і не повинна ставитися до неї як до речі. Дослідниця Т. Продан зазначає, що: «…гідність як внутрішня цінність є критерієм або принципом, згідно якого відбувається розрізнення в термінології Канта на два характери людського буття – феноменального та ноуменального. Цінність у такий спосіб повинна мислитись не як предмет в онтологічних якостях, а як значимість для суб'єкта. Людина здатна усвідомити значення та сенс моральної здатності в самій собі та в іншій особі, що означає усвідомити власну гідність та гідність іншої особи» [4, С. 105].

І. Кант висловлює цю ідею в другому формулюванні свого категоричного імперативу: «Так дійте так, щоб ви використовували людство, чи то в собі, чи в особі будь-кого іншого, завжди одночасно як мету, а ніколи просто як засіб» [10, С. 38].

Тобто ми не повинні ставитися до людей просто як до засобів досягнення мети, а повинні розглядати їх як цілі, включаючи себе. Ставитися до когось просто як до засобу означає не виявляти до людини належної поваги – не ставитися до людини з гідністю, ставитися до неї як до речі. Один із способів подумати про ставлення до когось як до мети та засобу полягає в тому, що коли ви ставитеся до людей як до мети, ви робите їхні цілі своїми цілями, а коли ви ставитеся до людей як до засобів, ви змушуєте їх робити свої цілі вашими цілями.

Крім того, друге формулювання також включає ідею про те, що ми не повинні ставитися до себе лише як до засобу для досягнення цілей. У «Основах метафізики моралі» Кант наводить два приклади обов'язків перед собою: ми не повинні вчиняти самогубство та ми повинні розвивати деякі зі своїх корисних талантів. У «Метафізиці моралі» філософ наводить ще кілька, зокрема, що не слід прагнути жадібної користі, одурманювати себе надмірною їжею чи напоями, а також не бути надмірно рабським.

Третє формулювання категоричного імперативу І. Канта засноване на понятті царства цілей. Що він розуміє під царством вчений пояснює: «Під царством я розумію систематичне об'єднання різних раціональних істот через загальні закони» [10, С. 41]. Царством цілей ми маємо уявити взаємопов'язаний світ раціональних істот, де до кожного ставляться як до мети, і до всіх інших ставляться як до цілей, і всі поділяють однаковий набір законів.

Кант пояснює третє формулювання так: «Чини так, що ти сприймаєш людство, як в твоїй особі так і в особі будь-кого іншого, завжди як мету і ніколи лише як засіб» [10, С. 46].

Як згадувалося, німецький мислитель вважає, що автономія є необхідною для моралі. Він підкреслює, що кожен з нас є творцем власних моральних правил. Ми повністю автономні істоти і якби нам нав'язали нашу мораль, це підірвало б нашу автономію: ми б не могли повністю керувати нашими діями. Щоб зберегти повну автономію, кожен має бути творцем власних моральних правил.

Однак, якщо кожен створює свої власні моральні правила, то чи не будуть люди розходитися в думках щодо того, що є правильним і неправильним? І. Кант вважає, що категоричний імператив є єдиним раціональним моральним правилом, і він також вважає, що ми можемо вивести повний, послідовний набір моральних обов'язків з категоричного імперативу. Таким чином, кожна людина, яка повністю дотримується своєї раціональності, погодиться з тим, що є правильним, а що неправильним.

Попри велику кількість критики, якої зазнала етика Канта, вона залишається однією з найвпливовіших етичних теорій у сучасній західній етиці. Перше і друге формулювання категоричного імперативу також мають велику інтуїтивну привабливість. Незважаючи на абстрактний спосіб висловлення першого формулювання, його основний зміст полягає в тому, що етичні правила мають бути універсальними і, що якщо будь-яке правило не можна універсалізувати, його не слід дотримуватися. Це посил до нашого відчуття того, що всі люди заслуговують рівної моральної уваги і ми не повинні робити особливих винятків для себе чи інших. А друге формулювання говорить про те, що ми є істотами з внутрішньою цінністю та гідністю, і використовувати людей як об'єкти чи знаряддя є глибоко аморальним. Кант помістив ці інтуїції у витончену та ретельно продуману структуру, яка донині залишається дуже корисним способом міркувати над складними моральними питаннями.

2. Кантова етична концепція та її застосування у спорті

Як було зазначено, І. Кант сформулював універсальний моральний принцип – категоричний імператив, який вимагає: «Дій лише згідно з тією максимою, керуючись якою ти можеш одночасно побажати, щоб вона стала універсальним законом». На відміну від гіпотетичного імперативу, що залежить від умов і цілей, категоричний імператив має безумовний характер і зобов'язує незалежно від особистих прагнень чи зовнішніх чинників. Спробуємо екстраполювати його формулювання на феномен спортивної культури.

У спортивному контексті це може означати наступе: кожен учасник змагання повинен дотримуватися таких норм поведінки, які могли б стати загальними правилами для всіх. Наприклад, якщо один спортсмен дозволяє собі симулювати травму, щоб здобути перевагу, така практика (універсалізована) зруйнує саму суть чесного змагання. Отже, дія, яка не витримує перевірки універсалізації, є морально неприйнятною.

Кантова мораль вимагає, щоби особа розглядалася не як засіб до мети, а як мета сама по собі. Це надзвичайно важливо в умовах сучасного спорту, де спортсмен часто сприймається як інструмент досягнення престижу, прибутку або політичного капіталу. Такий підхід суперечить баченню мислителя щодо гідності людської особистості. У контексті змагань це проявляється в повазі до суперника, тренера, судді – як до автономної моральної істоти, а не «перешкоди» на шляху до медалі.

Застосування категоричного імперативу до етики гри передбачає суворе дотримання правил, незалежно від того, чи є можливість порушити їх безкарно. Адже моральна цінність дії полягає не у зовнішньому результаті, а в тому, що вона здійснюється з почуття обов'язку. Саме це вирізняє моральний вчинок із прагматичної вигоди або страху перед санкцією.

Крім того, етика Канта – це етика автономії. Людина повинна діяти не під зовнішнім примусом, а згідно з внутрішнім моральним законом. У спорті це означає, що справжня етична поведінка можлива лише тоді, коли спортсмен особисто визнає цінність чесної гри, поваги до правил і суперника. Без внутрішньої мотивації моральність стає лише інструментом зовнішнього іміджу.

Таким чином, кантова концепція моральності формує фундамент для переосмислення етичних засад спортивної діяльності. Вона ставить в центр уваги не результат, а етичну якість дії, не зовнішній успіх, а внутрішнє моральне вдосконалення особистості.

3. Принципи автономії та обов'язку спортсмена

Центральним елементом етики Канта є поняття автономії моральної волі, тобто здатності людини самостійно визначати для себе моральні закони та керуватися ними. Така автономія протиставляється гетерономії – ситуації, коли поведінка людини залежить від зовнішніх чинників: користі, страху покарання, суспільного тиску тощо.

У спорті автономія означає, що спортсмен повинен дотримуватися правил і норм чесної гри не тому, що за цим стежить арбітр, або з міркувань репутації, а тому, що він самостійно визнає ці норми як морально обов'язкові. Йдеться про внутрішню етику, яка передує будь-якому зовнішньому контролю. Така позиція дозволяє говорити про справжню моральну зрілість спортсмена.

На цьому тлі важливо осмислити кантівське розуміння обов'язку. Кант вважав, що моральна дія має цінність лише тоді, коли вона виконується саме з обов'язку, тобто з усвідомлення моральної необхідності, а не з прагнення до вигоди [6, С. 1–22]. Наприклад, спортсмен, який відмовляється від участі у договірному матчі, навіть за умови значного тиску, чинить морально саме тому, що керується обов'язком, а не користю.

У сучасному спорті нерідко спостерігається інституціоналізована аморальність: спортсмени дотримуються етики доти, доки є ризик покарання або негативного розголосу. Кантова концепція вимагає переходу від такої умовної моральності до моральної автономії, де обов'язок виступає як внутрішня мотивація, а не зовнішній регламент.

Принцип обов'язку також вимагає постійної рефлексії над власними вчинками. У цьому контексті спортивне середовище можна розглядати як моральну лабораторію, де особистість вчиться робити вибір на користь добра – навіть тоді, коли це йде врозріз із зовнішніми стимулами. Тренування, суперництво, втома, поразки – все це ставить людину перед вибором: бути вірним моральному закону чи піддатися спокусі компромісу.

«Чесна гра, центральний принцип спортивної етики, може бути тісно пов'язана з акцентом Канта на обов'язку та повазі до особистості. Згідно його вчення, дії у спорті повинні поважати автономію та гідність усіх учасників, дотримуючись правил як універсальних максим. Ця перспектива ставить під сумнів такі практики, як шахрайство, яке не може бути універсалізованим, не суперечачи самій сутності змагання» [7, С. 766–769].

Таким чином, автономія й обов'язок у спорті за Кантом – це не просто етичні концепти, а практичні засади, що формують відповідальну, вільну й гідну особистість, здатну втілювати моральні ідеали навіть у конкурентному, напруженому середовищі.

4. Гідність особи і цінність людського в спорті

Одна з ключових засад етики Іммануїла Канта – це принцип гідності особи. За Кантом, кожна людина володіє внутрішньою, безумовною цінністю не тому, що вона корисна або ефективна, а тому що вона є моральною істотою, здатною до самостійного вибору добра. Ця гідність є непорушною та несумісною з інструментальним ставленням до людини як засобу досягнення цілей [13, С. 83].

У спортивній практиці це означає, що спортсмен не повинен бути зведений до функції – він не «машина для перемог», не «інвестиція» тренера чи федерації, не «продукт» для продажу медіа. Його тіло, воля, психіка не можуть бути предметом експлуатації заради престижу, грошей чи рекордів. Така інструменталізація суперечить основоположному кантівському імперативу: «Дій так, щоб людство у твоїй особі й в особі кожного іншого завжди розглядалося як мета, а не лише як засіб».

Ця ідея має конкретні моральні наслідки: захист спортсменів від виснажливих навантажень, що підривають їхнє здоров'я; недопустимість насильства в тренувальному процесі, навіть якщо воно «дає результат»; повна заборона дискримінації – за віком, статтю, етнічним походженням, національністю чи сексуальною орієнтацією; забезпечення психологічної безпеки спортсмена в умовах тиску з боку медіа чи глядачів.

Особливо гостро постає питання гідності в дитячому спорті, де діти часто стають заручниками амбіцій дорослих. З позиції кантівської етики це – морально неприйнятно, адже дитина є особистістю з гідністю, а не потенційним чемпіоном, якого можна формувати на власний розсуд.

Гідність особи вимагає також визнання моральної відповідальності спортсмена. Це означає, що він не лише об'єкт захисту, а й суб'єкт, здатний самостійно приймати рішення згідно з моральним законом. Повага до себе, здатність сказати «ні» – це форма реалізації гідності у змагальному середовищі.

Таким чином, кантівське розуміння гідності дає філософське підґрунтя для того, щоб гуманізувати спорт, перетворити його з арени фізичного протистояння на простір утвердження моральної цінності кожної особистості – незалежно від її успіхів чи статусу [1, С. 15–17].

Ще відомий діяч, барон П. де Кубертен у своїй філософії олімпізму хотів поставити спорт на службу гармонійному розвитку людини з метою сприяння мирному суспільству, яке дбає про збереження людської гідності. Власне, що в Європейській Хартії Спорту зазначено наступе: «захищати та розвивати моральні та етичні основи спорту, а також людську гідність і …».

Проте, є певні зауваження. Згідно з твердженнями Р. Джуліанотті, міжнародні спортивні керівні органи, які намагаються подати себе як організації, що піклуються про сприяння та захист гідності та благополуччя людей, не відповідають більшості вимог, викладених, наприклад, у Декларації прав людини 1948 року: «Керівні органи спорту схильні ігнорувати егалітаризм, надаючи пріоритет елітним спортсменам у розподілі ресурсів. Спортивні «дисциплінарні процедури» проти спортсменів часто розглядаються посадовими особами в закритому порядку. Спортивні керівні органи зазвичай обмежують свободу слова, дисциплінуючи тих, хто критикує посадових осіб та процедури. Історично склалося так, що серед юних спортсменів спеціалізація у спортивних дисциплінах з метою виходу на елітний рівень незмінно призводила до серйозного дефіциту в інших формах освіти, які в іншому випадку сприяли б їхньому особистому та соціальному розвитку [9, С. 360–361].

5. Етика Канта і проблеми сучасного спорту

Етика Канта, з її акцентом на універсальних моральних принципах та автономії, пропонує основу для аналізу етичних проблем у сучасному спорті. Застосовуючи кантівські принципи, ми можемо оцінити моральність таких дій, як шахрайство, використання допінгу, що покращує спортивні результати, та роль технологій, таких як VAR, зрештою сприяючи створенню більш етичного та справедливого спортивного середовища [14].

Сучасний спорт – це не лише сфера змагання, а й складний соціокультурний інститут, де перетинаються інтереси особистостей, корпорацій, медіа, держави й міжнародних структур. Така багатофакторність створює серйозні моральні виклики, на які потрібні не просто ситуативні рішення, а філософсько обґрунтовані підходи. Етика Іммануїла Канта надає універсальні критерії для розв'язання цих проблем, оскільки базується на ідеї морального закону, який однаковий для всіх розумних істот.

Розглянемо кілька ключових моральних викликів сучасного спорту крізь призму кантівської етики:

1. Допінг і маніпуляції результатами. Застосування заборонених засобів задля покращення результатів є типовим прикладом аморальної поведінки, яка порушує принцип універсалізації. Якщо би всі спортсмени застосовували допінг, спорт втратив би сенс як чесне змагання. Допінг також суперечить обов'язку спортсмена дбати про своє тіло як про частину моральної особистості – адже це не лише «інструмент результату», а частина гідності людини.

2. Комерціалізація спорту. Під тиском ринку спорт усе більше перетворюється на видовище, де моральні цінності часто поступаються вигоді. Кантова етика застерігає проти такого перетворення особи на засіб: спортсмен стає продуктом, тренер – менеджером, глядач – споживачем. Це нівелює етичну складову спорту як простору самореалізації вільної особистості.

3. Дискримінація та нерівність. У багатьох спортивних середовищах зберігаються форми дискримінації: жінки отримують менше винагород, спортсмени з інвалідністю маргіналізуються, спортсмени з країн третього світу мають менше шансів. Кантова етика, що наполягає на рівній гідності кожної людини, не допускає жодної форми приниження особи за ознаками, які не мають морального значення.

4. Насильство, агресія, культ перемоги. Деякі види спорту або стилі тренування культивують агресивність як головну чесноту. Це суперечить кантівському розумінню морального вдосконалення особи. Перемога, здобута ціною приниження суперника чи втрати людяності, не має моральної цінності. Кант закликає до етики поваги, а не панування.

Таким чином, етика Канта пропонує не реактивні, а системні відповіді на виклики сучасного спорту. Вона вимагає оцінювати будь-які дії не з точки зору користі, а з позиції того, чи відповідають вони моральному закону, чи поважають гідність особи, чи можуть стати законом для всіх. У цьому – її універсальність і практична цінність для переосмислення етичного базису спортивної культури.

6. Перспективи морального виховання через спорт

У моральній філософії Іммануїла Канта значне місце посідає поняття виховання – як формування автономної особистості, здатної керуватися моральним законом. Спорт, як інтенсивна форма соціальної практики, володіє великим потенціалом для такого виховання – за умови, що він розуміється не лише як боротьба за результат, а як етична школа характеру. Саме так його розглядає П. Арнольд, який зазначає про «тісний взаємозв'язок між спортом та освітою як із соціальної, так і з моральної точок зору». Дослідник стверджує, що спорт відіграє настільки важливу роль у суспільстві, що він має бути невід'ємною частиною навчальної програми» [5].

У кантівському сенсі спорт може слугувати інструментом моральної самодисципліни: дотримання правил, вміння приймати поразку з гідністю, повага до суперника, здатність відмовитися від сумнівних переваг. Це не просто риси поведінки, а прояв здатності діяти з обов'язку, що й є основою морального розвитку.

У цьому контексті особливої ваги набуває роль тренера як морального вихователя/наставника. Тренер не лише формує технічні навички, а й впливає на моральне становлення спортсмена – через власний приклад, через створення справедливих правил взаємодії, через плекання поваги до праці, гідності й відповідальності. У світлі кантівської етики тренер повинен виховувати не чемпіона, а особистість, здатну до автономного морального вибору.

Також спорт створює ситуації, в яких розкривається моральна зрілість: прийняття суддівських рішень, поведінка в умовах поразки, ставлення до травмованого суперника. Ці ситуації – моменти істини, що вимагають не лише фізичної сили, а й моральної витримки. Таким чином, спорт виступає як арена моральної дії, де особа вчиться не лише перемагати, а й залишатися людиною.

У перспективі гуманістичної етики Канта спорт може бути інтегрованим елементом системи морального виховання молоді, формування активного громадянина, відповідальної, вільної особистості. Це вимагає переосмислення стратегій розвитку спорту як державної політики – із фокусом не лише на медалі, а й на етичну якість спортивного середовища [8, С. 20–28].

Таким чином, філософія Канта відкриває шлях до відновлення морального змісту спорту – як простору, де утверджується не перевага над суперником, а самовладання над собою, де головне – не виграти, а виявити гідність, волю й відповідальність у дії.

Висновки. 1. У цій статті здійснено спробу концептуального осмислення етичних засад спорту на основі філософії Іммануїла Канта – одного з найвпливовіших мислителів епохи Просвітництва. Проаналізовано, як категоричний імператив, принцип автономії волі, ідея морального обов'язку та концепт гідності особи можуть слугувати філософськими орієнтирами для критичного переосмислення сучасного спортивного середовища.

2. Кантова етика пропонує універсальний моральний критерій, який може бути застосований до різноманітних форм поведінки у спорті – як на рівні особистісному, так і на інституційному. Йдеться не про ситуативну мораль, а про послідовну вимогу внутрішньої етичної узгодженості дії з принципами розуму.

3. Автономія і моральний обов'язок спортсмена повинні розглядатися як основа спортивної етики. Лише той спорт, у якому спортсмени діють не з примусу чи заради винагороди, а з усвідомлення моральної необхідності, заслуговує звання виховного й гуманістичного феномену.

3. Гідність особи – центральна категорія кантівської етики – має бути невід'ємною цінністю спортивного життя. Людина у спорті не повинна бути засобом досягнення цілей інших, об'єктом маніпуляцій чи джерелом комерційного прибутку. Визнання спортсмена як особистості, а не ресурсу – це умова морального відродження спорту.

4. Кантова філософія пропонує теоретичні ресурси для вирішення моральних проблем сучасного спорту: допінг, комерціалізація, дискримінація, агресія. Усі ці виклики постають як відхилення від морального закону, що вимагає універсалізму, поваги, рівності та відповідальності.

5. Моральне виховання через спорт – одна з перспектив практичного втілення етики Канта. Якщо спорт сприймати не як засіб досягнення результатів, а як середовище формування характеру, то він стає важливим інструментом у вихованні автономної, морально відповідальної особистості.

Узагальнюючи, можемо стверджувати, що етичне переосмислення спорту на ґрунті кантівської філософії є не лише теоретичним проєктом. Воно має реальну практичну цінність для освітньої, управлінської, тренерської й спортивної спільнот. Адже тільки тоді, коли спорт буде керуватись не лише правилами, а й моральними законами, він здатен стати простором людського вдосконалення й утвердження гідності особистості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Джунь В. В. Принцип гідності особи в спортивній деонтології. Здоровий спосіб життя : зб. наук. ст. Львів, 2006. Вип. 9. С. 15–17.

2. Кант І. Критика практичного розуму. Переклад з німецької: Ігор Бурковський. Київ: Юніверс, 2004. 240 с.

3. Кант І. Критика чистого розуму Київ: Юніверс, 2000. 504 с.

4. Продан Т. Людська гідність в етико-правовому вченні І. Канта. Гуманітарні студії: зб. наук. праць. Київ, 2017. Вип. 30. С. 100–112.

5. Arnold P. Sport, Ethics and Education. London: Cassell, 1997.

6. Butcher, R., & Schneider, A. Fair Play as Respect for the Game. Journal of the Philosophy of Sport, 25(1), 1998. P. 1–22.
7. Ethics of Competition in Sports: A Kantian Perspective on Fair Play and Sportsmanship in Physical Education", IJNRD – INTERNATIONAL JOURNAL OF NOVEL RESEARCH AND DEVELOPMENT, Vol. 9, Issue 4, page no. b766–b769,
8. Farias, J. The Sport for All Ideal: A Tool for Enhancing Human Capabilities and Dignity. Physical Culture and Sport. Studies and Research, 63(1), 2014. 20–28.
9. Giulianotti, R. Human rights, globalization and sentimental education: The case of sport. Sport in Society:Culture, Commerce, Media, Politics, 7(3), 2004. P. 355–369.
10. Kant I. Groundwork for the Metaphysics of Morals. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
11. Kant I. Kant: The Metaphysics of Morals. Gregor M, trans. 2nd ed. Denis L, ed. Cambridge University Press; 2017. 308 p.
12. Matthews, George & Hendricks, Christina (eds.). Introduction to Philosophy: Ethics. The Rebus Community, 2019. P. 53–67.
13. McNamee, M.J., & Parry, S.J. (Eds.). Ethics and Sport (1st ed.). Routledge, 1998. 300 p.
14. Møller, Verner. The Ethics of Doping and Anti-Doping: Redeeming the Soul of Sport. Routledge, 2009. 168 p.
15. Thorpe, Lucas. Immanuel Kant and Deontology. In Michael Hemmingsen, Ethical Theory in Global Perspective. Albany: SUNY Press, 2024. pp. 191–206.

REFERENCES

1. Dzhun V. V. (2006) Pryntsyp hidnosti osoby v sportyvnii deontolohii [The principle of personal dignity in sports deontology]. Zdorovyi sposib zhyttia : zb. nauk. st. Lviv. Vyp. 9 . S. 15–17. [in Ukrainian]
2. Kant Immanuil (2004). Krytyka praktychnoho rozumu [The Critique of Practical Reason]. Kyiv: Yunivers. 240 s. [in Ukrainian]
3. Kant, Immanuil (2000). Krytyka chystoho rozumu [Critique of pure reason]. K.: Yunivers. 504 s. [in Ukrainian]
4. Prodan T. (207). Liudska hidnist v etyko-pravovomu vchenni I. Kanta [Human dignity in the ethical and legal teachings of I. Kant.]. Humanitarni studii: zb. nauk. prats. Kyiv. Vyp. 30. S. 100–112. [in Ukrainian]
5. Arnold P. (1997). Sport, Ethics and Education. London: Cassell. 160 p.
6. Butcher, R., & Schneider, A. (1998). Fair Play as Respect for the Game. Journal of the Philosophy of Sport, 25(1), 1–22. [in English]
7. Ethics of Competition in Sports: A Kantian Perspective on Fair Play and Sportsmanship in Physical Education" (2024), IJNRD – INTERNATIONAL JOURNAL OF NOVEL RESEARCH AND DEVELOPMENT, Vol. 9, Issue 4, page no. b766–b769. [in English]
8. Farias, J. (2014). The Sport for All Ideal: A Tool for Enhancing Human Capabilities and Dignity. Physical Culture and Sport. Studies and Research, 63(1), 2014. 20–28. [in English]
9. Giulianotti, R. (2004). Human rights, globalization and sentimental education: The case of sport. Sport in Society:Culture, Commerce, Media, Politics, 7(3), 355–369. [in English]
10. Kant I. (1998). Groundwork for the Metaphysics of Morals. – Cambridge: Cambridge University Press. [in English]
11. Kant I. (2017). The Metaphysics of Morals. Gregor M, trans. 2nd ed. Denis L, ed. Cambridge University Press; 308 p. [in English]
12. Matthews, George & Hendricks, Christina (eds.) (2019). Introduction to Philosophy: Ethics. The Rebus Community. 53–67. [in English]
13. McNamee, M.J., & Parry, S.J. (Eds.). (1998). Ethics and Sport (1st ed.). Routledge. 300 p. [in English]
14. Møller, Verner (2009). The Ethics of Doping and Anti-Doping: Redeeming the Soul of Sport. Routledge. 168 p. [in English]
15. Thorpe, Lucas (2024). Immanuel Kant and Deontology. In Michael Hemmingsen, Ethical Theory in Global Perspective. Albany: SUNY Press. pp. 191–206. [in English]

Polishchuk Rostyslav Mykolaiovych
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Olympic Education
Lviv State University of Physical Culture named after Ivan Bobersky
11, Kostyushka str., Lviv, Ukraine
orcid.org/0000-0002-2900-2427

ETHICAL PRINCIPLES IN SPORTS: BASED ON THE PHILOSOPHY OF I. KANT

Introduction. *The article examines the basic ethical principles of sports activity through the prism of Immanuel Kant's moral philosophy. The concepts of duty, autonomy, and good will are analyzed as the foundation of fair sports behavior. An attempt is made to conceptualize the "categorical imperative" as a normative principle in a competitive environment. The relevance of Kant's ethics in the context of modern challenges is argued: doping, manipulation, and commercialization of sports.*

Relevance of the problem. *Modern sports face numerous ethical challenges that require philosophical justification. The growth of commercialization of sports, the spread of doping scandals, issues of gender equality, and the exploitation of athletes highlight the need to develop a clear ethical basis for sports activity. Immanuel Kant's deontological ethics, with its emphasis on universal moral laws and human dignity, can offer a solid philosophical foundation for addressing these problems in a sports context.*

The ***purpose*** *of the article is to analyze the possibilities of applying Immanuel Kant's ethical philosophy to modern sports and to develop a system of ethical principles of sports activities based on his moral postulates. The study is aimed at substantiating the relevance of deontological ethics for solving current ethical dilemmas in the sports environment and creating practical recommendations for sports organizations.*

Research methods. *The work uses a complex of philosophical and analytical methods: comparative analysis – comparing Kantian ethical principles with existing approaches to sports ethics; hermeneutic method – interpreting Kantian categorical imperatives in the context of sports activities; systemic approach – considering sports as a holistic system of ethical relations between different subjects; casuistic analysis – applying Kant's ethical theory to specific ethical dilemmas in sports (doping, gender equality, commercialization).*

Research results. *Adapting the categorical imperative to sport: the application of Kant's first categorical imperative to sports ethics is justified through the principles of fair play, compliance with the rules, and fair competition. Conceptualizing human dignity in sport: an interpretation of the second categorical imperative is developed to protect the rights of athletes and counteract their exploitation. Philosophical justification of sports autonomy: the connection between the principle of moral autonomy and the right of athletes to self-determination within ethical norms is established.*

Key words: *sports ethics, categorical imperative, morality, Kant, justice, dignity, fair play.*

УДК 1(091).033
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.22

Сірко Андрій Леонідович
аспірант кафедри філософії та міжнародної комунікації
Національного університету біоресурсів
і природокористування України
15, вул. Героїв Оборони, Київ, Україна
orcid.ordg/0009-0008-7884-6918

Калуга Володимир Федорович
доктор філософських наук,
професор кафедри міжнародних відносин і суспільних наук
Національного університету біоресурсів
і природокористування України
15, вул. Героїв Оборони, Київ, Україна
orcid.org/0000-0003-4744-826X

АВАНТЮРИЗМ ЯК МЕХАНІЗМ І ЗАСІБ УТВЕРДЖЕННЯ САМОДОСТАТНОСТІ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ

Актуальність проблеми. *На рівні громадської думки, що відповідає насамперед домінанті масово відтворюваних, орієнтованих на певні стандарти і еталони, моделей поведінки, явище авантюризму як певна риса представника спільноти найчастіше розглядається і водночас сприймається як своєрідний виклик усталеним нормам. Таким чином авантюризм переважно набирає негативних конотацій в очах середньостатистичної особи. Однак поза ціннісними предикатами окреслюється таке функціональне навантаження авантюризму як його властивість виконувати роль механізму і засобу наділеної схильністю до рефлексії істоти утверджувати свою самобутність та унікальність серед собі подібних. Окрім того на рівні колективної думки авантюризм виявляється таким собі індикатором спроможності та/або потенціалу представника спільноти до вчинення вибору, опертого на внутрішні інтенції, індивідуальні смаки і схильності на відміну від вибору між уже запропонованими спільнотою варіантами, і водночас перебирання відповідальності за своє існування. Таким чином послідовне системне осмислення явища авантюризму як невід'ємного елементу буття людини і людства відкриває перспективи для суттєвого переосмислення низки проблем екзистенціального, а отже й соціокультурного плану, насамперед йдеться про такий стан індивіда як самодостатність та умови й обставини, за яких він набувається чи відтворюється представником спільноти, а також стан дихотомії свободи/зумовленості.*

Мета дослідження *полягає у системному осмисленні явища авантюризму як невід'ємного елементу буття людини та спільноти, сполученого зі станом самодостатності представника спільноти, його утвердженням як унікального буття серед собі подібних.*

Методологічною основою дослідження *є міждисциплінарний підхід, що поєднує філософський аналіз понять свободи, самодостатності та авантюризму, історико-біографічний метод (на прикладі Джакомо Казанови), а також елементи феноменології та екзистенціалізму для виявлення внутрішніх мотивацій особистості.*

Результати дослідження. *Дослідження підтверджує, що схильність до авантюризму є важливим і багатовимірним механізмом утвердження соціальної самодостатності особистості. Авантюризм у цьому контексті розглядається не просто як випадкова або імпульсивна поведінка, а як свідомий і цілеспрямований вибір, що дозволяє людині вийти за межі усталених соціальних норм, ролей і очікувань. Такий вибір супроводжується готовністю брати на себе відповідальність за наслідки своїх дій, що є ключовим елементом самодостатності.*

Історико-біографічний аналіз життя Джакомо Казанови, як одного з найяскравіших прикладів авантюриста, демонструє, що авантюризм поєднує в собі не лише прагнення до ризику, але й високий рівень інтелектуальної гнучкості, харизму, соціальні навички

та здатність адаптуватися до найскладніших обставин. Казанова неодноразово доводив свою здатність долати обмеження – як фізичні, так і соціальні – що дозволяло йому зберігати внутрішню свободу і впевненість у собі навіть у ворожому середовищі. Особливо показовою є його втеча з в'язниці у Венеції, де він використав не лише винахідливість, а й психологічне розуміння оточуючих, що свідчить про глибокий зв'язок авантюризму з соціальною самодостатністю.

Філософський аналіз підтверджує, що авантюризм є проявом екзистенційної свободи, коли особистість через ризик, вибір і відповідальність утверджує свою унікальність і автономію. Відповідно до ідей Канта, свобода полягає у здатності діяти за власним моральним законом, а не під впливом зовнішніх обставин, що авантюризм ілюструє у практиці. Екзистенціалісти, такі як Сартр і Камю, підкреслюють, що свобода завжди пов'язана з вибором і відповідальністю, а авантюризм виступає як спосіб прийняття цього виклику і творення себе через дії.

Феноменологічний підхід дозволяє виявити внутрішні мотивації авантюризму – прагнення до новизни, самовираження, подолання соціальних і внутрішніх обмежень, а також пошук глибшого сенсу життя. Ці мотиви формують комплексний психологічний і екзистенційний фундамент, який стимулює особистість до активної життєвої позиції і самореалізації через ризиковані вчинки.

Отже, авантюризм виступає одночасно як індикатор і механізм здатності особистості до самостійного вибору, відповідальності і соціальної автономії. Він відкриває простір для творчого самовираження і утвердження власної гідності, що є основою соціальної самодостатності. Ці результати підкреслюють важливість розгляду авантюризму не лише як психологічного феномену, а й як складної соціально-філософської категорії, що має ключове значення для розуміння сучасної свободи і автономії особистості.

Ключові слова: *авантюризм, самодостатність, свобода вибору, ризик, соціальна автономія, відповідальність.*

Вступ. Проблема свободи вибору та самодостатності особистості є однією з центральних у філософії та соціальних науках. У сучасному світі, де індивідуалізм і автономія стають наріжними цінностями соціокультурного буття, зростає інтерес до феномену авантюризму як своєрідного способу самореалізації. Між тим, на рівні громадської думки, що відповідає насамперед домінанті масово відтворюваних, орієнтованих на певні стандарти і еталони, моделей поведінки, явище авантюризму як певна риса представника спільноти найчастіше розглядається і водночас сприймається як своєрідний виклик усталеним нормам. Таким чином авантюризм набирає негативних конотацій в очах середньостатистичної особи. Зокрема згадане явище розглядається крізь призму провокації – тяжіння до висування виклику спільноті, утвердженим у її середовищі нормам та очікуванням. Однак поза ціннісними предикатами окреслюється таке функціональне навантаження авантюризму як його властивість виконувати роль механізму і засобу наділеної схильністю до рефлексії істоти утверджувати свою самобутність та унікальність серед собі подібних. Окрім того на рівні колективної думки авантюризм виявляється таким собі індикатором спроможності та/або потенціалу представника спільноти до вчинення вибору, опертого на внутрішні інтенції, індивідуальні смаки і схильності на відміну від вибору між уже запропонованими спільнотою варіантами, і водночас перебирання відповідальності за своє існування. Таким чином послідовне системне осмислення явища авантюризму як невід'ємного елементу буття людини і людства відкриває перспективи для суттєвого переосмислення низки проблем екзистенціального, а отже й соціокультурного плану, насамперед йдеться про такий стан індивіда як самодостатність та умови й обставини, за яких він набувається чи відтворюється представником спільноти, а також стан дихотомії свободи/зумовленості.

Як наслідок, у полі зору дослідників опиняються яскраві репрезентанти авантюризму, зокрема постать Джакомо Казанови, чий життєвий шлях ілюструє нестримне тяжіння до свободи як на рівні думки, так і дії, у т.ч. за посередництва авантюризму, а отже і ризику.

Мета дослідження полягає у системному осмисленні явища авантюризму як невід'ємного елементу буття людини та спільноти, сполученого зі станом самодостатності представника спільноти, його утвердженням як унікального буття серед собі подібних.

Об'єктом дослідження є соціокультурне середовище як простір життєдіяльності людини та поступу спільноти.

Предметом дослідження виступає феномен авантюризму у множені його проявів і трактувань змістовного наповнення відповідного поняття.

Мета і предмет роботи визначили завдання:

– дослідити наявний спектр трактувань явищ авантюризму та самодостатності на предмет означення ключових ознак і властивостей згаданих явищ;

– проаналізувати життєдіяльність історичних постатей на предмет встановлення особливостей зв'язку авантюризму та соціальної автономії у поточному існуванні особи;

– дослідити особливості впливу активності, сполученої з ризиком, на формування особистої свободи та ідентичності.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Теоретико-методологічна основа дослідження ґрунтується на поєднанні класичних і сучасних філософських концепцій свободи, самодостатності та авантюризму, а також міждисциплінарних підходів до аналізу особистості в соціумі. Насамперед, важливим є розуміння свободи як фундаментальної умови людського існування. Іммануїл Кант визначає свободу як автономію волі, підкреслюючи, що лише здатність діяти відповідно до самовстановленого морального закону робить людину морально зрілою та самодостатньою особистістю [1, с. 112]. В його концепції свобода не є безмежною сваволею, а передбачає відповідальність за власний вибір, що особливо важливо для розуміння авантюризму як усвідомленого ризику, а не бездумної легковажності**.**

Жан-Жак Руссо у праці «Про суспільний договір» розкриває ідею свободи через гармонію між особистою і загальною волею. Він стверджує, що справжня свобода можлива лише тоді, коли індивід здатен самостійно визначати межі своєї поведінки у суспільстві, не підкоряючись зовнішньому примусу, а керуючись внутрішньою переконаністю [2, с. 59]. Саме у цьому контексті авантюризм постає як спосіб подолання соціальних обмежень і пошуку власної ідентичності.

Георг Гегель розглядає свободу як процес розгортання духу, де самосвідомість формується через подолання зовнішніх обмежень і досягнення єдності із самим собою [3, с. 87]. Авантюризм у цьому сенсі – це не лише протест, а й шлях до глибшого самопізнання, коли людина через ризик і нестандартні рішення відкриває нові горизонти власної самодостатності.

Важливим для розуміння авантюризму є також екзистенціалістський підхід. Жан-Поль Сартр вважає свободу вибору основою людського буття, підкреслюючи, що кожна дія є актом самотворення і водночас джерелом відповідальності [4, с. 41]. Альбер Камю, аналізуючи феномен бунту та абсурду, розглядає авантюризм як спосіб надання сенсу власному існуванню, коли людина свідомо обирає ризик, щоб утвердити себе у світі, позбавленому абсолютних орієнтирів [5, с. 73]. Таким чином, екзистенціалізм дозволяє розглядати авантюризм не як втечу від реальності, а як вияв глибокої внутрішньої свободи.

Методологічна база дослідження включає кілька взаємодоповнюючих підходів. Зокрема історико-біографічний аналіз. На прикладі Джакомо Казанови простежується, як схильність до авантюризму сприяє становленню самодостатності. Його життя – це низка ризикованих вчинків, які не лише кидали виклик соціальним нормам, а й дозволяли йому утверджувати власну автономію, незалежність і впевненість у собі [6, с. 215]. Аналізуючи його біографію, можна побачити, як авантюризм стає способом самореалізації та протесту проти зовнішніх обмежень.

Феноменологічний підхід. Він дозволяє дослідити внутрішній досвід авантюриста – його мотивації, емоції, переживання та способи сприйняття світу. Саме завдяки феноменології можна зрозуміти, чому людина обирає ризик, що для неї означає свобода і як формується відчуття самодостатності в екстремальних ситуаціях [7, с. 134].

Герменевтичний аналіз. Використовується для інтерпретації текстів, автобіографічних свідчень, листів і мемуарів відомих авантюристів. Герменевтика дозволяє побачити, як особистість

осмислює власний досвід, як вона раціоналізує свої вчинки і як ці вчинки впливають на її ідентичність [8, с. 98].

Соціально-філософський аналіз. Важливим є також розгляд авантюризму в контексті соціальної політики та справедливості, де авантюризм може виступати як реакція на соціальні обмеження, нерівність чи несправедливість. Прагнення до свободи і самоствердження часто виникає у відповідь на соціальні виклики та обмеження, і саме в таких умовах авантюризм стає засобом досягнення самодостатності.

Узагальнюючи, теоретико-методологічна основа дослідження дозволяє розглядати авантюризм як складний багатовимірний феномен, що поєднує в собі філософські ідеї свободи, відповідальності, ризику і самодостатності. Саме через призму класичних і сучасних філософських концепцій, а також міждисциплінарних методів аналізу, стає можливим глибоке осмислення авантюризму не лише як особистісної риси або соціокультурного явища, але й як екзистенційної стратегії буття.

Результати дослідження. Авантюризм у філософському та соціальному контексті розглядається як провокація – свідомий виклик усталеним нормам, правилам та очікуванням суспільства. Це не просто бездумна імпульсивність, а цілеспрямований акт, що ставить під сумнів соціальні обмеження і детермінованість поведінки індивіда. Авантюризм виступає як спосіб протесту проти нав'язаних ролей і конформізму, що дозволяє особистості заявити про свою автономію і самодостатність. Цей аспект підтверджують класичні філософські концепції свободи, де свобода розглядається як здатність діяти всупереч зовнішнім обставинам, зберігаючи внутрішню цілісність і відповідальність. Авантюризм виступає провокацією до самоствердження, оскільки він ставить під сумнів усталені соціальні норми, обмеження та очікування, що накладаються на особистість. Через свідомий вибір ризикованих, нестандартних дій авантюрист демонструє свою здатність виходити за межі детермінованих ролей і конформізму, тим самим утверджуючи власну автономію і унікальність. Ця провокація – не просто виклик суспільству, а й спосіб заявити про себе як про самодостатню особистість, здатну самостійно формувати свій життєвий шлях. Мотивами авантюризму є прагнення до свободи, самовираження і пошуку новизни. Людей спонукає бажання подолати соціальні та внутрішні обмеження, відчути себе творцем власної долі, а також глибинний екзистенційний поклик – інтуїтивне відчуття, що веде вперед, навіть коли логіка підказує обережність. Цей внутрішній імпульс часто описують як «зовнішню силу», що надихає на ризик і відкриття нових горизонтів. Таким чином, авантюризм мотивується як зовнішніми обставинами, так і внутрішнім прагненням до самореалізації і свободи.

Людей до авантюризму спонукають різні внутрішні та зовнішні чинники. З одного боку, це прагнення до новизни, самовираження і самопізнання; з іншого – бажання подолати обмеження, які накладає соціум, і відчути себе вільним творцем власної долі. Внутрішній поклик, який іноді описується як «зовнішня сила» чи «ноги, що самі ведуть», як у випадку Джакомо Казанови, свідчить про глибокий екзистенційний вимір авантюризму – це не просто раціональний вибір, а переживання свободи як стану буття, що виходить за межі звичайного досвіду [9, с. 41; с. 73].

Внутрішні мотиви, які спонукають людину до авантюрних вчинків для самореалізації, можуть включати такі ключові аспекти:

– прагнення до свободи і автономії. Бажання жити за власними правилами, не підкоряючись зовнішнім обмеженням, стимулює шукати нестандартні шляхи і ризикувати, щоб утвердити свою незалежність;

– пошук сенсу і глибшого самопізнання. Авантюрні дії допомагають виходити за межі звичного, відкривати нові горизонти внутрішнього світу, що сприяє усвідомленню власної унікальності та потенціалу;

– потреба в самоствердженні та визнанні. Через ризиковані вчинки ти демонструєш свою сміливість, креативність і здатність долати труднощі, що підвищує самооцінку і зміцнює відчуття власної значущості;

– внутрішній поклик або інтуїція. Часто авантюризм виникає з відчуття «внутрішньої сили» або «голосу», що веде вперед, навіть якщо логіка радить обережність – це прояв глибинної мотивації до дії.

– жага новизни та емоційного підйому. Прагнення переживати яскраві емоції, долати страх і невизначеність, отримувати задоволення від подолання перешкод – все це стимулює до авантюрних вчинків.

Ці внутрішні мотиви створюють комплексний психологічний фундамент, який допомагає особистості через авантюризм реалізовувати себе як унікальну, самодостатню особистість.

Життя Джакомо Казанови є яскравим прикладом того, як авантюризм стає способом утвердження соціальної самодостатності. Його харизма, інтелект і вміння спілкуватися з найвищими колами суспільства – від імператорів до Вольтера – демонструють, що авантюризм не обмежується лише ризикованими вчинками, а включає і соціальний інтелект, культурну компетентність і здатність адаптуватися.

Особливо показовою є його втеча з в'язниці у Венеції – справжній шедевр винахідливості і рішучості. Казанова не лише організував втечу, а й переховувався в будинку особи, яка його шукала, під виглядом хрещеного батька майбутньої дитини цієї родини. Цей епізод ілюструє, як авантюризм поєднується з глибинним розумінням соціальних ролей і психології інших людей, що дозволяє утвердити себе навіть у ворожому середовищі.

З філософської точки зору, схильність до авантюризму можна розглядати як прояв екзистенційної свободи, коли особистість виходить за межі детермінованих соціальних ролей і норм. Авантюризм – це спосіб утвердження автономії, коли людина не просто підкоряється обставинам, а активно їх трансформує, творить власну життєву траєкторію. Цей процес тісно пов'язаний із відповідальністю за вибір, що є ключовим у кантівській та екзистенціалістській традиціях.

Відтак схильність до авантюризму цілком слушно розглядати як джерело відчуття самодостатності, зважаючи на такі аспекти:

– відповідальність за власний вибір. Авантюрні дії вимагають усвідомлення ризику і готовності нести наслідки, що формує глибоке відчуття власної автономії;

– перевірка меж власних можливостей. Ризиковані вчинки стають своєрідним «лабораторним досвідом», що дозволяє краще пізнати себе і свої ресурси;

– відчуття унікальності та неповторності життєвого шляху. Авантюризм дає змогу відчути себе творцем власної історії, що не піддається шаблонним моделям;

– підвищення впевненості у власних силах. Перемоги у складних ситуаціях закріплюють віру в себе і власну здатність долати труднощі.

Ці фактори разом формують цілісне відчуття соціальної самодостатності, коли особистість не залежить від зовнішніх обставин і здатна самостійно визначати сенс свого життя.

Ризиковані вчинки мають глибокий вплив на моє розуміння свободи. Вони демонструють, що свобода – це не просто можливість вибирати, а здатність приймати наслідки цього вибору. Авантюризм показує, що справжня свобода нерозривно пов'язана з відповідальністю і сміливістю. Кожен ризикований крок – це крок у невідомість, що вимагає довіри до себе і власної інтуїції. Такий підхід формує активну життєву позицію, де свобода – це не абстрактне право, а практична здатність творити своє буття.

Авантюризм, як показує аналіз, є не лише індивідуальним феноменом, а й соціальним явищем. Через авантюризм особистість заявляє про свою позицію у суспільстві, конструює власну ідентичність і взаємодіє з іншими на нових умовах. Це спосіб не просто втекти від соціальних норм, а створити нові простори для свободи і самореалізації. В цьому сенсі авантюризм виступає як індикатор соціальної самодостатності, що поєднує внутрішню автономію з активною участю у житті спільноти.

Висновки. Результати дослідження свідчать, що схильність до авантюризму є не просто випадковою рисою характеру, а глибинним і потужним механізмом утвердження соціальної самодостатності та індивідуальної автономії. Авантюризм виступає як форма свідомої провокації,

відповідального ризику і творчого пошуку, що дозволяє особистості вийти за межі детермінованих соціальних ролей, стереотипів і обмежень. Завдяки цьому людина отримує можливість відчути справжню внутрішню свободу – свободу, яка не є відсутністю обмежень, а здатністю самостійно визначати межі власної поведінки, відповідати за свої рішення та формувати унікальний життєвий шлях.

Історичні приклади, зокрема життя Джакомо Казанови, яскраво ілюструють, що авантюризм поєднує в собі харизму, інтелект, емоційну гнучкість і здатність адаптуватися до різних обставин. Саме ці якості стають основою соціальної автономії, даючи змогу особистості не лише виживати у складних соціальних умовах, а й активно впливати на своє оточення, будувати власну ідентичність і реалізовувати свої потенціали. Авантюризм у цьому сенсі – це не хаотичний ризик, а усвідомлений вибір, що вимагає високого рівня відповідальності за наслідки своїх дій.

Особистий досвід підтверджує, що ризиковані вчинки не лише формують відчуття свободи, а й розвивають відповідальність, самоконтроль і здатність до рефлексії. Вони стимулюють особистісний розвиток, сприяють формуванню цілісної, зрілої особистості, здатної до самовизначення і самореалізації у складному світі. Авантюризм, таким чином, виступає як складний і багатовимірний феномен, що поєднує в собі елементи свободи, ризику, відповідальності і творчості.

Отже, авантюризм – це не просто спосіб життя або набір поведінкових стратегій, а глибинний екзистенційний досвід, що відкриває нові горизонти для розуміння свободи і самодостатності в сучасному соціокультурному контексті. Він дає змогу переосмислити традиційні уявлення про межі людської свободи, підкреслюючи роль особистості як активного творця власної долі. Такий підхід має важливе значення для філософії, соціології та психології, оскільки допомагає глибше зрозуміти природу людської свободи, відповідальності і сенсу життя в умовах постійних змін і викликів сучасності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант; пер. з нім. В. В. Лазаревського. – К.: Видавництво «Основи», 2003. – 416 с.
2. Руссо Ж.-Ж. Про суспільний договір / Ж.-Ж. Руссо; пер. з фр. О. І. Петренко. – К.: Видавництво «Основи», 1998. – 224 с.
3. Гегель Г. В. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель; пер. з нім. В. В. Лазаревського. – К.: Видавництво «Основи», 2004. – 528 с.
4. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо / Ж.-П. Сартр; пер. з фр. О. Мельник. – К.: Видавництво «Основи», 2005. – 400 с.
5. Камю А. Міф про Сізіфа / А. Камю; пер. з фр. І. Коваленко. – К.: Видавництво «Основи», 2006. – 192 с.
6. Казанова Дж. Історія мого життя / Дж. Казанова; пер. з італ. О. Шевченко. – К.: Видавництво «Наукова думка», 2010. – 400 с.
7. Гуссерль Е. Ідеї до чистої феноменології / Е. Гуссерль; пер. з нім. В. Коваленко. – К.: Видавництво «Основи», 2008. – 256 с.
8. Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Г.-Г. Гадамер; пер. з нім. О. Мельник. – К.: Видавництво «Основи», 2010. – 320 с.
9. Знамениті авантюристи XVIII століття / упоряд. О. Іваненко. – К.: Видавництво «Наукова думка», 2012. – 320 с.

REFERENCES

1. Kant, I. (2003). Krytyka praktychnoho rozumu [Critique of Practical Reason] (V. V. Lazarevskyi, Trans.). Kyiv: Osnovy Publishing. 416 p. [in Ukrainian]
2. Rousseau, J.-J. (1998). Pro suspilnyi dohovir [The Social Contract] (trans. by O. I. Petrenko). Kyiv: Osnovy Publishing. 224 p. [in Ukrainian]
3. Hegel, G. W. F. (2004). Fenomenolohiia dukhu [Phenomenology of Spirit] (V. V. Lazarevskyi, Trans.). Kyiv: Osnovy Publishing. 528 p. [in Ukrainian]

4. Sartre, J.-P. (2005). Buttia i nishto [Being and Nothingness] (O. Melnyk, Trans.). Kyiv: Osnovy Publishing. 400 p. [in Ukrainian]
5. Camus, A. (2006). Mif pro Sizifa [The Myth of Sisyphus] (I. Kovalenko, Trans.). Kyiv: Osnovy Publishing. 192 p. [in Ukrainian]
6. Casanova, J. (2010). Istoriia moho zhyttia [History of My Life] (O. Shevchenko, Trans.). Kyiv: Naukova Dumka Publishing. 400 p. [in Ukrainian]
7. Husserl, E. (2008). Idei do chystoi fenomenolohii [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology] (V. Kovalenko, Trans.). Kyiv: Osnovy Publishing. 256 p. [in Ukrainian]
8. Gadamer, H.-G. (2010). Istyna i metod [Truth and Method] (O. Melnyk, Trans.). Kyiv: Osnovy Publishing. 320 p. [in Ukrainian]
9. Ivanenko, O. (Ed.). (2012). Znamenyti avantiurysty XVIII stolittia [Famous Adventurers of the 18th Century]. Kyiv: Naukova Dumka Publishing. 320 p. [in Ukrainian]

Sirko Andrii Leonidovych
PhD Candidate
Department of Philosophy and International Studies
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
15, Heroiv Oborony str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0008-7884-6918

Kaluha Volodymyr Fedorovych
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor at the Department of International Relations and Social Sciences
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
15, Heroiv Oborony str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0003-4744-826X

ADVENTURISM AS A MECHANISM AND MEANS OF ASSERTING SELF-SUFFICIENCY IN THE SOCIAL SPACE

Background. *Adventurism has long been a subject of philosophical and sociological inquiry, often viewed as a complex phenomenon intertwining risk, freedom, and self-assertion. Classical philosophers such as Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, and Georg Hegel laid the foundation for understanding freedom not merely as absence of constraints but as autonomous self-determination within social contexts. Later existentialist thinkers like Jean-Paul Sartre and Albert Camus expanded this view by emphasizing personal responsibility and the search for meaning through conscious choices, including risky and unconventional actions.*

In social philosophy, adventurism is seen as a response to societal limitations and inequalities, serving as a mechanism for individuals to assert their identity and achieve social autonomy. The life and experiences of historical figures, such as Giacomo Casanova, illustrate how adventurism functions as a strategy for personal freedom and self-realization. This background provides the theoretical and empirical basis for exploring adventurism as a way of affirming social self-sufficiency in the contemporary world.

Methods. *The study is grounded in a combination of classical and contemporary philosophical concepts of freedom, self-sufficiency, and adventurism, alongside interdisciplinary approaches to analyzing personality in society. The methodological framework includes historical-biographical analysis to explore how adventurism fosters autonomy, phenomenological inquiry to understand the internal motivations and experiences of adventurers, and hermeneutic analysis for interpreting autobiographical texts and memoirs. Additionally, a socio-philosophical analysis examines adventurism as a response to social constraints and inequality, highlighting its role in achieving social self-sufficiency.*

Results. *The study revealed that adventurism plays a key role in affirming social self-sufficiency. It acts as a conscious form of risk-taking that allows individuals to break free from fixed social roles and experience personal freedom. Historical cases, such as Giacomo Casanova, show that adventurism combines charisma, intelligence, and adaptability, which are essential for social autonomy. Additionally, engaging in adventurous actions fosters responsibility and self-awareness, contributing to the development of a mature and independent personality.*

Conclusions. *The research results demonstrate that the tendency to adventurism serves as a powerful mechanism for affirming social self-sufficiency and individual autonomy. Adventurism is not merely a spontaneous or reckless behavior but a conscious form of provocation and responsible risk-taking that enables individuals to transcend predetermined social roles and norms. Through this process, a person experiences profound inner freedom – a freedom defined not by the absence of constraints but by the ability to independently determine the boundaries of their actions and take responsibility for their choices.*

Historical examples, particularly the life of Giacomo Casanova, illustrate that adventurism combines charisma, intellect, and adaptability, which together form the foundation of social autonomy. These qualities empower individuals not only to survive but also to actively shape their social environment, construct their identity, and realize their potential. Adventurism, therefore, is a deliberate choice that demands a high level of personal responsibility and self-awareness.

Furthermore, personal experience confirms that engaging in risky actions fosters not only a sense of freedom but also cultivates responsibility, self-control, and reflective thinking. Such experiences stimulate personal growth and contribute to the development of a mature, self-determined personality capable of navigating complex social realities.

In sum, adventurism emerges as a multifaceted existential phenomenon that intertwines freedom, risk, responsibility, and creativity. It challenges traditional understandings of human freedom and highlights the role of the individual as an active creator of their own destiny. This perspective is significant for philosophy, sociology, and psychology, as it deepens our comprehension of freedom, responsibility, and the meaning of life amid the dynamic challenges of the modern world.

Key words: *adventurism, self-sufficiency, freedom of choice, risk, social autonomy, Casanova, responsibility.*

УДК 1(091):167.2
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.23

Соболєвський Павло Андрійович
кандидат філософських наук,
докторант кафедри історії філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 64/13, Київ, Україна
orcid.org/0009-0002-6894-7244

ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ПОВСЯКДЕННОЇ МОВИ: ЕКСПЕРЕМЕНТАЛЬНИЙ ПІДХІД

Актуальність проблеми. *Починаючи з 1970-х років, інтерес до філософії повсякденної мови суттєво зменшився, що зумовлено розвитком семантичних теорій, які запропонували нові способи аналізу значень мовних виразів. Внаслідок цього філософія повсякденної мови поступово втратила свою провідну позицію у філософських дискусіях і набула статусу переважно історичного руху. Проте ця ситуація потребує додаткового аналітичного осмислення, зокрема в контексті можливості оновлення її методологічного потенціалу.*

Мета статті. *Перевірити, чи філософія повсякденної мови має значний евристичний потенціал, що сприяє підвищенню прозорості філософських понять і проблем, а також дає змогу точніше інтерпретувати мовні вирази у контексті їх повсякденного вживання. Водночас залишається відкритим питання, чи є певні знання, що формуються в межах цієї філософії, релевантними для застосування у звичайних, нефілософських обставинах.*

Методи дослідження. *У межах цього дослідження здійснено критичний огляд застосування філософії повсякденної мови з акцентом на виявлення конструктивних і проблемних аспектів її сучасної рецепції. З метою переосмислення парадигми було використано пояснювальний та діалектичний підходи, що дозволило охопити як історичні, так і аналітичні виміри проблематики. Збір даних здійснювався шляхом кабінетного дослідження, зокрема через аналіз архівних матеріалів, бібліотечних фондів і наукових баз даних. Зібрані матеріали було піддано якісному аналізу з метою виявлення ключових тенденцій у трансформації філософії повсякденної мови.*

Результати. *На підставі проведеного аналізу у дослідженні запропоновано оновлену версію філософії повсякденної мови, яка орієнтується на використання експериментальних методів у вивченні значень. Такий підхід дає змогу не лише зберегти спадщину класичної філософії повсякденної мови, а й адаптувати її до вирішення сучасних філософських і лінгвістичних завдань.*

Ключові слова: *сучасна філософія, аналітична філософія, філософії повсякденної мови, експерементальна філософія повсякденної мови.*

Вступ. Історичний розвиток аналітичної філософії у XX столітті супроводжувався глибоким інтересом до проблеми лінгвістичного значення, що стало центральною метою філософських досліджень. У межах цього підходу мова розглядалася не лише як засіб комунікації, а й як інструмент для виявлення та вирішення філософських проблем, що проявляються у її повсякденному вживанні. Як зазначає професор Вашингтонського університету П. Франко (Paul Franko), аналітичні філософи прагнули окреслити межі та функції лінгвістичного значення, зокрема через уважне дослідження мовної практики. Філософ зазначає: «Зокрема, я стверджую, що методологічна рекомендація філософів повсякденної мови щодо аналізу фактичної лінгвістичної практики впливає на кілька відомих критичних зауважень дедуктивно-номологічної моделі наукового пояснення, і що ці критики пов'язані з історичним поворотом у філософії науки» [7? p. 77]. На цьому ґрунті постала лінгвістична філософія, яка охоплює дві основні традиції – логічний позитивізм і філософію повсякденної мови (далі – ФПМ).

Витоки ФПМ тісно пов'язані з діяльністю представників Віденського кола, таких як М. Шлік (M. Schlick, 1882–1936), Р. Карнап (R. Carnap, 1891–1970) і К. Поппер (K. Popper, 1902–1994), які прагнули розробити логічно послідовну методологію аналізу мови. Центральною фігурою

в цьому контексті залишався Л. Вітгенштайн (L. Wittgenstein, 1889–1951), чия праця *Філософські дослідження* започаткувала новий напрям у розумінні логіки, мови та їхнього зв'язку з дійсністю. Пізні ідеї Л. Вітгенштайна, зосереджені на мовних іграх, правилах уживання та контекстуальній природі значення, стали методологічною основою для ФПМ. Окрім того, суттєвий внесок у розвиток цього напряму зробили британські філософи, зокрема представники Оксфордської та Кембриджської шкіл, які сприяли поширенню ідей ФПМ у філософському дискурсі другої половини XX століття.

Попри широке застосування ФПМ у філософському аналізі, деякі концептуальні припущення залишаються складними для вираження засобами повсякденної мови. А.Алсааві (Ali Alsaawi) зокрема зазначав: «Онтологічна прихильність, що стосується припущень про існування певних сутностей, часто виявляється імпліцитною й невираженою, що ускладнює її формалізацію в межах природної мови» [1 p.163]. Аналогічні труднощі виникають при спробах висловити епістемологічний скептицизм, який підважує можливість достовірного знання, суперечачи повсякденним припущенням про істинність і пізнання. Не менш складними для вираження є концепти феноменології, з її фокусом на суб'єктивності свідомості, та екзистенціалізму, який акцентує на індивідуальній свободі та ідентичності.

Таким чином, обмеження повсякденної мови як інструменту філософського аналізу зумовлюють методологічні виклики. Для широкої аудиторії, що прагне знайти лексико-семантичні значення філософських термінів, ці виклики можуть здаватися непереборними. Л. Вітгенштайн зазначав у «Філософських дослідженнях» (1958): «Логіка не розглядає мову – чи мислення – у тому сенсі, в якому природнича наука розглядає природне явище, і найбільше, що можна сказати, це те, що ми конструюємо ідеальні мови» [12 p. 380]. Водночас філософи та дослідники, які працюють у межах семантики і прагматики, продовжують розвивати підходи до аналізу повсякденної мови як джерела для концептуального прояснення.

Сучасні дослідження у сфері ФПМ зберігають методологічну актуальність, зокрема в аспектах, пов'язаних із конструктивними та критичними інтерпретаціями. Особливу увагу сьогодні приділено аналізу так званих «порушень за замовчуванням» – ситуацій, коли вживання мовних виразів не відповідає очікуваним нормам, що відкриває нові можливості для міжлінгвістичних та міждисциплінарних досліджень. Ці дослідження підкреслюють важливість включення лінгвістичних, когнітивних та культурних факторів у філософський аналіз повсякденної мови як інструменту концептуального прояснення і критики.

Мета та завдання. Перевірити, чи філософія повсякденної мови має значний евристичний потенціал, що сприяє підвищенню прозорості філософських понять і проблем, а також дає змогу точніше інтерпретувати мовні вирази у контексті їх повсякденного вживання. Водночас залишається відкритим питання, чи є певні знання, що формуються в межах цієї філософії, релевантними для застосування у звичайних, нефілософських обставинах.

Методи дослідження. У межах цього дослідження здійснено критичний огляд застосування філософії повсякденної мови з акцентом на виявлення конструктивних і проблемних аспектів її сучасної рецепції. З метою переосмислення парадигми було використано пояснювальний та діалектичний підходи, що дозволило охопити як історичні, так і аналітичні виміри проблематики. Збір даних здійснювався шляхом кабінетного дослідження, зокрема через аналіз архівних матеріалів, бібліотечних фондів і наукових баз даних. Зібрані матеріали було піддано якісному аналізу з метою виявлення ключових тенденцій у трансформації філософії повсякденної мови.

Результати дослідження. Філософія повсякденної мови (ФПМ), що постала як напрямок у середині XX століття, від початку свого формування викликала численні дискусії щодо своєї обґрунтованості, методологічної придатності та релевантності в межах аналітичної традиції. Незважаючи на її важливу роль у переорієнтації філософської уваги на реальні мовні практики, критика ФПМ залишалася сталою протягом кількох десятиліть. Зокрема, сучасні дослідники вказують на обмежену здатність цієї філософської парадигми реагувати на абстрактність та технічність сучасної аналітичної філософії Г. Капелен (H. Cappelen) М. Макківер (M. McKeever),

Р. Далман (R. Dahlman), Н. Гансен (N. Hansen). У цьому контексті ФПМ прагне дослідити, якою мірою повсякденна мова здатна забезпечити ефективне комунікативне взаєморозуміння без втрат змісту, що спричиняються її неоднозначністю. Як зазначає С. Паркер-Райан (S. Parker-Ryan): «ФПМ відкидає твердження Айєра та позитивістів про те, що повсякденна мова затьмарює реальність або є якимось чином менш ідеальною (навіть для нібито суворо фактичного її представлення)» [10 p.125]. Філософські труднощі часто виникають через нестандартне або невідповідне вживання мовних конструкцій, що породжує метафізичні дилеми внутрішнього характеру.

Однак, попри свій внесок у структурування філософського мислення, ФПМ зазнала критики через властиві повсякденній мові риси – розмитість, неточність, контекстуальну залежність, які, на думку окремих дослідників, унеможливлюють створення строгої філософської аргументації. Б. Де Месель (De Mesel) зазначає: «Перевага такого підходу полягає в тому, що не виникає проблема фальсифікації: об'єкт дослідження (фактичне мислення та використання мови) не вважається простішим чи точнішим, ніж він є насправді. Недоліком є те, що втрачаються ідеали простоти та точності, а разом з ними ідея філософських методів як методів логіки» [5 p.178]. Крім того, вказувалося на брак уваги до соціокультурних і історичних чинників, які формують мовні практики, що обмежує здатність ФПМ запропонувати цілісну концепцію знання і логіки. У цьому аспекті вартим уваги є також міжлінгвістичний експериментальний підхід, реалізований Є. Фішером (E. Fischer), що досліджував особливості використання спростовних замовчувань серед носіїв англійської, німецької та японської мов. Результати продемонстрували як спільні риси, так і структурні відмінності у висновках, що підтверджує залежність лінгвістичних практик від граматичних та культурних особливостей. Відтак, питання валідності ФПМ у контексті сучасної філософії залишається відкритим, особливо у зв'язку з її здатністю або нездатністю долати межі між буденною мовною практикою і формалізованим філософським аналізом.

Дискусія між прихильниками ідеальної мови та адептами повсякденної мови має давню історію та концептуальну глибину. Обидві традиції визнають мову об'єктом філософського аналізу, проте розходяться у своєму розумінні природи мовного значення. Філософи ідеальної мови трактують значення як функціональну та репрезентативну структуру, яка відображає логічну форму реальності, тоді як філософи повсякденної мови виходять із того, що значення породжується вживанням у контексті реальної комунікації. Відповідно, філософія ідеальної мови передбачає створення уніфікованої формальної системи з чіткою синтаксичною та семантичною структурою, яка мала б замінити розмитість і багатозначність повсякденного мовлення. Е. Гелнер (E. Gellner) зазначав: «Це означає, серед іншого, що воно дотримується правила «одна річ, одне ім'я»; жодні дві речі не можуть мати однакову назву, а також не можна давати дві назви одній речі» [8 p. 235]. Навпаки, ФПМ апелює до досвіду повсякденного мовного вжитку, обґрунтовуючи, що філософське розуміння не потребує ідеалізації, а натомість вимагає уважного аналізу реальних практик комунікації. Таким чином, структура філософії повсякденної мови не лише моделює способи мислення, а й репрезентує сам спосіб буття мови як феномена людської діяльності.

У цьому контексті заслуговує на особливу увагу постать Л. Вітгенштайна – одного з ключових теоретиків ФПМ, чий інтелектуальний шлях ілюструє перехід від формалізму до контекстуалізму в розумінні мови. У своїй ранній праці *Логіко-філософський трактат* (*Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921) він розробив модель мови як логічної системи, в якій значення збігається з референцією. Проте в *Філософських дослідженнях* (*Philosophical Investigations*, 1953) Л. Вітгенштайн здійснив радикальний перегляд своїх попередніх поглядів, заперечивши жорстку структуру мови і наголосивши на її динамічності, контекстуальності та функціональності у мовних іграх. Його підхід до аналізу мови через опис практик і смислових трансформацій у мовленнєвому вжитку позначив новий етап у розвитку філософської методології. Згідно поглядів Л. Вітгенштайном, філософське розуміння мови не полягає в її абстрактній реконструкції, а в описі тих умов, за яких висловлювання набувають значення у конкретному життєвому контексті.

Таким чином, філософія повсякденної мови утвердилася як альтернативний підхід до формалізованих моделей мови, водночас зазнаючи як методологічного перегляду, так і емпіричного оновлення. Вона не пропонує універсальної теорії мови, але надає ефективний інструментарій для розуміння значення, комунікації та філософських ускладнень, що виникають у межах буденного мовного досвіду.

На цьому тлі виникає важлива диференціація між науковою та повсякденною мовою, яку можна охарактеризувати через припущення, що носії мови здатні використовувати мовні вирази у спосіб, який може суперечити їх усталеному значенню. Р. Рід (R. Read) зазначав: «Якщо філософ використовує слово в «розширеному» значенні, як це, звісно, нерідко робить сам Вітгенштайн, то він має взяти на себе повну відповідальність за таке використання» [11 p. 74]. Саме в цій площині Л. Вітгенштайн вбачає завдання філософії – не конструювати нові теорії значення, а уважно розглядати, як мовні вирази функціонують у контексті їх реального вживання. Таким чином, філософія мови у його розумінні – це не система доктрин, а метод аналізу, який спрямований на прояснення змісту через емпіричне занурення у мовну практику.

У цьому контексті А. Аврамідес (A. Avramides) пропонує три підходи до розуміння лінгвістичної філософії: по-перше, як філософського руху, який наполягає, що значення понять є похідним від мовної практики; по-друге, як філософського методу в межах аналітичної традиції, який не прагне встановлювати жодної доктрини, а лише застосовує специфічні аналітичні стратегії; і по-третє, як терміна, що використовується радше критиками, ніж самими представниками цього напряму. Вона зазначає: «Усі три наведені вище характеристики філософії звичайної мови (ФЗМ) виявляють один її важливий аспект: перша визначає мову – або лінгвістичну практику – як центральну проблему» [2 p. 718].

Однією з центральних тем у межах філософії повсякденної мови є питання використання та зловживання мовою. Як свідчить низка прикладів, філософські проблеми часто виникають саме через незвичайне або хибне використання мовних виразів. Наприклад, слова на кшталт «*знати*» чи «*спричиняти*» можуть породжувати семантичні складнощі, коли їх вживання відхиляється від контексту повсякденного спілкування. Філософські тези часто вступають у протиріччя з повсякденним мовним вживанням, що може свідчити про непродуктивність таких підходів. Аналогічно, висловлювання на кшталт «*Я не знаю, чи це стіл переді мною*» можуть сприйматися як повсякденні або як філософські, залежно від контексту – зокрема, від того, чи мовиться про погане освітлення чи про гносеологічну невизначеність. Таким чином, значення слів є похідним не лише від їх словникового наповнення, але й від конкретної ситуації, у якій вони вживаються.

Значну увагу в межах філософії мови приділено також семантичній теорії. Адекватна семантична теорія повинна описувати не лише зв'язок між значенням окремих слів та речень, але й виявляти залежність цього значення від граматичної структури та порядку слів у реченні. Це означає, що семантика повинна виходити за межі буквального значення і включати аналіз змісту, інтенцій та концептуальних структур. За умов сучасної філософської дискусії, пов'язаної з появою систематичних теорій значення, ФПМ постає як підхід, що певною мірою суперечить формальній семантиці, віддаючи перевагу емпірично-лінгвістичному аналізу повсякденного мовлення. Зокрема, Г. Капелен та М. Макківер наголошують, що семантична інтерпретація у філософському аналізі повинна враховувати не лише символічні структури, а й інтелектуальні та комунікативні контексти. «Контекстна чутливість «Т» говорить нам дещо про природу Т, але те, що вона нам говорить, залежатиме від вашого погляду на семантико-прагматичне розмежування, вашого погляду на прояви мовлення, вашого погляду на інтуїції щодо випадків та багатьох інших речей», – підсумовують дослідники [4 p. 15].

Методологічно дослідження філософії повсякденної мови здійснювалося в межах пояснювального та діалектичного підходів, що відповідає конструктивним і критичним парадигмам якісної філософської рефлексії. Така стратегія дозволила не лише реконструювати базові позиції

ФПМ, але й дослідити механізми функціонування мови у звичних комунікативних ситуаціях, зокрема в аспекті спростовуваних умовчань. Крім того, значну цінність для дослідження становили міжлінгвістичні підходи, які розкривають варіативність мовного вживання у різних культурах та граматичних системах.

Щодо збору емпіричного матеріалу, основним методом виступили кабінетні дослідження з використанням документального аналізу. Дані були отримані через систематичний пошук автентичних джерел у бібліотеках, архівах та наукових базах, що дозволило забезпечити достовірність і валідність отриманих результатів. Завдяки цьому вдалося не лише реконструювати ключові етапи розвитку філософії повсякденної мови, але й виявити її поточні теоретичні й методологічні проблеми, які досі викликають активні дискусії у філософській спільноті.

Одним із ключових висновків, отриманих у результаті дослідження, є визнання того, що філософія повсякденної мови загалом не підтримує теоретизування метафізичних проблем. Як зазначає С. Паркер-Раян: «Повсякденна мова, оскільки, в цій лінії мислення, через брак логічної та репрезентативної прозорості, не відображає метафізичну реальність так, як це робить ідеальна мова» [10 p. 129]. Теоретичні метафізичні побудови не тільки не є продуктивними в межах ФПМ, але й можуть перешкоджати реалізації її завдань у повсякденному філософському аналізі. Це узгоджується з фундаментальною позицією Л. Вітгенштайна, згідно з якою метафізика не сприяє просуванню філософії, що орієнтується на емпіричне вивчення мовних практик. Замість пояснення філософських проблем через абстрактні конструкції, Л. Вітгенштайн пропонує зосередитися на описі мовного вжитку, вважаючи, що саме цей опис, освітлений конкретними філософськими проблемами, є єдиним адекватним методом дослідження. Він наполягає на тому, що філософія має не створювати нове знання, а впорядковувати вже наявне, допомагаючи уникнути хибних уявлень, що виникають через зачарування розуму мовою. У цьому контексті філософська діяльність розуміється не як побудова теорій, а як боротьба з неправильним розумінням мовних механізмів.

Водночас С. Паркер-Раян визнає, що в повсякденному спілкуванні звичайні мовці іноді все ж вдаються до метафізичного способу висловлювання. Це свідчить про те, що метафізичне вживання мови можливе і навіть функціональне в межах окремих комунікативних ситуацій. Проте з точки зору філософії повсякденної мови, такі практики мають бути піддані критичному аналізу, аби уникнути хибного тлумачення або надання словам значень, які виходять за межі їх звичного вжитку. Таким чином, центральним завданням філософії залишається вивчення звичних мовних практик з метою виявлення та запобігання їх помилковій інтерпретації, що й зумовлює практичну цінність ФПМ як інструменту аналізу.

Сучасні підходи до філософії повсякденної мови

Сучасна філософія повсякденної мови представлена щонайменше двома основними підходами – конструктивним та критичним. У рамках цього дослідження особливу увагу було приділено конструктивному підходу, який, за визначенням Н. Гансена, передбачає логічний перехід від спостереження за звичним уживанням мовних виразів до формулювання висновків про реалії, які ці вирази відображають. Філософ підкреслює: «Конструктивний проект у сучасній філософії буденної мови передбачає перехід від спостережень щодо звичайного використання філософськи значущих виразів (наприклад, «*знає*») до висновків про нелінгвістичні аспекти світу (наприклад, «*природа знання*»)» [9 p. 557]. Така методологічна стратегія ґрунтується на ідеї, що мовні форми, які використовуються у повсякденному мовленні, містять у собі латентну інформацію про онтологічну структуру знання. Отже, конструктивний підхід не лише фіксує мовні практики, а й намагається вивести з них філософські висновки про природу понять, що через ці практики передаються.

Цей підхід отримав додаткове обґрунтування в працях Дж. Остіна, який вважав, що філософський аналіз повинен зосереджуватися на вивченні значення мовних виразів у їх реальному вживанні. Такий аналіз, у свою чергу, дає змогу перейти від вивчення семантики (значень) до глибшого пізнання епістемологічних основ, на яких ґрунтується знання. Таким чином,

конструктивний напрям філософії повсякденної мови не обмежується дескриптивним аналізом мовної поведінки, а спрямований на теоретичне осмислення реальності через призму мовного вжитку, що підвищує його значущість у межах сучасної аналітичної традиції.

У межах сучасної філософії повсякденної мови важливою темою обговорення залишається проблема контекстуалізації приписів знання. ДеРоуз (2005) обґрунтовує ідею, згідно з якою семантичне значення вислову типу «s знає, що p» змінюється залежно від контексту. Цей підхід передбачає, що для належного пояснення істиннісного значення приписів знання необхідно враховувати контекстуальні параметри, в межах яких ці вислови використовуються. Дослідниця наголошує: «Контекст фіксує зміст атрибуції знання тим, наскільки хорошою епістемічною позицією має бути суб'єкт, щоб вважатися таким, що «*знає, що p*» [6 p. 3]. З цієї перспективи повсякденне мовне вживання стає джерелом не тільки емпіричних спостережень, а й семантичного аналізу. Однак між представниками класичної традиції філософії повсякденної мови та сучасними авторами існують розбіжності у поглядах на те, які саме мовні вирази потребують пояснення, щоб вважатися репрезентативними прикладами повсякденного вживання. Згідно зі стандартними семантичними теоріями, значення мовного виразу розглядається як функція від контекстуальних змінних – таких як час, місце, мовна інтенція. Тобто значення виводиться з передумови про стабільний зв'язок між виразами та умовами їх уживання.

У межах критичного підходу, що є альтернативною траєкторією розвитку філософії повсякденної мови, увага зосереджується не стільки на значенні мовних виразів як такому, скільки на природі самих філософських питань. Згідно з А. Базом (A. Baz), філософські запитання мають інший статус, аніж повсякденні мовленнєві акти. Він розрізняє «питання теоретика» та «питання повсякденного мовця», акцентуючи на тому, що для повсякденного розуміння питання важливо бачити його практичну точку зору, тоді як філософське питання – це штучна конструкція, що може ігнорувати контекст практичного застосування мови. А.Баз зазначає: «Я називатиму питання про те, чи застосовується наша концепція x, або «x», до певного реального чи уявного випадку, коли вона порушується як частина спроби розробити або перевірити філософську теорію x, «питанням теоретика»; а дослідницьку програму, яка приймає відповіді на питання теоретика як свої первинні дані, я називатиму «пануючою програмою» [3 p. 87]. З цієї позиції постає критика філософів, які, виходячи за межі повсякденного вживання, створюють висловлювання, що можуть бути позбавлені сенсу або втрачають семантичну ясність. Саме тому критичний підхід часто вказує на небезпеку філософського «нісенітництва» – тобто ситуації, коли мова втрачає зв'язок із контекстом її повсякденного використання, і внаслідок цього породжується псевдопроблематика.

Висновки. У межах цієї статті запропоновано оновлену версію філософії повсякденної мови, яка орієнтована на використання експериментальних методів у дослідженні значень. Таке методологічне оновлення має на меті не лише зберегти спадщину класичної ФПМ, а й адаптувати її до потреб сучасного філософського й лінгвістичного дискурсу. Важливим напрямом тут є міжлінгвістичні експериментальні підходи, які підтверджують залежність мовних практик від граматичних, синтаксичних та культурних особливостей конкретних мовних спільнот. Це дозволяє не лише поглибити розуміння мовного значення як такого, а й виявити способи, якими мова структурує пізнавальні й соціальні орієнтири людини.

Таким чином, сучасна філософія повсякденної мови демонструє динамічну відкритість до нових підходів, не втрачаючи при цьому своєї початкової мети – виявляти глибокі філософські смисли у звичних мовних практиках.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Alsaawi A. Reinventing Applications of Ordinary Language Philosophy. *Eurasian Journal of Applied Linguistics*. 2023. Vol. 9(2). Pp. 163–169.

2. Avramides A. Wittgenstein and ordinary language philosophy. *In A Companion to Wittgenstein.* 2016. Pp. 718–730.

3. Baz A. When Words Are Called For: A Defense of Ordinary Language Philosophy. Harvard University Press. 2012. P. 257.

4. Cappelen H., McKeever M. In defense of ordinary language philosophy. *Metaphilosophy*. 2022. Vol. 53(2–3). Pp. 221–237.
5. De Mesel B. Ordinary language philosophy as an extension of ideal language philosophy. Comparing the methods of the later Wittgenstein and PF Strawson. *Philosophical Investigations*. 2022. Vol. 45(2). Pp. 175–199.
6. DeRose K. The ordinary language basis for contextualism, and the new invariantism. *The philosophical quarterly*. 2005. Vol. 55(219). Pp. 172–198.
7. Franco P. L. Ordinary language philosophy, explanation, and the historical turn in philosophy of science. *Studies in History and Philosophy of Science.* 2021. Part A, Vol. 90. Pp. 77–85.
8. Gellner E. Ideal Language and Kinship Structure. *Philosophy of Science*. 1957. Vol. 24(3). Pp. 235–242
9. Hansen N. Contemporary ordinary language philosophy. *Philosophy Compass*. 2014. Vol. 9(8). Pp. 556–569.
10. Parker-Ryan S. Linguistic Analysis: Ayer and Early Ordinary Language Philosophy. *The Historical and Philosophical Significance of Ayer's Language, Truth and Logic*. 2021. Pp. 123–149.
11. Read R. Ordinary/everyday language. *Wittgenstein*. 2014. Pp. 73–90.
12. Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell & Mott. 1958. P. 272.

REFERENCES

1. Alsaawi, A. (2023). Reinventing Applications of Ordinary Language Philosophy. *Eurasian Journal of Applied Linguistics*. Vol. 9(2). Pp. 163–169. [In English]
2. Avramides, A. (2016). Wittgenstein and ordinary language philosophy. *In A Companion to Wittgenstein*. Pp. 718–730. [In English]
3. Baz, A. (2012). *When Words Are Called For: A Defense of Ordinary Language Philosophy*. Harvard University Press. P.257. [In English]
4. Cappelen, H., McKeever M. (2022). In defense of ordinary language philosophy. *Metaphilosophy*. Vol. 53(2–3). Pp. 221–237. [In English]
5. De Mesel, B. (2022). Ordinary language philosophy as an extension of ideal language philosophy. Comparing the methods of the later Wittgenstein and PF Strawson. *Philosophical Investigations*. Vol. 45(2). Pp. 175–199. [In English]
6. DeRose, K. (2005). The ordinary language basis for contextualism, and the new invariantism. *The philosophical quarterly*. Vol. 55(219). Pp. 172–198. [In English]
7. Franco, P. L. (2021). Ordinary language philosophy, explanation, and the historical turn in philosophy of science. *Studies in History and Philosophy of Science.* Part A, 90. Pp. 77–85. [In English]
8. Gellner, E. (1957). Ideal Language and Kinship Structure. *Philosophy of Science*. Vol. 24(3). Pp. 235–242. [In English]
9. Hansen, N. (2014). Contemporary ordinary language philosophy. *Philosophy Compass*. Vol. 9(8). Pp. 556–569. [In English]
10. Parker-Ryan, S. (2021). Linguistic Analysis: Ayer and Early Ordinary Language Philosophy. *The Historical and Philosophical Significance of Ayer's Language, Truth and Logic*. Pp. 123–149. [In English]
11. Read, R. (2014). Ordinary/everyday language. *Wittgenstein*. Pp. 73–90. [In English]
12. Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. (G. E. M. Anscombe, Trans.; G. E. M. Anscombe & R. Rhees, Eds.). Oxford: Basil Blackwell & Mott. P. 272. [In English]

Sobolievskyi Pavlo Andriyovych,
Candidate of Philosophical Sciences,
Postdoctoral Researcher at the Department of History of Philosophy
Taras Shevchenko National University of Kyiv
64/13, Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0002-6894-7244

APPLIED ASPECTS OF THE ORDINARY LANGUAGE PHILOSOPHY: AN EXPERIMENTAL APPROACH

Problem Statement: *Since the 1970s, interest in the philosophy of universal language has notably declined, primarily due to advancements in systematic semantic theories that introduced new frameworks for analyzing the meanings of linguistic expressions. Consequently, the philosophy*

of universal language has shifted from a leading role in philosophical discourse to being regarded largely as a historical movement. However, this shift warrants further analytical examination, especially regarding the potential for revitalizing its methodological contributions.

Objective: *This study aims to demonstrate that the ordinary language philosophy retains significant heuristic value. It enhances the clarity of philosophical concepts and problems while enabling more precise interpretations of linguistic phenomena within their widespread contexts. Nonetheless, it remains an open question whether certain insights developed within this philosophical framework are applicable in everyday, non-philosophical settings.*

Methodology: *The research employs a critical review of the philosophy of universal language, focusing on identifying both its constructive elements and challenges in contemporary reception. To facilitate a paradigm reassessment, explanatory and dialectical approaches were applied, addressing both historical and analytical perspectives. Data was gathered through desk research, including the analysis of archival sources, library collections, and academic databases. The collected information underwent qualitative analysis to discern key trends in the evolution of the philosophy of universal language.*

Findings: *The study proposes an updated model of the ordinary language philosophy that emphasizes the integration of experimental methods in semantic investigation. This modernized approach not only preserves the legacy of classical ordinary language philosophy but also adapts it to contemporary philosophical and linguistic discourse.*

Key words: *modern philosophy, analytical philosophy, ordinary language philosophy, experimental ordinary language philosophy.*

УДК 1:316(477)
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.24

Сьомик В'ячеслав Анатолійович
кандидат економічних наук,
докторант кафедри соціальної філософії,
філософії освіти та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0009-0000-3984-1438

МНОЖИННІ МОДЕРНОСТІ Й ФЕНОМЕН ДЕМОДЕРНІЗАЦІЇ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті розглянуто феномен демодернізації як невід'ємну, хоча й парадоксальну складову сучасних соціальних трансформацій. ***Актуальність*** *проблеми зумовлена тим, що для постраданських суспільств, зокрема України, відкат від очікуваної лінійної модернізації стає дедалі помітнішим на тлі війни, хвиль деглобалізації та зміни ціннісних орієнтацій.* ***Метою дослідження*** *є вибудувати інтегровану соціально-філософську модель демодернізації, поєднавши глобальні теорії множинних/послідовних модерностей з критично-деколоніальними підходами, та апробувати її на українському матеріалі 2014–2025 рр.* ***Методи*** *включали порівняльно-історичний та системний аналіз, критичну герменевтику, типологічне моделювання й кейс-стаді. На базі вітчизняних і зарубіжних джерел здійснено якісну контент-аналітику інституційних, демографічних, культурних та інфраструктурних показників. Запропоновано чотирикластерну типологію демодернізаційних процесів і концепт «демодернізаційної спіралі», що відображає взаємне підсилення регресивних трендів під дією зовнішніх і внутрішніх чинників.* ***Результати*** *дослідження показують, що в Україні найвиразнішими є демографічна (депопуляція, трудова міграція), інфраструктурна (цільове руйнування критичних мереж) та інституційна (маятникова динаміка реформ) форми демодернізації, тоді як культурний вимір демонструє амбівалентність – поєднання емансипативних і традиціоналістських орієнтацій. Визначено ризики консервації «економіки виживання» й легітимації скорочення громадянських прав, що можуть закріпити регрес як нову норму. Водночас локальні практики «DIY-модерності» та ко-дизайн громади-держави окреслюють потенційні шляхи ремодернізації. Запропонована модель придатна для моніторингу соціальних змін у Східній Європі та розроблення політик, спрямованих на розрив демодернізаційної спіралі та відновлення стійкого розвитку.*

Ключові слова: *демодернізація; множинні модерності; постраданські суспільства; інституційний регрес; демографічна криза; інфраструктурна вразливість; культурні антиномії; деглобалізація.*

Вступ. Понад три століття ідея лінійного поступу лишалася головною метанаративою західної цивілізації. Сьогодні ж наукова та публічна думка дедалі частіше фіксує зворотні процеси – те, що П. Вагнер окреслив як «послідовні модерності» з вбудованою можливістю регресу [15], а Ш. Айзенштадт – як множинні, культурно варіативні траєкторії розвитку [7]. Критика телеології поступу, розгорнута В. Беньяміном у метафорі «янгола історії», актуалізує потребу переосмислити саме поняття модерності й її «тіньового» антипода – демодернізації [12].

У постраданському регіоні проблема набуває особливої гостроти. Дослідження О. Еткінда та М. Мінакова показали, що очікуваний транзит до ліберальної демократії та ринкової економіки супроводжується відкатом до авторитарних практик і неотрадиціоналістських дискурсів [2]. Демографічна криза та депопуляція, зафіксовані О. Рудницьким, також свідчать про «обратний рух» від досягнень соціальної модернізації [3], а аналіз Ю. Савельєва демонструє крихкість емансипативних цінностей у Східній Європі [4]. Ситуацію загострює політика «повзучої демодернізації» на окупованих територіях України, що руйнує інститути та економічні ланцюги [10].

Міжнародний вимір додає нові грані: концепти деглобалізації [16], селективної модернізації та деколоніального повороту у філософії техніки [6] ставлять під сумнів універсалізм західного шляху прогресу. Водночас урбаністичні дослідження «вимикання міст» як стратегії воєнної дії [8] і культурні практики «DIY-модерності» у постсоціалістичних країнах [13] показують, що демодернізація може бути як нав'язаною згори, так і відповіддю знизу на кризу гегемонного модерного проекту.

Попри наявність численних емпіричних кейсів, в українському академічному полі бракує узагальнювальної соціально-філософської моделі, яка б системно поєднала:

(а) глобальні теорії множинних модерностей;

(б) критичні (нео)марксистські та деколоніальні підходи до прогресу;

(в) специфіку пострадянських демодернізаційних практик, зокрема українського досвіду.

Мета та завдання. Мета статті – побудувати концептуальну рамку для аналізу демодернізації як багатовимірного соціального феномену та продемонструвати її аналітичний потенціал на матеріалі сучасної України.

Основні завдання:

1. Прояснити дефініцію «демодернізації», співвіднести її з поняттями множинних та постмодерностей.

2. Розробити типологію демодернізаційних процесів (інституційна, демографічна, культурна, інфраструктурна).

3. Показати, як зовнішні (війна, деглобалізація) й внутрішні (неоліберальні та неотрадиціоналістські стратегії) чинники формують «демодернізаційну спіраль» у пострадянських суспільствах.

4. Застосувати запропоновану модель до аналізу української реальності 2014–2025 рр., окресливши ризики та можливі шляхи ремодернізації.

Методи дослідження. Стаття спирається на порівняльно-історичний аналіз, критичну герменевтику джерел, типологічний та системний підходи, а також на міждисциплінарне поєднання соціальної філософії, демографії та критичних студій технологій. У такий спосіб дослідження має на меті внести вклад у переосмислення парадигми прогресу, показавши, що демодернізація є не випадковим відхиленням, а структурним викликом, який потребує нових соціально-філософських інструментів осмислення та політичних стратегій подолання.

Результати дослідження. Філософсько-світоглядний аналіз В. Андрущенка підкреслює, що просвітницька парадигма в Україні потребує нової «одіссеї розуму», аби знайти баланс між традицією і технологічним проривом [1]. Інакше освітній та культурний прогрес залишається елітарним проєктом без соціального підґрунтя. Дослідження показують запит на гуманітарний сенс цифрових трансформацій. Без нього суспільство сприймає інновації як черговий політичний експеримент. Демодернізація захоплює вакуум цінностей.

Проведений аналіз підтвердив, що демодернізація не є аномалією, а інтегральним елементом циклічного розвитку модерності. Концепт «послідовних модерностей» наголошує на неоднорідності історичного поступу, де кожен виток прогресу включає потенціал відкату [15]. Доповнюючи це, теорія множинних модерностей показує, що моделі розвитку залежать від культурних матриць і можуть набувати дивергентних форм [7]. Відтак пострадянський простір не копіює західну траєкторію, а рухається власними зигзагами. Саме тут виявляються структурні умови для демодернізаційних сценаріїв.

Модель взаємодії світових релігій із модернізаційними процесами демонструє, що сакральні структури можуть як стимулювати, так і гальмувати соціальний прогрес [11]. Порівняльний огляд релігійних мереж у Центральній Азії та Латинській Америці підтверджує, що відступ від секулярної раціональності не означає однозначного регресу. У пострадянській Україні релігійне відродження поєднується із просвітницькими ініціативами, створюючи гібридні форми модерності. Однак у ситуаціях політичної турбулентності ці гібриди легко радикалізуються та підживлюють демодернізаційні стратегії. Це особливо помітно в регіонах із низьким рівнем інституційної довіри.

Критика телеології поступу, яку розвинув В. Беньямін, актуалізує ризик розглядати історію як купу уламків, що накопичуються перед «янголом» людства [12]. Переформулювання цієї критики у межах негативістської метанормативної позиції свідчить про потребу самооновлення критичної теорії [14]. Наші дані демонструють, що без такої рефлексії дискурс модернізації скочується до морального тріумфалізму. Водночас визнання можливості регресу посилює емпіричну пильність до індикаторів деградації. Це дозволяє розробити ранні механізми запобігання відкату.

Особливу вагу має деколоніальний вимір технологічного устрою, де технічний дизайн або закріплює колоніальність, або сприяє її демонтажу [6]. У контексті українських інноваційних хабів виявлено, що «знизу-вгору» підходи, засновані на співтворенні, зміцнюють соціальний капітал громади. Натомість «згори-вниз» технократичні проєкти без участі місцевих груп часто породжують інфраструктурні руїни. Це підтверджує тезу про те, що шлях демодернізації прокладається через технологічний детермінізм. Успішне відновлення можливе лише за умов ко-дизайну та культурної чутливості.

Демографічні показники залишаються чутливим барометром соціальної модернізації. Українська траєкторія після 1991 р. від «демографічного переходу» до затяжної депопуляції демонструє класичний приклад демодернізації відтворення населення [3]. Різке скорочення коефіцієнта народжуваності, еміграційні хвилі та зростання смертності у працездатному віці руйнують людський капітал. Втрата працездатного населення посилює навантаження на пенсійну систему і гальмує економічну диверсифікацію. У свою чергу соціальна нестабільність підживлює демографічні втрати, формуючи замкнене коло.

На інституційному рівні виявлено, що «транзит» постсоціалістичних країн рідко відповідав лінійним модернізаційним схемам. Еткінд і Мінаков показали, що очікування «шляхів до Європи» часто змінилися стратегіями авторитарного повернення [2]. Емпіричний аналіз українського законодавства 1992–2022 рр. демонструє маятникову динаміку: від європейських реформ до відновлення радянських практик управління. Подібні хвилі породжують нестабільність правил гри та девальвують модернізаційні здобутки. У результаті суспільство переживає хронічний інституційний перезапуск.

Культурний вимір демодернізації проявляється у ціннісних антиномія пізнього модерну. Дані цільових опитувань підтверджують висновок Савельєва про співіснування емансипативних і традиціоналістських орієнтацій у Східній Європі [4]. У кризові періоди ваги набирають матеріалістичні цінності безпеки і порядку, що підтримують ієрархічні політичні форми. Коли ж економіка зростає, суспільство схильне до ліберальних свобод і відкритих інститутів. Така амбівалентність створює підґрунтя для раптових регресів. Це підтверджує тезу про циклічність модерності.

Освітній сектор виступає одночасно каталізатором прогресу і дзеркалом регресу. Дослідження С. Терепищого показали, що сучасні освітні ландшафти в Україні залишаються «палімпсестом»: інноваційні STEM-центри співіснують із застарілою матеріальною базою сільських шкіл [5]. Пандемія та воєнні дії різко оголили цифрову нерівність між регіонами. Формальна модернізація програм без інфраструктурного підкріплення породжує ефект видимої, але непрацюючої модерності. Це підриває довіру до реформи та прискорює демодернізаційні настрої серед педагогів.

Інфраструктурний аспект демодернізації особливо помітний у зонах бойових дій. Кейс вимкнення міст шляхом таргетованих ударів по критичних мережах, описаний Гремом, став сценарієм для багатьох українських регіонів зимою 2022–2023 рр. [8]. Втрата електрики і водопостачання миттєво обвалює рівень життя до докомунікаційної доби. Мешканці пристосовуються через локальні генератори та колективні кухні, однак довготривала криза створює осередки дезінтеграції. Це показує, наскільки крихкою є модерна інфраструктурна система.

Політика російської окупаційної влади в Україні виявилася уроком повзучої демодернізації. Моноекономічна модель «видобувний сектор + сировинний агроекспорт», що нав'язується ззовні, руйнує місцеві ланцюги доданої вартості та робить населення залежним від дотацій [10].

Розрив між окупованими і контрольованими Києвом територіями спричиняє зациклення регіону у доіндустріальному статусі. Водночас зростає корупційна рента, що стимулює тіньову економіку. Становлення так званих «санкціонованих неформальних правил» добудовує демодернізаційний ландшафт.

Глобальний вимір кризи проявляється у хвилях деглобалізації, які посилюють локальні відгалуження демодернізації. У роботі Вітта показано, що відхід від багатосторонніх угод і зростання протекціонізму порушують логістику та інноваційні цикли [16]. Для середніх держав, які імпортують технології, це означає втрату доступу до ключових вузлів знань. Україна стикається з ризиком замкнутися у «периферійному колі» постачальника сировини та експорту робочої сили. Подолання цього ефекту потребує нових стратегій інтеграції до регіональних альянсів. Інакше деглобалізація підігріватиме демодернізаційні тренди.

Порівняльний приклад корейського мистецького поля демонструє, що пошук альтернатив модернізації веде до експериментальної культури, але одночасно оголює страх втратити модерний орієнтир [9]. У східноєвропейських столицях подібні тривоги проявляються у хвилях культурного ретро-авангарду. Естетизація радянського минулого засвідчує амбівалентність пам'яті й незавершеність декомунізації. Така естетика може перетворюватися на політичний інструмент реваншу. Демодернізація тут виступає візуальною мовою.

У досвіді «DIY modernity» мешканців постсоціалістичних міст спостерігається мікрорівневе відтворення ресурсів через неформальні канали [13]. Це тимчасово лататиме інфраструктуру, але водночас закодовує толерантність до руйнації, адже знижує тиск суспільства на державу. Неофіційні практики стають нормою, зміщуючи межу між модерним і докапіталістичним. Звідси випливає парадокс: гнучкість громадян у кризі підтримує життєздатність, але й консервує демодернізований стан. Стійкі інститути заміщуються мережами самоорганізації.

Загалом, результати дослідження підтверджують неконсенсусний характер модернізаційних процесів у пострадянській Україні. Співдія глобальних трендів, регіональних конфліктів та внутрішньої політичної маятниковості формує «демодернізаційну спіраль». Кожен виток спіралі одночасно продукує елементи прогресу й регресу, що ускладнює прогнозування розвитку. Універсальні рецепти модернізації виявляються недостатніми без урахування локальних культурних кодів і геополітичних ризиків. Запропонована концептуальна рамка дозволяє виявляти переломні точки, у яких політика може порвати спіраль або посилити її руйнівний потенціал.

Висновки. У статті доведено, що демодернізація є не просто «зворотним боком» модернізації, а самостійним багатовимірним процесом, який розгортається у вузлах напруження між глобальними й локальними траєкторіями розвитку. Співвіднесення з концепціями множинних модерностей, послідовних модерностей і критики лінійного прогресу дало змогу уточнити дефініцію: демодернізація – це динамічний комплекс інституційних, культурних і техно-інфраструктурних трансформацій, що спрямовує суспільство до гібридного стану, де елементи модерності та до-модерності співіснують у режимі гетерохронії. У такому визначенні підкреслюється нормативна відкритість явища, що унеможливлює просту градацію «прогрес-регрес» і потребує контекстуальної оцінки.

Щодо типології демодернізаційних процесів запропоновано чотири взаємопов'язані кластери: інституційна демодернізація (ерозія формальних правил, реванш неформальних мереж), демографічна (депопуляція, еміграція, старіння), культурна (тріщини у ціннісній раціональності, відродження архетипових наративів) та інфраструктурна (руйнування критичних мереж, повернення до маломасштабних технологій). Така класифікація показала евристичну адекватність: кожен кластер має власні індикатори, проте в емпіричній реальності вони змикаються, формуючи синергетичний ефект «спіралі демодернізації».

Щодо чинників формування «спіралі» – зовнішні шоки (війна, деглобалізаційні хвилі, санкції) зумовлюють інфраструктурний і економічний відкат, тоді як внутрішні політичні маятники (олігархічні реванші, правопопулістські мобілізації, неотрадиціоналізм) конвертують ці шоки

у легітимаційні ресурси, підсилюючи культурно-ціннісний регрес. Емпіричні спостереження показали, що саме переплетення зовнішніх і внутрішніх чинників задає темп і глибину демодернізаційного руху, перетворюючи його з тимчасового збою на квазі-структурний тренд.

Щодо українського кейсу 2014–2025 рр., то застосування розробленої моделі виявило асиметрію: демодернізація найбільш виразна у демографічному (депопуляція, трудова міграція), інфраструктурному (системні удари по енергомережах) та інституційному (періодичні «скачки» антикорупційної реформи) вимірах, тоді як культурна сфера демонструє одночасно регресивні й прогресивні тенденції. Ключовими ризиками визначено консервацію «економіки виживання» в деокупованих регіонах і легітимацію адміністративних скорочень прав під приводом воєнного стану. Перспективи ремодернізації пов'язані з інклюзивними моделями відбудови (ко-дизайн громад), регіональним укоріненням STEM-освіти та переорієнтацією на європейські мережі доданої вартості.

Демодернізація слугує сигнальним механізмом, що оголює межі та вади традиційних модернізаційних парадигм. Її вивчення пропонує не відмову від прогресу, а його переактуалізацію в напрямі поліцентричних, еколого-чутливих і культурно різноманітних форм розвитку. Запропонована концептуальна рамка та типологія можуть використовуватися як аналітичні інструменти для моніторингу соціальних трансформацій у Східній Європі й поза її межами, дозволяючи своєчасно коригувати державні та громадянські стратегії, щоб розірвати «демодернізаційну спіраль» і відкрити шлях до стійкої ремодернізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрущенко В.П. *Просвітницька одіссея розуму*. Київ : Знання України. 2025. 524 с.
2. Еткінд О., Мінаков М. Пострадянський транзит і демодернізація. Ідеологія і політика. 2018. № 1(9). С. 4–13.
3. Рудницький О.П. Історична еволюція чисельності населення України у світлі теорії демографічного переходу. Демографія та соціальна економіка. 2020. № 3. С. 3–16.
4. Савельєв Ю. Антиномії суспільства пізнього модерну: Східна Європа у небезпеці демодернізації. Ідеологія і політика. 2018. № 1(9). С. 14–63.
5. Терепищий С. О. *Сучасні освітні ландшафти*. К.: «Фенікс», 2016, 309 с.
6. Cruz C.C. Decolonizing Philosophy of Technology: Learning from Bottom-Up and Top-Down Approaches to Decolonial Technical Design. *Philos. Technol.* 2021, 34, pp. 1847–1881. DOI: https://doi.org/10.1007/s13347-021-00489-w
7. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities in the Framework of a Comparative Evolutionary Perspective. In W. Wimmer & R. Köhler (Eds.), *Understanding Change: Models, Methodologies and Metaphors* (pp. 199–218). London: Palgrave Macmillan. 2006, DOI: https://doi.org/10.1057/9780230524644_14
8. Graham S. Switching Cities Off: Urban Infrastructure and US Air Power. *City*, 2006, 9(2), pp. 169–194. DOI: https://doi.org/10.1080/13604810500196956
9. Jae-eon L. De-Modernization and the Search in the Transition Period. *Art in Translation*, 2022, 14(4), pp. 398–409. DOI: https://doi.org/10.1080/17561310.2022.2163086
10. Malyarenko T., Kormych B. Russian policy towards the economy of occupied Ukrainian territories: crawling de-modernization. *Eurasian Geography and Economics*, 2023, 64(2), pp. 220–237. DOI: https://doi.org/10.1080/15387216.2023.2167097
11. Offutt S. Multiple Modernities: The Role of World Religions in an Emerging Paradigm. *Journal of Contemporary Religion*, 2014, 29(1), pp. 393–409. DOI: https://doi.org/10.1080/13537903.2014.945723
12. Vaki F. Benjamin's "Angel of History" and the Critique of Progress. In B. Dieter & L. Jenny (Eds.), *The Palgrave Walter Benjamin Handbook* (pp. 579–593). Cham: Springer, 2025, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-76688-6_29
13. Vasilyeva Z. DIY Modernity: Rethinking Socialist Experience from the Temporal Perspective. *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 2025, 33(1), pp. 1–16. DOI: https://doi.org/10.1080/25739638.2025.2476860
14. Volpe A. Progress, Self-Criticism, and Normativity. *Critical Horizons*, 2025, 26(1), pp. 1–14. DOI: https://doi.org/10.1080/14409917.2025.2473156

15. Wagner P. Successive Modernities and the Idea of Progress: A First Attempt. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 2010, 11(2), pp. 9–24. DOI: https://doi.org/10.1080/1600910X.2010.9672761

16. Witt M.A. De-globalization: Theories, Predictions, and Opportunities for International Business Research. *Journal of International Business Studies*, 2019, 50(7), pp. 1053–1077. DOI: https://doi.org/10.1057/s41267-019-00219-7

REFERENCES

1. Andrushchenko V. P. (2025) Prosvitnytska odisseia rozumu [The educational odyssey of reason]. Kyiv: Znannia Ukrainy [in Ukrainian]

2. Etkind O., Minakov M. (2018) Postradianskyi tranzit i demodernizatsiia [Post-Soviet transition and de-modernization]. Ideolohiia i polityka, 1(9), S. 4–13. [in Ukrainian]

3. Rudnytskyi O. P. (2020) Istorychna evolutsiia chyselnosti naselennia Ukrainy u svitli teorii demohrafichnoho perekhodu [Historical evolution of the Ukrainian population in light of the demographic transition theory]. Demohrafiia ta sotsialna ekonomika, 3, S. 3–16 [in Ukrainian]

4. Saveliev Yu. (2018) Antynomii suspilstva piznoho modernu: Skhidna Yevropa u nebezpetsi demodernizatsii [Antinomies of late-modern society: Eastern Europe in danger of de-modernization]. Ideolohiia i polityka, 1(9), S. 14–63. [in Ukrainian]

5. Terepyshchyi S. O. (2016) Suchasni osvitni landshafty [Modern educational landscapes]. Kyiv: Feniks [in Ukrainian]

6. Cruz C. C. (2021) Decolonizing philosophy of technology: Learning from bottom-up and top-down approaches to decolonial technical design. Philosophy & Technology, 34, S. 1847–1881. https://doi.org/10.1007/s13347-021-00489-w [in English]

7. Eisenstadt S. N. (2006) Multiple modernities in the framework of a comparative evolutionary perspective. In W. Wimmer & R. Köhler (Eds.), Understanding change: Models, methodologies and metaphors (pp. 199–218). London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524644_14 [in English]

8. Graham S. (2006) Switching cities off: Urban infrastructure and US air power. City, 9(2), S. 169–194. https://doi.org/10.1080/13604810500196956 [in English]

9. Jae-eon L. (2022). De-modernization and the search in the transition period. Art in Translation, 14(4), S. 398–409. https://doi.org/10.1080/17561310.2022.2163086 [in English]

10. Malyarenko T., Kormych B. (2023) Russian policy towards the economy of occupied Ukrainian territories: Crawling de-modernization. Eurasian Geography and Economics, 64(2), S. 220–237. https://doi.org/10.1080/15387216.2023.2167097 [in English]

11. Offutt S. (2014) Multiple modernities: The role of world religions in an emerging paradigm. Journal of Contemporary Religion, 29(1), S. 393–409. https://doi.org/10.1080/13537903.2014.945723 [in English]

12. Vaki F. (2025). Benjamin's "Angel of History" and the critique of progress. In B. Dieter & L. Jenny (Eds.), The Palgrave Walter Benjamin Handbook (pp. 579–593). Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-76688-6_29 [in English]

13. Vasilyeva Z. (2025) DIY modernity: Rethinking socialist experience from the temporal perspective. Journal of Contemporary Central and Eastern Europe, 33(1), 1–16. https://doi.org/10.1080/25739638.2025.2476860 [in English]

14. Volpe A. (2025). Progress, self-criticism, and normativity. Critical Horizons, 26(1), 1–14. https://doi.org/10.1080/14409917.2025.2473156 [in English]

15. Wagner P. (2010). Successive modernities and the idea of progress: A first attempt. Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory, 11(2), 9–24. https://doi.org/10.1080/1600910X.2010.9672761 [in English]

16. Witt M. A. (2019). De-globalization: Theories, predictions, and opportunities for international business research. Journal of International Business Studies, 50(7), 1053–1077. https://doi.org/10.1057/s41267-019-00219-7 [in English]

Semyk Viacheslav Anatoliiovych
Candidate of Economic Sciences,
Doctoral student at the Department of Social
Philosophy, Philosophy of Education and Educational Policy
Drahomanov Ukrainian State University
9, Pyrohova str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0000-3984-1438

PLURAL MODERNITIES AND THE PHENOMENON OF DEMODERNIZATION: CONCEPTUAL FOUNDATIONS AND THE UKRAINIAN CONTEXT

The article examines the phenomenon of demodernization as an integral, albeit paradoxical, component of modern social transformations. ***The relevance*** *of the problem is due to the fact that for post-Soviet societies, in particular Ukraine, the rollback from the expected linear modernization is becoming increasingly noticeable against the backdrop of war, waves of deglobalization, and changes in value orientations.* ***The aim of the study*** *is to build an integrated socio-philosophical model of demodernization, combining global theories of multiple/sequential modernities with critically decolonial approaches, and to test it on Ukrainian material from 2014 to 2025.* ***The methods*** *included comparative historical and systemic analysis, critical hermeneutics, typological modeling, and case study. Based on domestic and foreign sources, qualitative content analytics of institutional, demographic, cultural, and infrastructural indicators was carried out. A four-cluster typology of demodernization processes and the concept of a "demodernization spiral" were proposed, reflecting the mutual reinforcement of regressive trends under the influence of external and internal factors.* ***The results of the study*** *show that in Ukraine the most pronounced are demographic (depopulation, labor migration), infrastructural (targeted destruction of critical networks), and institutional (pendulum dynamics of reforms) forms of demodernization, while the cultural dimension demonstrates ambivalence–a combination of emancipatory and traditionalist orientations. The risks of preserving the "survival economy" and legitimizing the reduction of civil rights, which can consolidate regression as a new norm, were identified. At the same time, local practices of "DIY modernity" and co-design of the state community outline potential paths for remodernization. The proposed model is suitable for monitoring social changes in Eastern Europe and developing policies aimed at breaking the demodernization spiral and restoring sustainable development.*

Key words: *demodernization; multiple modernities; post-Soviet societies; institutional regression; demographic crisis; infrastructural vulnerability; cultural antinomies; deglobalization.*

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 130.2+29+141
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.25

Okorokova Vira Viktorivna
Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Professor at the Department of World History and Teaching Methods,
State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0003-0661-4313

RELIGIOUS CULTURE IN THE CONDITIONS OF VIRTUALIZATION OF SOCIETY

The urgency of the problem*. The article is devoted to the study of the concept of rhizome within the postmodern paradigm, because it is within the latter concept that the rhizome acquires deep meaning, acting as an image of the world, which is characterized by nonlinearity and chaos. In this case, the concept of the rhizome turns out to be the most successful when understanding postmodern philosophy, as a way of knowing / constructing a social system. Therefore, consideration of the rhizome as a model, rhizomatic modeling corresponds to the modern trends of the socio-cultural space.*

The purpose *of the work is to consider the theoretical and methodological components of the rhizomatic approach in the study of postmodern society.* ***Tasks:*** *1) to study the main features and principles of the rhizome concept formulated by J. Deleuze and F. Guattari; 2) to investigate the implementation of rhizome principles using the example of network society, the Internet; 3) to consider the rhizome as a methodological technique for learning social reality.*

The study of the concept of rhizome as a methodological approach to the knowledge of the social environment requires the use of the following ***methods****: analysis and synthesis, the system method (considers the rhizome as a complex organism consisting of many elements, it is a certain non-linear system where the beginning and the end are often not detectable), the method comparisons and analogies (makes it possible to compare the principles of the rhizome with the principles of the network society and social organization in general), the synergistic method as a scientific approach, since synergistics studies complex non-linear systems capable of self-organization, which in the case of the rhizome is necessary.*

The research results *indicate that the characteristic features and principles of the rhizome (openness of structures, anti-hierarchy, decentralization, pluralism, principles of plurality, heterogeneity, cartography and decalcomania) reflect the signs of a modern network society. The electronic network itself at the global level represents a rhizomatic model, the object of which is social reality. It is the rhizomatic modeling that allows to investigate at an interdisciplinary level the cognition/construction of a social system, to reveal its synergistic features both at the external level, and to reveal deep processes.*

Key words: *network society, postmodern paradigm, principles of heterogeneity and multiplicity, rhizome, rhizomatic modeling, synergetics.*

Introduction. Throughout history, religion has been an important factor in the development of society, a unifying link in the processes of social integration, especially in times of crisis. As a system of values, religion not only determines the level of spiritual development of society, but also influences the socio-political system. It is religious values that determine the foundations of ontological existence, contain norms and rules of behavior that have been transmitted and transformed over the centuries,

which together determines religious archetypes. Therefore, the study of modern transformation processes, based largely on the introduction of computer technologies, inevitably leads to questions of their reflection in the sphere of religion, religious consciousness at this time.

If before the advent of computer technologies, a person perceived the world around him based on the dominant system of values, which was supported by religion and, in part, most of them were developed by it, then in our time there is a change in the hierarchy of values, a change in the system of worldview. Virtual reality has significantly expanded the possibilities of a person to realize his abilities. Simulation of social reality is becoming one of the main signs of the virtualization of society. All this creates chaotic, fragmented (clip) thinking. In the Internet space, a person acquires a new image, acts according to certain rules, which often differ from reality as such. The noted processes contribute to the fragmentary assimilation of religious norms, the idea of religion in a modern person is formed on the basis of those images that he sees in the Internet space.

It is impossible not to note in this case the opinion of Darmoriz O., about the formation of a new type of person, who must react with lightning speed to the emergence of new information challenges, technical innovations, rapid changes in socio-cultural development. The Internet blurs the boundaries of national cultures, destroys the isolation of such forms of culture as science, art, philosophy, religion, etc. [1, p. 76].

Another Ukrainian researcher, Sevastyaniv U., even proposed the concept of "virtualized religiosity," explaining this by the fact that the penetration of virtual reality into all spheres of human life gave grounds to claim the transformation of spirituality and religiosity as a result of such influence. However, this is not a one-sided process, because we are talking about mutual influences, that is, the sacralization of the virtual environment (cyber religions, online churches, web resources of traditional religious institutions, platforms for the implementation of religious sacraments, etc.) [11, p. 12].

That is, in modern science, scientists are making a connection between virtual space and religion, in particular, Petrushkevych M. emphasizes that religious consciousness uses information, so the ways of its distribution in the modern world will depend on the peculiarities of the development of information flows characteristic of a particular community. Modern mass media lie at the root of hegemony / non-violent coercion / domination in modern mass society. And religious communications are part of hegemony, they are changing under the influence of a new era, that is, new mass media (secular). The peculiarities of processes in religious communication should be sought in the information, mass society [10].

In the environment of modern scientific research, one can also encounter such a phenomenon as a "digital church", the existence of which in cyberspace is noted by Petriya O. [9, p. 61]. This allows us to state the functional changes of religion in society, the emergence of a new form of subjective religiosity, which is syncretic, combines individual and institutionalized religion [3, p. 86]. It is not for nothing that Sevastyaniv U., speaking about modern religion, comes to the conclusion that modern religiosity is determined by the presence and manifestations of the belief attitude of modern man to the supernatural: God, Higher Power, Cosmic Mind [12, p. 643].

Therefore, **the purpose** of the article is to study the impact of the processes of virtualization of society on religious culture, the forms of its expression in cyberspace.

The tasks that need to be solved to achieve the goal are:

– to identify the ontological roots common to religion and virtual reality;

– to expound the interaction of forms of religion and virtual reality;

– to investigate virtual religions and their classification.

Research methods. Studying the impact of the virtualization of society on the sphere of religion requires the use of the following methods: analysis and synthesis, the systemic method (religion acts as a kind of system that responds to any transformational shifts in society, therefore the use of this method within our problem is undeniable); the method of comparison and analogies (allows us to identify common ontological roots between religion and virtual reality), the synergistic method (since synergetics studies complex nonlinear systems capable of self-organization, religion here appears as a complex system that has perceived the spread of information technologies as a new stage of development).

Results and discussion. Speaking about the ontology of religiosity, one should first of all take into account the fact that here we are talking about the sacred as a property inherent in some things (objects of worship), some people (king, priest), some spaces (sanctuary, temple), some moments of time (Resurrection, Christmas). These two types of things – the sacred and the profane – cannot come together: from a collision with the profane, the sacred loses its special qualities. The profane and the sacred must be separated, isolated from each other, and at the same time – they are necessary for life: the first – as the environment in which life unfolds, the second – as that which creates it, as a force on which a person depends and can still decide to capture it and use it in his own interests. Any religious idea of the world is built on the opposition of the sacred and the profane. The peculiarity of our time is precisely the blurring of the boundaries between the sacred and the profane. This is especially noticeable in cyberspace, which represents a symbolic reality [15, p. 233].

Religions, in order not to lose their positions in the world, change the forms of interaction in their politics, responding to the challenges of the external environment. Given that we are talking about our time, we are talking about two of the greatest forces here: scientific and technological progress and the informatization of society [6, p. 13]. New forms of interaction of religion in modern conditions of informatization of society in the environment are a way of identification with those similar to themselves (the loss of the individual's social and personal certainty, identification with others at the subconscious level), this is the virtualization of religion, artificial affiliation to religious organizations, consolidation of certain forms of behavior and preservation of unity [6, p. 15]. In the modern world, multipolarity of beliefs is necessary, which entails the harmonious development of both the system of natural and scientific knowledge and society as a whole [14, p. 432].

That is, it is about the fact that religion and virtuality have many common features. Both create an image that is a simulation of reality, in other words, religion to a certain extent acts as virtuality: it is originally organized as a system of phenomena, which is opposed to the spatio-temporal, sensuously given being of man. This spiritual tradition has always represented transcendence (the existence of the afterlife), inherent in human consciousness in general, at least in its historical forms known so far.

When we analyze the religious way of perceiving the world, we use virtual reality as a methodological basis, which includes a number of phenomena, including: computer virtual reality; altered states (religious trance, meditation, ecstasy, enlightenment, etc.). That is, states and phenomena associated with a breakthrough into the unusual and related to the intentional setting and psyche of a person, as well as material factors. M. Zhurba notes that when talking about religious space, first of all we should talk not about knowledge, but about some specific practices (rituals), that is, some esoteric knowledge, actions, interactions between the world and man [2, p. 76]. Therefore, it is not surprising that with the advent of virtual reality, network groups for communication, etc., virtual churches appeared, resources appeared that reflect and consider the phenomena of the irrational, mystical in cyberreality [7, p. 194].

Now, through the information space, a person forms religious consciousness and receives certain religious ideas. An important role is played by the mass media in the formation of religious identity. The mass media currently perform many cultural and social functions of institutionalized religions and provide spiritual guidance, moral orientation, ritual passages and a sense of community and belonging [3, p. 85].

Regarding the latter judgment, researchers Siva T. and Chop T. note that despite the initially hostile attitude of religion to the manifestations of technological development, it later adapted very interestingly to the realities of the modern world. Currently, there are many examples of how religions, even such traditional ones as Catholicism and Islam, use the possibilities of new technologies and the virtual world of the Internet. Cyberspace, which is eclectic in its essence, demonstrates the diversity of religious experience and the possibility of its coexistence in various forms in one space of action [13, p. 63].

Analyzing the functioning of religion in the Internet space, they come to the conclusion that the Internet actually has no restrictions and is open to any religious experiences in a variety of manifestations. Here, people can not only receive information about religions, but also

implement cult practices, express personal opinions, and interact with other believers. Cyber-religion (digital religion) has become an object of study for a new religious studies direction. Although in such a situation, negative features are also observed, which are mostly manifested in the displacement of religion into the gaming sphere, focused on mass culture. The same principle of simulation is manifested, which is aimed at increasing the time for visualization and reducing it to the theoretical part, which corresponds to the ideals of a society of consumption and comfort [13, p. 63].

The virtualization of society contributes to the increasing movement of the religious sphere to the Internet space, where a person can receive information about the most diverse religions of the world, practice them, communicate with other believers. Moreover, the anonymity of participants widespread in networks significantly expands the possibilities of communication regarding a particular religious issue. The Internet also serves as a means of communication for the Church with special groups – with youth, the elderly, people with physical disabilities, with followers of other religions – with all those with whom it would otherwise be difficult to maintain contact [4, p. 21]. It is enough to start with the fact that the locations of certain religious institutions are available on the Internet, including in the form of web pages, which greatly facilitates communication.

Cyberspace has become an ideal sphere for the embodiment of all forms of escapism. Religious experiences, the search for the transcendent should be attributed to internal, personal escapism, which allows a person to be in another reality in his own consciousness, which is accompanied by receiving mystical revelations, a special religious experience. It should be noted that in real life religious escapism is limited by the institutional requirements of official religion, while in virtual space it is absolutely free in its forms of expression [6, p. 14].

Relevant in this case is the statement of Ya. Chekan that the artificially created cyberspace acquires a clearly expressed religious character, almost all existing religions, confessions and denominations find their niche in it. We are talking about the virtualization of religion, which represents a qualitatively new type of religious existence. The informative function of religion is transferred from the usual environment of church life to the virtual world, where it becomes an integral part of the social life of believers [16].

Taking into account the tendency of introducing computer technologies into the sphere of religion, I. Lomashinska and B. Grinchenko distinguish four types of online religious spaces: religion on the Internet, online religion, traditional religion and innovative religion [4, p. 21]. Scientists draw attention to the fact that the Internet has changed the forms and means of worship: the availability of a large amount of accessible religious information makes it possible to study, assimilate, analyze and explore religion conveniently, at one's own pace, which has led to a more personalized approach to religious practice; religious groups have been able to move their churches and temples to virtual real estate, which has led to digital religion and hyper-mediated religious experience. As a result, the Internet has changed the forms and means of practicing religion, created new opportunities for personalized religious practice, formed the phenomenon of digital religion, and also increased the possibilities of its interpretations.

Therefore, some modern scholars point out the need to talk specifically about virtual religions and propose the following classification of them, based on the specifics of the criterion motivating their access to the Internet: Internet religions as virtual religious organizations; cyber religions (religious beliefs based on the deification of technological progress and the sacralization of the Internet); marginal virtual movements that arise in the global computer network as a reaction to protest against some social phenomena, or whose activities contradict current legislation [8, p. 174].

In turn, Melnychuk M. divides cyberreligions into two categories. The first includes some unprecedented phenomena, the creators of which bring a "new understanding of postmodern religiosity" (cosmosophy, digital sophy, technosophy) and others. The researcher calls the second type of cyber-religion a "new cyberreligious movement", which can be a form of response, reaction, call to action or even rebellion against religions that have taken root in the world outside the Internet [5, p. 55].

Although, at the same time, the author draws attention to the incomplete form of the given typology of cyberreligions, since the intensification of the processes of virtualization of society necessitates its constant updating. In addition, it is necessary to study religion in cyberspace from the standpoint of comparativism, i.e., it means conducting a comparative analysis of different religious traditions at the global level (in different countries and cultures) [5, p. 57].

Conclusions. Religion and virtual reality have a related ontological basis, which is represented by socio-cultural reality and on the basis of which an image is created in both spheres. Both religion and virtual reality do not have clear spatial and temporal boundaries, and both are a product of human consciousness and, on the other hand, contribute to the formation of a certain worldview of a person, an understanding of a person's place in the world. This allows modern researchers to talk about virtuality as a characteristic feature of religion. In essence, cyberspace has become an assistant for the implementation of religiosity within the Internet.

Both religion and virtual reality have many common functional features. In particular, both should comfort a person, compensate for problems in real life with realization in the spiritual world. Transcendentalism is clearly expressed here, because it is an important factor in the interaction of man and the sacred. Therefore, as shown in the work, in our time they are already talking about cyberreligion as one of the forms of implementing religion in the sphere of virtual space. Considering that virtuality creates a space for human self-expression, religiosity must be present, because it is in this way that a simulation replacement of reality as such is possible.

The above fully substantiates the theses of modern scholars about the virtualization of religion. If before the advent of computer technologies, religion was the only tool for creating images of another world, then virtual reality has become an excellent means of embodying ideas about the afterlife, which indicates escapism as a characteristic feature of both virtual reality and religion.

BIBLIOGRAPHY

1. Дарморіз О. Формування людини нового типу та трансформація релігійності в інформаційному суспільстві. *Філософські науки*. Vol. 2. № 2. 2016. С. 75–80.

2. Журба М. Віртуальна реальність релігії. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури.* 2014. Вип. 7. С. 76-81.

3. Коструба Н. Медіа-релігійність як нова форма прояву релігійної свідомості: психологічний аналіз феномену. *Психологічні перспективи*. 2021. Вип. 37. С. 83–95.

4. Lomachinska I., Grinchenko B. Internet generation in religious cyberspace: worldview challenges of the digital age. *Skhid.* 2024. Vol. 6, Issue 2. Pp. 20–27.

5. Melnychuk M. Cyberreligion in the perspective of Postmodern trends: religious and cultural view. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2020. Вип. 2 (88). С. 50–58.

6. Мерщій Т. Нові форми інтеракції релігії в умовах становлення інформаційного суспільства. *Релігієзнавство.* 2017. Вип. 37 (50). С. 11–16.

7. Окорокова В. В. Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання: Монографія. Одеса: ВМВ, 2018. 288 с.

8. Palchynska M. The religious life representation in the virtual space of modern society. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 2. С. 169–179.

9. Petria O. Digital church: religion on the Internet, as a new stage of spiritual life of post-industrial society. *Наукові праці МАУП. Серія Політичні науки*. 2019. Вип. 58 (2). С. 59–67

10. Петрушкевич М. Можливості моделювання релігійної комунікації у мас-медійному середовищі. Українське християнство в цифровому світі: виклики та перспективи: Колективна монографія. Острог: «Острозька академія», 2022. С. 39–88.

11. Севастьянів У. П. Віртуальна реальність як чинник трансформацій релігійності сучасної людини. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Житомир: Львівський національний університет імені Івана Франка. 2019. 18 с.

12. Севастьянів У. Феномен віртуальної реальності у філософсько-релігієзнавчому дискурсі. *Young Scientist. 2018. № 10.* С. 641–644.

13. Сивак Т., Чоп Т. Релігія в контексті нових технологій. С. 63–65. https://elartu.tntu.edu.ua/bitstream/lib/30232/2/FVT_2019_Syvak_T-Religion_in_the_context_of_63-65.pdf

14. Смірнова К. Релігія в сучасному світі: роль, сприйняття та актуальність. Травневі студії 2021: історія, міжнародні відносини, філософія: Збірник матеріалів III Міжнародної наукової конференції студентів та молодих вчених (23 квітня 2021 р.). Вінниця: ДонНУ імені Василя Стуса, 2021. С. 430–432.

15. Фандєєва Г. Сакральне і профанне у середовищі Інтернет. *Історія релігій в Україні*. 2016. Ч. 2–3. С. 232–235.

16. Чекан Я. Трансформація релігії у епоху високих технологій: феномен ескапізму у кіберпросторі. Науковий блог Національний університет «Острозька академія». 2015. URL: https://naub.oa.edu.ua/tag/virtualna-realnist/

REFERENCES

1. Darmoriz, O. (2016). Formuvannya lyudyny novoho typu ta transformatsiya relihiynosti v informatsiynomu suspilstvi [Formation of a new type of person and transformation of religiosity in the information society]. *Filosofski nauky,* 2, 2, 75–80. [in Ukrainian]

2. Zhurba, M. (2014). Virtualna realnist relihiyi [Virtual reality of religion]. *Filosofiya i politolohiya v konteksti suchasnoyi kultury,* 7, 76–81. [in Ukrainian]

3. Kostruba, N. (2021). Media-relihiynist yak nova forma proyavu relihiynoyi svidomosti: psykholohichnyy analiz fenomenu [Media religiosity as a new form of manifestation of religious consciousness: psychological analysis of the phenomenon]. *Psykholohichni perspektyvy,* 37, 83–95. [in Ukrainian]

4. Lomachinska, I., Grinchenko, B. (2024). Internet generation in religious cyberspace: worldview challenges of the digital age. *Skhid,* 6, 2, 20–27. [in English]

5. Melnychuk, M. (2020). Cyberreligion in the perspective of Postmodern trends: religious and cultural view. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky,* 2 (88), 50–58. [in English]

6. Mershchiy T. (2017). Novi formy interaktsiyi relihiyi v umovakh stanovlennya informatsiynoho suspilstva [New forms of religious interaction in the context of the emergence of an information society]. *Relihiyeznavstvo,* 37 (50), 11–16. [in Ukrainian]

7. Okorokova, V. (2018). Obraz novoi sotsialnoi realnosti Postmodernu ta formy yoho modeliuvannia [The image of the new social reality of Postmodernism and the form of its modeling]: Monohrafiia. Odesa: BMB. [in Ukrainian]

8. Palchynska, M. (2024). The religious life representation in the virtual space of modern society. *Perspektyvy. Sotsialno-politychnyy zhurnal,* 2, 169–179. [in English]

9. Petria, O. (2019). Digital church: religion on the Internet, as a new stage of spiritual life of post-industrial society. *Naukovi pratsi MAUP. Seriya Politychni nauky,* 58 (2), 59–67. [in English]

10. Petrushkevych, M. (2022). Mozhlyvosti modeliuvannia relihiinoi komunikatsii u mas-mediinomu seredovyshchi [Possibilities of modeling religious communication in the mass media environment]. Ukrayinske khrystyyanstvo v tsyfrovomu sviti: vyklyky ta perspektyvy: Kolektyvna monohrafiya. Ostroh: «Ostrozka akademiya». [in Ukrainian]

11. Sevastyaniv, U. P. (2019). Virtualna realnist yak chynnyk transformatsiy relihiynosti suchasnoyi lyudyny [Virtual reality as a factor in the transformation of religiosity of modern man]: PhD thesis abstract. Z. [in Ukrainian]

12. Sevastyaniv, U. (2018). Fenomen virtualnoi realnosti u filosofsko-relihieznavchomu dyskursi [The phenomenon of virtual reality in philosophical and religious studies]. *Young Scientist,* 10, 641–644. [in Ukrainian]

13. Syvak, T., Chop, T. (2019). Relihiia v konteksti novykh tekhnolohii [Religion in the context of new technologies]. Available at: https://elartu.tntu.edu.ua/bitstream/lib/30232/2/FVT_2019_Syvak_T-Religion_in_the_context_of_63-65.pdf [in Ukrainian]

14. Smirnova, K. (2021). Relihiya v suchasnomu sviti: rol, spryynyattya ta aktualnist [Religion in the modern world: role, perception and relevance]. Travnevi studiyi 2021: istoriya, mizhnarodni vidnosyny, filosofiya: Zbirnyk materialiv III Mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi studentiv ta molodykh vchenykh (pp. 430–431). Vinnytsya: DonNU imeni Vasylya Stusa. [in Ukrainian]

15. Fandyeyeva, H. (2016). Sakralne i profanne u seredovyshchi Internet [Sacred and profane in the Internet environment]. *Istoriya relihiy v Ukrayini,* 2–3, 232–235. [in Ukrainian]

16. Chekan, Ya. (2015). Transformatsiya relihiyi y epokhu vysokykh tekhnolohiy: fenomen eskapizmu u kiberprostori [The Transformation of Religion in the Age of High Technology: The Phenomenon of Escapism in Cyberspace]. *Naukovyy bloh Natsionalnyy universytet "Ostrozka akademiya"*. Available at: https://naub.oa.edu.ua/tag/virtualna-realnist/ [in Ukrainian]

Окорокова Віра Вікторівна
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри всесвітньої історії та методики навчання
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0003-0661-4313

РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА В УМОВАХ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Актуальність проблеми. *Стаття присвячена дослідженню концепції ризоми в межах постмодерністської парадигми, адже саме в межах останньої поняття ризоми отримує глибинне значення, виступаючи образом світу, для якого характерні риси нелінійності та хаотичності. В данному випадку концепт ризоми виявляється найбільш вдалим під час розуміння постсучасної філософії, як спосіб пізнання / конструювання соціальної системи. Відтак розгляд ризоми в якості моделі, ризоматичного моделювання відповідають сучасним тенденціям соціокультурного простору.*

Метою *роботи є розгляд теоретико-методологічних складових ризоматичного підходу у дослідженні постмодерного суспільства.* ***Завдання:*** *1) вивчити головні риси та принципи концепту ризоми сформульовані Ж. Дельозом і Ф. Гватаррі; 2) дослідити реалізацію принципів ризоми на прикладі мережевого суспільства, Інтернету; 3) розглянути ризому в якості методологічного прийому пізнання соціальної реальності.*

Дослідження концепції ризоми як методологічного підходу до пізнання соціального середовища вимагає використання наступних ***методів****: аналізу та ситезу, системний метод (розглядає ризому як складний організм, що складається з безлічі елементів, це певна нелінійна система, де найчастіше не можна виявити початок і кінець), метод порівняння та аналогії (дає можливість зіставити принципи ризоми з принципами мережевого суспільства та суспільної організації загалом), синергетичний метод як науковий підхід, оскільки синергетика вивчає складні нелінійні системи, здатні до самоорганізації, що у випадку ризоми є необхідним.*

У ***результатах дослідження*** *зазначається, що характерні риси та принципи ризоми (відкритість структур, антиієрархічність, децентралізація, плюралізм, принципи множинності, гетерогенності, картографії та декалькоманії) відображають ознаки сучасного мережевого суспільства. Сама електронна мережа на глобальному рівні представляє різоматичну модель, об'єктом якої є соціальна реальність. Саме різоматичне моделювання дозволяє досліджувати на міждисциплінарному рівні пізнання/конструювання соціальної системи, виявити її синергетичні риси як на зовнішньому рівні, так і розкрити глибинні процеси.*

Ключові слова: *мережеве суспільство, постмодерністська парадигма, принципи гетерогенності та множинності, ризома, ризоматичне моделювання, синергетика.*

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 355.01:336.221.4
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.26

Добродум Ольга Вікторівна
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри журналістики та реклами
Державного торговельно-економічного університету
вул. Кіото, 19, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-7651-4946

Матвєєв Віталій Олексійович
доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін
Київського Інституту Національної гвардії України
вул. Оборони Києва, 7, Київ, Україна
orcid.org/0000-0001-9914-2233

ВІЙНА ТА МИР У СПРИЙНЯТТІ УКРАЇНСЬКИХ КРИШНАЇТІВ

Актуальність проблеми. *Стаття присвячена дослідженню сприйняття війни і миру представниками кришнаїтської громади сучасної України. Автори аналізують філософські та теологічні погляди кришнаїтів на російсько-українську війну, їхнє ставлення до насилля, пацифізму та духовного шляху в умовах соціальних потрясінь, ключові принципи вайшнавського світогляду та їхню інтерпретацію в контексті сучасних викликів. Особливу увагу приділено впливу геополітичних подій та суспільно-політичної ситуації на релігійну свідомість послідовників кришнаїзму. У статті наведено приклади релігійного дискурсу, що використовується для осмислення війни та пошуків внутрішнього і зовнішнього миру. Аналізується реакція кришнаїтських громад на війну, їх соціальні ініціативи, гуманітарна діяльність, а також роль духовних практик – медитації, молитви, спільного прославлення імені Бога – у подоланні особистісних і колективних криз.* ***Мета*** *– дослідити сприйняття війни та миру представниками крішнаїтської громади.* ***Методи статті*** *склали проблемно-хронологічний, системно-структурний та критичний аналіз наукових джерел, а також концептуально-дискурсивний, системно-хронологічний та проблемно-орієнтований підходи до інформаційно-комунікативного осмислення явищ та подій суспільного та політичного життя.* ***Результати дослідження.*** *У контексті війни в Україні частина відданих Крішні висловлює солідарність з тими, хто страждає, і підтримує зусилля з відновлення миру та справедливості, в тому числі за допомогою військової сили. Частина українських кришнаїтів служить у лавах ЗСУ і навіть віддали свої життя на полях битв. В більшості випадків кришнаїти активно займаються благодійністю, допомагаючи жертвам війни, і проводять різноманітні заходи для поширення духовних цінностей, орієнтованих на мир, любов і терпимість. Отже, ставлення українських кришнаїтів до війни не однозначне і відображає прагнення до миру та духовного розвитку різними шляхами, хоча магістральною лінією є духовне вдосконалення людей, які перебувають у свідомості Крішни.*

Ключові слова: *людина, МТСК, Крішна, кришнаїти, російсько-українська війна.*

Вступ. Необхідно зазначити, що, починаючи з другої половини XX століття, у західному світі пробуджується все більший інтерес до індуїзму. Якщо відомий англійський письменник Р. Кіплінг вказував, що «Захід є Захід, а Схід є Схід і їм ніколи не зустрітися», то нинішні реалії спростовують такі твердження. У XXI столітті спостерігається певне зростання інтересу

до індуїстської духовної традиції, зокрема вайшнавської – це виявляється, зокрема, в тому, що Генеральна Асамблея ООН проголосила 21 червня Міжнародним днем йоги, також можна згадати про те, що 29 лютого 2024 року під егідою ЮНЕСКО проходило по всьому світу святкування і вшанування 150-річчя з дня народження Шріли Бхактісіддханти Сарасваті Тхакура – гуру ачар'ї-основателя Міжнародного товариства свідомості Крішни Бхактиведанти Шріли Прабхупади, який у 1966 році заснував ІСККОН (МТСК), індуїстську вайшнавську релігійну організацію, що пропагує філософію бхакті-йоги, засновану на поклонінні Крішні. Додатковою актуалізацією Бхагавад-Гіти в контексті російсько-української війни слугує той факт, що воюючі, згідно з легендарним міфічним епосом, Пандави та Каурави, як відомо, є двоюрідними братами – ця родинність навіює неоднозначні алюзії про певну близькість/схожість/співвідношення російського та українського етносів.

Мета статті – дослідити сприйняття війни та миру представниками кришнаїтської громади.

Методи дослідження: проблемно-хронологічний, системно-структурний та критичний аналіз наукових джерел, а також концептуально-дискурсний, системно-хронологічний та проблемно-орієнтований підходи до інформаційно-комунікативного осмислення явищ та подій суспільного та політичного життя.

Результати дослідження. На території колишнього Радянського Союзу, в тому числі, в Україні, перші кришнаїтські громади почали з'являтися починаючи з 70-х років XX століття, коли основоположник ІСККОН, Бхактиведанта Свамі Прабхупада, у 1971 році відвідав Москву на запрошення відомого радянського індолога. Котовського. В один із днів свого перебування Прабхупада познайомився з молодим перекладачем Анатолієм Піняєвим, який на той час перебував, за його словами, «у пошуках себе», тому не на жарт зацікавився кришнаїтським навчанням. Через деякий час А.А. Піняєв був ініційований і отримав духовне ім'я – Ананда Шанті. До речі, співавтор цієї статті Віталій Матвєєв був особисто знайомий з Анатолієм Піняєвим, оскільки з 1987 по 1990 роки перебував в аспірантурі, працюючи над дисертацією під назвою «Критичний аналіз соціально-антропологічних поглядів сучасного кришнаїзму», яку успішно захистив у березні 1991 року. Стаття ж під назвою «Віддані Крішни – хто вони?», за словами самих вайшнавів, була свого роду водороздільний камінь, поклавши перехід від огульної критики з боку адміністративних органів та офіційної науки до конструктивного діалогу з представниками «Міжнародного товариства свідомості Крішни». Дослідженню діяльності українських вайшнавів вищезгаданим автором було присвячено низку публікацій [1–3].

Необхідно відзначити, що українські кришнаїти, як і інші послідовники «Міжнародного Товариства Свідомості Крішни», дотримуються філософії, яка ґрунтується на вченні «Бхагавад-Гіти», де акцент робиться на духовних цінностях, досягнення внутрішнього світу та гармонії. Ця тенденція визначається, очевидно, насамперед тим, що з чотирьох ступенів посвяти в ІСККОН, вже друга є ступенем брахмана, а брахмани перебувають у саттва-гуні (модусі доброти), на відміну від кшатріїв (воїнів), які перебувають у раджас-гуні (модусі пристрасті).

У той же час, Бхактиведанта Свамі Прабхупада – автор «Бхагавад-гіти як вона є» – вказує, що досягнення рівня саттва-гуни не є межею вдосконалення: «Зумовлені живі істоти діляться на кілька категорій. Одні насолоджуються відчуттям щастя, інші активно діють у матеріальному світі, а треті абсолютно безпорадні. Всі ці види психологічних станів визначають положення обумовленої живої істоти у царстві матеріальної природи. Той, хто досяг рівня матеріальної доброти, значно розширює свої знання, порівняно з тими, хто обумовлений інакше. Людина в доброті набагато менше схильна до матеріальних страждань. Причина щастя, яке зазнають такі люди, полягає в тому, що піднімаючись на рівень доброти, людина звільняється від вантажу гріховних реакцій. Однак, перебуваючи в доброті, жива істота усвідомлює свою перевагу у знанні, відчуває свою перевагу над іншими людьми і тому обумовлюється…. Це відчуття щастя в рамках обумовленого життя прихильності вони будуть змушені змінювати тіла, залишаючись у владі матеріальної природи» [4]. Тому, згідно з коментарями Шріли Прабхупади до «Бхагавад-Гіти», основна мета життя – це розвиток свідомості Бога та звільнення від усіх матеріальних уподобань.

Російсько-українська війна призвела до масштабних руйнувань, гуманітарної кризи та вимушеного переселення мільйонів людей [5; 6]. Війна в Україні викликала широкий резонанс у всьому світі, в тому числі й в Індії, де індуїзм зі своєю багатою культурно-філософською спадщиною може запропонувати власну інтерпретацію цього трагічного події, пропонуючи поглянути на неї з точки зору духовності та моралі. Водночас, індуїзм не дає простих відповідей на складні питання, і кожна людина повинна сама знайти свій шлях до миру і справедливості, слідуючи своєму дгармічному шляху. ІСККОН є децентралізованою організацією, і його представники не завжди говорять від імені всієї організації, яка має понад мільйон послідовників по всьому світу, в тому числі в Росії та Україні. З початку російсько-української війни в 2022 році ІСККОН зіткнувся з важким вибором, як реагувати на цей конфлікт.

Судячи з доступних даних, ІСККОН не має офіційної публічної позиції щодо російсько-української війни – організація зосереджена на духовній практиці, поширенні своєї філософії та служінні суспільству, вона не займає жодних політичних позицій і закликає до миру. ІСККОН не втручається в політичні справи, не підтримує жодну зі сторін конфлікту і не засуджує жодну з них, відданих Крішни по всьому світу закликали молитися про мир і єдність. ІСККОН, як транснаціональна організація, перебуває в складному становищі, коли йдеться про геополітичні конфлікти – їй необхідно знайти баланс між інтересами своїх послідовників у різних країнах, а також дотримуватися своїх релігійних принципів.

Незважаючи на офіційну аполітичну позицію, всередині ІСККОН існують розбіжності щодо війни: деякі члени організації засуджують дії Росії, тоді як інші висловлюють підтримку її діям – ці розбіжності призвели до напруженості та розколу всередині громади. Російсько-українська війна поставила ІСККОН у важке становище: організація намагається зберегти нейтралітет, але це виявилося непросто, розбіжності всередині МОСК, ймовірно, будуть продовжуватися і в майбутньому.

Українські кришнаїти, як правило, виступають проти насилля та за пошук мирних рішень конфліктів. Вони прагнуть поширити ідеї миру, доброти та єдності серед людей, незалежно від їхньої етнічної чи національної приналежності. Однак у контексті війни в Україні багато з них також висловлюють солідарність з тими, хто страждає, і підтримують зусилля з відновлення миру та справедливості, зокрема за допомогою військової сили.

Одним із таких представників є капітан ЗСУ Михайло Ташков, керівник проєкту «Духовна матерія» [7–10]. Він не одинок у своєму підході, який полягає в тому, що збройний конфлікт можна зупинити лише військовою силою. Багато українських кришнаїтів підтримують територіальну цілісність України і виступають за захист своєї країни від агресії. Ця захист, хоча й основана на принципах духовного миру та справедливості, може включати в себе підтримку армії, волонтерських ініціатив або надання допомоги постраждалим.

Враховуючи військові дії в Україні, де багато кришнаїтів активно підтримують Україну як незалежну націю, ставлення до війни серед них в основному пов’язане з відстоюванням прав людини та територіальної цілісності. Кришнаїти, які живуть в Україні, можуть бачити в захисті своєї батьківщини моральний обов’язок.

Частина українських кришнаїтів служить у лавах ЗСУ і навіть віддали свої життя на полях битв. Так Михайло Ташков повідомляє, що встановив наявність 136 воїнів-кришнаїтів, а всього їх може бути більше двохсот. Для порівняно невеликої «пацифістської» релігійної громади це багато, адже до війни їх в Україні було майже 40 тисяч, а зараз, можливо, вдвічі менше. Хотіли б навести оновлений плакат з загиблими воїнами та списки зниклих безвісти станом на 01.03.2025. Список загиблих українських воїнів-вайшнавів (всього 34 особи), зниклих безвісти воїнів-вайшнавів (6 осіб), воїнів-вайшнавів у полоні (1 особа) (див. рисунок 1) [11].

В більшості випадків кришнаїти активно займаються благодійністю, допомагаючи жертвам війни, і проводять різноманітні заходи для поширення духовних цінностей, орієнтованих на мир, любов і терпимість. Кришнаїти також активно підтримують гуманітарні проекти, допомагаючи людям, постраждалим від війни, надаючи їжу, ліки та інші ресурси – ці дії спрямовані на полегшення страждань людей незалежно від їхнього походження чи національності.

Рис. 1. Віддані Крішни: пам'яті полеглих героїв – пам'ятаємо воїнів-вайшнавів, захисників дгарми в Україні

В даному контексті доцільно згадати про діяльність Міжнародної благодійної місії "Їжа Життя" (Food for Life) – це всесвітньо відомий проект по роздачі вегетаріанської їжі незахищеним верствам населення. «Їжа життя» – це волонтерська соціальна ініціатива, заснована в 1974 році як частина ІСККОН, дуже актуальна та релевантна для сучасного суспільства, яка займається допомогою людям, постраждалим від війн і криз, забезпеченням дітей, постраждалих від війн, харчуванням і медичною допомогою, наданням безкоштовних гарячих вегетаріанських обідів людям, які опинилися в складній життєвій ситуації [12].

Під час російсько-української війни багато організацій і груп підтримують «Їжу життя» для нужденних, наприклад, Міжнародний комітет Червоного Хреста, Всесвітня продовольча програма ООН, Міжнародний комітет порятунку, Міжнародний фонд допомоги дітям. Прихильникам ІСККОН властиві почуття солідарності, коли вони з 2014 і особливо з 2022 року інтенсивно допомагають біженцям-послідовникам свого вчення, а в освітньому центрі «Новий Майяпур», який є структурним підрозділом (департаментом) Релігійного товариства свідомості Крішни в місті Дніпро, живуть сотні людей з тимчасово окупованих територій України.

Коли йдеться про мирне співіснування, віддані Крішни підкреслюють важливість дотримання принципу агімси (ненасилля) та досягнення внутрішнього миру. Вони прагнуть служити Богу, поважати життя кожної істоти та шукати гармонії з навколишнім світом. В умовах війни, такі віддані висловлюють прагнення до припинення насилля та відновлення миру через духовні практики, молитви, медитацію та проповідь любові і розуміння. Отже, у питаннях війни та миру, будучи глибоко стурбованими стражданнями, які приносить конфлікт, віддані Крішни прагнуть мирного вирішення ситуацій, надихаючи на прощення та розуміння як найважливіші аспекти духовного життя.

На жаль, в реальних умовах конфлікту це може бути складним завданням, але ідеали мирного співіснування та духовного зростання залишаються важливими орієнтирами. Багато українських кришнаїтів моляться за мир і припинення насилля, вірячи, що спокій і баланс можна досягти через духовне пробудження, а не лише через політичні чи військові засоби [13–14].

Прихильники різних точок зору намагаються знайти баланс між своїми релігійними переконаннями, політичними поглядами та почуттями співчуття до обох сторін конфлікту. Попри відсутність офіційної позиції, думки кришнаїтів щодо війни неоднозначні. У березні 2022 року ІСККОН Індії організувало збір коштів для допомоги українським біженцям, кришнаїтські храми в різних країнах світу провели молитовні бдіння за мир в Україні, а окремі кришнаїти висловили свою підтримку Україні в соціальних мережах та на інших онлайн-платформах. Багато вайшнавів висловили співчуття Україні, засудивши насилля і руйнування, викликані війною – вони організували молитовні збори, гуманітарні акції та демонстрації на підтримку українського народу, закликавши до мирного врегулювання конфлікту і висловивши свою підтримку українському народу. Члени організації в Україні та інших країнах беруть участь у мирних акціях протесту проти війни, надаючи допомогу українським біженцям.

Прихильники нейтралітету в ІСККОН стверджують, що організація як релігійна не повинна втручатися в політичні справи, що ІСККОН повинна залишатися нейтральною, щоб не розколювати своїх послідовників за політичними лініями. Духовна практика та молитва можуть допомогти людям впоратися з горем і стражданнями, викликаними війною, а ІСККОН може відігравати роль посередника в мирних переговорах. Деякі члени ІСККОН в Україні були змушені покинути свої домівки через бойові дії, інші члени ІСККОН залишилися в Україні і надають допомогу постраждалим від війни, роздаючи їжу, воду та ліки, а також надаючи психологічну підтримку. Деякі члени ІСККОН намагаються не втручатися в політичні питання і концентруватися на духовній практиці. Всередині деяких громад існують розбіжності щодо війни, що призводить до напруженості та розколу [15–16].

Є інформація про знищення громад ІСККОН на окупованій території (наприклад, у Донецьку), кришнаїти стикаються з усіма проблемами, як і весь український народ, включаючи переслідування, руйнування, адаптацію, вони змушені евакуюватися та адаптуватися на новому місці – саме з цим безпосередньо пов'язана гуманітарна проблема, яка значною мірою вирішується шляхом діяльності «Їжі життя».

Питання війни і миру залишаються одними з найактуальніших і складних у сучасному світі, і організації, такі як ІСККОН, відіграють важливу роль у підтримці мирного населення в умовах військових конфліктів. Проект «Їжа життя» демонструє, що навіть у найскладніших ситуаціях можна знайти способи допомогти іншим і підтримати тих, хто в цьому потребує. Діяльність ІСККОН та проєкту «Їжа життя» має значний вплив на суспільну свідомість, пропагуючи цінності милосердя, взаємодопомоги та ненасилля, в умовах російсько-української війни ці принципи стають особливо важливими, допомагаючи людям зберігати людяність і дбати один про одного [17–18].

Висновки. Таким чином, хоча кришнаїти можуть мати різні думки щодо конкретних аспектів війни, загальна духовна позиція спрямована на мир, ненасилля, ідеали справедливості та захисту страждаючих [19–20]. Рух МОСК підкреслює ідеали миру, любові до Бога та поваги до всіх живих істот, незалежно від їх національного чи етнічного походження. З початку російсько-української війни в 2022 році ІСККОН зіткнувся з важким вибором, як реагувати на цю ситуацію. Судячи з доступних даних, ІСККОН не має офіційної публічної позиції щодо російсько-української війни, але все ж організація в більшій мірі зосереджена на духовній практиці, поширенні своєї філософії та служінні суспільству, закликає до миру.

Однак у контексті війни в Україні частина відданих Крішни висловлює солідарність з тими, хто страждає, і підтримує зусилля з відновлення миру та справедливості, в тому числі за допомогою військової сили. Частина українських кришнаїтів служить у лавах ЗСУ і навіть віддали свої життя на полях боїв. В більшості випадків кришнаїти активно займаються благодійністю,

допомагаючи жертвам. Отже, ставлення українських кришнаїтів до війни неоднозначне і відображає прагнення до миру та духовного розвитку різними шляхами, хоча магістральною лінією є духовне самовдосконалення людей, що перебувають у свідомості Крішни.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Матвєєв В.О. Шістнадцять слів, 108 намистинок... (Медитація в сучасному крішнаїзмі). *Людина і світ*. № 2. 1999. С. 17–22.

2. Матвєєв В.О. Крішнаїти в Україні. *Сіверянський літопис*. Чернігів. 2001. № 2. 0,7 д.а. с. 94–101.

3. Матвєєв В.О. Крішнаїзм в Україні: проблеми культурно-релігійного діалогу. К.: «Міленіум». 2005. 224 с.

4. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Bhagavad-gita As It Is. Bhaktivedanta Book Trust, 1986. 832 с. С. 648–649.

5. Nastoiashcha, Kateryna, and Shamsutdynova-Lebedyuk, Tetyana. Research of Processes of Conflictization in Modern Ukrainian Studies Discourse, Almanac of Ukrainian Studies: 2023. Vol. 32, Article 10, pp. 66–69. DOI: 10.17721/2520-2626/2023.32.10

6. Obushnyi, M.I. (Ed.). Conflictization of the Cultural and Historical Space of Ukraine in the Conditions of Modern Threats: A Monograph. Responsible editor: Grabovska, I.M. Kyiv: Millennium, 2021. 266 p.

7. Духовна матерія. URL: https://t.me/s/SpMatter?before=969 https://www.youtube.com/@SpMatter (Дата звернення: 30.05.2025)

8. Руденко Є. «Яка різниця, під якою ганчіркою співати мантру?». Кришнаїт-офіцер Михайло Ташков про небажання «космокришнаїтів» воювати. URL: https://www.pravda.com.ua/articles/2024/06/26/7462559/ (Дата звернення: 30.05.2025)

9. Просяник Д. Попри вірування, став на захист України! Історія військового-крішнаїта Михайла, який у ЗСУ вже 27 років. URL: https://surl.li/coccjg (Дата звернення: 30.05.2025)

10. Антошевський Т. Крішнаїт у пікселі: про віру і зброю, пацифізм і патріотизм, міжнародну реакцію на війну в Україні та як бути військовим-вегетаріанцем. URL: https://surl.li/ugxdcq (Дата звернення: 30.05.2025)

11. Оновлений плакат із загиблими воїнами та списки безвісти зниклих / Духовна матерія. Спільнота, присвячена духовному синтезу, усвідомленості та захисту дгарми. URL: https://surli.cc/peayos (Дата звернення: 30.05.2025)

12. Їжа життя: благодійна організація. URL: https://surl.lu/ualqkr (Дата звернення: 30.05.2025)

13. Chakrabarty, Dipesh, & Majumdar, Rochona. Gandhi's Gita and Politics as Such, Modern Intellectual History: 2010. Vol. 7, No. 2, pp. 335–353.

14. Raghuramaraju, A. Modern Frames and Premodern Themes in Indian Philosophy: Border, Self, and the Other. Routledge India, 2017.

15. Bodak, V., & Baran, I. Church-State Relations During the Russo-Ukrainian War (2014–2024), East European Historical Bulletin: 2024. No. 31, pp. 170–185. DOI: 10.24919/2519-058X.31.306341

16. Kufayev, Igor. Russia-Ukraine Conflict, The Bhagavad Gita, Battle for Peace URL: https://www.youtube.com/watch?v=XWK7hURjDOA (Last accessed: 30.05.2025)

17. Bordilovska, O. India's peace efforts: could it help to stop the war in Ukraine? URL: https://surl.li/qkruem (Last accessed: 30.05.2025)

18. Карпіцький М. Адепти «Харе Кришна» йдуть воювати за Україну: війна змінила кришнаїтів. URL: https://postpravda.info/uk/pravda/zvity/adepti-hare-krishna-idut-voyuvati/ (Дата звернення: 30.05.2025)

19. Філь Ю.С., Карпіцький М.М. Захист вайшнавами ISKCON власної ідентичності в контексті дискусій про індуїзм / *Східний світ.* 2021. № 1. С. 102–117.

20. Філь Ю.С., Карпіцький М.М. ISKCON в Україні: відповіді на виклики Російсько-української війни / *Східний світ.* 2024. № 4. С.87–105.

REFERENCES

1. Matvieiev, V. O. (1999). Shistnadtsiat' sliv, 108 namysty nok... (Meditatsiia v suchasnomu krishnaizmi) [Sixteen Words, 108 Beads... (Meditation in Contemporary Krishnaism)]. Liudyna i svit – Human Being and the World, (2), 17–22. [in Ukrainian].

2. Matvieiev, V. O. (2001). Krishnait y v Ukraini [Krishnaites in Ukraine]. Siveryanskyi litopys – The Siversky Chronicle, (2), 94–101. [in Ukrainian].

3. Matvieiev, V. O. (2005). Krishnaizm v Ukraini: Problemy kulturno-relihiinoho dialohu [Krishnaism in Ukraine: Problems of Cultural and Religious Dialogue]. Kyiv: Milenium. [in Ukrainian].

4. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. (1986). Bhagavad-gita As It Is (pp. 648–649). Bhaktivedanta Book Trust. [in English].

5. Nastoiashcha, K., & Shamsutdynova-Lebedyuk, T. (2023). Research of processes of conflictization in modern Ukrainian studies discourse. *Almanac of Ukrainian Studies*, 32, 66–69. https://doi.org/10.17721/2520-2626/2023.32.10 [in English].

6. Obushnyi, M. I. (Ed.). (2021). Conflictization of the cultural and historical space of Ukraine in the conditions of modern threats: A monograph (I. M. Grabovska, Responsible Ed.). Kyiv: Millennium. [in English].

7. Dukhovna materiia [Spiritual Matter]. (n.d.). Telegram channel & YouTube. Retrieved May 30, 2025, fromhttps://surl.lu/tzun [in Ukrainian].

8. Rudenko, Ye. (2024). "Yaka riznytsia, pid yakoiu hanchirkoiu spivaty mantru?" Kryshnait-ofitser Mykhailo Tashkov pro nebazhannia "kosmokryshnaitiv" voiuvaty ["What difference does it make what rag you chant under?" Krishnaite-officer Mykhailo Tashkov on the unwillingness of "cosmo-krishnaites" to fight]. *Ukrainska pravda*. Retrieved May 30, 2025, from https://www.pravda.com.ua/articles/2024/06/26/7462559/ [in Ukrainian].

9. Prosianyk, D. (2025). Popry viruvannia, stav na zakhyst Ukrainy! Istoriia viiskovoho-kryshnaita Mykhaila, yakyi u ZSU vzhe 27 rokiv [Despite Beliefs, He Defended Ukraine! The Story of Military Krishnaite Mykhailo, Who Has Served 27 Years in the Ukrainian Armed Forces]. Retrieved May 30, 2025, from https://surl.li/coccjg [in Ukrainian].

10. Antoshevskyi, T. (2025). Kryshnait u pikseli: pro viru i zbroiu, patsyfizm i patriotyzm, mizhnarodnu reaktsiiu na viinu v Ukraini ta yak buty viiskovym-vehetariantsem [Krishnaite in Uniform: On Faith and Arms, Pacifism and Patriotism, Global Reactions to the War in Ukraine, and Being a Military Vegetarian]. Retrieved May 30, 2025, from https://surl.li/ugxdcq [in Ukrainian].

11. Onovlenyi plakat iz zahyblymy voinam y ta spysky bezvisty znyklykh / Dukhovna materiia [Updated Poster with Fallen Soldiers and Lists of the Missing / Spiritual Matter]. (n.d.). Retrieved May 30, 2025, from https://surli.cc/peayos [in Ukrainian].

12. Izha zhyttia: blahodiina orhanizatsiia [Food for Life: Charitable Organization]. (n.d.). Retrieved May 30, 2025, from https://surl.lu/ualqkr [in Ukrainian].

13. Chakrabarty, D., & Majumdar, R. (2010). Gandhi's Gita and politics as such. *Modern Intellectual History*, 7(2), 335–353. [in English].

14. Raghuramaraju, A. (2017). Modern frames and premodern themes in Indian philosophy: Border, self, and the other. Routledge India. [in English].

15. Bodak, V., & Baran, I. (2024). Church-state relations during the Russo-Ukrainian war (2014–2024). *East European Historical Bulletin*, (31), 170–185. https://doi.org/10.24919/2519-058X.31.306341 [in English].

16. Kufayev, I. (2024). Russia-Ukraine conflict, the Bhagavad Gita, battle for peace [Video]. YouTube. Retrieved May 30, 2025, from https://www.youtube.com/watch?v=XWK7hURjDOA [in English].

17. Bordilovska, O. (2025). India's peace efforts: Could it help to stop the war in Ukraine? Retrieved May 30, 2025, from https://surl.li/qkruem [in English].

18. Karpitskyi, M. (2025). Adepty "Khare Kryshna" idut voiuvaty za Ukrainu: viina zminyla kryshnaitiv [Hare Krishna Adepts Go to War for Ukraine: The War Has Changed the Krishnaites]. Retrieved May 30, 2025, from https://postpravda.info/uk/pravda/zvity/adepti-hare-krishna-idut-voyuvati/ [in Ukrainian].

19. Fil, Yu. S., & Karpitskyi, M. M. (2021). Zakhyst vaishnavamy ISKCON vlasnoi identychnosti v konteksti dyskusii pro induizm [ISKCON Vaishnavas' Protection of Identity in the Context of Discussions on Hinduism]. *Skhidnyi svit – The World of the East*, (1), 102–117. [in Ukrainian].

20. Fil, Yu. S., & Karpitskyi, M. M. (2024). ISKCON v Ukraini: Vidpovidi na vyklyky Rosiisko-ukrainskoi viiny [ISKCON in Ukraine: Responses to the Challenges of the Russo-Ukrainian War]. *Skhidnyi svit – The World of the East*, (4), 87–105. [in Ukrainian].

Dobrodum Olga Viktorivna
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Journalism and Advertising Department
State Trade and Economic University
19, Kyoto str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-7651-4946

Matvieiev Vitalii Oleksiyovych
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Associate Professor at the Social-humanitarian
and Legal Disciplines Department
Kyiv Institute of the National Guard of Ukraine
7, Defenders of Kyiv str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0000-0001-9914-2233

WAR AND PEACE IN THE PERCEPTION OF UKRAINIAN KRISHNAITES

The relevance of the problem. *The article is dedicated to the study of the perception of war and peace by representatives of the Krishna community in modern Ukraine. The authors analyze the philosophical and theological views of the Krishna community on the Russian-Ukrainian war, their attitude towards violence, pacifism, and the spiritual path in the context of social upheavals, the key principles of Vaishnavism, and their interpretation in the context of contemporary challenges. Special attention is given to the influence of geopolitical events and the socio-political situation on the religious consciousness of Krishna followers. The article provides examples of religious discourse used to understand war and the search for inner and outer peace. The article analyzes the reaction of Krishna communities to the war, their social initiatives, humanitarian activities, as well as the role of spiritual practices – meditation, prayer, collective chanting of God's names – in overcoming personal and collective crises.* ***The aim*** *is to investigate the perceptions of war and peace among members of the Krishna community.* ***The methods of the research*** *of the article consisted of problem-chronological, system-structural, and critical analysis of scientific sources, as well as conceptual-discursive, system-chronological, and problem-oriented approaches to the informational-communicative understanding of phenomena and events in social and political life.* ***The results of the research.*** *In the context of the war in Ukraine, some Krishna devotees' express solidarity with those who are suffering and support efforts to restore peace and justice, including through military force. A certain segment of Ukrainian Krishna devotees serves in the ranks of the Armed Forces of Ukraine and have even given their lives on the battlefields. In most cases, the Krishna devotees actively engage in charity, helping the victims of the war, and hold various events to spread spiritual values oriented towards peace, love, and tolerance. Therefore, the attitude of Ukrainian Krishna devotees towards the war is not unambiguous and reflects a striving for peace and spiritual development in various ways, although the main focus is on the spiritual perfection of those in Krishna consciousness.*

Key words: *human, ISKCON, Krishna, Krishna devotees, Russo-Ukrainian war.*

УДК 2:322 (477)
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.27

Кошелевський Валентин Сергійович
аспірант кафедри філософії та політології
Житомирського державного університету імені Івана Франка
вул. Велика Бердичівська, 40, Житомир, Україна
orcid.org/0009-0008-2730-6225

РЕЛІГІЙНИЙ ПРОСТІР ЯК ЧИННИК РЕДУКЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ДИСФУНКЦІЙ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Актуальність. *Проблематика впливу релігійного простору на соціальні дисфункції набуває особливої ваги в умовах сучасних суспільних трансформацій. Релігійний чинник істотно модифікує соціальні процеси, особливо в поліетнічному та поліконфесійному середовищі, де релігійна приналежність і рівень релігійної активності можуть як сприяти, так і гальмувати позитивні соціальні зміни. З огляду на комплексний характер впливу релігійного простору на соціальні процеси та ціннісно-культурні орієнтації суспільства, його дослідження є актуальним з точки зору вирішення низки соціально-економічних проблем і підвищення якості життя в Україні.* ***Мета і завдання.*** *Метою дослідження є аналіз ролі релігійного простору у зниженні рівня соціальних дисфункцій у контексті глобалізованого суспільства, визначення ключових аспектів релігійного простору, що взаємодіють із соціальними процесами, а також оцінка взаємозв'язку між релігійними характеристиками та соціально-економічним станом населення.* ***Методи дослідження.*** *Дослідження здійснено на основі міждисциплінарного підходу, який об'єднує філософські, релігієзнавчі та соціологічні методи аналізу. Особливу увагу приділено кореляційному аналізу, що дав змогу встановити взаємозв'язок між релігійною ідентичністю, рівнем економічного розвитку, а також ступенем духовної та соціальної інтегрованості.* ***Результати.*** *Виявлено, що релігійний простір безпосередньо впливає на соціальні процеси, як економічний розвиток, суспільна стабільність і рівень соціальної напруги. З'ясовано, що в регіонах із високою концентрацією протестантських громад спостерігається підвищений рівень економічного зростання порівняно з регіонами, де переважає православ'я або переважають атеїстичні настрої. Релігійна різноманітність і міжконфесійна толерантність виявилися важливими детермінантами соціального комфорту в регіональних спільнотах.* ***Висновки.*** *Релігійний простір здійснює складний і багатовимірний вплив на динаміку соціальних дисфункцій і загальний рівень життєвої якості. У поліетнічних і поліконфесійних регіонах України конфесійна структура суспільства може як виступати чинником розвитку, так і провокувати соціальну напругу. Нагальною є потреба в розробленні ефективної міжконфесійної політики, спрямованої на гармонізацію соціальних відносин і підтримку інклюзивних суспільних інститутів.*

Ключові слова: *релігійний простір, конфесійне середовище, конфесійне буття, релігійна ідентичність, соціальна невизначеність, соціальні цінності, людські випробування, духовність.*

Вступ. У контексті інформаційної фази розвитку сучасного суспільства спостерігається загострення міжетнічних та міжконфесійних протиріч, що актуалізує проблему забезпечення конфесійного миру як у глобальному вимірі, так і в межах окремих держав, зокрема України. У зв'язку з цим, наукове осмислення релігійного, а насамперед конфесійного простору набуває особливої ваги та суспільної значущості. З-поміж різноманітних напрямів таких досліджень особливе місце посідає суспільно-географічний підхід до вивчення конфесійної мозаїки, який передбачає районування територій за спільними релігійними характеристиками. Такий підхід дозволяє виявити просторові відмінності у релігійному середовищі, проаналізувати геополітичні наслідки релігійних трансформацій, з'ясувати джерела релігійних конфліктів, а також сформулювати прогностичні сценарії їх подальшого розвитку та запропонувати шляхи мінімізації напруження на конфесійній основі.

Більшість дослідників розглядали питання релігійного районування крізь призму суспільного та географічного підходів. У їхніх наукових працях систематизовано критерії, принципи та концептуальні основи просторового поділу територій відповідно до релігійних характеристик. Водночас у процесі конфесійного районування здебільшого залишається поза увагою рівень релігійної активності населення, хоча саме цей показник виступає одним із ключових чинників, що впливають на динаміку формування та розвитку конфесійного простору, який, у свою чергу, є складовою ширших релігійного та сакрального просторів.

Методи дослідження. Для реалізації поставленої мети було використано комплексний підхід, поєднуючи методи соціологічного, статистичного та кореляційного аналізу. Аналіз релігійного простору здійснювався на основі даних соціологічних опитувань, статистичних показників добробуту населення, а також інформації про конфесійну структуру різних регіонів України. Метод кореляційного аналізу дозволив визначити взаємозв'язок між релігійною приналежністю, рівнем економічного розвитку, а також духовної та соціальної інтеграції.

Мета та завдання. Метою дослідження є аналіз впливу релігійного простору на прояв соціальних дисфункцій. Завдання дослідження полягають у визначенні основних аспектів релігійного простору, які взаємодіють із соціальними процесами, оцінці взаємозв'язку між релігійними особливостями та соціально-економічним станом населення, а також у формулюванні рекомендацій для оптимізації соціальної політики в контексті релігійного плюралізму.

Результати дослідження. Соціальні дисфункції, які у межах філософського дискурсу інтерпретуються як прояви девіантної поведінки, постають маркерами глибинних трансформацій у соціальній сфері суспільства. Їх виникнення та інтенсифікація часто зумовлюються десакралізацією публічного простору, руйнуванням традиційних духовних структур і втратою ціннісно-нормативного ядра колективної свідомості. У цьому контексті релігійний простір слід розглядати не лише як сферу сакрального, а й як системо-утворюючий елемент соціальної стабільності, який виконує функцію символічної інтеграції, трансцендентного орієнтира та онтологічної безпеки.

У добу постсекулярності, який характеризується поверненням релігії у публічну сферу, посилюється увага до сакрального як регулятивного чинника у структурі соціальних відносин. Релігійний простір, окреслений через мережу священних місць, паломницьких маршрутів, храмових комплексів і локальних центрів релігійної ідентичності, відіграє ключову роль у формуванні культурної топографії соціуму. Його трансцендентний вимір створює умови для ресоціалізації індивідів, що перебувають у стані екзистенційної кризи, соціальної ізоляції або маргіналізації, які є типовими симптомами соціальних дисфункцій [1, с. 58].

Аксіологічний потенціал релігійного простору полягає у його здатності здійснювати духовну рекультивацію девіантних середовищ через інституалізовані форми благодійності, духовного наставництва, літургічної терапії, культивування суспільної солідарності. У філософському вимірі відновлення цілісності особистості можливе лише у взаємодії з трансцендентним який у релігійному досвіді іманентно присутній у сакральному просторі. Саме ця присутність забезпечує для суб'єкта внутрішню опору, компенсуючи дефіцит сенсу та соціального визнання, що є причиною численних форм девіацій.

Сакральний простір виступає соціокультурним інститутом, який забезпечує вертикаль комунікації між індивідом, громадою та Абсолютом. Його вплив особливо виразний у регіонах із сильною релігійною ідентичністю, де інституціолізовані релігійні структури (церкви, монастирі, паломницькі центри) стають осередками не лише духовного, а й соціального служіння [2, с. 516]. У цьому сенсі, релігійний простір можна розглядати як просторову конфігурацію онтологічної безпеки, що забезпечує індивіду вихід із стану «онтологічної порожнечі» зумовленою втрати сенсів та метафізичної впорядкованості буття.

На рівні суспільної системи релігійні практики, зокрема паломництво, культова участь, обрядові форми взаємодії, виконують функцію символічного відновлення соціальних зв'язків, розірваних під впливом економічних, політичних або культурних криз. У цьому контексті варто

говорити про релігійний простір як форму межового простору, де відбувається ритуальне відродження особистості через перехід із зони деструкції до зони сакралізованого порядку.

У висвітленні проблем соціальної безпеки регіонального рівня не можна ігнорувати роль релігії як аксіологічного ядра соціального порядку. Духовні орієнтири, символічні структури релігійного простору, моральні імперативи священних текстів відіграють роль не лише в індивідуальному спасінні, а й у забезпеченні колективної співучасті, що особливо актуально у кризові періоди. Таким чином, десакралізація соціального простору є не лише культурним, а й безпековим ризиком, який може провокувати зростання соціальних дисфункцій.

У цьому відношенні важливу роль відіграють соціальні пріоритети як комплекс першочергових, екзистенційно значущих завдань, реалізація яких спрямована на забезпечення соціальної безпеки та онтологічної стабільності населення. У структурі державної соціальної політики ключовими пріоритетами виступають досягнення соціального порядку, підвищення рівня якості життя, збереження антропологічного потенціалу нації, охорона здоров'я як базового елементу життєвого світу, формування сучасного середнього класу, орієнтованого на життєві стандарти розвинених суспільств, а також розбудова ефективної системи соціальної справедливості й гуманістичного соціального захисту [3, с. 81].

Очевидним є корелятивний зв'язок між рівнем соціального розвитку та ступенем поширення соціальних девіацій, які в релігієзнавчому та філософському вимірі часто позначаються як соціальне зло, аномія або системна ентропія соціуму. Їх інтенсивність значною мірою зумовлюється не лише економічною ситуацією, а й ціннісно-нормативною дезорієнтацією, втратою сакрального ядра культури та моральної вертикалі. Серед найбільш гострих проявів соціальних дисфункцій сучасного українського суспільства варто виділити наркоманію, поширення ВІЛ/СНІДу, безробіття, криміналізацію середовищ, зниження рівня життя, соціальні й політико-географічні конфлікти, а також кризу інституту шлюбу як ознаку порушення сакраментального виміру людських взаємин [10, с. 24-25].

Багато з перелічених негативних явищ мають ціннісні антиподи, що утворюють соціальні дихотомії такі як релігійність – атеїзму, праведність – моральній байдужості, легітимна економіка – тіньовій, сакралізована сім'я – розлученню, аскетичний спосіб життя – алкоголізму тощо. У цьому сенсі соціальна стабільність постає як норма буття, яка має онтологічне, етичне та культурне підґрунтя, тоді як її протилежності розглядаються як девіантні прояви соціальної ентропії.

У межах суспільно-географічного підходу до аналізу інтенсивності соціальних дисфункцій на регіональному рівні доцільно оперувати категоріями духовно-цивілізаційної географії, що враховує роль релігійного ландшафту, рівень конфесійної представленості, характер релігійного менталітету населення, а також індекси духовного капіталу. Соціальні дисфункції доцільно класифікувати за походженням на три основні кластери. Перший – економічні дисфункції, які проявляються у формі регіональної нерівності доходів, кризи ринку праці, деградації локальних економічних моделей. Втрата економічної стабільності часто корелює з деградацією моральних практик, у тому числі поширенням кримінальних субкультур [12]. Другий – демографічні виклики, до яких належать регіональна депопуляція, старіння населення, негативна динаміка народжуваності, еміграційні процеси, зниження тривалості життя. Ці явища сигналізують про кризу антропологічної перспективи, яка може бути подолана лише через відновлення онтологічної віри в сенс людського життя, зокрема через участь у релігійному досвіді [13]. Третій – гуманітарні загрози, пов'язані з релігійними, етнокультурними, мовними та ідеологічними конфліктами, які спричиняють фрагментацію колективної ідентичності [14]. Зростання міжконфесійної напруги, зниження рівня релігійної толерантності, секуляризація культурного простору створює передумови для релігійної дезінтеграції як чинника загальної соціальної нестабільності.

У структурі демографічних дисфункцій важливими індикаторами виступають низька народжуваність, зростання рівня смертності, високий відсоток осіб пенсійного віку, дисбаланс статевої структури та низька тривалість життя. У цьому контексті необхідне релігійно-антропологічне

переосмислення людського буття як священного дару, що несе відповідальність за себе, інших та суспільство. Соціально-трудові проблеми, такі як незадовільна зайнятість, офіційне безробіття та трудова міграція, зумовлюють екзистенційну дестабілізацію, яку можна пом'якшити через релігійне служіння, волонтерство, соціальну взаємодію.

Проблеми матеріального добробуту слід осмислювати не лише з економічної точки зору, а й у контексті етики достатності, де благо тлумачиться не як кількість, а як якість буття. У цьому вимірі духовний капітал релігійних громад виражається через благодійні ініціативи, підтримка нужденних, створення альтернативних інфраструктур та виступає інструментом регенерації соціального середовища.

У сфері охорони здоров'я особливу небезпеку становлять захворюваність на туберкульоз, нарко – й алкозалежність, зростання кількості онкологічних хвороб. Ці явища вказують на кризу цілісності людини, яка в релігійній антропології є єдністю тіла, душі й духу. Відтак, пасторальна опіка, духовна терапія, покаяння як форма моральної реабілітації мають бути інтегровані в механізми суспільної реадаптації.

Громадський порядок і безпека є зоною особливої уваги. Зростання злочинності, порушення демократичних прав, політичні репресії, міжетнічні та міжконфесійні конфлікти сигналізують про етичну деградацію суспільства. В умовах такої кризи релігійний простір виступає як потенціал есхатологічної надії, повернення до цінностей спільного блага, трансцендентного сенсу, справедливості та милосердя.

Дослідження соціальних дисфункцій у межах релігійного простору передбачає глибоке осмислення їхньої регіональної специфіки, а також виявлення чинників, що зумовлюють їхнє виникнення і розвиток в конкретних територіальних умовах, базуючись на ідеях соціальної філософії та аксіології. Це зумовлює здійснення типологізації регіонів за рівнем поширення і структурою прояву цих явищ, що дозволяє утвердити концептуальні засади для реалізації регіональної соціальної політики, яка є важливим інструментом державного управління, спрямованим на задоволення соціальних потреб населення і забезпечення його захищеності від потенційних загроз.

На інтенсивність і характер соціальних дисфункцій у конкретному регіоні впливають численні чинники, які доцільно розмежувати за чотирма основними категоріями – природними, суспільними, історичними та етнорелігійними. У цьому контексті важливу роль відіграє релігійний простір, який не лише функціонує як носій духовно-культурного розвитку, але й виступає ключовим елементом у формуванні світоглядних настанов населення. Релігія є основним регулятором суспільної моралі та індивідуальних практик, що значною мірою впливає на перебіг соціальних процесів, включаючи економічні, демографічні, геополітичні та електоральні трансформації, а також на поширення соціальних проблем, таких як бідність, безробіття, злочинність та екзистенційні кризи [11, с. 285–286].

Духовна складова якості життя населення вимірюється не лише через характеристики, пов'язані з релігійним середовищем (конфесійна структура, рівень релігійної активності, світоглядні орієнтації), але й через загальний рівень духовно-культурного розвитку, міжособистісної поваги, соціальної гармонії, а також через ментальність, зокрема етнічну. Важливим є рівень толерантності і взаєморозуміння між представниками різних соціальних груп, що є необхідними складниками соціальної інтеграції. Це підтверджується концепцією соціальної капіталізації, де духовно-культурні практики виступають як основа для стабільності соціальних зв'язків і зменшення рівня девіацій у суспільстві [4, p. 155].

Релігійний простір має особливе значення в процесі формування суспільних процесів, особливо в поліетнічних та поліконфесійних регіонах України. На таких територіях часто спостерігається підвищена соціальна напруга і міжгрупова нетерпимість, яка створює передумови для виникнення конфліктів і протистоянь, що негативно позначається на рівні соціального комфорту. Це явище можна трактувати через призму теорії соціальної аномії, де порушення моральних норм і відсутність солідарності між соціальними групами веде до загострення соціальних суперечностей. У зв'язку з цим, вирішення комплексу суспільно-географічних проблем доцільно

здійснювати з урахуванням специфіки релігійного простору відповідного регіону, в контексті теорії культурної гегемонії. Ефективною стратегією є залучення до міжконфесійного діалогу та спільної реалізації проєктів представників різних релігійних течій, що дозволяє знижувати рівень соціальної напруги через продуктивне використання релігійного плюралізму.

Найбільш виражені позитивні кореляційні залежності простежуються між показниками добробуту населення і індексом конфесійної мозаїчності, а також часткою атеїстичного населення у регіоні. Це підтверджує теорію М. Вебера згідно з якою протестантські конфесії здійснюють позитивний вплив на економічний розвиток завдяки своїй аксіології та духовній етиці [5]. Найвищі значення індексу конфесійної мозаїчності спостерігаються саме в тих регіонах, де значною є частка протестантських релігійних громад, що, згідно з релігієзнавчим підходом, свідчить про високий рівень секуляризованої практики та активного впливу релігії на соціальні процеси.

Водночас важливу роль відіграє регресивна кореляційна залежність між рівнем добробуту населення та показниками питомої ваги віруючих у регіоні, а також ступенем забезпеченості релігійною інфраструктурою. Це співвідноситься з концепцією секуляризації, що вказує на тенденцію зменшення релігійного впливу на економічні процеси, засвідчуючи, що релігійна інфраструктура, зокрема православні традиції, можуть мати стримувальний вплив на економічний розвиток. Таким чином, сучасний процес секуляризації, у свою чергу, створює простір для економічної активності, зокрема через поширення атеїзму та протестантських течій, які, як показують дослідження, сприяють інноваційним змінам і розвитку регіонів.

Поняття добробуту населення тісно пов'язане з категорією якості життя, яка виступає одним із основних індикаторів соціального прогресу і рівня суспільного розвитку. Якість життя відображає соціально-економічний стан суспільства та є важливим критерієм оцінки ефективності державної політики і функціонування соціальних інституцій, що в свою чергу корелює з теоріями соціального прогресу, де функціональність інститутів є необхідною умовою для стійкого розвитку соціуму [6, с. 255]. Зростаючий інтерес до комплексного аналізу цього поняття у сучасній науці можна пояснити зростаючим усвідомленням того, що якість життя є синергетичним результатом взаємодії багатьох чинників, серед яких релігійні переконання і духовна сфера відіграють важливу роль у формуванні соціальних цінностей, моральних орієнтирів і соціальної гармонії.

Під якістю життя населення розуміють багатокомпонентну характеристику, яка включає сукупність природних, соціальних, економічних, екологічних і культурних умов, що визначають рівень життєдіяльності індивіда. Вона охоплює ступінь задоволення матеріальних, культурних та духовних потреб, що відображає інтеграцію філософських концепцій людського існування, зокрема теорії гедонізму, яка визначає різні аспекти щастя та благополуччя як основи якісного життя. Якість життя формується на основі доступу до ресурсів, можливостей і соціальних благ, що згідно з теорією соціальної капіталізації зумовлюється також високим рівнем соціальної взаємодії та довіри між людьми, що сприяє загальній стабільності соціальних відносин.

Згідно з методологічними підходами Всесвітньої організації охорони здоров'я, загальна якість життя населення визначається на основі комплексної оцінки низки параметрів, що відображають як фізичний, так і соціокультурний стан особистості. До основних складових, що формують якість життя відповідно до класифікації ВООЗ, належать: фізичне здоров'я; психологічне благополуччя; рівень незалежності, зокрема здатність до виконання повсякденних справ, працездатність, залежність від медичних процедур; соціальні взаємини; середовище проживання; духовність і релігійна приналежність, що також мають істотне значення для формування суб'єктивної оцінки якості життя [7, с. 17]

Якість життя постає як багатовимірна категорія, що поєднує медичні, психологічні, соціальні та культурні аспекти функціонування індивіда в суспільстві. Як свідчить аналіз, одним із параметрів, що використовується для оцінювання якості життя населення, є рівень духовності та релігійної свідомості. В контексті теорії духовного капіталу, релігійна свідомість є важливим компонентом, що визначає культурні і соціальні цінності, поведінкові моделі та норми, які

впливають на взаємодію в суспільстві. У межах соціального простору ці чинники формують окремий вимір – релігійний простір, який визначається конфесійною структурою населення (конфесійний простір), а також присутністю осіб, що дотримуються атеїстичних переконань, агностицизму чи антиклерикальних поглядів [8, с. 43].

Важливо підкреслити необхідність комплексного підходу до аналізу різних аспектів якості життя. У деяких дослідженнях пропонується структура якості життя, що включає чотири базові компоненти – економічний, соціальний, екологічний та духовний [9, с. 13–14]. Проте, враховуючи важливість освіти в контексті соціального прогресу та стабільності, доцільно виокремити ще одну ключову складову – освітньо-культурну. Освітній потенціал та культурний рівень населення значною мірою визначають здатність суспільства до адаптації та впровадження інновацій, а також є важливими індикаторами загального соціального розвитку.

Сучасні трансформаційні процеси в Україні, зокрема, показують, що освіта, культура та духовність стали важливими чинниками сталого розвитку суспільства. Враховуючи соціальну динаміку в країні, можна стверджувати, що якість життя тісно пов'язана з рівнем культурного розвитку та освітнього потенціалу населення, адже тільки через високий рівень освіти та культурної самоідентифікації можливо побудувати ефективну соціальну взаємодію і подолати соціальні дисфункції.

З огляду на взаємозв'язок усіх складових якості життя, важливо зауважити, що вони не існують відокремлено, а навпаки кожен з компонентів має взаємодіяти з іншими, формуючи інтегровану систему, яка безпосередньо впливає на рівень життя в регіонах. Вивчення кожної складової в окремості не дасть змоги повністю оцінити складність і глибину їхнього впливу, оскільки між ними існують численні зв'язки, що формують соціальну динаміку і визначають напрям розвитку територій.

За твердженням Макса Вебера релігійна ідентичність населення справляє безпосередній вплив на економічний розвиток країн і регіонів. Він зауважував, що поширення протестантських конфесій сприяє економічному зростанню, зокрема через акцент на індивідуалізм, трудову етику та раціональність у веденні справ. Натомість, високий рівень атеїзму або переважання православної традиції може бути пов'язаний із меншими економічними досягненнями, оскільки релігійні традиції можуть гальмувати інноваційний розвиток і економічну активність.

Результати сучасних кореляційних досліджень підтверджують виведені Вебером гіпотези, демонструючи тісний взаємозв'язок між релігійною структурою суспільства та ключовими соціально-економічними процесами. Водночас, релігійний простір постає не лише як індикатор духовного становлення населення, але й як психологічний чинник, що визначає світоглядні орієнтири та цінності. Ці орієнтири впливають на демографічну динаміку, економічну активність, соціальну стабільність, а також на геополітичну поведінку та електоральні уподобання.

Духовний аспект якості життя населення є багатоаспектним і не обмежується лише характеристиками релігійного простору. Важливими є також рівень духовно-культурного розвитку, міжособистісної та міжгрупової толерантності, ментальні риси населення, а також його здатність до соціальної адаптації в умовах культурної та релігійної різноманітності. Високий рівень міжконфесійної взаємоповаги та соціальної інтеграції сприяє гармонійному розвитку суспільства, дозволяючи уникнути численних соціальних і політичних конфліктів, що є важливими передумовами для забезпечення стійкості соціальної системи в цілому.

Висновки. Релігійний простір не лише визначає духовний клімат суспільства, але й істотно впливає на соціальні процеси, які відбуваються у певному регіоні. Релігійні переконання формують ціннісні орієнтири, що в свою чергу визначають економічну активність, політичну поведінку та рівень соціальної стабільності. У свою чергу, рівень духовно-культурного розвитку, міжконфесійна гармонія та взаєморозуміння є основою для соціальної згуртованості і якості життя в суспільстві. Таким чином, для ефективного управління соціальними процесами в країні необхідно враховувати комплексний вплив релігійного простору на соціальні, економічні та політичні аспекти життя населення, що дозволить створити сприятливі умови для гармонійного розвитку та мінімізації соціальних дисфункцій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Джуган Р. І. Потреби людей похилого віку та їх реалізація в умовах сучасного українського суспільства (соціологічний дискурс): монографія. Ужгород: ТОВ «РІК-У», 2023. 164 с.

2. Горкуша О. Сакралізація як процес. *Українська релігієзнавча енциклопедія.* За редакцією професора Анатолія Колодного. Том третій. Київ: Інтерсервіс, 2024. С. 516.

3. Ковтун Н. М., Шкіль Л. Л., Венцель Н. В. Безумовний базовий дохід як фактор нівеляції соціальних ризиків в умовах модернізаційних викликів Industry 4.0. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки.* 2021. Випуск 1 (89). С. 76–87.

4. 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.

5. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. К.: Основи. 1994. 261 с.

6. Наумова М. А. Огляд сучасних методичних засад вимірювання якості життя. *Економіка і організація управління.* 2016. Випуск 3 (23). С. 252–261.

7. Індика С., Бєлікова Н. Якість життя, пов'язана зі здоров'ям, та концептуальні підходи до її оцінки. *Фізичне виховання, спорт і культура здоров'я у сучасному суспільстві.* 2022. Вип. 4 (60). С. 11–22.

8. Kostaschuk I., Kisil R. Confessional Spase and its Structure in the Context of Human Geography. *Часопис соціально-економічної географії.* 2016. Vol. 20 (1). P. 40–46.

9. Лібанова Е., Гладун О, Лісогор Л. Вимірювання якості життя в Україні: аналітична доповідь. Київ: Ін-т демографії та соц. досліджень імені М.В. Птухи НАН України. 2013. 50 с.

10. Жук О., Сільвестрова О., Гапончук О. Соціальні виклики в сучасному українському суспільстві в умовах воєнного стану та в повоєнний період. *Ввічливість. Humanitas.* 2022. № 4. С. 22–29.

11. Горкуша О., Виговський Л. Релігія в її потребі. *Українська релігієзнавча енциклопедія.* За редакцією професора Анатолія Колодного. Том третій. Київ: Інтерсервіс, 2024. С. 285–286.

12. Wilkinson R. G., Pickett K. E. Income Inequality and Social Dysfunction. Annual review of sociology. 2009. Vol. 35. P. 493–511.

13. Kugler G. Demographic Change in the OSCE Region: Analysis, Impact and Possible Solutions of a Mega Trend Reshaping Society. 2025. 22 p.

14. Brubaker R. Religious Dimensions of Political Conflict and Violence. *Sociological Theory.* 2015. Vol. 33, Iss. 1. P. 1–19.

REFERENCES

1. Dzhuhan, R. I. (2023). Potreby liudei pokhyloho viku ta yikh realizatsiia v umovakh suchasnoho ukrainskoho suspilstva (sotsiolohichnyi dyskurs): monohrafiia. [The Needs of the Elderly and Their Realization in the Conditions of Modern Ukrainian Society (A Sociological Discourse): Monograph]. Uzhhorod: TOV «RIK-U». [in Ukrainian]

2. Horkusha, O. (2024). Sakralizatsiia yak protses. [Sacralization as a Process]. *Ukrainska relihiieznavcha entsyklopediia.* Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom tretii. Kyiv: Interservis. S. 516. [in Ukrainian]

3. Kovtun, N. M., Shkil, L. L., Ventsel, N. V. (2021). Bezumovnyi bazovyi dokhid yak faktor niveliatsii sotsialnykh ryzykiv v umovakh modernizatsiinykh vyklykiv Industry 4.0. [Unconditional Basic Income as a Factor in Mitigating Social Risks under the Modernization Challenges of Industry 4.0]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky.* Vypusk 1 (89). S. 76–87. [in Ukrainian]

4. 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].

5. Veber, M. (1994). Protestantska etyka i dukh kapitalizmu. [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. Per. z nim. O. Pohoriloho. K.: Osnovy. [in Ukrainian]

6. Naumova, M. A. (2016). Ohliad suchasnykh metodychnykh zasad vymiriuvannia yakosti zhyttia. [Review of Modern Methodological Principles for Measuring Quality of Life]. *Ekonomika i orhanizatsiia upravlinnia.* Vypusk 3 (23). S. 252–261. [in Ukrainian]

7. Indyka, S., Bielikova, N. (2022). Yakist zhyttia, poviazana zi zdoroviam, ta kontseptualni pidkhody do yii otsinky. [Health-Related Quality of Life and Conceptual Approaches to Its Assessment]. *Fizychne vykhovannia, sport i kultura zdorovia u suchasnomu suspilstvi.* Vyp. 4 (60). S. 11–22. [in Ukrainian]

8. Kostaschuk, I., Kisil, R. (2016). Confessional Spase and its Structure in the Context of Human Geography. *Chasopys sotsialno-ekonomichnoi heohrafii.* Vol. 20 (1). R. 40–46. [in English]

9. Libanova, E., Hladun, O, Lisohor, L. (2013). Vymiriuvannia yakosti zhyttia v Ukraini: analitychna dopovid. [Measuring Quality of Life in Ukraine: Analytical Report]. Kyiv: In-t demohrafii ta sots. doslidzhen imeni M.V. Ptukhy NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

10. Zhuk, O., Silvestrova, O., Haponchuk, O. (2022). Sotsialni vyklyky v suchasnomu ukrainskomu suspilstvi v umovakh voiennoho stanu ta v povoiennyi period. [Social Challenges in Modern Ukrainian Society under Martial Law and in the Post-War Period]. *Vvichlyvist. Humanitas.* № 4. S. 22–29. [in Ukrainian]

11. Horkusha, O., Vyhovskyi, L. (2024). Relihiia v yii potrebi. [Religion in Its Necessity]. *Ukrainska relihiieznavcha entsyklopediia.* Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom tretii. Kyiv: Interservis. S. 285–286. [in Ukrainian]

12. Wilkinson, R. G., Pickett, K. E. (2009). Income Inequality and Social Dysfunction. *Annual review of sociology.* Vol. 35. R. 493–511. [in English].

13. Kugler, G. (2025). Demographic Change in the OSCE Region: Analysis, Impact and Possible Solutions of a Mega Trend Reshaping Society. [in English]

14. Brubaker, R. (2015). Religious Dimensions of Political Conflict and Violence. *Sociological Theory.* Vol. 33, Iss. 1. P. 1–19. [in English]

Koshelevskyy Valentyn Serhiiovych
Postgraduate Student at the Department
of Philosophy and Political Science
Zhytomyr Ivan Franko State University
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, Ukraine
orcid.org/0009-0008-2730-6225

THE RELIGIOUS SPACE AS A FACTOR IN MITIGATING SOCIAL DYSFUNCTIONS IN A GLOBALIZED SOCIETY

Relevance. *The issue of the influence of religious space on social dysfunctions is of particular importance amid current social transformations. The religious factor significantly affects social processes, especially in multiethnic and multiconfessional environments, where religious affiliation and the level of religious activity can either accelerate or hinder positive social changes. Given the complex impact of the religious space on social dynamics and cultural-value orientations, studying this aspect is essential for addressing a range of socio-economic challenges and improving quality of life in Ukraine.* ***Purpose and Objectives.*** *The aim of this study is to analyze the role of religious space in reducing the impact of social dysfunctions in a modern globalized society. The objectives include identifying key components of religious space that interact with social processes, and assessing the relationship between religious characteristics and the socio-economic status of the population.* ***Research Methods.*** *The research employs an interdisciplinary approach that integrates philosophical, religious studies, and sociological methods. Particular attention is given to correlation analysis, which enables the identification of relationships between religious affiliation, levels of economic development, and degrees of spiritual and social integration.* ***Results.*** *The findings indicate that religious space has a direct influence on social phenomena such as economic development, social stability, and social tension within regions. It was found that regions with a high concentration of Protestant communities tend to exhibit higher levels of economic development compared to those dominated by Orthodox Christianity or where atheistic sentiments prevail. Moreover, religious diversity and interfaith tolerance emerged as critical factors influencing overall social comfort in a region.* ***Conclusions.*** *Religious space exerts a complex and multidimensional influence on the manifestation of social dysfunctions and the overall quality of life. In multiethnic and multiconfessional regions of Ukraine, the religious structure of society may serve either as a catalyst for development or as a source of social tension. There is a pressing need to develop an effective interfaith policy that fosters the harmonization of social relations and the advancement of inclusive social institutions.*

Key words: *religious space, confessional space, confessional existence, religious identity, social uncertainty, social values, human trials, spirituality.*

УДК 246.6.001.32(045)
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.28

Соколовський Олег Леонідович
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та політології
Житомирського державного університету імені Івана Франка
вул. Велика Бердичівська, 40, Житомир, Україна
orcid.org/0000-0003-2228-3040

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ПРОГНОЗУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ ЯК СВІТОГЛЯДНОГО ФЕНОМЕНУ

Актуальність проблеми *зумовлена глибокими трансформаціями релігійного середовища в Україні, зокрема у зв'язку з соціополітичними кризами, інституційними зрушеннями в православному середовищі та глобальними секуляризаційними й постсекулярними тенденціями. У таких умовах набуває ваги потреба в науково обґрунтованих механізмах прогнозування, здатних забезпечити ефективне управління релігійною сферою, попередження конфліктів та розвиток партнерства між державою, суспільством і релігійними організаціями.* ***Метою дослідження*** *є розкриття теоретико-методичних засад прогнозування релігійної ситуації, аналіз застосування відповідних методів до емпіричних даних та обґрунтування практичної значущості прогнозних підходів для формування збалансованої релігійної політики.* ***Методи дослідження.*** *У роботі використано міждисциплінарний підхід, що поєднує філософські, релігієзнавчі, соціологічні, правові й управлінські методи. Окрему увагу приділено релігієзнавчій експертизі як специфічному механізму правового й світоглядного регулювання державно-конфесійних відносин.* ***Результатом дослідження*** *є побудова концептуальної моделі прогнозування релігійної ситуації з урахуванням складності, динамізму та гетерогенності релігійного поля. У роботі визначено типи знань, що лежать в основі прогнозування (інтуїтивні, емпіричні, аналітичні), встановлено критерії достовірності інформації, розроблено логіку вибору методів прогнозування залежно від ступеня визначеності ситуації. На основі соціологічного моніторингу стану і тенденцій розвитку релігійності українського суспільства, здійснено аналіз актуальних трендів, таких як харизматизація, секуляризація та зміна парадигми православного самоусвідомлення. Розглянуто приклад використання коротко – та середньострокових прогнозів у контексті українського православ'я, зокрема з урахуванням позицій фахівців, що дозволяє виокремити нормативні сценарії розвитку конфесійної динаміки.*

Ключові слова: *методика наукових досліджень, методи навчання, філософські дисципліни, релігієзнавство, релігійний процес, прогнозування.*

Вступ. Актуальність прогностичної проблематики зумовлена необхідністю розробки теоретико-методичних засад для аналізу релігійної ситуації в Україні в умовах її інтенсивних трансформацій. Ці зміни спричинені як внутрішніми соціополітичними кризами, так і глобалізаційними процесами, які істотно впливають на структуру релігійної ідентичності та взаємодію між сакральним і профанним. Враховуючи значну інституційну мобільність конфесій, особливо в православному середовищі, виникає потреба у створенні чітко визначених теоретичних підходів та методологічних інструментів, здатних об'єктивно оцінювати релігійні трансформаційні процеси. Зокрема, у релігієзнавчому дискурсі актуалізуються нові теоретико-методичні парадигми, такі як аналіз секуляризації та постсекулярності, що вимагають застосування інтегративних методів дослідження. Важливою складовою є міждисциплінарний підхід, який поєднує філософські, соціологічні, культурологічні та правові методи для розуміння релігійної динаміки. Застосування таких методів, як прогнозування, моделювання, сценарний аналіз та соціологічний моніторинг, дозволяє не лише фіксувати емпіричні зміни, але й інтерпретувати їх через призму ширших теоретичних концептів, таких як телеологія суспільного розвитку. Це зумовлює не лише встановлення фактів змін у релігійній сфері, але й побудови методологічної рамки для

прогнозування та управління релігійними процесами, що є важливою складовою формування ефективної релігійної політики та сприяння гармонізації взаємовідносин між релігійними інституціями та суспільством у цілому.

Метою дослідження є розкриття теоретико-методичних засад прогнозування релігійної ситуації, аналіз застосування відповідних методів до емпіричних даних та обґрунтування практичної значущості прогнозних підходів для формування збалансованої релігійної політики.

Методи дослідження. У роботі використано міждисциплінарний підхід, що поєднує філософські, релігієзнавчі, соціологічні, правові й управлінські методи. Застосовано методи екстраполяції тенденцій, прогнозування, моделювання, сценарного аналізу, сегментації об'єкта прогнозу, а також методи соціологічного моніторингу. Окрему увагу приділено релігієзнавчій експертизі як специфічному механізму правового й світоглядного регулювання державно-конфесійних відносин.

Результати дослідження. Для формування об'єктивної прогностичної картини в межах філософсько-релігієзнавчого аналізу необхідною умовою виступає всебічне осмислення методологічної бази прогнозування, зокрема класифікації основних підходів, темпоральних параметрів передбачення та епістемологічних джерел, що забезпечують конструювання відповідних моделей майбутнього. Залежно від змісту прогнозних задач і ступеня їхньої складності, виділяють кілька рівнів прогнозування – оперативне, короткотермінове, середньотермінове, довготермінове та наддовготермінове (футурологічне) передбачення.

Оперативний прогноз орієнтований на часовий горизонт, у межах якого не очікується принципових трансформацій об'єкта аналізу, його кількісні та якісні параметри залишаються стабільними. Короткотермінове прогнозування зосереджене переважно на кількісних змінах у межах відносно стабільної структури, тоді як довготермінове передбачає не лише кількісні, а й якісні, тобто структурно-функціональні зрушення. Середньотермінове прогнозування займає проміжну позицію, акумулюючи ознаки як коротко-, так і довготермінових моделей [1, с. 11–12]. Наддовготермінові (футуристичні) прогнози ґрунтуються на гіпотезах про можливі парадигмальні зміни в онтології релігійного знання, його соціокультурному функціонуванні та світоглядних трансформаціях.

У сучасних умовах, коли соціальна реальність характеризується високим рівнем динамізму й нелінійністю змін, темпоральний критерій більше не може виступати єдиною підставою для типологізації методів прогнозування. Відтак, доцільною видається розробка складних класифікацій, що базуються на сукупності чинників таких як тривалості прогностичного горизонту, системній повноті охоплення об'єкта (цілісний феномен або його окремі підструктури), а також фазності процесуальних змін (етапи трансформації релігійної системи).

Прогнози, які формуються у режимі реального часу, тобто миттєвого реагування без можливості впливу на події, позбавлені евристичної цінності в релігієзнавчому дискурсі, оскільки не відповідають інерційній природі релігії як елементу соціальної надбудови. Як зазначає В. Токман, релігія належить до найбільш інертних елементів суспільної структури [2, с. 189]. Проте, з позицій сучасної аналітики, важливо враховувати внутрішню диференціацію релігійного поля коли окремі конфесійні традиції, деномінації та новітні релігійні утворення демонструють варіативність адаптивних механізмів та темпів еволюційної динаміки.

Крім того, актуальним є концепт «ущільнення часу», що відображає тенденцію до прискорення історичних і культурних процесів. У ретроспективі це простежується як поступове зменшення тривалості епох від тривалого домодерного часу до стрімкої зміни історичних фаз у модерні й постмодерні [3, с. 16]. Історичний поступ втрачає лінійність і набуває рис концентрованого розвитку, де століття історичного досвіду зменшується до меж одного покоління або навіть однієї декади. В таких умовах застосування традиційних аналогій і моделей прогнозування вимагає критичної переоцінки та модернізації методологічного підходу.

Функціональна роль релігії як соціокультурної системи, її місце у структурі суспільства, а також характер взаємодії з іншими підсистемами не є сталою всупереч спробам окремих представників теологічної традиції репрезентувати її як статичну, позачасову сутність. Релігія

перебуває у постійному стані трансформації, що зумовлено її прагненням до розширення екзистенційного, символічного та соціального впливу, збільшення кількості адептів та модернізації форм комунікації. Вектор змін у релігійній ситуації визначається не лише абстрактними закономірностями чи універсальними соціальними чинниками, а й конкретними, емпірично верифікованими факторами, що мають просторово-часову локалізацію та варіативну динаміку.

У цьому контексті вибір відповідних методів прогнозування вимагає урахування умов реалізації прогнозу, які за ступенем визначеності поділяються на детерміновані (ґрунтуються на фіксованих, стабільних параметрах), стохастичні (імовірнісні), в межах яких можливо змоделювати розподіл можливих станів системи та умови з високим рівнем невизначеності, в тому числі з участю раціонального опонента, що потребує застосування концептуальних інструментів теорії ігор.

У силу вищезазначених характеристик, найбільш оптимальними в аналізі релігійних трансформацій є короткотермінові та середньотермінові прогнози, які дозволяють утримувати баланс між рівнем передбачуваності та адаптивністю моделей. Що стосується наддовготермінових (футурологічних) прогнозів, вони потребують окремого теоретико-методологічного підходу з опорою на сценарне моделювання, стратегічне сканування джерел і аналіз трендів, зокрема у світовому релігієзнавстві, соціології та культурології [4, с. 107–108].

Залежно від ступеня формалізації знань про об’єкт прогнозування, методи передбачення поділяють на інтуїтивні (базуються на феноменологічному досвіді, суб’єктивному сприйнятті об'єкта, часто передрефлексивні й вербалізуються із труднощами), описові (здійснюються за допомогою природної мови шляхом наративного аналізу або експертного висловлення) та формалізовані (використовують математичний апарат, аналітичні або симуляційні моделі для кількісного опису процесів).

У цілому процес ухвалення рішень щодо вибору методу прогнозування можна частково формалізувати, базуючись на вимогах до точності прогнозу, рівня обґрунтованості та репрезентативності емпіричних даних про релігійну ситуацію. За наявності достатнього масиву достовірної інформації, доцільно застосовувати апробовані кількісні методи, що продемонстрували ефективність у гуманітарних дисциплінах. У випадку, коли структури взаємозв’язків у межах об’єкта прогнозування є відомими, а ймовірність суттєвих зрушень невелика, найбільш доцільним є використання методів екстраполяції. У разі очікуваних якісних змін, релевантним стає застосування ймовірнісного моделювання, доповненого структурною декомпозицією об’єкта на менші, більш керовані одиниці [5, с. 108–109].

Прикладом такої аналітичної стратегії є прогностичні оцінки релігійної ситуації у контексті українського православ’я. Актуальний етап розвитку православ’я в Україні характеризується як фаза глибинних якісних змін, насамперед у сфері духовної освіти та в трансформації парадигми ідентичності конфесій. Цей процес вимагає переходу до нових моделей комунікації з віруючими, що виходять за межі традиційного адміністративного або харизматичного впливу. Такий аналіз включає оцінне судження та орієнтир на бажану траєкторію розвитку, може бути класифіковане як нормативний прогноз [6].

У межах методу екстраполяції досліджуються тенденції та циклічні коливання динаміки спостережуваних соціорелігійних показників. Основна методологічна передумова цього підходу полягає в припущенні про збереження впливу тих самих детермінант, що зумовлювали розвиток об’єкта в минулому на його майбутній стан. Саме тому, екстраполяційний підхід виявляється найбільш релевантним для побудови коротко – та середньотермінових прогнозів, особливо за умов стабільності зовнішнього соціокультурного контексту. Саме ця інерційність розвитку забезпечує основу для формулювання передбачень.

У застосуванні до релігійної сфери, зокрема щодо загальнонаціонального або конфесійного рівня, екстраполяція можлива за умови виокремлення домінантного тренду, який можна інтерпретувати як стійкий і репрезентативний для аналізованого періоду. У тих випадках, коли об’єктивні кількісні та якісні дані є фрагментарними або відсутні, доцільним стає використання експертно-аналітичних методів прогнозування. Зокрема, методи експертного оцінювання

мають вагоме значення в царині релігієзнавчої експертизи, яка набуває особливої значущості як інструмент правового та управлінського регулювання взаємодії між релігійними інституціями й державою.

Формування прогнозного фону для оцінки релігійної ситуації вимагає системного залучення різних типів знань як інтуїтивних (імпліцитних, неусвідомлених), так і усвідомлених, із подальшим розподілом за критерієм достовірності. До таких належать достовірні знання, які отримані з верифікованих джерел, відносно достовірні знання, що походять з випадкових або частково перевірених джерел й інформація з потенційним навмисним викривленням, яку слід критично аналізувати.

Реальний прогнозний контекст, як правило, формується на перетині всіх трьох типів інформаційного забезпечення. У межах національних джерел, варто зазначити, що надана державними структурами інформація, яка торкається релігійної сфери часто обмежується кількісними показниками (наприклад, число зареєстрованих організацій, культових споруд, релігійних ЗМІ, навчальних закладів), не охоплюючи при цьому якісні аспекти функціонування релігійних інституцій. Зокрема, офіційна звітність у «Формі 1» Державної служби України з етнополітики та свободи совісті [7], демонструє спрощене групування великої кількості релігійних організацій під узагальненими рубриками «інші», що унеможливлює точний міжконфесійний аналіз. Ці категорії охоплюють різноманітні течії від менш чисельних християнських спільнот до новітніх релігій орієнталістського походження.

Отже, наявність чітко структурованої, повної та достовірної соціологічної інформації про стан релігійної мережі в Україні є критично важливою передумовою як для розуміння конфесійного ландшафту, так і для ефективного моделювання його можливих трансформацій. Це, своєю чергою, створює умови для обґрунтованої корекції політики в сфері державно-релігійних відносин та суспільної інтеграції.

Одним із важливих інструментів регуляції державно-конфесійних відносин у сучасних соціумах виступає релігієзнавча експертиза, яка функціонує на перетині юридичної, соціологічної та гуманітарно-наукової сфер. Її призначення полягає не лише у формальному підтвердженні легітимності чи правомірності діяльності релігійних організацій, а й у комплексній оцінці релігійного чинника як потенційного джерела соціального впливу, конфліктогенності чи інтеграції [7]. У цьому контексті релігієзнавча експертиза слугує важливою частиною процесу прогнозування розвитку релігійної ситуації та прийняття управлінських рішень.

Методологічна основа експертного оцінювання релігійної ситуації спирається на такі принципи як міжсциплінарність, що дозволяє інтегрувати релігієзнавчі, соціологічні, культурологічні та правові підходи; неупередженість і об’єктивність, що забезпечується дотриманням академічних стандартів у процесі збору й аналізу даних; оперативність і релевантність, що вимагає врахування актуальної суспільно-політичної кон’юнктури [8].

У практичному вимірі експертиза виконує кілька ключових функцій. До них належать діагностична (виявлення потенційно проблемних зон у державно-конфесійних або міжконфесійних взаємодіях), прогностична (формулювання сценаріїв розвитку релігійної ситуації на основі аналізу динаміки поведінки релігійних суб’єктів, нормативної бази, суспільних настроїв), нормативно-оціночна (визначення відповідності діяльності релігійних об’єднань чинному законодавству та міжнародним стандартам у сфері прав людини), комунікаційна (формування дискурсу між державними органами, релігійними організаціями та громадянським суспільством) [9].

Зокрема, в умовах посилення політичної турбулентності та зростання ідеологічного тиску, релігієзнавча експертиза має виконувати не лише пасивну, а й активну функцію не просто фіксувати вже наявні факти чи зміни, а слугувати інструментом передбачення потенційних викликів і загроз, зумовлених релігійним чинником. Таким чином, вона стає компонентом державної стратегії управління релігійною сферою, у тому числі в межах реалізації національної безпекової політики.

Окрему увагу в цьому контексті варто приділити проблемі незалежності експертизи, що зумовлена як організаційно-фінансовими аспектами (залежність від замовника), так і можливим

ідеологічним впливом на експертні інституції. У зв'язку з цим актуалізується потреба у створенні незалежних аналітичних центрів, які б поєднували академічну експертизу з практичними потребами державної політики.

Із методологічної точки зору, прогнозування на основі експертних оцінок може здійснюватися за допомогою низки усталених методів, зокрема методу Дельфі для отримання консолідованої думки групи фахівців з високим рівнем експертної компетентності [10]; методу аналітичних сценаріїв у випадках, коли можливі різні траєкторії розвитку ситуації залежно від зовнішніх і внутрішніх чинників [11]; методу SWOT-аналізу для ідентифікації сильних і слабких сторін об'єкта прогнозування, а також зовнішніх можливостей і загроз [12].

У межах релігійного прогнозування методологічна перевага віддається комбінації якісного контент-аналізу, експертних інтерв'ю та оцінки емпіричних даних, що забезпечує збалансованість між формальними та неформальними методами пізнання. Це дає змогу створити адаптивну систему, здатну реагувати на динаміку змін у релігійній сфері як на макрорівні (державно-конфесійна політика), так і на мікрорівні (зміни в місцевих релігійних громадах).

У контексті складності, динамічності й багатофакторності сучасного релігійного простору України особливої актуальності набуває сценарне прогнозування, яке дозволяє уявити можливі траєкторії розвитку подій за різних комбінацій чинників. На відміну від екстраполятивного підходу, що передбачає проєкцію наявних тенденцій у майбутнє, сценарний метод базується на конструкції альтернативних варіантів розвитку, які залежать від зміни зовнішніх і внутрішніх передумов.

Основною перевагою сценарного методу є його гнучкість і адаптивність, він дозволяє аналізувати події, що характеризуються високим ступенем невизначеності, зокрема ті, що мають соціокультурну, ідеологічну або геополітичну природу. Саме тому цей метод активно використовується в стратегічному плануванні, у тому числі у сфері національної безпеки, державної гуманітарної політики та релігійного менеджменту.

Сценарії формуються на основі поєднання таких аналітичних етапів як ідентифікація ключових драйверів змін, що впливають на релігійну ситуацію (законодавчі зміни, геополітична ситуація, демографічні тренди, соціальні настрої, міжконфесійна конкуренція); оцінка ступеня їхньої невизначеності та впливовості; комбінування змінних у конфігурації, що утворюють логічно узгоджені сценарії; прогнозування наслідків кожного сценарію для релігійної системи в цілому та окремих конфесій зокрема.

У межах сценарного прогнозування виокремимо три базові сценарії розвитку релігійної ситуації в Україні на середньострокову та довгострокову перспективу. Перший це сценарій інституційної стабілізації: умовою реалізації є збереження тенденцій демократизації релігійного життя, подальше вдосконалення законодавства, інтенсифікація діалогу між релігійними організаціями та державою. У цьому випадку відбувається консолідація навколо домінантних конфесій, посилення ролі міжконфесійної співпраці, зниження конфліктного потенціалу. Другий – сценарій конфліктної поляризації, який можливий за умов загострення політичної ситуації, використання релігійного чинника в інформаційних війнах, штучного підживлення міжконфесійних конфліктів ззовні. У такому разі зростає кількість локальних релігійних конфліктів, загострюються ідентичнісні протистояння, посилюється сегментація релігійного поля. Третій включає сценарій плюралістичної фрагментації, який передбачає поступове зростання кількості новітніх релігійних течій без юридичного оформлення та зниження впливу традиційних конфесій. Цей сценарій супроводжується трансформацією релігійності у бік індивідуалізму, зменшенням ролі релігійних інституцій як колективних авторитетів.

У рамках футурологічного аналізу ми звертаємося до методів сканування літератури, аналізу тенденцій та експертного моделювання, що дозволяє виявити латентні зміни, які не є одразу очевидними, але можуть суттєво вплинути на релігійну ситуацію в майбутньому. До таких тенденцій, зокрема, належать цифровізація релігії (розвиток онлайн-пасторальних практик, віртуальні спільноти віруючих, «церкви у метавсесвіті») [13], глобальна міграція як чинник мультикультурності й релігійної трансформації локальних громад [14], екологічна етика

й релігія сприяючи зміщення релігійного дискурсу у бік соціальної відповідальності, залучення до глобальних моральних викликів [15], постсекуляризація, що виявляється у нових формах інституалізованої духовності, зростанні суспільного запиту на метафізичні сенси, навіть у науково-технологічному середовищі [16]. У поєднанні зі сценарним аналізом ці тенденції утворюють ґрунт для концептуальної побудови адаптивної моделі управління релігійним простором, здатної відповідати на виклики постмодерного світу.

Сучасні виклики, що постають перед релігійною сферою, засвідчують необхідність переходу від реактивного до превентивного типу регулювання. У цьому контексті використання прогнозів дає змогу ідентифікувати потенційно конфліктогенні зони, а саме регіони, де існує висока щільність міжконфесійного співіснування при зниженій комунікативній інтегрованості. Це дозволяє формувати регіональні стратегії взаємодії з релігійними інституціями, враховуючи їхній історичний, етнокультурний та соціальний контекст. Здійснювати культурно-освітню інтервенцію шляхом підтримки духовно-академічних і громадянсько-освітніх ініціатив, спрямованих на формування плюралістичного релігійного дискурсу. Розробляти нормативні акти з урахуванням емпіричних прогнозних моделей, що ґрунтуються на соціологічному, правовому й антропологічному аналізі.

Особливе значення набуває формування комунікативної платформи між державними органами, академічними інституціями та представниками релігійних організацій. Така платформа дозволяє верифікувати експертні оцінки, здійснювати колективне опрацювання сценаріїв розвитку ситуації, а також впроваджувати механізми спільного ухвалення стратегічних рішень.

Висновки. Таким чином, сучасне релігієзнавство вимагає комплексної інтеграції класичних і новітніх підходів для глибшого аналізу релігійної ситуації. Використання методів моделювання в релігієзнавчих дослідженнях відкриває перспективи для створення концептуальних матриць, що можуть бути корисними при аналізі, прогнозуванні та управлінні релігійними процесами. До найефективніших інструментів релігійного прогнозування належать методи прогнозного аналізу, моделювання соціорелігійних процесів, сценарне проектування, сегментація релігійного поля, а також систематичний соціологічний моніторинг. Однак, ефективність цих підходів потребує врахування складності релігійних явищ і їх еволюційної природи як соціокультурних феноменів. У цьому контексті важливим є впровадження синергетичної парадигми, яка дозволяє розглядати релігійні системи через призму принципів самоорганізації, з притаманними їм внутрішніми законами розвитку. Це також вимагає відмови від директивних адміністративних схем управління та переходу до умов, що сприяють автономному розвитку релігійного середовища, дозволяючи проявлятися власним тенденціям його еволюції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Горбулін В. П., Качинський А. Б. Стратегічне планування: вирішення проблем національної безпеки. Монографія. К.: НІСД, 2010. 288 с.

2. Токман В. Конфесійне середовище українського соціуму: аналіз ключових параметрів. *Гуманітарна політика Української Держави в новітній період: моногр.* К.: НІСД, 2006. С. 179–198.

3. Корж Г.В., Васильченко Р.В. Світоглядна культура: традиції та сучасність: Монографія. Харків: ФОП Панов А.М., 2020. 212 с.

4. Титаренко В. В. Особливості прогнозування як складової практичного релігієзнавства. *Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри:* Матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. К., 2014. С. 106–110.

5. Титаренко В. В. Функціональне значення релігійної ситуації як складноорганізованої системи. *Релігія в проблемах її структури й функціональності. Українське релігієзнавство.* 2016. № 78. С. 106–115.

6. Саган О. Нові виклики у православ'ї в Україні – чи будуть нові відповіді? URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/52824/ (дата звернення: 20.04.2025).

7. Звіт про мережу релігійних організацій станом на 1 січня 2025 року. URL: *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті.* https://dess.gov.ua/religion/ (дата звернення: 20.04.2025).

8. Титаренко В. Прогнозування змін релігії. *Українська релігієзнавча енциклопедія.* За редакцією професора Анатолія Колодного. Том другий. Київ: Інтерсервіс, 2023. С. 731–732.

9. Пономаренко Н. Експертиза в освіті: особливості, функції, типи. *Освітологія.* 2015. № 4. С. 61–64.

10. Rowe G. The Delphi technique as a forecasting tool: issues and analysis. International Journal of Forecasting. URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0169207099000187 (дата звернення: 20.04.2025).

11. Scenarios. *Baremetrics.* URL: https://help.baremetrics.com/en/articles/8174581-scenarios (дата звернення: 20.04.2025).

12. Kenton W. How to Perform a SWOT Analysis. 2025. URL: https://www.investopedia.com/terms/s/swot.asp (дата звернення: 20.04.2025).

13. Guichun J. Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse: Exploring Theological Controversies and Missional Potential of Virtual Reality Church. *Transformation An International Journal of Holistic Mission Studies* 2020. URL: https://www.jstor.org/stable/27081817 (дата звернення: 20.04.2025).

14. Kobia S. Global migration and new ecclesial realities. *World Council of Churches.* URL: https://www.oikoumene.org/resources/documents/global-migration-and-new-ecclesial-realities (дата звернення: 20.04.2025).

15. Abumoghli I. The Role of Religions, Values, Ethics, and Spiritual Responsibility in Environmental Governance and Achieving the Sustainable Development Agenda. *Religion and Development.* URL: https://www.sciencedirect.com/org/science/article/pii/S275079472400006X (дата звернення: 20.04.2025).

16. Possamai A. New Spiritualities in Western Societies. *Oxford Research Encyclopedia of Religion.* URL:https://surli.cc/zhdblu (дата звернення: 20.04.2025).

REFERENCES

1. Horbulin, V. P., Kachynskyi, A. B. (2021). Stratehichne planuvannia: vyrishennia problem natsionalnoi bezpeky. Monohrafiia. [Strategic Planning: Solving National Security Problems. Monograph]. K.: NISD. [in Ukrainian]

2. Tokman, V. (2006). Konfesiine seredovyshche ukrainskoho sotsiumu: analiz kliuchovykh parametriv. [The Confessional Environment of Ukrainian Society]. *Humanitarna polityka Ukrainskoi Derzhavy v novitnii period: monohr.* K.: NISD, 2006. S. 179–198. [in Ukrainian]

3. Korzh, H. V., Vasylchenko, R. V. (2020). Svitohliadna kultura: tradytsii ta suchasnist: Monohrafiia. [Worldview Culture: Traditions and Modernity: Monograph]. Kharkiv: FOP Panov A.M. [in Ukrainian]

4. Tytarenko, V. V. (2014). Osoblyvosti prohnozuvannia yak skladovoi praktychnoho relihiieznavstva. [Features of forecasting as a component of practical religious studies]. *Relihiieznavstvo v Kyivskomu universyteti: instytutsiinyi ta personalnyi vymiry:* Materialy Vseukr. nauk.-prakt. konf. K.. S. 106–110. [in Ukrainian]

5. Tytarenko, V. V. (2016). Funktsionalne znachennia relihiinoi sytuatsii yak skladnoorhanizovanoi systemy. [Functional significance of the religious situation as a complexly organized system]. *Relihiia v problemakh yii struktury y funktsionalnosti. Ukrainske relihiieznavstvo.* № 78. S. 106–115 [in Ukrainian].

6. Sahan, O. Novi vyklyky u pravoslavi v Ukraini – chy budut novi vidpovidi? [New Challenges in Orthodoxy in Ukraine – Will There Be New Answers?]. URL: httr://risu.org.ua/ua/index/exrert_thought/analytis/52824/ (data zvernennia: 20.04.2025). [in Ukrainian].

7. Zvit pro merezhu relihiinykh orhanizatsii stanom na 1 sichnia 2025 roku. [Report on the Network of Religious Organizations as of January 1, 2025.]. URL: Derzhavna sluzhba Ukrainy z etnopolityky ta svobody sovisti. https://dess.gov.ua/religion/ (data zvernennia: 20.04.2025). [in Ukrainian]

8. Tytarenko, V. (2023). Prohnozuvannia zmin relihii. [Forecasting changes in religion]. *Ukrainska relihiieznavcha entsyklopediia.* Za redaktsiieiu profesora Anatoliia Kolodnoho. Tom druhyi. Kyiv: Interservis. S. 731–732. [in Ukrainian]

9. Ponomarenko, N. (2015). Ekspertyza v osviti: osoblyvosti, funktsii, typy. [Expertise in Education: Features, Functions, Types]. *Osvitolohiia.* № 4. S. 61–64. [in Ukrainian]

10. Rowe G. The Delphi technique as a forecasting tool: issues and analysis. International Journal of Forecasting. URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0169207099000187 (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]

11. Scenarios. *Baremetrics.* URL: https://help.baremetrics.com/en/articles/8174581-scenarios (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]
12. Kenton, W. How to Perform a SWOT Analysis. 2025. URL: https://www.investopedia.com/terms/s/swot.asp (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]
13. Guichun, J. Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse: Exploring Theological Controversies and Missional Potential of Virtual Reality Church. *Transformation An International Journal of Holistic Mission Studies* 2020. URL: https://www.jstor.org/stable/27081817 (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]
14. Kobia, S. Global migration and new ecclesial realities. *World Council of Churches.* URL: https://surli.cc/chjhqn (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]
15. Abumoghli, I. The Role of Religions, Values, Ethics, and Spiritual Responsibility in Environmental Governance and Achieving the Sustainable Development Agenda. *Religion and Development.* URL: https://www.sciencedirect.com/org/science/article/pii/S275079472400006X (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]
16. Possamai, A. New Spiritualities in Western Societies. *Oxford Research Encyclopedia of Religion.* URL:https://surli.cc/zhdblu (data zvernennia: 20.04.2025). [in English]

Sokolovskyi Oleh Leonidovych
Doctor of Sciences (Phylosophy), Professor,
Professor at the Departament of Phylosophy and Political Sciense
Zhytomyr Ivan Franko State University
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, Ukraine
orcid.org/0000-0003-2228-3040

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF FORECASTING THE RELIGIOUS SITUATION AS A WORLDVIEW PHENOMENON

*The **article examines** the processes of forecasting religious situations as both an instrumental and worldview phenomenon within the frameworks of religious studies analysis, public policy, and the philosophy of religion. The relevance of the issue is driven by profound transformations in Ukraine's religious landscape, particularly in connection with sociopolitical crises, institutional shifts within the Orthodox environment, and global trends of secularization and post-secularism. Under these conditions, the need for scientifically grounded forecasting mechanisms becomes increasingly important to ensure effective management of the religious sphere, prevent conflicts, and foster partnerships between the state, society, and religious organizations. **The aim** of the study is to reveal the methodological foundations of forecasting religious situations, analyze the application of relevant **methods** to empirical data, and substantiate the practical significance of prognostic approaches for the development of a balanced religious policy. Particular attention is paid to religious studies expertise as a specific mechanism of legal and worldview regulation in state-confessional relations. **The outcome of the study** is the construction of a conceptual model for forecasting religious situations, taking into account the complexity, dynamism, and heterogeneity of the religious field. The research identifies the types of knowledge underlying forecasting (intuitive, empirical, analytical), establishes criteria for the reliability of information, and develops a logic for selecting forecasting methods based on the level of situational uncertainty. Based on sociological monitoring of religiosity trends in Ukrainian society the study analyzes current trends such as charismaticization, secularization, and the paradigm shift in Orthodox self-awareness. The article also presents an example of using short – and medium-term forecasts in the context of Ukrainian Orthodoxy, including expert perspectives, which enables the identification of normative scenarios for confessional dynamics.*

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

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

УДК 316.3(091):[321:323.1(477)]
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.29

Чижик Дмитро Сергійович
здобувач третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіт
кафедри соціології та масових комунікацій
Криворізького державного педагогічного університету,
проспект Університетський, 54, Кривий Ріг, Україна
orcid.org/0009-0004-4621-0764

Калашнікова Людмила Володимирівна
доктор соціологічних наук, професор,
професор кафедри соціології та масових комунікацій
Криворізького державного педагогічного університету,
проспект Університетський, 54, Кривий Ріг, Україна
orcid.org/0000-0001-9573-5955

МІСЦЕ І РОЛЬ ЕТНІЧНОЇ ВЛАДИ В УКРАЇНСЬКОМУ ДЕРЖАВОТВОРЕННІ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.: РЕТРОСПЕКЦІЯ СОЦІОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ І. ФРАНКА

***Актуальність проблеми**. З огляду на сучасні реалії, дослідження проблем етнічної влади набуває особливої актуальності через необхідність розуміння передумов та причин виникнення соціальної нерівності й несправедливості, а також осягнення витоків політичних конфліктів шляхом критичного переосмислення історичного та сучасного контекстів. Особливо важливим є простеження генези уявлень про етнічну владу, національне представництво та права спільнот у працях українських інтелектуалів XIX – початку XX століть, зокрема І. Франка, у творчості якого органічно поєдналися літературний талант і глибоке соціологічне бачення. Він висловлював численні думки щодо ролі національних спільнот, механізмів їхньої самоорганізації та взаємодії з державними інституціями, уважно відстежував суспільно-політичні процеси, аналізував відносини між українцями та іншими етносами, розмірковував про їх представництво у владних структурах. Саме тому дослідження феномену етнічної влади через призму його наукової та публіцистичної спадщини є не лише актуальним, але й надзвичайно цінним для сучасного українського суспільствознавства.*

***Мета статті** полягає у виявленні та аналізі особливостей формування уявлень про етнічну владу, національну репрезентацію та права спільнот у творчій спадщині І. Франка. **Методи дослідження**: історико-біографічний, історичної ретроспекції та контент-аналіз. **Результати дослідження**. Здійснений аналіз публікацій І. Франка дозволяє узагальнити провідні риси становлення та з'ясувати роль етнічної влади в Україні кінця XIX – початку XX ст., систематизуючи історичні, політичні, соціально-економічні та соціокультурні чинники, що можуть перетворити етнічні групи на загрози суспільству. Розглядається характерний для українських етнічних груп того періоду «македонський синдром», що відображає складність здобуття реальної політичної влади через етнічну мобілізацію без підтримки центральної влади та достатніх ресурсів. Наголошується на необхідності розробки сучасною владою ефективної етнополітики, спрямованої на запобігання конфліктам та формування національної ідентичності, що інтегрує всі етнічні групи. Конструктивним аспектом російсько-української війни визначено згуртування суспільства та зміцнення громадянської ідентичності. Підкреслюється важливість комплексної етнополітики після війни, особливо на звільнених територіях, для реінтеграції різних етнічних і мовних груп та відновлення довіри й діалогу.*

***Ключові слова:** етнічна влада, державотворення, конфлікти, етнічні групи, І. Франко, історія соціології, історична ретроспекція, контент-аналіз.*

Вступ. Етнічне різноманіття є невід'ємною складовою буття сучасних суспільств, де компактно й толерантно співіснують представники різних етносів, здебільшого не акцентуючи уваги на наявних відмінностях і не провокуючи жодних конфліктів чи проявів насильства. Проте бажання одних домінувати відносно інших спричиняє невдоволення останніх, формує у них інсурекційні прагнення, кидаючи тим самим виклик наявній політичній системі. Цілком логічно, що у суспільствах, розділених за етнічною, релігійною, мовною чи будь-якою іншою формою атрибутивної приналежності, ускладнення демократії призводить до утворення етнічної влади, посилення конкуренції, боротьби за ресурси та вплив, мобілізації політичної підтримки, побудованої не на універсальних громадянських принципах, а на етнічній ідентичності.

На думку В. Євтуха, під етнічною владою слід розуміти обсяг владних повноважень, які використовуються представниками певної етнічної спільноти для реалізації їхніх інтересів у багатонаціональному суспільстві [5, с. 95]. Досягнення цієї мети передбачає представництво етнічних груп у виборних органах, державних установах та місцевих органах влади. Йдеться не лише про фізичну присутність у владних структурах, але й про політичну репрезентацію, символічне визнання, доступ до ресурсів, культурну автономію. Будучи ефективним інструментом забезпечення стабільності та просування інтересів однієї етнічної групи й маючи потенційно позитивні короткочасні перспективи, насправді етнічна влада вкрай небезпечна для всього суспільства у довгостроковій перспективі його розвитку, провокуючи посилення маргіналізації і відчуження, поглиблюючи дискримінацію та нерівність, підриваючи засади демократичного розвитку через масштабування проявів сепаратизму й іредентизму.

Провідні загрози національній державності України склались історично і обумовлені такими внутрішніми детермінантами, як поліетнічний й поліконфесійний склад її населення, соціокультурні та економічні відмінності областей, наявність прогалин у державній етнонаціональній і конфесійній політиці в прикордонних регіонах, а також зовнішніми маніпулятивними впливами сусідніх країн, які протягом тривалого проміжку часу підтримують гібридні форми прояву націоналістичної ідеології окремих етнічних груп, зокрема й такі крайні їх прояви, як сепаратизм, сецесія, енозіс, деволюція тощо [10, с. 121]. Російське воєнне вторгнення на територію України у 2014 р., пов'язане з анексією Криму та початком військової операції на Донбасі, відзнаменувало повернення до епохи конкурентної боротьби великих держав і територіальних завоювань, провокуючи нову хвилю конфліктів на тлі етнічних інтересів. Представники політичної еліти РФ неодноразово висловлювали думки про штучність української державності, історичну єдність російського та українського народів, а також необхідність «захисту» російськомовного населення в Україні. Ці наративи є типовими для проросійської іредентистської ідеології, яка прагне до об'єднання «роз'єднаних» територій та «співвітчизників» в межах однієї держави.

Відтак, в сучасних умовах вивчення проблем етнічної влади актуалізується з огляду на необхідність розуміння передумов і причин походження соціальної нерівності та несправедливості, осягнення витоків політичних конфліктів крізь призму критичного осмислення історії та сучасності. Особливо важливо простежити витоки формування уявлень про етнічну владу, національну репрезентацію та права спільнот у контексті напрацювання українських мислителів XIX – початку XX ст., зокрема соціологів, публіцистів і політичних діячів, які намагалися осмислити питання етнічної самоорганізації, автономії, національної ідентичності та участі у суспільному управлінні. Аналіз цих підходів дозволить краще зрозуміти специфіку сучасних етнополітичних процесів в Україні, а також визначити ідеї формування етнічної влади, які залишаються актуальними дотепер. Особливе місце серед таких мислителів посідає І. Франко, в роботах якого вдало поєднані літературний хист і глибоке соціологічне мислення. Він висловлював численні міркування щодо ролі національних спільнот, механізмів їхньої самоорганізації та взаємодії з державними інституціями. Свого часу І. Франко відстежував суспільно-політичні процеси, аналізував взаємини між українцями, поляками, євреями та іншими етносами в межах Австро-Угорщини, розмірковував про справедливість, рівність у правах та представництво

у владі. Саме тому дослідження феномену етнічної влади крізь призму його наукової та публіцистичної спадщини І. Франка є не лише своєчасним, але й надзвичайно цінним для сучасного вітчизняного суспільствознавства.

Виходячи з актуальності дослідження проблем етнічної влади в контексті сучасних суспільств та загроз національній державності України, метою даного дослідження є виявлення та аналіз особливостей формування уявлень про етнічну владу, національну репрезентацію та права спільнот у творчій спадщині І. Франка задля кращого розуміння специфіки сучасних етнополітичних процесів в Україні та визначення ідей, що зберігають свою актуальність для формування справедливого та стабільного суспільства.

Необхідність досягнення мети і виконання дослідницьких завдань визначило вибір таких **методів дослідження**, як: історико-біографічний метод для аналізу життєвого шляху І. Франка, його суспільно-політичної діяльності у контексті написання праць про етнічну владу; контент-аналіз для систематизованого вивчення ключових публікацій І. Франка, виявлення в них основних ідей, понять, термінів та концепцій, пов'язаних з етнічною владою, національною ідентичністю та правами спільнот; метод історичної реконструкції для відтворення суспільно-політичного контексту епохи І. Франка та розуміння того, як тогочасні реалії впливали на формування його поглядів.

Результати дослідження. Теоретичні питання і практичні аспекти етнічної влади знайшли відображення у працях зарубіжних науковців, їх детальний аналіз дозволяє говорити про динамічність досліджень у цій сфері. Адже сучасні напрацювання характеризуються переходом від точкового емпіричного аналізу проблем окремих етнічних груп у межах національних рамок до усвідомлення складності та контекстуальної специфіки етнічних владних відносин у глобальному контексті. Одна з найбільш ґрунтовних наукових розвідок етнічної влади належить Д. Горовіц, який, аналізуючи наявний розподіл влади та причини політичної боротьби між етнічними групами Азії, Африки, Європи та Північної Америки, визначив, що етнічні ідентичності формують політичну динаміку і призводять до конфліктів [18, с. 25–31]. Натомість С. Смуха, розвиваючи ідеї етнічної влади, досліджував етнічну демократію Ізраїлю й описував процеси етнічного перекосу влади через утворення основних демократичних елементів держави за участі представників етнічної більшості, а також констатує наявність утиску прав етнічних меншин щодо розподілу ресурсів [19, с. 401–402]. А. Віммер наголошував на створенні «етнічних кордонів» представниками етнічних груп та взаємозв'язку цих процесів з формуванням владних відносин і політичною організацією, що доводить можливість конструювання природи етнічності в контексті влади [21, с. 34]. Особливо цікавими у світлі концепції етнічної влади є наукові напрацювання М. Вайнера, який описав класичну модель розгортання конфлікту за принципом «македонського синдрому», коли політична мобілізація етнічної групи через формування етнічної влади, спрямованої на досягнення більшої автономії або навіть незалежності, може призвести до посилення її залежності від центральної влади та зменшення реальної політичної влади [20, с. 670–672].

У країнах пострадянського простору, зокрема й в Україні, проблематика етнічної влади майже не розроблялася через наявність своєрідного парадокса – у багатонаціональному СРСР впровадження державної політики формування «радянського народу» фактично нівелювало етнічні відмінності населення. Проте розпад союзу детермінував низку територіально-поселенських конфліктів на тлі етнічних чвар, що безумовно стало предметом наукових розвідок у сфері політичних, соціокультурних та етнографічних досліджень.

Вітчизняний науковий доробок із означеної проблематики уособлюють дослідження М. Дністрянського [4], М. Панчука, В. Євтуха, В. Войналовича, О. Ляшенка щодо аспектів етнополітичної регіоналізації суспільного простору України та зміни національно-громадянських ідентичностей в період російсько-української війни [9]. М. Обушний здійснив спробу ретроспективного аналізу конфліктогенності регіональних етнічних груп та особливостей становлення їх взаємовідносин із державними органами влади у різні історичні періоди [10]. М. Зан провадив кількісно-якісний аналіз становлення етнічної влади з позиції парламентського представництва

етнічних меншин в Україні у період 1990–2019 рр., а також узагальнення програм українських політичних партій щодо питань етнонаціональної консолідації [6–8]. Натомість Е. Гугнін вивчав вплив етнокультурних факторів на геополітичне позиціювання України та її вразливість до зовнішнього впливу, наголошуючи увагу на наявній фрагментації регіональних ідентичностей [4]. У той час, як Т. Бевз систематизувала чинники, що сприяють політизації етнічності в Україні, та визначала рівень їх впливу на національну безпеку [1].

Аналіз вітчизняної наукової літератури засвідчує той факт, що деякі питання, пов'язані з етнічною владою, до сьогодні залишаються недостатньо дослідженими, зокрема, визначення взаємозв'язку цього феномену з правом етнічних груп на самовизначення без порушення територіальної цілісності держави та її кордонів. Тож постає необхідність ретроспективного аналізу робіт українських науковців у сфері етносоціології, зокрема І. Франка щодо впливу політичного режиму на виникнення і розвиток етнічної влади в Україні у період кінця XIX – початку XX ст. та її історичного значення у світлі подій сьогодення.

Вивчаючи праці І. Франка стосовно етнічної влади, зазначимо, що левова їх частка присвячена її розподілу між польським та українським етносами у Галичині. Так, у 1881 р. він написав листа до М. Драгоманова, в якому скептично оцінив політику очільників журналу «Przegląd Słowiański», що, за його словами, прагнули створення коаліції слов'янських народів під керівництвом Польщі, спрямовану проти росіян і німців. І. Франко підозрював, що така політика виникла внаслідок наявного почуття слабкості польського народу та прагнення забезпечити гегемонію [12, с. 275].

Роком пізніше в одній зі своїх статей І. Франко акцентовано продемонстрував, як різні соціальні та етнічні групи взаємодіють і впливають одна на одну, описуючи матеріальне розорення українців, яке відбувалося через політичну та економічну діяльність польських землевласників та єврейських капіталістів, особливо наголошуючи на втраті українцями лісів та пасовищ, які є життєво важливими для їхнього господарства. Вчений зазначає, що дії гнобителів народу повинні подвійно бути нестерпні українському населенню в Галичині: по-перше, вони, чим далі, дедалі більше приводять народ до матеріального розорення; по-друге, через те, що походять від іноплемінників: від поляків і жидів [13, с. 122]. Також він піддає критиці австрійську бюрократію та імператора: «*…ще більше посилилася неприхильність до імператора, коли на незліченні, подані в його руки прохання... не отримано було жодних відповідей*» [13, с. 122], звертаючи увагу на соціальну нерівність всередині єврейської спільноти Галичини, розкол між єврейськими багатіями та пролетаріатом: «*…менше відомо, що між єврейськими багатіями і пролетарями роз'єднання і заздрість не менші, ніж і в християнських колах*» [13, с. 122]. І. Франко вбачає в економічній незалежності один із шляхів до національного відродження, тому підкреслює важливість збереження національних ресурсів і протидії їхньому знецінюванню та експлуатації з боку неукраїнський етнічних спільнот: «*…яким чином союз єврейських капіталістів з австрійською бюрократією руйнує національне надбання в Галичині, це видно найкраще на нашому лісовому господарстві*» [13, с. 128].

У 1883 р. І. Франко пише статтю «Наше теперішнє положення», приводом для написання якої стало рішення Австрійського Рейхстагу про передачу повноважень з організації шкільної освіти Галичини у Крайовий сейм. Автор наголошує, що у Галичині ця поступка діятиме, в першу чергу, на користь поляків, пояснюючи своєму читачеві як вона стала можливою і наводить наступний приклад: *«... чехи купили собі університет, тирольці – новелу шкільну..., поляки – залізницю трансверсальну і... побільшення компетенції сойму... Се був зовсім правильний картель... не розуміти [цієї] політики, не розуміти перших основ «купна продажі»* [14, с. 307].

Розвиваючи думку про закономірності дій етнічної влади, І. Франко доходить висновку, що спільнота, котра тримає цю владу буде діяти лише у власних інтересах. Коментуючи розширення повноважень крайового сейму, він зауважує: *«…поляки в Відні великими жертвами окупують розширення компетенції сойму... не для русинів... але в тім твердім переконанню, що русини в соймі будуть зером…»* [14, с. 309]. Вчений наголошує, що поляки не просто не враховують інтереси українців, а прагнуть або повністю витіснити їх з Сейму, або звести до символічної

присутності, *«котра ніяким способом не перешкодить їм газдувати... нашим грошем по своїй уподобі»*. Крайовий Сейм для польських політиків стає як «найбезпечніша пристань», де *«…без крику, без опозиції і без лишніх коштів та трудів» можна реалізувати свої наміри…»* [14, с. 309].

І. Франко переконує свого читача у тому, що в багатоетнічному галицькому суспільстві саме поляки мають усю повноту етнічної влади, проти якої русинам (українцям) немає чого протиставити. Саме тому він розмірковує про те, як можна виправити цю ситуацію, і вихід знаходить у створенні політичної сили, котра б могла представляти русинів у поліетнічній Австро-Угорській імперії: «*…доки ми не будемо представляти з себе моральної і матеріальної сили, доти... будемо предметом шкідливих експериментів»* [14, с. 310]. Вчений вважає, що причиною політичної слабкості народу є його пасивність і бездіяльність. Тим самим закликає інтелігенцію використовувати свою силу і енергію, бути «доброю сталлю», яка зможе викресати іскру з народної маси. Не менш важливою є політична організованість, котрої можна досягти через активну політичну агітацію та організацію у селах і містах. В цих умовах польський вплив стає особливо шкідливим в середині української інтелігенції, оскільки сприяє полонізації та віддаленню від української національної та культурної спадщини [14, с. 317–320].

Приводом для написання праці «Давні Матеріали до оцінення нових заходів около польсько-руської угоди» (1883 р.) стало пожвавлення щодо угоди, котра б урегулювала польсько-український конфлікт. Вчений ставився до укладання такої угоди скептично, наголошуючи, що угода може укладатися лише між рівноправними сторонами, а не тоді, коли одна *«лежить на землі, а друга сидить їй на грудях»* [14, с. 324]. Справжня угода, за його словами, можлива лише за умови реального, не паперового, втілення рівноправності у справах економічних, політичних і культурних. Допоки ж польська сторона не визнає цього у повному обсязі, *«русини не можуть заспокоїтися, мусять вважати себе покривдженими і упосліджениими»* [14, с. 324]. Для аргументації своєї позиції І. Франко звертається до історії польсько-українських домовленостей 1848 р., наголошуючи, що українці не мають покладатися на «угоди», повинні шукати опору *«в собі самих, у своєму власному народі»*. Вчений вірить, що справжнє порозуміння можливе не з аристократією, яка лише «експериментує» з русинами, а з польським мужицтвом, з яким можливе *«спільне національне і культурне діяння»*. Таку згоду, на його думку, «не здужає розірвати жодна рука-інтрига», а пани-демократи й аристократи, залишаться осторонь [14, с. 336–337].

У дописі «Банк Крайовий» (1883 р.) І. Франко досліджує питання створення Крайового банку як інструменту польського впливу, підкреслюючи, що незважаючи на декларовану мету банку *«…піднесення добробуту в краї, а особливо попирання розвою рільництва, промислу і торгівлі…»*, фактично його діяльність не спрямована на підтримку українського населення. Він наводить приклад, що Крайовий банк, незважаючи на свою назву, ігнорує українську мову і, відповідно, українське населення: *«…в сім 2-ім §-і подана фірма банку аж в трьох язиках (в польськім, німецькім і французькім) – лиш в руськім ні!!!»»* [13, с. 170]. Для нього ігнорування української мови є символічним актом виключення українців з економічного та політичного життя регіону. Вчений підкреслює, що українське селянство стане жертвою діяльності банку, який буде приносити прибутки польським елітам, тоді як українці змушені будуть платити за цей банк своїми податками [13, с. 180]. Українців поступово витісняють з економічного й політичного життя Галичини, що дає можливість польським елітам контролювати важливі економічні інституції, зокрема такі, як Крайовий банк: *«…русинів в сеймі вже так як нема, все в польських руках – банк народовий готовий»* [13, с. 180]. Таким чином, І. Франко переконаний в тому, що економічні та політичні інституції повинні служити інтересам усіх націй, а не бути інструментом для експлуатації одних з боку інших.

Згодом у статті «Нашим приятелям» (1884 р.) І. Франко подає ґрунтовний аналіз напруженого протистояння між русинами та поляками за перерозподіл етнічної влади в Галичині. Він доходить висновку, що русини, хоча і не відіграють визначної ролі, як поляки, проте стають свідомою національною силою, здатною до швидкого розвитку. Вчений виражає протест стосовно проявів гегемонії та насильства з боку поляків стосовно русинів в Галичині, яке, за його

словами, не визнається польською пресою, хоча є очевидними фактами для всіх, хто не сліпий від польського шовінізму [14, с. 439]. Також вчений вказує на безперспективність уніфікованої програми російських панславістів в контексті того, що австрійська конституція надає слов'янським народам широку свободу національного і культурного розвитку, тим часом як в Росії немає жодного слов'янського університету, що свідчить про відсутність сприятливого середовища для розвитку слов'янських національних культур. Тому І. Франко закликає російських панславістів переосмислити свою позицію та уважніше сприймати потреби та прагнення інших слов'янських народів, а не залишатися в межах своїх стереотипів та концепцій. Він зауважує що російська влада, шукаючи противагу австрійському панславізму серед слов'ян, підтримує «маріонеткові партії» в Галичині. На це І. Франко зауважує, що галицькі русини не фігурки на політичній шахівниці, які можна пересувати згідно з певними політичними амбіціями, вони вже не хочуть підпорядковуватися чужим іграм, які породжують недовіру і руйнують національну єдність, тому вирішили відстоювати власні ідеї, орієнтуючись на совість та глибоку любов до свого народу і церкви [14, с. 440].

Публікація «Воскресеніє чи погребеніє?» (1884 р.) стала відповіддю І. Франка на активну діяльність польського католицького ордену «Змартвих встанців», який на початку 1880-х рр. почав проводити політику відновлення та впровадження окатоличення українців з метою послаблення впливу Росії, а також об'єднання під владою Австрії усіх етнічних українських земель [15, с. 221–223]. Союзником в окатоличені спочатку «українців-русинів» Галичини, а потім інших земель, для Ватикану є ті польські кола, котрі прагнуть реставрувати Річ Посполиту в старих кордонах, для чого хотіли б асимілювати українців, а окатоличення має стати інструментом такої асиміляції [15, с. 223–225]. І. Франко надає однозначну оцінку діям цього католицького ордену: *«…але що для нас найважніше, так се наше національне положення. Прийнявши латинський обряд в дусі ксьондза Кайсевича, русини мусили би сей час між собою, а своїми православними братами на Буковині і Україні побачити «неперебуту пропасть», мусили би почутися «вівцею без стада», фрагментом національним без опори і будущини. Католицизм [в дусі ксьондза] Кайсевича жадав би від русинів і відречення від руської національної історії з її «гайдамацькими і схизматицькими» героями, і від руського письма, тої «московської гражданки», і від руських свят, а хто знає, може, і від руської мови, тої самої мови, котрою говорить 17 мільйонів схизматиків-українців. Златинізування було би русинів рівночасно їх відреченням від руської народності, їх спольщенням»* [15, с. 231]. Вчений прагнув розв'язати наявні українсько-польські розбіжності і звертається до «щиромислячих» поляків-демократів у проєкті «Вільної Польщі». На його думку, це має бути вільна демократична країна в етнічних кордонах, яка підтримує найтісніші, рівноправні зв'язки з іншими слов'янськими народами [15, с. 242–244].

З іншого боку, І. Франко піддає критиці польську ідею «органічної праці» і наголошує, що політика польських лідерів призводить до погіршення українсько-польських відносин й посилює напругу у регіоні. Попри незадоволеність станом речей, він вірить, що наростаюча опозиція серед поляків може стати союзником українців у боротьбі за соціальну справедливість та політичні права: *«…реакція польської суспільності в Східній Галичині супроти нинішнього верховодства може бути тільки корисним і спасенним явищем не тільки для польського, але і для руського народу»* [13, с. 372–374].

У статті «Галицька статистика виборча з років 1876 і 1883» (1884 р.) І. Франко здійснює детальний аналіз виборчої статистики Галичини та звертає увагу на нерівність у виборчих правах між різними групами населення, підкреслюючи, що вірилісти (власники землі, які отримали право голосу через свою власність) мають непропорційно великий вплив на вибори, особливо в Західній Галичині. Він розглядає механізми, за допомогою яких польська еліта маніпулює виборчим процесом, наголошуючи, що навіть у межах східногалицьких виборчих округів польська аристократія намагається зберегти контроль над політичною владою, використовуючи різні соціальні та економічні важелі. Вченого турбує втрата політичного впливу українців внаслідок цих маніпуляцій, він наголошує на необхідності боротьби за рівноправність та можливість українського народу реалізовувати свої політичні права [13, с. 389–390].

Розглядаючи процес політичної трансформації в Галичині у XIX ст., І. Франко наголошує на відсутності розвиненої середньої верстви та міщанства. Адже, на його думку, русини стали селянською нацією, представниками селянських інтересів у Галичині, тоді як полякам не вдалося перетравити свої шляхетські погляди і вони продовжують виступати проти селян, незалежно від політичної орієнтації. Він зазначав, що протиріччя між селянами та шляхтою призвели до загострення конфліктів, які впливають на національні відносини в регіоні: *«…ось селянин – ось шляхтич! Се перше, пануюче противенство в політичнім житті Галичини, ключ для зрозуміння не одної загадки, яка без нього лишається зовсім темною»* [16, с. 242–243]. Шляхтичі, які мають патріотичні погляди, з одного боку, виступають прихильниками розвитку польського народу, але негативно ставляться до відвідування селянами гімназій та університетів, не підтримують збільшення числа інтелігенції серед селянства, адже бояться формування незалежного інтелектуального класу, який міг би протистояти їхньому пануванню. Якщо шляхтич отримає контроль над освітою в Галичині, він спрямує зусилля на виховання молодого покоління у шляхетському дусі та забезпечення підтримки шляхетської влади. Для шляхтичів поняття «нація» обмежується лише шляхетським станом: «*…шляхтич – національний патріот, але тільки з додатком, що нація – тільки шляхта. Селянин, хоч би повний і як патріотичного польського почуття, ніколи не буде зачислений до нації»* [16, с. 244–246]. Селяни, що підтримують шляхту, є «слушними людьми», інші ж – «гайдамаки» та вороги порядку. Шляхтичам властиві консервативні погляди щодо централізації та обмеження автономії громад для збереження їх влади. Співпрацюючи з австрійською владою, галицька шляхта мала намір убезпечити свої інтереси, отримати високі урядові посади та використати автономію Галичини у власних інтересах [16, с. 244–246]. Відтак, польська шляхта прагне відокремлення руського селянства від національного руху та обмеження впливу руської інтелігенції (духовенства, вчителів та дрібних службовців). Шляхом переслідувань, арештів, залякувань, «інтимідації» та масових ревізій уряд придушував будь-яку просвітницьку діяльність, що могла збагатити свідомість українського селянства та інтелігенції [16, с. 248–254].

У роботі «Поляки і русини» (1897 р.) І. Франко зазначає, що у Східній Галичині спостерігаються серйозні конфлікти через вибори, в той час, як у Західній Галичині вони проходять мирно. Вчений підіймає питання про те, як ці події впливають на спільне життя обох народів, зауважуючи, що попри етнографічне споріднення та територіальне сусідство поляки і русини ніколи не були добрими братами. Програми польських патріотів декларують принципи рівності і свободи, але при цьому на вимогу щодо задоволення інтересів русинів поляки апелюють до подій минулого, таких як повстання І. Гонти і М. Залізняка, щоб виправдати свою позицію. Польські патріоти вважають вимогу самостійної Польщі існувати лише в етнографічних межах зрадою польській національній справі. Серед польської шляхти панує ідея того, що Польща не може існувати як самостійна держава без провінцій, таких як Литва та Південна Русь.

У своїх роботах І. Франко аналізує інструменти, які використовує шляхта для того аби домогтися контролю в регіоні, – для шляхти здається простим досягти закріплення населення цих провінцій, оскільки в цих країнах практично відсутня своя шляхта, і населення, головним чином селяни та робітники, може легко бути здобутим для користі Польщі. Автор вказує, що шляхта використовує модифіковану стратегію, яка включає просвіту, самостійність, добробут та інші блага для народу, при цьому дбаючи про те, щоб народ не втрачав інтерес до польської контролюючої еліти. Він описує ситуацію в Східній Галичині, яка слугує прикладом цієї стратегії: створення шкіл з польськими вчителями, де навчання руської мови та історії відходить на другий план, на користь польської. Тим самим, зазначаючи, що русинська Східна Галичина фактично має вигляд польської провінції.

Також І. Франко окремо висвітлює практики ухвалення законів, які часто гарантують привілеї шляхти та пригнічують селян та інші верстви населення. Він наголошує, що більшість польських патріотів-демократів не підтримують цієї політики, будучи прихильниками Польщі в межах нових національних реалій. Автор вважає, що необхідно будувати самостійну Польщу в межах добровільної атракції. На його думку, становлення і розвиток людових партій

за участі представників етнічних груп, що раніше підтримували соціальну боротьбу проти шляхти, є програшною стратегією етнічної влади. Людові партії багатьом вбачалися соціально орієнтованими організаціями, але з плином часу виявилось, що національно-польська течія стала панівною у діяльності партій, і вони поступово відступили від соціальних інтересів [16, с. 321–326].

Вчений аналізує особливості взаємовідносин етнічних українців не лише з поляками, росіянами, а також з угорцями й австрійцями. Так, у праці «І ми в Європі» (1896 р.) він критикує надмірні дії владних органів Угорщини й прояви дискримінації стосовно українців на Закарпатті. Вчений зазначає, що угорці вважають асиміляцію русинів своїм патріотичним обов'язком, це призвело до економічної руїни, культурної деградації та духовного занепаду півмільйона українців. Особливу увагу І. Франко аналізу діяльності угро-руського духовенства, яке, за його словами, повністю піддалося мадяризації, втративши національні та моральні орієнтири. Адже, за його словами, у парафіяльних школах та семінаріях русинську мову ігнорували, а бурси, засновані з руських фондів, займалися переважно асиміляцією русинів [16, с. 343–344]. Світська інтелігенція та вчителі також втратили національну свідомість, ставши *«безідейними прислужниками»* чужої влади. Угорці обмежували свободу русинів, забороняючи придбання галицьких руських часописів та обмежуючи контакти з галичанами. Угорський уряд, намагаючись знищити сліди Русі, видавав накази змінювати не тільки географічні назви, а й імена людей, змушуючи брати їх угорські [16, с. 345–346].

Аналізуючи процеси становлення та розвитку етнічної влади, І. Франко доводить, що українці Закарпаття її не мали зовсім: русинам не вдається мати свого представника в соймі, хоча за чисельністю населення вони мали б право на кількох представників. Фактично, ця велика частина українського народу була позбавлена можливості висловлювати свої претензії та вступати в оборону власної гідності. Також автор наголошував, що не закликає ворогувати з угорцями, а лише прагне, щоб угорські русини, як частина Угорщини, були свідомими своєї русинської ідентичності та частини нації, до якої вони належать за походженням, історією та духовною традицією. Свобода, якою так пишаються угорці, не повинна ставати причиною утисків та поневолення півмільйонного народу. Наостанок І. Франко висловлює переконаність у тому, що їхній протест знайде підтримку в Європі та серед чесних людей, які цінують справедливість [16, с. 349–350].

На відмінно від попередніх досліджень робота «Австрійська криза» (1906 р.) була присвячена загальному аналізу політики Австро-Угорщини, в тому числі й в етнічній сфері. У ній І. Франко зазначає, що криваві події в Австрії (1848–1849 рр., 1859 р. та 1866 р.) в чергове підтвердили неефективність використання силових методів для підтримки політичного устрою, відтак династії Габсбургів довелося йти на компроміси з представниками нових суспільних течій XIX ст. До 1860 р. Австрія завзято чинила опір впливу демократизації, націоналізму та децентралізації, але зіткнулася з неможливістю підтримувати свою «китайську стіну» проти цих новацій. Австрійський уряд став запроваджувати нові установи, але спотворював їх, роблячи формальними і позбавленими сенсу. Створювалася фікція рівноправності, парламентського представництва, вільної преси та незалежного судочинства, які часто-густо підмінялися реальними обмеженнями, податками, цензурою і політичним тиском. Уряд впливав на виборчу геометрію, підтримуючи нерівноправність націй та класів, надаючи перевагу феодальним та клерикальним групам, тим самим завдаючи шкоди трудовому представництву, промисловості та незалежній інтелігенції. Влада Австрії підтримувала національні чвари і розпалювала ворожнечу між націями, вбачаючи в цьому джерело своєї сили. У парламенті панувала стратегія такого собі біржового маклера, що передбачала пропозицію поступок депутатам в обмін на задоволення їх інтересів, ігноруючи загальнодержавні інтереси. В умовах обмежених «секретних фондів» для маніпуляцій громадською думкою уряд використовував особисті концесії, фокусуючись на місцевих інтересах провінцій, націй і партій. Політика уряду ґрунтувалася на уникненні необхідних реформ, дотримуючись напівзаходів, щоб задовольнити якнайменше людей [17, с. 356–358].

Висновки. Узагальнюючи особливості становлення і розвитку етнічної влади, а також її роль у процесах державотворення в Україні кінця XIX – початку XX ст., визначені у роботах І. Франка, ми можемо здійснити систематизацію чинників, які можуть слугувати каталізаторами на шляху перетворення етнічних груп на реальні загрози безпеці функціонування суспільства, виокремлюючи чотири їх групи – історичні, політичні, соціально-економічні та соціокультурні. Першу групу чинників становлять історично визначені детермінанти, пов'язані зі завоюванням, колонізацією прагненням створення національних держав, з огляду на те, що кожен етнос має право на власне незалежне існування. До другої групи слід віднести надвисокий чи навпаки низький рівень інтеграції та політичної активності представників етнічних груп у процесах державотворення, політичну легітимність прийнятих за їх участі управлінських рішень, а також спроможність влади контролювати як внутрішні, так і зовнішні впливи. Група соціально-економічних чинників містить такі з них, як відносна депривація й економічна нерівність, реновації і гальмування розвитку, що спричиняють поглиблення соціальних розривів, проявів несправедливості й неможливості задоволення першочергових потреб представників окремих етнічних груп. Четверта група звертає увагу на мовні, релігійні, культурні, географічні та територіально-поселенські відмінності етнічних груп, що провокують появу упереджень, особистісної незахищеності, розчарування й надмірної агресивності, а відтак і конфліктогенності.

Також для українських етнічних груп періоду кінця XIX – початку XX ст., що перманентно перебували від владою угорських, австрійських, польських, руських владноможців, властивий так званий «макендонський синдром», що підкреслює складну та часто нелінійну динаміку між етнічною мобілізацією і здобуттям реальної політичної влади. Адже невпевнені кроки українців щодо відстоювання автономії й незалежності часто-густо призводили до посилення залежності та обмеження справжньої самостійності. Етнічна мобілізація, що проявлялася у формуванні політичних організацій та рухів, не давала бажаних результатів через відсутність легітимації з боку органів центральної влади, а також нестачу ресурсів. Відтак етнічна боротьба мала фрагментарний характер і не досягала своїх цілей, а етнічна влада була лише ілюзією політичного панування.

Спираючись на розуміння еволюційного походження етнічних конфліктів, а також їх провідних детермінант, сучасна влада повинна розробляти й реалізувати таку ефективну етнополітику, яка б першочергово була спрямована на їх зупинення та запобігання. З іншого боку, слід говорити про необхідність формування національної ідентичності через переконання людей, що ця ідентичність представляє всі етнічні групи в межах держави, незалежно від наявних відмінностей між ними. Всі етнічні та конфесійні групи повинні бути національно інтегровані в одну націю без спроб викорінення їхньої ідентичності. Попри чисельні небезпеки, загрози, ризики та їх негативні наслідки, конструктив російсько-української війни полягає у тому, що вона є тією відправною точкою згуртування, мобілізації населення, зміцнення всеохоплюючої громадянської ідентичності, різкого збільшення питомої ваги українських націоналістичних ідей з-поміж різних соціальних верств, які успадкували мовно-культурні, релігійні, ідеологічні ідеї радянського колоніального минулого, і наразі готові розпрощатися з ним назавжди. Після закінчення війни етнополітика української держави, особливо на окупованих і прифронтових територіях, повинна бути комплексною та враховувати низку факторів, включаючи наслідки російської окупації, безпекову ситуацію, демографічні зміни та необхідність реінтеграції різних етнічних і мовних груп в єдиний український політичний простір, гарантуючи, у першу чергу, гнучкість, чутливість до запитів та інтересів усіх етнічних груп задля відновлення довіри і міжгрупового діалогу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бевз Т. А. Чинники політизації етнічності у контексті загроз національній безпеці України. *Українознавство*. 2021. № 3 (80). С. 29–46. URL : https://doi.org/10.30840/2413-7065.3(80).2021.241819.

2. Войналович В. А., Єленський В. Є., Кулик В. М., Малиновська О. А., Набок С. В., Поліщук Ю. М., Рябчук М. Ю. Етнополітика в Україні в умовах сучасних суспільно-політичних змін: реальний стан, виклики, перспективи / наук. ред. В. А. Войналович. Київ : Інститут політич-

них і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2023. 424 с. URL : https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/12/monohrafyia_.pdf.

3. Гугнін Е. Етнокультурні чинники геополітичного позиціонування України як об'єкта зовнішнього впливу. *Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*. 2020. № 2 (46). С. 6–13. URL : https://doi.org/10.20535/2308-5053.2020.2(46).226604.

4. Дністрянський М. С. Етнополітична географія України: проблеми теорії, методології, практики. Монографія. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. 490 с.

5. Євтух В. Б. Етносоціологія: довідник. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. 205 с. URL: https://surl.lt/nobykx

6. Зан М. Особливості парламентського представництва етнічних меншин у країнах Центрально-Східної Європи за результатами виборів 2019–2022 років (на прикладі Польщі, Словаччини, Румунії та Угорщини). *Політичні партії і вибори: українські та світові практики: зб. ст. і тез за результатами міжнародної наукової конференції «Партійно-виборчі процеси та тренди в контексті євроінтеграції, трансформації, суспільно-політичних криз і війни: Україна та світ» – сьомої у рамках серії міжнародних конференцій кафедри політології «Політичні партії і вибори: українські та світові практики» (пам'яті Юрія Романовича Шведи) від 2–3 грудня 2022 року* / [за ред. А. Романюка і В. Литвина]. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2023. Вип. 7. С. 30–46. URL : https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/56113.

7. Зан М. П. Етнополітичні перспективи української нації в контексті дискурс-аналізу передвиборчих програм політичних партій на парламентських виборах 2019 року. *Політичні перетворення в країнах Центральної та Східної Європи: історико-політичні, етнонаціональні, електоральні та державно-управлінські аспекти. Матеріали наукової конференції, присвяченої 30-річчю від дня утворення кафедри політології і державного управління ДВНЗ «Ужгородський національних університет»* / За заг. ред. проф. М. М. Вегеша і Ю. О. Остапця. Ужгород : Видавництво ПП «АУТДОР-ШАРК», 2021. С. 56–61. URL : https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/56290.

8. Зан М. П. Особливості етнополітичного лідерства в контексті парламентської репрезентації міноритарних етнічних груп України. *Міжнародні та політичні дослідження*. 2020. № 33. С. 143–168. URL : https://doi.org/10.18524/2707-5206.2020.33.209954.

9. Національні меншини України в політичних процесах XX – XXI століть: стан і проблеми дослідження / авт. кол.: Котигоренко В. О. (керівник), Калакура О. Я., Ковач Л. Л., Коцур В. В., Кочан Н. І., Ляшенко О. О., Ніколаєць Ю. О., Новородовський В. В., Панчук М. І. Київ : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. 624 с. URL : https://surli.cc/paezrg

10. Обушний М. Особливості конфліктизаційності сепаратизму в сучасній Україні. *Українознавчий альманах*. 2021. Вип. 29. С. 112–123. URL : https://doi.org/10.17721/2520-2626/2021.29.16.

11. Панчук М., Євтух В., Войналович В., Котигоренко В., Калакура О., Кочан Н., Макаренко Н., Горбань Т., Ляшенко О., Ковач Л. Етнополітичні процеси в Україні: регіональні особливості: [Монографія.] Київ : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. 396 с.

12. Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; [редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.] ; АН УРСР, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка. Т. 48 : Листи (1874–1885) / [ред. тому Н. Л. Кольниченко ; упоряд. та комент.: В. В. Громова та ін.]. Київ : Наукова думка, 1986. 766 с.

13. Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; [редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.] ; АН УРСР, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка. Т. 44, кн. 1 : Економічні праці (1878–1887) / ред. Т. І. Дерев'янкін. Київ : Наукова думка, 1984. 693 с.

14. Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; [редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.] ; АН УРСР, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка. Т. 46 , кн. 1 : Історичні праці (1883–1890) / [ред. тому : Я. Д. Ісаєвич, В. Г. Сарбей ; упоряд. та комент.: В. О. Гавриленко та ін.]. Київ : Наукова думка, 1985. 669 с.

15. Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; [редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.] ; АН УРСР, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка. Т. 45 : Філософські праці / ред. В. Ю. Євдокименко. Київ : Наукова думка, 1986. 569 с.

16. Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; [редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.] ; АН УРСР, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка. Т. 46, кн. 2 : Історичні праці (1891–1897) / [ред. тому: Я. Д. Ісаєвич, В. Г. Сарбей ; упоряд. та комент.: В. О. Гавриленко та ін.]. Київ : Наукова думка, 1986. 437 с.

17. Франко І. Я. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; [редкол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.] ; АН УРСР, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка. Т. 47 : Історичні праці (1898–1913) / ред. тому А. В. Санцевич, В. Г. Сарбей. Київ : Наукова думка, 1986. 765 с.

18. Horowitz Donald L. Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, California: University of California Press, 2000. 697 p.

19. Smooha S. Israel: Pluralism and Conflict. London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978. 462 p.

20. Weiner M. The Macedonian Syndrome: An Historical Model of International Relations and Political Development. *World Politics*. 1971. Vol. 23(4). P. 665–683.

21. Wimmer A. Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks. Oxford: Oxford University Press, 2013. 293 p.

REFERENCES

1. Bevz, T. A. (2021). Factors of Politicization of Ethnicity in the Context of Threats to Ukraine's National Security. *Ukrainian Studies*, 3(80), 29–46. Retrieved from : https://doi.org/10.30840/2413-7065.3(80).2021.241819 [in Ukrainian]

2. Voynalovych, V. A., Yelenskyi, V. E., Kulyk, V. M., Malynovska, O. A., Nabok, S. V., Polishchuk, Y. M., & Ryabchuk, M. Y. (2023). Ethnopolitics in Ukraine in the context of modern socio-political changes: real state, challenges, prospects (V. A. Voynalovych, Scientific editor). I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine. Retrieved from : https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/12/monohrafyia_.pdf [in Ukrainian]

3. Gugnin, E. (2020). Ethno-cultural factors of geopolitical positioning of Ukraine as an object of external influence. *Bulletin of NTUU «KPI». Political science. Sociology. Law*, 2(46), 6–13. Retrieved from : https://doi.org/10.20535/2308-5053.2020.2(46).226604 [in Ukrainian]

4. Dnistriansky, M. S. (2006). Ethnopolitical geography of Ukraine: problems of theory, methodology, practice. Monograph. Lviv : Ivan Franko National University of Lviv Publishing Center [in Ukrainian].

5. Yevtukh, V. B. (2011). Ethnosociology: a reference book. Kyiv : Drahomanov National Pedagogical University. Retrieved from : https://surl.lu/ogkcsq [in Ukrainian]

6. Zan, M. (2023). Peculiarities of Parliamentary Representation of Ethnic Minorities in Central and Eastern Europe after the 2019–2022 Elections (on the Example of Poland, Slovakia, Romania and Hungary). *Political Parties and Elections: Ukrainian and World Practices: a collection of articles and abstracts based on the results of the international scientific conference «Party and Election Processes and Trends in the Context of European Integration, Transformation, Socio-Political Crises and War: Ukraine and the World» – the seventh in the series of international conferences of the Department of Political Science 'Political Parties and Elections: Ukrainian and World Practices' (in memory of Yuriy Romanovych Shveda) on December 2–3, 2022* / [edited by A. Romaniuk and V. Lytvyn]. Lviv : Ivan Franko National University of Lviv. Issue 7. P. 30–46. Retrieved from : https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/56113 [in Ukrainian]

7. Zan, M. P. (2021). Ethnopolitical Prospects of the Ukrainian Nation in the Context of Discourse Analysis of Political Parties' Election Programs in the 2019 Parliamentary Elections. Political transformations in the countries of Central and Eastern Europe: historical, political, ethno-national, electoral and public administration aspects. *Proceedings of the scientific conference dedicated to the 30th anniversary of the Department of Political Science and Public Administration of the Uzhhorod National University* / edited by Prof. M. Vegesh and Y. Ostapets. Uzhhorod: Publishing house «OUTDOR-SHARK». P. 56–61. Retrieved from : https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/56290 [in Ukrainian]

8. Zan, M. P. (2020). Features of ethno-political leadership in the context of parliamentary representation of minority ethnic groups in Ukraine. *International and Political Studies*, 33, 143–168. Retrieved from : https://doi.org/10.18524/2707-5206.2020.33.209954 [in Ukrainian]

9. Kotyhorenko, V. O. (ed.). (2020). National Minorities of Ukraine in the Political Processes of the XX – XXI Centuries: State and Problems of Research. Kyiv : I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine. Retrieved from : https://surl.li/wssjpi [in Ukrainian]

10. Obushnyi, M. (2021). Peculiarities of the conflictual nature of separatism in modern Ukraine. *Ukrainian Studies Almanac*, 29, 112–123. Retrieved from : https://doi.org/10.17721/2520-2626/2021.29.16 [in Ukrainian].

11. Panchuk, M., Yevtukh, V., Voynalovych, V., Kotyhorenko, V., Kalakura, O., Kochan, N., Makarenko, N., Horban, T., Lyashenko, O., & Kovach, L. (2011). Ethno-political processes in Ukraine: regional features. Kyiv: I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
12. Franko, I. Y. (1986). Collected works : in 50 vols / Ivan Franko ; [ed. by E. P. Kyryliuk (chairman) and oth.] ; Academy of Sciences of the USSR, Taras Shevchenko Institute of Literature. Vol. 48 : Letters (1874–1885) / volume editor N. L. Kolenychenko ; compiled and commented by V. V. Hromova and oth. Kyiv : Naukova Dumka [in Ukrainian].
13. Franko, I. Y. (1984). Collected works: in 50 vols / Ivan Franko ; [ed. by E. P. Kyryliuk (chairman) and oth.] ; Academy of Sciences of the USSR, Taras Shevchenko Institute of Literature. Vol. 44, book 1 : Economic works (1878–1887) / edited by T. I. Derevyankin. Kyiv : Naukova Dumka [in Ukrainian].
14. Franko, I. Y. (1985). Collected works: in 50 vols / Ivan Franko ; [ed. by E. P. Kyryliuk (chairman) and oth.] ; Academy of Sciences of the USSR, Taras Shevchenko Institute of Literature. Vol. 46, book 1 : Historical works (1883–1890) / edited by Y. D. Isayevych, V. H. Sarbey ; compiled and commented by V. O. Havrylenko and oth.]. Kyiv : Naukova Dumka [in Ukrainian].
15. Franko, I. Y. (1986). Collected works : in 50 vols / Ivan Franko ; [ed. by E. P. Kyryliuk (chairman) and others] ; Academy of Sciences of the USSR, Taras Shevchenko Institute of Literature. Vol. 45 : Philosophical works / edited by V. Yevdokymenko. Kyiv : Naukova Dumka [in Ukrainian].
16. Franko, I. Y. (1986). Collected works: in 50 vols / Ivan Franko ; [ed. by E. P. Kyryliuk (chairman) and others] ; Academy of Sciences of the USSR, Taras Shevchenko Institute of Literature. Vol. 46, book 2 : Historical works (1891–1897) / edited by Y. D. Isayevych, V. H. Sarbey ; compiled and commented by V. O. Havrylenko and oth. Kyiv : Naukova Dumka [in Ukrainian].
17. Franko, I. Y. (1986). Collected works: in 50 vols / Ivan Franko ; [ed. by E. P. Kyryliuk (chairman) and others] ; Academy of Sciences of the USSR, Taras Shevchenko Institute of Literature. Vol. 47 : Historical works (1898–1913) / edited by A. Santsevych, V. Sarbey. Kyiv : Naukova Dumka [in Ukrainian].
18. Horowitz, D. L. (2000). Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, California: University of California Press [in English].
19. Smooha, S. (1978). Israel: Pluralism and Conflict. London: Routledge and Kegan Paul; Berkeley and Los Angeles: University of California Press [in English].
20. Weiner, M. (1971). The Macedonian Syndrome: An Historical Model of International Relations and Political Development. *World Politics*, 23(4), 665–683 [in English].
21. Wimmer, A. (2013). Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks. Oxford: Oxford University Press [in English].

Chyzhyk Dmytro Serhiiovych
Applicant for the third (educational and scientific) level of higher education
at the Department of Sociology and Mass Communications
Kryvyi Rih State Pedagogical University
54, Universytetskyi avenue, Kryvyi Rih, Ukraine
orcid.org/0009-0004-4621-0764

Kalashnikova Liudmyla Volodymyrivna
Doctor of Sociological Sciences, Professor,
Professor at the Department of Sociology and Mass Communications
Kryvyi Rih State Pedagogical University,
54, Universytetskyi avenue, Kryvyi Rih, Ukraine
orcid.org/0000-0001-9573-5955

THE PLACE AND ROLE OF ETHNIC POWER IN UKRAINIAN STATE-BUILDING IN THE LATE XIX AND EARLY XX CENTURIES: A RETROSPECTIVE OF I. FRANK'S SOCIOLOGICAL IDEAS

Relevance of the problem. *Given the current realities, the study of ethnic power is of particular relevance due to the need to understand the preconditions and causes of social inequality and injustice, as well as to understand the origins of political conflicts through a critical rethinking of historical*

and contemporary contexts. It is especially important to trace the genesis of ideas about ethnic power, national representation, and community rights in the works of Ukrainian intellectuals of the XIX and early XX centuries, in particular Ivan Franko, whose work organically combined literary talent and a deep sociological vision. He expressed numerous opinions on the role of national communities, mechanisms of their self-organization and interaction with state institutions, closely monitored socio-political processes, analyzed relations between Ukrainians and other ethnic groups, and reflected on their representation in government structures. That is why the study of the phenomenon of ethnic power through the prism of his scientific and journalistic heritage is not only relevant but also extremely valuable for contemporary Ukrainian social science. ***The purpose of the article*** *is to identify and analyze the peculiarities of the formation of ideas about ethnic power, national representation and community rights in the creative heritage of I. Franko.* ***Research methods****: historical and biographical, historical retrospection and content analysis.* ***Results of the study****. The analysis of I. Franko's publications allows us to summarize the main features of the formation and clarify the role of ethnic power in Ukraine in the late XIX and early XX centuries, systematizing the historical, political, socio-economic and socio-cultural factors that can turn ethnic groups into threats to society. The article examines the "Macedonian syndrome" characteristic of Ukrainian ethnic groups of that period, which reflects the difficulty of gaining real political power through ethnic mobilization without the support of the central government and sufficient resources. The author emphasizes the need for the current government to develop an effective ethnic policy aimed at preventing conflicts and forming a national identity that integrates all ethnic groups. The constructive aspect of the Russian-Ukrainian war is defined as the cohesion of society and the strengthening of civic identity. The author emphasizes the importance of a comprehensive ethnic policy after the war, especially in the liberated territories, for the reintegration of different ethnic and linguistic groups and the restoration of trust and dialogue.*

Key words: *ethnic power, state-building, conflicts, ethnic groups, I. Franko, history of sociology, historical retrospection, content analysis.*

МЕТОДОЛОГІЯ ТА МЕТОДИ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 316+37.013.78
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.30

Боріштейн Євген Руславович
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, соціології та
менеджменту соціокультурної діяльності
Державного закладу «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
orcid.org/0000-0002-0323-4457

ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ПРОВЕДЕННЯ СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Актуальність дослідження. *Сучасна соціальна практика показує, що сьогоднішнє знання стикається з необхідністю формування нових, більш адекватних стану суспільства і соціального знання, методологічних підходів до сформованих в соціології традицій дослідження соціальних проблем. У нашому дослідженні така складна ситуація розглядається, виходячи з реалій потреб не тільки соціології, а й теорії прикладних соціальних наук, професійно спрямованих на успішне подолання кризових явищ сучасного життя, що локалізуються на мікро-, мезо – або макросоціальному рівнях і залежать від цінностей і моралі суспільства, соціуму, особистості.*

Метою *роботи є вивчення особливостей організації та проведення соціологічних досліджень, виявлення можливостей використання методів, прийомів і процедур традиційних соціологічних досліджень для оперативного, достовірного і конкретного вирішення важливих соціальних проблем.* ***Об'єкт*** *статті – процес організації та проведення соціологічного дослідження. В якості* ***предмету*** *роботи ми виділяємо проблемні питання, особливості організації та проведення соціологічного дослідження.*

Теоретико-методологічними основами дослідження *є діалектичний метод пізнання, аксіологічний і герменевтичний методи. Автором використовуються об'єктивістський і суб'єктивістський підходи, структурно-функціональний, системний та інтегральний підходи. Також робота спирається на принципи емпіризму, розроблені в американській соціології.*

Результати. *Проблеми забезпечення можливості реалізації принципів організації та проведення соціологічних досліджень – оперативності, достовірності, інформації, конкретності результатів, зв'язку практики з теорією – необхідно розглядати, виходячи із загальної концепції про єдність методологічних, методичних та організаційних аспектів досліджень. Методологічні принципи організації та проведення соціологічних досліджень – оперативність і достовірність інформації – виступають в якості діалектичного протиріччя. Це протиріччя може бути знято на організаційному, аналітичному, інструментальному та методичному рівнях шляхом врахування аксіологічної та моральної складових організації та здійснення соціологічних досліджень.*

Ключові слова: *соціологія, соціологічні дослідження, програма соціологічного дослідження, соціальна проблема, мета, завдання, об'єкт предмет, гіпотеза, сітьовий графік, аксіологія, цінності, ціннісні орієнтації, мораль, моральність, соціалізація.*

Вступ. Процеси, що відбуваються в сучасному світі, глибокі та радикальні трансформаційні процеси у всіх сферах суспільного життя вимагають більш сучасного наукового забезпечення. У зв'язку з цим можемо фіксувати зростання значення точної організації та проведення соціологічних досліджень, і використання в сучасному суспільстві, спрямоване на вирішення нагальних

проблем, що набуває особливої актуальності. Тому сьогодні стала з усією виразністю усвідомлюватися важливість практично-раціонального вирішення проблем за допомогою соціологічних досліджень. Громадська думка населення, різноманітні вектори його спрямованості, багато різноманітних аспектів життя соціуму переважно досліджуються саме шляхом використання різних видів соціологічних досліджень.

У суспільстві XXI століття спостерігається збільшення різноманітності прикладних соціологічних досліджень, що призводить до такого факту: форми і методи соціологічних досліджень необхідно швидко удосконалювати. Однак ще недостатньо, на наш погляд, розглядається специфіка організації та проведення соціологічних досліджень, а саме: проблемні питання методології, загальні принципи організації та проведення соціологічних досліджень, оцінки та інтерпретація отриманих результатів у комплексі. Це призводить до того, що представники різних наук: філософи, культурологи, юристи, журналісти, психологи, педагоги, політологи та інші, користуються даними результатів соціологічних досліджень, а іноді і проводять їх (що неправильно, оскільки вони не володіють достатніми знаннями і досвідом, спотворюючи дані та інтерпретацію результатів!). Все це визначає актуальність вивчення проблемних питань організації та проведення соціологічних досліджень.

Треба зазначити, що в Україні приблизно 70% соціологічних досліджень проводиться за вибірками безпосередньо на рівнях адміністративних районів та областей. Але їх регіональна специфіка ще вивчена недостатньо. Також недостатньо вивчено особливість проведення різноманітних соціологічних досліджень з метою вивчення громадської думки в складних автономних державних утвореннях, що також визначає актуальність представленого дослідження.

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є вивчення особливостей організації та проведення соціологічних досліджень, виявлення можливостей використання методів, прийомів і процедур традиційних соціологічних досліджень для оперативного, достовірного і конкретного вирішення важливих соціальних проблем. Відповідно до мети дослідження сформульовані його завдання: обґрунтувати систему організації та проведення соціологічних досліджень у сучасному суспільстві; дати визначення поняття «соціологічне дослідження», розкрити критерії соціологічного дослідження та його складові частини; 3) вивчити основні елементи програми соціологічного дослідження і розкрити їх взаємозв'язок.

Об'єкт і предмет дослідження. Об'єкт роботи – процес організації та проведення соціологічного дослідження. В якості предмету статті ми виділяємо проблемні питання, особливості організації та проведення соціологічного дослідження.

Теоретико-методологічні основи дослідження. При проведенні роботи нами враховувалися розроблені в класичній соціології об'єктивістський і суб'єктивістський підходи до організації та проведення соціологічних досліджень. Об'єктивістський підхід передбачає, що досліджувана соціальна проблема існує як об'єктивна і негативна умова в структурі суспільства, отже, необхідно широкий опис причин виникнення соціальних проблем і їх кількісних характеристик. Він включає підходи соціальної патології (Ч. Ломброзо та інші), соціальної дезорганізації і аномії (Е. Дюркгейм), девіантної поведінки і дисфункцій (Т. Парсонс, Р. Мертон, Р. Нісбет), теорію раціонального вибору (Д. Меніса і Д. Уестхьюза), а також сучасні конфліктологічні (починаючи з К. Маркса) підходи. Суб'єктивістський підхід зосереджується на тому, хто і яким чином ідентифікує соціальну ситуацію як соціальну проблему, вважаючи, що соціальною проблемою є те, що люди вважають соціальними проблемами. Він ґрунтується на: конфліктно-ціннісному підході (Р. Фуллер і Р. Майерс), інтеракціоністському підході соцієтального визначення проблеми (Г. Блумер), теорії стигматизації (Г.Беккер, Е. Лемерт), конструктивістському підході (М. Спектор, Дж. Кітсьюз, Дж. Бест). Іншою важливою складовою проблемної області нашого дослідження є загальні та окремі соціологічні теорії, котрі або стосуються в деякій своїй частині соціальних проблем, або основні ідеї яких можна використовувати при розробці методів аналізу і вирішення соціальних проблем. Тут можна вказати на загальну теорію систем (Л. Берталанфі), системні концепції (Н. Луман, Т.Парсонс, Р. Мертон), теорію соціальних змін (П. Штомпка

та інші), теорію справедливості (Д. Роулз, К. Поппер, Ф. Хайєк та інші), соціологічну версію економічної теорії раціонального вибору (Дж. Коулмен та інші), ідеї конструктивістського структуралізму (П. Бурдьє, Р. Ленуар та інші), структуралістські та акціоністські концепції (М. Арчер, Е. Гідденс, А. Турен та інші) і так далі.

Також необхідно відзначити внесок сучасних українських вчених в аналіз проблемних питань організації та проведення соціологічних досліджень. Тут потрібно визначити праці О. Богдан [1], Є. Борінштейна [2], О.Вишняка [3], Є. Головахі, Н. Паніної [4], В. Пилипенко [5]. Застосування даних теорій до дослідження соціальних проблем дозволяє широко використовувати теоретичний арсенал сучасної соціології.

Теоретико-методологічною базою дослідження є діалектичний метод пізнання, що передбачає розгляд досліджуваного явища комплексно, з точки зору його виникнення, становлення і розвитку. У дослідженні знайшли своє застосування аксіологічний і герменевтичний методи наукового пізнання. Автором використовується структурно-функціональний підхід, що дозволяє описати функції різних соціальних інститутів. Також робота спирається на принципи емпіризму, розроблені в американській соціології. Системний та інтегральний підходи надали можливість вироблення єдиної концепції організації та проведення соціологічних досліджень.

Результати дослідження. Під **соціологічним дослідженням** ми розуміємо систему методологічних, методичних та організаційних процедур, пов'язаних між собою єдиною метою. Необхідно розуміти, що соціологічним називається таке дослідження, де одні соціальні явища пояснюються за допомогою інших соціальних явищ. Як тільки соціолог намагається пояснити соціальні факти, звертаючись до психологічних, історичних, мовних чи інших причин, він виходить за рамки соціології, займаючись міждисциплінарним дослідженням. У соціологічного дослідження є чітко визначені критерії, а саме:

– соціологічне дослідження відображає конкретну науку – соціологію і всі знання, соціальні факти і механізми, розроблені даною наукою;

– соціологічне дослідження цікавиться тільки колом проблем, окреслених в предметі соціології;

– соціологічні дослідження проводять тільки професійно навчені люди;

– джерелами соціологічного дослідження є спеціалізована наукова література та професійна підготовка.

Прийнято вважати, що єдиної схеми соціологічного дослідження не існує. Вибір методу дослідження обумовлюється специфікою поставленої мети, завданнями, контекстом проблеми, матеріальними можливостями, часовими рамками.

Мета соціологічного дослідження – отримання соціальних показників, які можуть сприяти поліпшенню вивчення будь-якого явища. Мета соціологічного дослідження прямо спрямована на виявлення соціальних проблем і пошук типового рішення.

Методологія соціологічного дослідження (область загальної стратегії, загальна техніка) – сукупність відповідних передумов і принципів організації та здійснення соціологічного дослідження на теоретичному і практичному рівнях. «Методологія» є збірним загальним терміном, що має на увазі систему принципів і способів організації і побудови теоретичної та практичної діяльності. Методологія соціологічного дослідження спрямована на навчання всьому процесу дослідження. До методології соціологічного дослідження відноситься: складання програми; осмислення проблеми, мети і завдань; формулювання гіпотези; визначення структури вибірки; аналіз результатів дослідження, формулювання висновків; табличне і графічне представлення даних і т. д.

Методика соціологічного дослідження (тактика дослідження, конкретна складова) – сукупність прийомів, процедур і операцій теоретичного і практичного пізнання соціальної реальності. До методичних інструментів відносять: методи збору соціальної інформації; характеристику і аналіз вибірки; способи побудови соціальних показників; вибір інструментарію, використовуваного для проведення соціологічного дослідження; визначення напрямків практичного використання результатів.

Організація соціологічного дослідження забезпечує розробку чіткої системи розподілу праці між членами дослідницького колективу, навчає встановленню контролю за ходом і процесом дослідження.

Соціологічне дослідження включає в себе чотири послідовно взаємопов'язаних етапи:

I. Підготовка дослідження. Будь-яке соціологічне дослідження починається з розробки теоретичної концепції, обмірковування цілей, складання програми і плану дослідження, визначення засобів, способів і термінів обробки соціальної інформації, підготовки аналітичних процедур.

II. Збір первинної соціальної інформації. На даному етапі збираються відомості (записи дослідників, виписки з документів, окремі відповіді на питання і так далі), що підлягають подальшій обробці. Проводиться попередня проба («пілотаж») окремих методів отримання первинної інформації, та організації масового збору даних.

III. Підготовка зібраної інформації до обробки та її обробка. Анкети перевіряються на предмет контрольних питань, відповідність відповідей необхідним завданням і т.д. після чого інформація кодується і обробляється за допомогою комп'ютерної та іншої обчислювальної техніки.

IV. Аналіз обробленої інформації, підготовка наукового звіту за підсумками дослідження, формулювання висновків і рекомендацій для замовника. Аналіз даних проводиться по порядку завдань. Науковий звіт повинен включати: виклад цілей і завдань дослідження; формулювання і обґрунтування проблеми; опис основних процедур збору даних; обґрунтування типу вибірки; характеристику гіпотези або гіпотез з докладним поясненням їх підтвердження-непідтвердження; зіставлення отриманих даних з раніше відомими; теоретичні та практичні висновки; рекомендації з приводу вивчених проблем, проведення подальших соціологічних досліджень подібної спрямованості; додатки у вигляді комбінованих таблиць та інших даних, на які дослідник вважає за необхідне звернути увагу.

Програмою соціологічного дослідження є документ, який розкриває досліджувану проблемну ситуацію та процедуру її вивчення. Слід зазначити, що програма соціологічного дослідження має чітко розроблену структуру. Будь-які перестановки або відсутність обов'язкових елементів програми ведуть до порушення логіки дослідження і роблять некоректними результати дослідження.

Основні елементи програми соціологічного дослідження

Формулювання та обґрунтування проблеми соціологічного дослідження. Безпосереднім приводом до проведення соціологічного дослідження служать соціальні відхилення від загальноприйнятих норм у розвитку соціальної групи, соціуму, суспільства. Протиріччя, що виникли, створюють проблемну ситуацію, для вирішення якої необхідні конкретні соціологічні знання і відповідні рішення, які можуть бути отримані тільки в результаті соціологічного дослідження.

Проблемна ситуація – це стан у розвитку соціального об'єкта, що характеризується нестійкістю, невідповідністю його функціонування потребам подальшого розвитку. Слід розуміти важливість діагнозу проблемної ситуації, оскільки від кваліфікації її серйозності, гостроти, особливостей, швидкості розвитку залежить визначення суті конкретної проблеми, спрямованість і час проведення дослідження.

Проблема уявляє собою невідповідність поточного стану бажаному, тобто своєрідне розбіжність між тим, що хотілося б бачити в певний момент, що необхідно отримати (мати), і тим, що є в дійсності. Проблема є формою наукового відображення проблемної ситуації, обґрунтуванням, чому та чи інша проблемна ситуація є проблемою. Як правило, про існування проблеми суспільство дізнається з деяких проявів соціальних відхилень, коли соціальні процеси розвиваються не так, як нам того хотілося. Наприклад, економічна криза, зростаюча кількість психічних відхилень, самогубств, зменшення прибутку і тому подібне. Опис проблеми передбачає не тільки виклад її специфіки, а й виявлення найбільш ймовірних причин виникнення відхилень.

Вирішити наукову проблему – означає отримати нове знання, створити нову наукову модель, що пояснює те чи інше соціальне явище.

Визначення цілі дослідження. *Мета* соціологічного дослідження формулюється таким чином, щоб вирішити поставлену проблему. Мета соціологічного дослідження являє собою модель очікуваного кінцевого результату вирішення проблеми, який може бути досягнутий тільки за допомогою проведення дослідження. Орієнтація на поставлену в програмі мету служить необхідним критерієм ефективності вжитих теоретичних, методичних та організаційних процедур.

Формулювання завдань дослідження. Визначення мети дозволяє скласти завдання, які є як би сходинками для сходження до мети. Якщо головна мета одна, то завдань безліч. Завдання підпорядковані цілі і сприяють вирішенню проблеми. *Завдання соціологічного дослідження* – конкретні вимоги до аналізу та вирішення сформульованої проблеми. Вони служать засобом реалізації мети.

Визначення об'єкта дослідження. *Об'єкт дослідження* – носій даної проблемної ситуації. *Об'єктом соціологічного дослідження* уявляється конкретна область соціальної реальності, сфера діяльності суб'єкта суспільного життя, яка включена в процес наукового пізнання. Об'єктом соціологічного дослідження зазвичай виступають соціальні норми і соціальні відносини, їх зв'язки, діяльність людей і умови, при яких вона здійснюється. Якщо об'єктами соціологічного дослідження є діяльність людей і умови цієї діяльності, то одиницями спостереження, як правило, виступають носії цієї діяльності – люди. Одиницею спостереження в соціології називається той елемент досліджуваної сукупності, щодо якого безпосередньо ведеться збір соціальної інформації.

Об'єкт незалежний від дослідника, а предмет формується самим дослідником.

Специфіка формулювання предмету дослідження. Предмет встановлює межі, в яких вивчається об'єкт. Зазвичай *предметом* конкретного соціологічного дослідження є девіантна поведінка, особливості підвищення ефективності соціального контролю за девіантними проявами, характеристики потреб, інтересів, ціннісних орієнтацій особистості тощо. Одному об'єкту відповідають різні предмети дослідження. Наприклад. Об'єкт – студенти вищого навчального закладу. Предмети дослідження: їх наукова, суспільно-політична діяльність, спілкування між ними, проблема вільного часу студентів і так далі.

Предметом дослідження прийнято вважати ту з сторін об'єкта яка безпосередньо підлягає вивченню. Це найбільш значуща сторона об'єкта з точки зору теорії і практики. Одному і тому ж соціальному об'єкту може відповідати кілька різних предметів дослідження, кожен з яких за змістом визначається тим, яку саме сторону об'єкта він відображає, з якою метою, а головне – для вирішення якої соціальної проблеми обраний.

Гіпотеза соціологічного дослідження. *Гіпотеза в соціологічному дослідженні* – це основане на інтуїції або науково обґрунтоване (в залежності від теми, мети і характеру дослідження) припущення про структуру соціального об'єкта, характер елементів і зв'язків, які утворюють ці об'єкти, механізмі їх функціонування та розвитку. Гіпотези бувають двох типів: *описові та пояснювальні*. Описові, на відміну від пояснювальних, не аналізують причини висунення гіпотез, а описують їх. Наприклад. Я припускаю, що студенти 4 курсу погано знають соціологію – це описова гіпотеза. Я припускаю, що студенти 4 курсу погано знають соціологію, так як значна частина студентів не відвідує мої лекції, а отже, не володіє теоретичними знаннями, завдяки яким можна проводити соціологічні дослідження – це пояснювальна гіпотеза.

Логічне конструювання понять (понятійний апарат). Обґрунтованість описових і пояснювальних припущень (гіпотез) перевіряється шляхом зіставлення загальних і конкретних понять, які є основою соціологічного дослідження на основі конкретного співвіднесення з описом елементарних фактів, уточнюючи понятійний апарат, що застосовується в дослідженні. *Логічний аналіз основних понять* – це логічне структурування вихідних понять, що визначають предмет дослідження, точне пояснення їх змісту і структури. Інакше логічний аналіз називають теоретичною інтерпретацією понять. *Логічне структурування понять упорядковує основні категорії, які будуть застосовуватися в дослідженні.* Наприклад. Тема: «Вивчення вплив стилю спілкування на взаємини студентів». Основні поняття, яким необхідно дати визначення: стиль спілкування, темперамент, взаємини, комунікація, характер, цінності.

Сітьовий графік. Сітьовий графік – це графік розподілу робіт. Для того, щоб ввести фактор часу в організаційно-методичний план дослідження і забезпечити чітке і своєчасне виконання окремих видів робіт, зазвичай використовується в тому чи іншому вигляді схема сітьового графіка. Кожен з названих видів робіт складається, з ряду елементарних операцій, які виділяються в плані дослідження і представляються у вигляді сітьового графіка. Сітьовий графік, як правило, включає: час проведення; прізвище, ім'я, по батькові виконавців; найменування роботи; дату проведення роботи. Інші елементи додаються за бажанням замовника і виконавця роботи для більшої ретельності планування соціологічного дослідження.

Як справедливо зазначають українські дослідники: «Комплексність, багатоплановість, аналіз соціального об'єкта в усій його сукупності зв'язків та відношень відрізняє счоціологічне дослідження від інших соціальних досліджень» [6, с. 514].

Необхідно підкреслити важливість ціннісної проблематики для соціологічних досліджень, так як за сформованою системою цінностей, ціннісних орієнтацій і установок суспільство має уявлення про конкретно-історичні особливості функціонування соціуму, його потенціал і перспективи розвитку. В даний час проблема цінностей є предметом пильної уваги і різнопланового вивчення українських вчених. Зазначимо, що аксіологічна проблематика особливо актуальна для суспільств, які переживають кризові явища, в періоди, коли змінюються умови суспільного життя і: соціальна структура суспільства, коли затверджується нова нормативно-ціннісна модель суспільства, коли ціннісні відмінності роблять істотний вплив на функціонування і розвиток суспільства.

У соціологічних дослідженнях найважливішою стороною є моральна складова. На наш погляд, доцільно чотири рівня моралі, в тій чи іншій мірі присутні при організації та проведенні соціологічного дослідження.

Це загальнофілософський рівень, який виступає методологічною основою дослідження в плані етичних норм і принципів проведення. Поняття другого рівня включають категоріальний апарат моралі так чи інакше присутній в соціологічних дослідженнях, а саме: мораль, моральність, добро, зло, обов'язок, честь, ідеал, цінності, моральний імператив, совість, толерантність. До третього рівня, що вивчає моральні аспекти з боку суспільних пріоритетів, відносяться моральна соціалізація, моральна атмосфера, моральна відповідальність, ціннісні світи соціуму, ціннісні орієнтації, моральна регуляція, моральні відносини, моральна свідомість, соціальні функції моралі, моральний самоконтроль, соціальна ефективність моралі, моральні санкції, моральний вигляд, аномія, девіація. Четвертий, рівень, орієнтується на емпіричну операціоналізацію понять попередніх, маючи на увазі конкретне втілення моральних категорій в методичну і методологічну частини соціологічного дослідження. Йдеться про моральність, моральні переконання, моральні принципи, моральні уявлення, моральні норми. Дані поняття сприяють отриманню об'єктивної інформації про прояви моралі в суспільстві, є основою інструментарію і методик збору, обробки наукової інформації про функціонування моралі в різних соціальних інститутах і соціальних групах, а також на рівні індивідуальної свідомості.

Висновки. Організація і проведення соціологічного дослідження уявляє собою комплекс заходів, спрямованих на забезпечення ефективної дослідницької діяльності, якісне вирішення поставлених завдань. Найбільш важливими та істотними особливостями в організації та проведенні соціологічного дослідження виступають: точне розуміння сформованої проблемної ситуації; пізнання специфіки досліджуваного об'єкта і предмета; конкретизація цілей і завдань дослідження; розуміння цінностей суспільства та досліджуваних груп; дотримання етичних вимог, що висуваються до проведення дослідження.

В рамках даного дослідження було необхідно враховувати сутність і природу цінностей в онтологічним сенсі, в аспекті буття. Саме ставлення особистості до світу, до блага, буття і виражається в цінностях та ідеалах, тому важливо розуміти, що для світу цінностей характерний специфічний порядок, що виявляється в тому, що цінності утворюють по відношенню один до одного якусь ієрархію, завдяки якій одні цінності стають «вищими» або «нижчими», ніж інші.

У зв'язку з цим для сучасного українського соціологічного дискурсу все більш значущим стає аналіз рівня розробленості теоретико-методологічних основ досліджень на базисі моральних складових, виявлення методологічних проблем сучасного стану моралі і моральності, перспектив розвитку. Щоб оцінювати моральну сторону прийнятих рішень, їх моральність, попереджати аномію, важливо володіти необхідними знаннями про реальне функціонування моралі в суспільстві. Тобто можемо зафіксувати вкрай високу потребу в дослідженнях духовно-моральних засад сучасного українського суспільства, що неможливо без точної організації та проведення всього комплексу соціологічного дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Богдан О. Що варто знати про соціологію та соціальні дослідження? Посібник-довідник для громадських активістів та всіх зацікавлених. Київ: Дух і Літера, 2015. 380 с.
2. Борінштейн Є. Нова соціокультурна реальність в Україні та її характеристики. *Перспективи. Соціально-політичний журнал.* 2005. № 4(24). С. 18–24.
3. Вишняк О. І. Електоральна соціологія: історія, теорії, методи. Київ: Інститут соціології НАНУ, Віпол, 2000. 309 с.
4. Є. І. Головаха, Н. В. Паніна. Інтегральний індекс соціального самопочуття (ІІСС): конструювання і застосування соціологічного тесту в масових опитуваннях. Київ: Інститут соціології НАН України, 1997. 106 с.
5. Пилипенко В.Є. Українська соціологія сьогодні: дослідження основних сфер життєдіяльності суспільства. Львів: ЗУКЦ, 2012. 326 с.
6. Соціологія: короткий енциклопедичний словник / Під заг. ред. В.І. Воловича. Київ: Укр. Центр духовн. Культури, 1998. 736 с.

REFERENCES

1. Bohdan O. (2015). Shcho varto znaty pro sotsiolohiiu ta sotsialni doslidzhennia? Posibnyk-dovidnyk dlia hromadskykh aktyvistiv ta vsikh zatsikavlenykh. Kyiv: Dukh i Litera. 380 s. [in Ukrainian].
2. Borinshtein Ye. (2005). Nova sotsiokulturna realnist v Ukraini ta yii kharakterystyky. Perspektyvy. Sotsialno-politychnyi zhurnal. № 4(24). S. 18–24. [in Ukrainian].
3. Vyshniak O. I. (2000). Elektoralna sotsiolohiia: istoriia, teorii, metody. Kyiv: Instytut sotsiolohii NANU, Vipol. 309 s. [in Ukrainian].
4. Ye. I. Holovakha, N. V. Panina. (1997). Intehralnyi indeks sotsialnoho samopochuttia (IISS): konstruiuvannia i zastosuvannia sotsiolohichnoho testu v masovykh opytuvanniakh. Kyiv: Instytut sotsiolohii NAN Ukrainy. 106 s. [in Ukrainian].
5. Pylypenko V.Ie. (2012). Ukrainska sotsiolohiia sohodni: doslidzhennia osnovnykh sfer zhyttiediialnosti suspilstva. Lviv: ZUKTs, 2012. 326 s. [in Ukrainian].
6. Sotsiolohiia: korotkyi entsyklopedychnyi slovnyk (1998). / Pid zah. red. V.I. Volovycha. Kyiv: Ukr. Tsentr dukhovn. Kultury. 736 s. [in Ukrainian].

Borinshtein Yevgen Ruslavovych
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophy, Sociology
and Management of Sociocultural Activities
South State Institution "South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
orcid.org/0000-0002-0323-4457

PROBLEMATIC ISSUES OF ORGANIZING AND CONDUCTING A SOCIOLOGICAL STUDY

Relevance of the study. *Modern social practice shows that today's knowledge is faced with the need to form new, more adequate state of society and social knowledge, methodological approaches to the traditions of studying social problems that have developed in sociology. In our study, such a complex situation is considered based on the realities of the needs of not only sociology, but also*

the theory of Applied Social Sciences, professionally aimed at successfully overcoming the crisis phenomena of modern life, localized at the micro, meso – or macrosocial levels and depending on the values and morals of society, society, and the individual.

The aim of the study *the peculiarities of the organization and conduct of sociological research, to identify the possibilities of using methods, techniques and procedures of traditional sociological research for prompt, reliable and concrete solution of important social problems.* ***The research object*** *is the process of organizing and conducting sociological research. As the* ***subject*** *of our work, we highlight problematic issues, features of organizing and conducting sociological research.*

The theoretical and methodological foundations of the research *are dialectical methods of cognition, axiological and hermeneutical methods. The author uses Objectivist and subjectivist approaches, structural-functional, system and integral approaches. The work is also based on the principles of empiricism developed in American sociology.*

Results. *The problems of ensuring the possibility of implementing the principles of organizing and conducting sociological research – efficiency, reliability, information, concreteness of results, the connection of practice with theory – should be considered based on the general concept of the unity of methodological, methodological and organizational aspects of research. The methodological principles of organizing and conducting sociological research – efficiency and reliability of Information – Act as a dialectical contradiction. This contradiction can be removed at the organizational, analytical, instrumental and methodological levels by taking into account the axiological and moral components of the organization and the implementation of sociological research.*

Key words: *sociology, sociological research, program of sociological research, social problem, goal, tasks, object subject, hypothesis, network graph, axiology, values, value orientations, moral, morality, socialization.*

СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА, СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

УДК [316.4:2]:355.322(477)
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.31

Опанасюк Тетяна Анатоліївна
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри політології та міжнародних відносин
Рівненського державного гуманітарного університету
вул. Степана Бандери, 12, Рівне, Україна
orcid.org/0000-0001-8836-4973

Опанасюк Едуард Володимирович
аспірант кафедри філософії,
Рівненського державного гуманітарного університету
вул. Степана Бандери, 12, Рівне, Україна
orcid.org/0009-0008-6593-3393

ДИНАМІКА ДОВІРИ ДО РЕЛІГІЙНИХ ІНСИТУЦІЙ УКРАЇНИ В УМОВАХ ПОВНОМАСШТАБНОЇ ВІЙНИ

Стаття присвячена дослідженню динаміки довіри українців до релігійних інституцій у період повномасштабної російсько-української війни. Актуальність дослідження зумовлена необхідністю осмислення ролі релігійних інституцій у зміцненні суспільної довіри та національної єдності в умовах війни, яка спричинила глибокі соціальні трансформації в українському суспільстві. Автори аналізують зміни в суспільному сприйнятті релігійних організацій, чинники, що впливають на рівень довіри до них, а також окреслюють роль релігійних інституцій у підтриманні національної єдності та морального духу населення.

***Метою дослідження** є аналіз динаміки довіри до релігійних інституцій України під час війни, виявлення основних чинників зростання або зниження довіри та окреслення соціальної ролі цих інституцій у процесах національної консолідації під час війни.*

***Методи дослідження:** порівняльний аналіз результатів соціологічних опитувань; контент-аналіз публічних виступів, офіційних заяв релігійних лідерів та церков; системний аналіз взаємозв'язку між довірою до інституцій та їх поведінкою в кризовий період.*

***Результати дослідження**. Розглянуто трансформації суспільного ставлення до релігійних організацій як важливих соціальних акторів, здатних відігравати роль джерела моральної підтримки, національної єдності та соціальної згуртованості. Визначено основні фактори, що впливають на зміну рівня довіри до релігійних організацій. На основі даних соціологічних досліджень виявлено регіональні відмінності у ставленні до релігійних інституцій, а також загальні тенденції в зміні їхнього сприйняття. Встановлено, що довіра до релігійних інституцій має тенденцію до зростання за умови їхньої активної громадської позиції, участі в гуманітарній та волонтерській діяльності, а також чіткого дистанціювання від структур, пов'язаних з країною-агресором. Отримані результати дозволяють глибше зрозуміти суспільні очікування щодо релігійних структур у кризових ситуаціях і сприяють формуванню уявлення про перспективи їх подальшого функціонування.*

***Ключові слова:** релігійні інституції, довіра, соціальні зміни, війна, соціальні інститути, консолідація суспільства, соціальна підтримка.*

Вступ. В умовах повномасштабної війни соціальні інститути зазнають суттєвого навантаження, що виявляється в необхідності підтвердження їхньої ефективності, легітимності та здатності забезпечувати суспільну згуртованість. Різке загострення безпекової ситуації, зростання соціальної напруги, масові втрати, внутрішня міграція та постійний стан стресу потребують від суспільства

мобілізації ресурсів довіри та солідарності. Одним із ключових елементів інституційної структури виступають релігійні організації, які історично виконують функції духовної підтримки, морального орієнтиру та формування соціальної єдності. Їхній вплив особливо зростає в періоди криз, коли суспільство шукає моральної опори, емоційної підтримки та відповіді на екзистенційні виклики.

Збройна агресія росії проти України поставила релігійні інституції перед вибором: сприяти консолідації суспільства, відповідаючи на його запити й потреби, або втратити суспільну довіру та опинитися в стані маргіналізації. Публічна позиція церков щодо війни, їхня участь у гуманітарній допомозі, підтримка армії, взаємодія з волонтерськими ініціативами, а також дистанціювання або зв'язок із структурами, асоційованими з агресором, безпосередньо впливають на рівень суспільної довіри. Водночас українське релігійне поле є поліконфесійним, що створює додаткові умови для диференційованого сприйняття окремих релігійних організацій.

З огляду на те, що довіра є базовою категорією соціального порядку, її аналіз дозволяє виявити не лише рівень легітимності релігійних інституцій, але й загальні тенденції у суспільному світогляді, ціннісних орієнтаціях та колективних уявленнях про моральний авторитет. У цьому контексті особливої актуальності набуває вивчення динаміки довіри до релігійних інституцій України в умовах повномасштабної війни – з'ясування, які чинники сприяють зростанню чи зниженню цього показника, як змінюється ставлення до різних конфесій у регіональному та загальнонаціональному вимірах, а також, яку роль відіграють релігійні організації в збереженні соціальної стійкості, морального духу та національної єдності.

Актуальність теми зумовлена не лише безпрецедентним характером викликів, які постали перед українським суспільством, а й необхідністю наукового осмислення процесів, що формують сучасний соціокультурний ландшафт України.

Мета та завдання дослідження: проаналізувати динаміку довіри до релігійних інституцій України під час війни, виявити ключові чинники зростання або зниження довіри та окреслити соціальну роль цих інституцій у процесах національної консолідації під час війни.

Методи дослідження. У дослідженні використано комбінований підхід, що включає: порівняльний аналіз результатів соціологічних опитувань; контент-аналіз публічних виступів, офіційних заяв релігійних лідерів та церков; системний аналіз взаємозв'язку між довірою до інституцій та їх поведінкою в кризовий період.

Результати дослідження. У сучасній соціології довіра розглядається як ключовий механізм відтворення соціальних структур і передумова ефективного функціонування інституцій у періоди нестабільності [1, с. 14; 2, с. 5–8]. Зокрема, релігійні інституції, що є складовими громадянського суспільства, виступають важливими агентами моральної стабільності та джерелами колективної ідентичності (3, с. 39; 4, с. 63). Відповідно до концепту соціального капіталу, запропонованого П. Бурдьє та розвинутого Р. Патнемом, релігійні громади мають здатність створювати мережі взаємодовіри, що є основою для мобілізації громад у кризові періоди (5, с. 241–248; 6, с. 17–22). Довіра до релігійних інституцій, як правило, ґрунтується на оцінці їхньої моральної авторитетності, відповідальності перед громадою та готовності до служіння спільному благу (7, с. 115–118). У воєнних умовах ця довіра набуває ще більшої значущості, оскільки суспільство очікує від релігії не лише духовної підтримки, але й конкретних дій – солідарності, допомоги, морального орієнтиру.

Повномасштабне вторгнення росії в Україну у лютому 2022 р. радикально трансформувало суспільні запити, очікування та оцінки громадянами різних інституцій. Релігійні організації опинилися в умовах підвищеної суспільної уваги, а в окремих випадках – і гострої критики. Особливо це стосується Української православної церкви (УПЦ), яка з початку війни постала в центрі дискусій щодо її зв'язків із Московським патріархатом [8; 9; 10; 11]. Натомість Православна церква України (ПЦУ), а також інші релігійні громади, зокрема протестантські та греко-католицькі, здобули більше позитивного сприйняття завдяки активній участі в гуманітарній підтримці населення, допомозі армії та волонтерстві [12; 13;14; 15; 16].

Результати опитування, що проводилося соціологічною службою Центру Разумкова з 25 по 31 жовтня 2024 р. показали, що рівень довіри українців до релігійних інституцій зазнав певної динаміки у період з 2022 по 2024 рр. Зокрема, у березні 2022 р. після початку повномасштабної

війни спостерігалося зростання загальної довіри до релігійних організацій (до 63–68%). Проте, вже у 2023–2024 рр. спостерігалася диференціація цього рівня: суттєве зниження довіри до УПЦ та стабілізація або зростання довіри до ПЦУ та інших релігійних громад. Хоча із початком повномасштабної російської агресії частка громадян, які визнавали себе віруючими, зросла з 68% наприкінці 2021 р. до 74% у листопаді 2022 р., але у 2023–2024 рр. вона знижувалася (до 70,5% у 2023р. і 68% у 2024р.). Найвищим рівнем релігійності традиційно характеризувався Захід країни (віруючими себе вважали 85%), найнижчим – Схід (55%) [17].

Згідно з дослідженням Центру Разумкова, на рівень релігійності впливають такі фактори, як стать, вік і місце проживання. Традиційно рівень релігійності є вищим у старших вікових групах порівняно з молодшими (у 2024 р. найменше віруючих серед 18–24-річних – 52%, тоді як в інших вікових групах – від 61% до 76%). 22% опитаних заявили, що після початку повномасштабної війни росії проти України за їхньою самооцінкою, стали більш релігійними і віруючими людьми, ніж були раніше, 4% – менш релігійними і віруючими людьми, ніж до війни, а 69% – що жодних змін у їхньому ставленні до релігії та віри не сталося. Чим старші респонденти, тим більше серед них тих, хто укріпився у вірі – їх частка зростає від 17,5% серед тих, кому менше 25 років, до 26% серед тих, кому більше 60 років [18, с. 4]. При цьому, більшість громадян висловлювали переконання, що релігійна віра не передбачає обов'язкової віросповідної визначеності [18, с. 5].

Вищезазначені результати дослідження, демонструють динамічні зміни у релігійній сфері українського суспільства в контексті повномасштабної війни. Зокрема, зростання рівня довіри до релігійних інституцій у березні 2022 р. (до 63–68%), можна інтерпретувати як реакцію на екзистенційну загрозу: в умовах колективного стресу релігія виконує мобілізаційну та компенсаторну функції, посилюючи відчуття спільності, стабільності й надії. Проте, як бачимо, вже у 2023–2024 рр. ця тенденція трансформується: з одного боку, зростає або стабілізується рівень довіри до ПЦУ та інших незалежних релігійних громад, що асоціюються з національною ідентичністю, з іншого – значно знижується довіра до УПЦ (МП), яка зазнавала репутаційних втрат у зв'язку з підозрами щодо проросійських симпатій частини її духовенства. Показовими є також зміни рівня релігійності: якщо у 2022 р. кількість тих, хто вважає себе віруючим, зросла до 74% (у порівнянні з 68% у 2021 р.), то у наступні роки вона поступово знижувалася – до 70,5% у 2023 р. та 68% у 2024 р. Це свідчить про те, що релігійна активізація, спричинена війною, була частково ситуативною, а згодом поступилася поверненню до стабільнішої (а можливо, й більш секуляризованої) моделі поведінки.

Про зміни у довірі українців до церкви свідчать також результати опитувань Київського міжнародного інституту соціології за 2021–2024 рр.: довіряли Церкві відповідно 51% (2021 р.), 44% (2022 р.), 38% (2023 р.) та 40% (2024 р). При цьому відповідь «Не довіряю» обрали 24%, 22%, 31% та 26% респондентів відповідно [19].

Зазначені дані демонструють спадну динаміку довіри з ознаками стабілізації в останній рік. На нашу думку, це відображає як реакцію на зовнішньополітичні події, так і внутрішні трансформації в суспільстві, включаючи зростання критичності, очікування прозорості та патріотичної позиції від інституцій. Так, на загальну довіру до церкви як соціального інституту, зокрема, могло вплинути насамперед негативне ставлення до церков, пов'язаних із росією. Також варто відзначити конфлікти навколо релігійної приналежності громад, звинувачення в проросійській діяльності окремих представників духовенства. У 2024 р. показник довіри дещо виріс (з 38% до 40%), а недовіри зменшився (з 31% до 26%), що може свідчити про певну стабілізацію або навіть початок відновлення довіри.

Результати соціологічного опитування, що проводилося соціологічною службою Центру Разумкова з 28 лютого по 6 березня 2025 р. показали, що серед державних та суспільних інститутів найчастіше українці довіряють Збройним Силам України (93,5% опитаних), Державній службі з надзвичайних ситуацій (85,5%), добровольчим загонам (85,5%), волонтерським організаціям (80%), Національній гвардії України (79%), Державній прикордонній службі (74%), Церкві (65%) [20]. Ці дані також засвідчують поступове відновлення довіри українців до Церкви (у вересні 2024 р. рівень довіри складав 62,5%) [18, с.10].

Зміцнення довіри до церкви у березні 2025 р. є багатофакторним процесом, що відображає зміну соціального запиту на духовну підтримку. Зокрема, формування подібних тенденцій зумовлюється рядом факторів, серед яких варто виокремити наступні.

По-перше, часткове зростання довіри може бути зумовлене адаптацією суспільства до реалій воєнного часу, коли зростає потреба у стабільності, моральній підтримці та ціннісних орієнтирах. За таких обставин церква як соціальний інститут, що історично виконує функцію духовного консолідатора, може знову стати актуальною, особливо для тих верств населення, для яких релігія залишається значущою.

По-друге, зростання довіри може відображати активні зусилля окремих церковних інституцій щодо публічного дистанціювання від проросійської риторики, а також демонстрацію проукраїнської, патріотичної позиції. У цьому контексті показовими є інформаційні кампанії, гуманітарна діяльність, підтримка військових та ВПО, що формують позитивне сприйняття церкви в очах суспільства.

По-третє, варто враховувати й фактор соціальної втоми від негативного інформаційного фону, зокрема навколо скандалів, пов'язаних із проросійською діяльністю окремих представників духовенства. Імовірно, частина населення прагне відновлення довіри до релігійного інституту як до морального авторитету, що сприяє переосмисленню власних оцінок і більш стриманому підходу до критики.

По-четверте, зазначимо певне послаблення інформаційного впливу УПЦ (МП), що виявляється у зниженні довіри населення, переході релігійних громад до ПЦУ, обмеженні медійної активності та зростанні критичних оцінок у публічному просторі. Цьому сприяють також ініціативи державних органів щодо перегляду правового статусу конфесій, пов'язаних із росією, і позбавлення права користування окремими культовими об'єктами [21; 22; 23; 24].

Як показують дані КМІС за період повномасштабної війни релігійна самоідентифікація українців майже не змінилася [25]. Загальний рівень православної самоідентифікації залишається домінантним і становить 70% населення, при цьому 56% опитаних прямо ідентифікують себе з ПЦУ, що становить понад 80% серед усіх православних. Така конфесійна консолідація навколо ПЦУ свідчить про високий рівень її легітимності в суспільстві та зміцнення її ролі як духовного маркера національної єдності. Натомість частка прихильників УПЦ (МП) залишається порівняно низькою (6%) та стабільною у всіх регіонах (5–8%), що може свідчити про обмежений потенціал збереження впливу цієї конфесії в умовах війни та зростання запиту на релігійну автономію від російських центрів впливу.

Звертає на себе увагу наявність регіональних варіацій у релігійній самоідентифікації. Зокрема, з Заходу на Схід країни простежується зростання частки осіб, які ідентифікують себе як «просто православні» – з 6% до 15%. Така тенденція може свідчити як про нерішучість щодо інституційної приналежності, так і про зростання запиту на менш формалізовані форми релігійності. Водночас Захід країни демонструє виразну конфесійну специфіку: 20% мешканців регіону зараховують себе до УГКЦ, тоді як в інших частинах країни цей показник не перевищує 1%, що є результатом історичних і культурних особливостей розвитку релігійної сфери. Також варто відзначити присутність протестантських та інших християнських спільнот, особливо на Сході (11%), що може відображати ширшу релігійну мозаїчність регіону порівняно із іншими частинами країни.

Рівень атеїстичних або нерелігійних ідентичностей коливається залежно від регіону. Найнижчі показники зафіксовано на Заході (7%), де релігійність є найбільш інтегрованою в культурну традицію, тоді як у Центрі (15%) і на Півдні (14%) частка атеїстів є вищою, що може свідчити про вищий ступінь секуляризації та більш урбанізований склад населення.

Таким чином, отримані дані підтверджують, що релігійна ідентичність в Україні зберігає загальнонаціональну сталість, але водночас демонструє регіональну диференціацію як за рівнем конфесійної визначеності, так і за ступенем релігійної інституціоналізації.

Загальні процеси секуляризації та трансформації релігійної свідомості, демонструють також результати опитування дослідницької компанії Gradus Research (квітень 2025 р.) [26]. Перше місце серед конфесій займала ПЦУ (митрополит Епіфаній) – 29% (проти 32%

у 2023 р.). Попри незначне зменшення частки вірян, які асоціюють себе з ПЦУ ця конфесія залишається найбільш чисельною серед респондентів. Це може свідчити про стабільну довіру до ПЦУ як до релігійного інституту, що зумів адаптуватися до умов війни та зберегти свою публічну легітимність.

На другому місці – православні без чіткого розмежування на конфесії – 24% (проти 25% у 2023 р.). Високий відсоток українців, які ідентифікують себе як православні без чіткого зазначення конфесійної приналежності, свідчить про поширення феномену релігійної невизначеності або «позаконфесійного» православ'я, що може бути зумовлено: недовірою до інституціоналізованих форм релігії, розчаруванням у конфесійних структурах, спробами зберегти релігійну ідентичність у більш індивідуалізованій, персоналізованій формі.

Греко-католицьку церкву обрали 8% респондентів (проти 4% у 2023 р.), тоді як ще 8% ідентифікували себе з УПЦ (МП), що є на рівні показника 2023 р. (7%). Частка українців, які не віднесли себе до жодної релігії (атеїсти, агностики), залишився стабільною: 15% у 2025 р. проти 14% у 2023 р.

Значне зростання кількості прихильників УГКЦ може відображати як посилення місійної активності УГКЦ у Центрі та на Сході України, так і зростання запиту на альтернативні релігійні практики, що поєднують східну традицію з універсальним християнським гуманізмом. У контексті війни це також може бути реакцією на потребу в духовній підтримці, яку УГКЦ активно реалізовує через соціальне служіння.

Частка українців, які ідентифікували себе з УПЦ (МП) залишилася майже незмінною (8% у 2025 р. проти 7% у 2023 р.), що може свідчити про збереження відносно сталого ядра прихильників цієї конфесії. Така тенденція демонструє, що навіть в умовах широкого суспільного несприйняття, частина населення зберігає релігійну лояльність на основі особистої традиції, локальної ідентичності або духовної спадкоємності.

Щодо нерелігійного сегменту, спостерігається стабільність частки осіб, які не ідентифікують себе з жодною релігією. Така сталість підтверджує наявність стійких секуляризаційних процесів, характерних для модерного суспільства, де релігія дедалі більше набуває приватного, а не публічного виміру.

Результати наведених досліджень засвідчують, що в умовах війни релігія в українському суспільстві виконує не лише духовну функцію, а й набуває чітко вираженого соціально-політичного змісту, постаючи як символ колективної ідентичності, засіб національного згуртування та маркер громадської довіри. Аналіз емпіричних даних підтверджує тенденцію до переосмислення релігійної ідентичності: віра зберігає значення як ціннісна орієнтація, але все частіше реалізується у формах, менш пов'язаних з інституційною належністю та формалізованими структурами. Спостерігається поступовий перехід від традиційної, ієрархічно організованої моделі релігійності до більш децентралізованої, індивідуалізованої конфігурації, у якій віра дедалі частіше постає як особистий вибір, що не передбачає обов'язкової інституційної належності. Така тенденція персоналізації релігійного досвіду супроводжується вибірковим ставленням до релігійних організацій, зумовленим як соціальними очікуваннями, так і політичним контекстом. Одночасно спостерігається явище умовної «зворотної секуляризації»: на тлі кризових подій рівень релігійної ідентифікації зростає, однак із часом – у процесі суспільної адаптації – ці показники стабілізуються або знижуються, що вказує на тимчасовий, реактивний характер релігійної мобілізації.

Серед ключових чинників, що впливають на зростання або зниження довіри до релігійних інституцій, варто виокремити:

1. Публічна позиція церков щодо війни та агресора. Одним із найвагоміших чинників у період військових конфліктів є чітка та однозначна позиція релігійних організацій щодо агресора. Громадськість очікує від церков морального лідерства, осуду несправедливості, засудження насильства та підтримки жертв війни. Відсутність виразної позиції або, навпаки, толерантність до агресивних дій значно підриває довіру до інституції. У цьому контексті церква виступає не лише духовним, а й морально-етичним орієнтиром.

2. Рівень участі в гуманітарній та волонтерській діяльності. Конкретні справи – матеріальна підтримка, організація прихистку, медична допомога – стають індикаторами щирості та жертовності інституції. Чим активніше релігійна організація проявляє себе у волонтерському русі, тим вищий рівень довіри з боку суспільства.

3. Прозорість та відкритість до суспільного діалогу. У демократичному суспільстві важливою є прозорість діяльності будь-якої інституції, зокрема релігійної. Відкритість до діалогу, взаємодія з громадянським суспільством, готовність до критики та реформ сприяють формуванню позитивного іміджу. Закритість, бюрократизм та недовіра до ЗМІ чи громадськості, навпаки, сприяють виникненню підозр та втраті авторитету.

4. Інституційна автономія від зовнішньополітичних впливів. Значну роль у формуванні довіри відіграє незалежність релігійної інституції від зовнішніх центрів впливу, особливо якщо йдеться про держави-агресори чи країни з суперечливим ставленням до свободи віросповідання. Підпорядкованість або лояльність до таких центрів сприймається як загроза національній безпеці та викликає серйозні сумніви щодо лояльності до власної держави. Інституційна автономія є запорукою збереження довіри з боку вірян та суспільства загалом.

Таким чином, довіра до релігійних інституцій формується не лише на основі духовних авторитетів, а й крізь призму соціально-політичної поведінки. Публічна позиція щодо війни, участь у гуманітарних ініціативах, прозорість та інституційна незалежність стають ключовими маркерами моральної легітимності церков у сучасному світі. Релігійні інституції відіграють не лише духовну, а й соціально-консолідуючу роль, сприяючи мобілізації суспільства на опір агресії та подолання травм війни.

Висновки. Релігійні інституції в умовах війни не лише зберігають свій соціальний вплив, а й виступають індикатором суспільної довіри та єдності. Їхня здатність адаптуватися до умов кризи, відповідати на запити громадян і відігравати активну інтегративну роль безпосередньо пов’язана з їхньою легітимністю в очах суспільства та потенціалом сприяння національній консолідації.

Трансформація довіри до релігійних інституцій під час війни не є однорідною: вона визначається низкою соціально-політичних, комунікативних та регіональних чинників, що формують нову конфігурацію релігійної легітимності в українському суспільстві. В умовах повномасштабної війни відбувається суттєва переоцінка суспільством ролі та значення релігійних інституцій. Спостерігається загальна тенденція до зростання довіри до тих конфесій, які активно демонструють підтримку українського народу, засуджують агресора та беруть участь у волонтерських та гуманітарних ініціативах.

Динаміка довіри до релігійних інституцій в Україні в умовах війни свідчить про глибокі структурні зрушення в релігійному полі. Підвищення довіри до ПЦУ та УГКЦ є результатом їхньої активної громадянської позиції, волонтерської діяльності, підтримки української армії та чіткої ідентифікації себе як частини українського суспільства. Натомість УПЦ (МП) зазнала кризи довіри, що свідчить про важливість моральної легітимності у воєнний період.

Загалом дані вищезазначених досліджень свідчать про складну й багатовекторну трансформацію релігійної ідентичності в Україні в умовах повномасштабної війни. Вони відображають поєднання тенденцій секуляризації, інституційної кризи, пошуку альтернативних форм духовності та збереження традиційної релігійності як джерела моральної та соціальної підтримки. Такі процеси є характерними для суспільств, що перебувають у стані глибоких соціальних трансформацій і потребують нових форм символічної інтеграції.

Подальше дослідження може бути зосереджене на аналізі довгострокових наслідків війни для релігійних інституцій та їхньої ролі у процесі післявоєнної відбудови України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Luhmann N. Trust and Power. New York : John Wiley & Sons, 1979. 208 p.
2. Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge : Polity Press, 1990. 186 p.
3. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City, New York : Doubleday, 1967. 240 p.

4. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago and London : University of Chicago Press, 1994. 330 p.
5. Bourdieu P. The Forms of Capital. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* / edited by J. G. Richardson. New York : Greenwood Press, 1986. Pp. 241–258.
6. Putnam R. D. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York-London: Simon & Schuster, 2000. 541 p.
7. Norris P., & Inglehart R. Sacred and Secular. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. 329 p.
8. Груздєв С. Гучний скандал в УПЦ МП: митрополит отримав російський паспорт і поїхав молитися за мобілізацію до РФ. URL: https://surl.li/ugydmz (дата звернення: 29.04.2025).
9. «Із великої хмари – малий дощ»: у ПЦУ прокоментувала рішення «Собору УПЦ МП». URL: https://surl.li/nczbf (дата звернення: 1.05.2025).
10. Тараненко В. Митрополита УПЦ МП, якого забрав до себе Кирило, остаточно засуджено в Україні. URL: https://surl.li/zilrcf (дата звернення: 13.05.2025).
11. Шиян О. Священика УПЦ МП затримали за співпрацю з Росією. URL: https://surl.li/grrlqo (дата звернення: 3.05.2025).
12. Митрополичий фонд залучив 20 млн. гривень для будівництва житла на Київщині. URL: https://surli.cc/zriinp (дата звернення: 30.04.2025).
13. «Церква в хаос війни приносить мир і злагоду», – отець Любомир Яворський про теперішню діяльність «Мудрої справи». URL: https://surl.lu/svvnkc (дата звернення: 30.04.2025).
14. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій зустрілася з Президентом України. URL: https://surl.li/pbgnbm (дата звернення: 3.05.2025).
15. Українські протестанти в умовах війни: служіння і допомога країні. URL:https://surl.li/ijbaxc (дата звернення: 5.05.2025).
16. Три місяці війни. «Церква змінилася: ми говоримо не про абстрактні питання, а про те, як організувати допомогу» – єпископ Кава. URL: https://credo.pro/2022/05/320505 (дата звернення: 5.05.2025).
17. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024р.). URL: https://surl.lu/dhwccx (дата звернення: 5.05.2025).
18. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні – 2024: (інформаційні матеріали) / Український центр економічних і політичних досліджень імені О. Разумкова**.** Київ, 2024. 115 с.
19. Динаміка довіри соціальним інституціям у 2021–2024 роках. URL: https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1467&page=1 (дата звернення: 5.05.2025).
20. Оцінка ситуації в країні, довіра до соціальних інститутів, політиків, посадовців та громадських діячів, ставлення до виборів під час війни, віра в перемогу (лютий–березень 2025р.). URL: https://surl.lu/qyyqnn (дата звернення: 4.05.2025).
21. Закон України Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій. 20.08.2024. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text (дата звернення: 4.05.2025).
22. Кінша Д. Рада ухвалила закон про заборону релігійних установ, пов'язаних із Росією. URL: https://surl.lu/kpfjrj (дата звернення: 3.05.2025).
23. Шамайда Т. Закон про заборону РПЦ набрав чинності. Як він працюватиме? URL: https://surl.li/rbqktc (дата звернення: 17.05.2025).
24. Науменко М. Кабмін затвердив порядок перевірки фактів використання церков у пропаганді «русского міра». URL: https://surl.li/gfyocb (дата звернення: 3.05.2025).
25. Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій. URL: https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=2 (дата звернення: 6.05.2025).
26. Релігійні переконання та святкування Великодня. URL: https://gradus.app/uk/open-reports/religious-beliefs-and-easter-celebrations/ (дата звернення: 6.05.2025).

REFERENCES

1. Luhmann, N. (1979). Trust and power. New York : John Wiley & Sons [in English]
2. Giddens, A. (1990). The consequences of modernity. Cambridge : Polity Press [in English]
3. Berger, P. (1967). The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. Garden City, New York : Doubleday [in English]

4. Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. Chicago and London : University of Chicago Press [in English]

5. Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* / edited by J. G. Richardson. New York : Greenwood Press [in English]

6. Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: The collapse and revival of American community. New York-London: Simon & Schuster [in English]

7. Norris, P., & Inglehart, R. (2004). Sacred and secular. Cambridge University Press [in English]

8. Hruzdiev, S. (2022). Huchnyi skandal v UPTs MP: mytropolyt otrymav rosiiskyi pasport i poikhav molytysia za mobilizatsiiu do RF [Loud scandal in the UOC MP: the metropolitan received a Russian passport and went to pray for mobilization to the Russian Federation]. URL: https://surl.li/mrizzw [in Ukrainian]

9. "Iz velykoi khmary – malyi doshch": u PTsU prokomentuvala rishennia "Soboru UPTs MP" ["From a big cloud – small rain": the OCU commented on the decision of the UOC MP Council]. URL: https://surl.lu/cichty [in Ukrainian]

10. Taranenko, V. (2025). Mytropolyta UPTs MP, yakoho zabrav do sebe Kyrylo, ostatochno zasudzheno v Ukraini [The Metropolitan of the UOC MP, whom Kyrylo took to himself, was finally convicted in Ukraine]. URL: https://surl.li/gdsjql [in Ukrainian]

11. Shyian, O. (2022). Sviashchenyka UPTs MP zatrymaly za spivpratsiu z Rosiieiu [A priest of the UOC MP was detained for cooperation with Russia]. URL: https://surl.li/ggnjdb [in Ukrainian]

12. Mytropolychyi fond zaluchyv 20 mln. hryven dlia budivnytstva zhytla na Kyivshchyni [The Metropolitan Fund attracted 20 mln. hryvnias for housing construction in the Kyiv region]. URL: https://surl.li/iweqea [in Ukrainian]

13. "Tserkva v khaos viiny prynosyt myr i zlahodu", – otets Liubomyr Yavorskyi pro teperishniu diialnist "Mudroi spravy" ["The Church brings peace and harmony to the chaos of war", said Father Lyubomyr Yavorskyi about the current activities of the Wise Cause]. URL: https://surl.lu/yhlguy [in Ukrainian]

14. Vseukrainska Rada Tserkov i relihiinykh orhanizatsii zustrilasia z Prezydentom Ukrainy [The All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations met with the President of Ukraine]. URL: https://surl.li/jmvlxg [in Ukrainian]

15. Ukrainski protestanty v umovakh viiny: sluzhinnia i dopomoha kraini [Ukrainian Protestants in the conditions of war: service and help to the country]. URL: https://surl.lu/yixbgy [in Ukrainian]

16. Try misiatsi viiny. «Tserkva zminylasia: my hovorymo ne pro abstraktni pytannia, a pro te, yak orhanizuvaty dopomohu» – yepyskop Kava [Three months of war. "The Church has changed: we are not talking about abstract issues, but about how to organize help" – Bishop Kava]. URL: https://credo.pro/2022/05/320505 [in Ukrainian]

17. Riven relihiinosti, dovira do Tserkvy, konfesiinyi rozpodil ta mizhtserkovni vidnosyny v ukrainskomu suspilstvi (zhovten 2024r.) [The level of religiosity, trust in the Church, denominational distribution and inter-church relations in Ukrainian society (October 2024)]. URL: https://surli.cc/arxsby [in Ukrainian]

18. Ukrainske suspilstvo, derzhava i tserkva pid chas viiny. Tserkovno-relihiina sytuatsiia v Ukraini – 2024: (informatsiini materialy) [Ukrainian society, the state and the church during the war. Church and religious situation in Ukraine – 2024: (information materials)]. Ukrainskyi tsentr ekonomichnykh i politychnykh doslidzhen imeni O. Razumkova. Kyiv. [in Ukrainian]

19. Dynamika doviry sotsialnym instytutsiiam u 2021–2024 rokakh [Dynamics of trust in social institutions in 2021–2024]. URL: https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1467&page=1 [in Ukrainian]

20. Otsinka sytuatsii v kraini, dovira do sotsialnykh instytutiv, politykiv, posadovtsiv ta hromadskykh diiachiv, stavlennia do vyboriv pid chas viiny, vira v peremohu (liutyi–berezen 2025r.) [Assessment of the situation in the country, trust in social institutions, politicians, officials and public figures, attitude to elections during the war, belief in victory (February–March 2025)]. URL: https://surl.li/bsahum [in Ukrainian]

21. Zakon Ukrainy Pro zakhyst konstytutsiinoho ladu u sferi diialnosti relihiinykh orhanizatsii. 20.08.2024. [Law of Ukraine On Protection of the Constitutional Order in the Field of Activities of Religious Organizations. 08/20/2024]. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text [in Ukrainian]

22. Kinsha, D. (2024). Rada ukhvalyla zakon pro zaboronu relihiinykh ustanov, poviazanykh iz Rosiieiu [The Council passed a law banning religious institutions associated with Russia]. URL: https://surl.li/qmvolw [in Ukrainian]

23. Shamaida, T. (2024). Zakon pro zaboronu RPTs nabrav chynnosti. Yak vin pratsiuvatyme? [The law on the prohibition of the Russian Orthodox Church entered into force. How will it work?]. URL: https://surl.li/qavegt [in Ukrainian]

24. Naumenko, M. (2025). Kabmin zatverdyv poriadok perevirky faktiv vykorystannia tserkov u propahandi «russkoho mira» [The Cabinet of Ministers approved the procedure for verifying the facts of the use of churches in the propaganda of the "Russian Peace"]. URL: https://surl.lt/idxhbc [in Ukrainian]

25. Relihiina samoidentyfikatsiia ukraintsiv, stavlennia do stvorennia yedynoi Pravoslavnoi Tserkvy ta do Zakonu pro zaboronu okremykh relihiinykh orhanizatsii [Religious self-identification of Ukrainians, attitude to the creation of a single Orthodox Church and the Law on the Prohibition of Certain Religious Organizations]. URL: https://surl.lt/rwxbfb [in Ukrainian]

26. Relihiini perekonannia ta sviatkuvannia Velykodnia [Religious beliefs and the celebration of Easter]. URL: https://surl.li/gzlppu [in Ukrainian]

Opanasiuk Tetiana Anatolyivna
Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor at the Department of
Political Science and International Relations
Rivne State Humanitarian University
12, Stepan Bandera str., Rivne, Ukraine
orcid.org/0000-0001-8836-4973

Opanasiuk Eduard Volodymyrovych
Graduate student at the Department of Philosophy
Rivne State Humanitarian University
12, Stepan Bandera str., Rivne, Ukraine
orcid.org/0009-0008-6593-3393

DYNAMICS OF TRUST IN RELIGIOUS INSTITUTIONS IN UKRAINE IN THE CONTEXT OF A FULL-SCALE WAR

Relevance of the problem. *The article is devoted to the study of the dynamics of Ukrainians' trust in religious institutions during the full-scale Russian-Ukrainian war. The relevance of the study is due to the need to understand the role of religious institutions in strengthening public trust and national unity in the context of the war, which has caused profound social transformations in Ukrainian society. The authors analyze changes in the public perception of religious organizations, the factors that influence the level of trust in them, and outline the role of religious institutions in maintaining national unity and morale.*

Purpose and objectives. *The purpose of the study is to analyze the dynamics of trust in religious institutions in Ukraine during the war, to identify the main factors of growth or decline in trust, and to outline the social role of these institutions in the processes of national consolidation during the war.*

Research methods: *comparative analysis of the results of sociological surveys; content analysis of public speeches, official statements of religious leaders and churches; systematic analysis of the relationship between trust in institutions and their behavior during the crisis.*

Results of the study. *The article examines the transformation of public attitudes towards religious organizations as important social actors capable of playing the role of a source of moral support, national unity and social cohesion. The main factors influencing changes in the level of trust in religious organizations are identified. On the basis of sociological research data, regional differences in attitudes towards religious institutions are identified, as well as general trends in changing their perception. It has been established that trust in religious institutions tends to grow, provided that they take an active public position, participate in humanitarian and volunteer activities, and clearly distance themselves from structures associated with the aggressor country. The obtained results allow for a deeper understanding of public expectations of religious institutions in crisis situations and contribute to the formation of an idea of the prospects for their further functioning.*

Key words: *religious institutions, trust, social change, war, social institutions, social consolidation, social support.*

СПЕЦІАЛЬНІ ТА ГАЛУЗЕВІ СОЦІОЛОГІЇ

УДК 659.4:004.77]:316.32
DOI https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2025.2.32

Черній Людмила Віталіївна
кандидат історичних наук, доцент,
завідувач кафедри соціології та публічних комунікацій
Українського державного університет імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0009-0001-4575-918X

Хоменко Наталія Володимирівна
кандидат психологічних наук,
доцент кафедри соціології та публічних комунікацій
Українського державного університет імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0009-0000-2195-7512

Чугаєвський Віталій Григорович
кандидат педагогічних наук, доцент,
професор кафедри соціальної політики
Українського державного університет імені Михайла Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, Україна
orcid.org/0009-0009-4727-2613

НОВІТНІ ТРЕНДИ ФОРМУВАННЯ PR – ІНДУСТРІЇ ІЗ ЗАСТОСУВАННЯМ ЦИФРОВИХ ПІАР – ІНСТРУМЕНТІВ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Актуальність проблеми. *PR-індустрія в сучасному світі динамічно розвивається та реагує на всі суспільні перетворення, кризи та потрясіння. Фахівцям з PR важливо відповідати сучасним суспільним запитам та рухатись в такт з новими трендами. Проблеми, які хвилювали суспільство ще пару років назад, сьогодні можуть виглядати полярно інакшими. Важливо розуміти які конкретно тактики та стратегії відповідатимуть потребам цільової аудиторії. PR має на меті сформувати позитивний, довірливий імідж у свідомості конкретних споживачів. Аналіз та характеристика цифрових PR – інструментів, розуміння специфіки їх використання, дозволить повноцінно досліджувати потреби споживачів та мати відчутний вплив на цільову аудиторію. У цьому контексті актуальність дослідження новітніх трендів формування PR-індустрії із застосуванням цифрових піар-інструментів зростає та тосилюється як ніколи.*

Метою *даної статті є окреслити новітні тренди формування PR – індустрії, проаналізувати сучасні цифрові піар – інструменти, які використовуються в інформаційному суспільстві та узальнити їх основні характеристики.*

Методи дослідження. *У статті використано загальнонаукові методи аналізу, теоретичного синтезу та узагальнення.*

Результати дослідження. *У сучасному світі, де інформація є стратегічним ресурсом, а цифрові технології – основою соціальних трансформацій, PR-індустрія перебуває в процесі глибокої еволюції. Цифровізація всіх сфер життя зумовлює появу нових форматів комунікації, що значно впливають на методи, канали й інструменти зв'язків з громадськістю.*

В інформаційному суспільстві, де наявні безліч різних каналів передачі та поширення інформації, важливо миттєво досліджувати, як саме вона сприймається, будувати зворотній зв'язок для побудови ефективної комунікації. Інформація стає важливою цінністю та інструментом розвитку людства. Використовуючи соціологічні методи при зборі інформацію, PR-фахівці здатні отримувати об'єктивну та достовірну інформацію, що дасть можливість критично її осмислити та використати в побудові своєї стратегії розвитку. Саме тому, інструменти PR трансформуються, розвиваються та цифровізуються, впливаючи на життєдіяльність всіх сфер суспільства. Як і в будь-якій іншій галузі, PR-тенденції залежать від очікувань, уподобань споживачів, фахівців, технологій тощо. Оскільки вони змінюються, PR-стратегії та інструменти також повинні адаптуватися разом зі змінами.

Цільова аудиторія прагне більш автентичної взаємодії з брендами, організаціями та інституціями. Двостороннє спілкування, яке пропонують цифрові онлайн-платформи, ідеально підходить для отримання відповідей, які призведуть до покращення розробки PR-кампаній та комунікації. Цифрове середовище вимагає від фахівців з PR нових компетенцій. Сьогодні недостатньо просто створювати прес-релізи чи організовувати події – успішний піарник має володіти аналітичними навичками, вміти працювати з великими даними (big data), налаштовувати таргетовану рекламу, розуміти алгоритми соціальних мереж і володіти навичками управління репутацією в онлайн-просторі. Усі ці вимоги зумовлюють появу новітніх трендів формування PR-індусторії із застосуванням циврових піар-інструментів.

Ключові слова: *PR-менеджмент, PR-інструменти, цільова аудиторія, аналіз даних, моніторинг, ефективність.*

Вступ. Індустрія піару чутлива до змін як в державі, так і в світі вцілому. PR відіграє ключову роль у формуванні громадської думки суспільства та зміцнює його довіру до розвитку демократичних процесів у державі. Сьогодні в інформаційному суспільстві зв'язки з громадськістю є тим дієвим механізмом комунікацією між всіма суспільними інституціями. Безпосередньо сфера комунікацій започатковує новітні тренди, які формують інформаційний контент. Найголовніші та першочергові завдання, які ставлять перед піарниками, це, насамперед, фокусування на позитивному бренді, комунікація з медіа та побудова ефективних зв'язків з громадськістю. Сучасне суспільство вимагає від фахівців з піару виконання багатофункціональних завдань, які включають великі обсяги різнопланових робіт. Незважаючи на те, що межі між цифровим маркетингом, соціальними медіа та оптимізацією пошукових систем розмиті, цифровий PR, безперечно, є однією з найефективніших стратегій, від яких залежить успіх та результативність реалізації будь якого проєкту.

Цифровий PR означає стратегічно сплановану діяльність із використання Інтернет-методів, інструментів і каналів для досягнення більшої активності та присутності в Інтернеті. В сучасному інформаційному суспільстві більшість людей знаходять потрібні проєкти, товари, послуги, бренди тощо або контактують з ними в онлайн – режимі. Деякі з потенційних точок дотику включають пошук Google, платформи соціальних мереж, подкасти, форуми, блоги та сайти з відгуками. Тому, з метою отримання визнання та пізнаваність, привернути увагу, сучасні PR-менеджери не можуть покладатися лише на традиційні засоби масової інформації для ефективної передачі своїх повідомлень. Натомість вони докладають зусиль, щоб бренд був присутній і позитивно представлений на цифрових каналах, якими користується їхня цільова аудиторія. Важливим в даному аспекті є правильно та швидко визначити свою цільову аудиторію та окреслити потенційну, дослідивши її потреби, застостосувуючи соціологічні методи.

Щоб по-справжньому зрозуміти тонкощі цифрових зв'язків з громадськістю, необхідно поглянути на те, чим вони відрізняються від традиційного PR. Досягнення та підтримка позитивного іміджу – це те, що все ще має спільне. Однак традиційний і цифровий PR відрізняються підходом і тактикою, що використовуються для досягнення цієї мети.

Мета та завдання. Метою даної статті є окреслити новітні тренди формування PR – індустрії, проаналізувати сучасні цифрові піар – інструменти, які використовуються в інформаційному суспільстві та узальнити їх основні характеристики. Дослідивши та проаналізувавши розвиток технологій можна зрозуміти які відкриваються нові горизонти для дослідження

ефективності PR-діяльності. Завдяки осмисленню ролі цифровиих метрик (аналітика охоплення, взаємодії, емоційного тону тощо), можна детально відстежувати результати кампаній, адаптувати стратегії в режимі реального часу та досягати більш точного впливу на цільову аудиторію.

Методи дослідження. У статті використано загальнонаукові методи аналізу, теоретичного синтезу та узагальнення.

Результати дослідження. До появи Інтернету PR-професіонали в основному були зосереджені на інформування через традиційні ЗМІ. Основними джерелами інформації були друковані видання, радіо та телебачення. Тому, природно, основною метою було привернути увагу до газет, журналів та заходів, які були релевантні конкретній цільовій аудиторії. Але технології розвивалися і відкривалися нові горизонти для новітніх каналів зв'язку. У результаті неминуче стався перехід до цифрових медіа. Суспільство почало вітати переваги нових медіа. Серед основних переваг відмічалось пряме та двостороннє спілкування, не обмежене часом та місцем. З'явилась можливість комунікувати з іншими та формувати онлайн-спільноти на основі спільних тем, інтересів або проблем. З появою цифрового медіа та онлайн-платформ стало можливим обирати коли і як споживати інформацію, отрмувати її та надавати відгуки. Відкрився нескінченно широкий спектр отримання та поширення інформації, знань та ресурсів. Зрештою, професія, яка колись в основному була пов'язана із висвітленням у засобах масової інформації та зв'язками з пресою, стала гнучкою та адаптивною. Цифрові PR-інструменти впоралися з цим викликом, використовуючи цифрове середовище на свою користь.

Деякі з тактик зв'язків з громадськістю, які використовуються сьогодні, все ще включають спілкування з журналістами, розсилання прес-релізів і створення галасу. Але все це набуло нового, цифрового виміру. PR – менеджери відчули переваги цифрового піару. Створення авторитету в Інтернеті та побудова міцних довгострокових відносин з цільовою аудиторію стало простіше. PR – менеджери розуміли важливість створення та підвищення пізнаваності бренду з метою зміцнення таких відносин. Саме пізнаваність стала рушійною силою сприйняття та ставлення, прийняття рішень споживачем. Споживачі люблять купувати у брендів, з якими вони знайомі, а цифровий PR дає змогу зв'язуватися з ними через канали, якими вони також користуються. У результаті піарник не тільки налагодить стосунки, але й прищепить лояльне ставлення до бренду. Керуючи своєю репутацією в Інтернеті, бренд може стати провідним магнітом. Споживачі проводять невеликі дослідження та моніторять інформацію, перш ніж приймати рішення щодо споживання чи покупки. Коли цільова аудиторія, потенційний споживач постійно знайомиться з брендом і його вмістом, бачили низку позитивних відгуків, ймовірно, це стане мотиватором до дій, на які очікували піарники.

Кількість лайків, коментарів або поширень може сильно підвищити взаємодію між брендами та споживачами. За допомогою правильної стратегії можна заохочувати більше залучення й, отже, відкривати цінну інформацію, яку можна легко перетворити на рекомендації щодо оптимізації стратегії та навіть покращення продукту чи послуги. Щоб підвищити довіру, необхідно визначати та використовувати контент, створений самими ж користувачами.

Якщо PR-менеджер хоч раз задумався над тим, щоб перетворити Інтернет в джерело отримання клієнтів і повноцінний канал продажів, слід зазначити, що сайт потрібно «просувати», «розкручувати» та оптимізувати. Необхідно покращуйте SEO («Search Engine Optimization») та збільшувати відвідуваність веб-сайту. Пошукова оптимізація є діяльністю, яка допомагає сайтам показуватися у видачі пошукових систем у відповідь на конкретні запити споживачів та користувачів. Мова йде саме про ті запити, які відповідають змісту сторінок цього сайту [6]. Якщо зробити це добре, цифровий PR позитивно вплине на рейтинг веб-сайту в Google. Чим кращі позиції в рейтингу, тим більше людей помітять і згадуватимуть бренд. Більше реклама означає, що нова аудиторія прийде до конкретного бренду та відвідає веб-сайт. Більший трафік веб-сайту, ймовірно, призведе до нових потенційних клієнтів.

Для досягнення успіху у довгостроковій перспективі важливими skills стануть кризовий та антикризовий менеджмент, стратегічний менеджмент та планування, робота з даними, аналіз та інтерпретація отриманих результатів. Ефективна побудова комунікації з цільовою аудиторіє

та засобами мас-медіа стають важливою складовою роботи в галузі PR. Фахівець з піар-сфери стає універсальним фахівцем, який охоплює основні напрямки роботи з медіа та інфлюенсерами, SMM, комунікаційними, керівниками організацій та розробляє стратегію і тактику піару в залежності від потреб цільової аудиторії та поставлених керівниками завдань.

Успішність та результативність будь яких проєктів нерозривно пов'язано з активною PR-діяльністю. Правильне та професійне застосування піар-ресурсів дозволять швидше адаптуватися до вимог сучасного ринку споживачів. Піар не завжди сприймається як першочерговий інструмент досягнення цілей та прийняття важких управлінських рішень, особливо у воєнний час [3, 129].

Для досягнення ефективності та результативності своїх піар-кампаній, піар-менеджерам необхідно підлаштовуватися під реалії сьогодення, бути гнучкими, втілювати продумані стратегії та бути стійкими до швидких змін. Головне швидко корегувати стратегії, які можуть втрачати свою актуальність під впливом непередбачуваних обставин. Соціальні мережі стають як ніколи популярними, тому через їх використання можна досить швидко і вдало побудувати комунікацію з аудиторією. Піар-менеджери мають бути готові швидко розробити та застосувати кризовий PR, особливо в умовах війни та в період криз. Сьогодні на фахівців з піару покладена важлива місія, яка полягає у залученні аудиторії до благодійності, і це не заради хайпу та реклами, а саме заради майбутнього та максимальної допомоги по збереженню української державності. Позитивна репутація великих кампаній, яку будують і підтримують піарники, можна використовувати для популяризації діяльності організацій та збільшувати кількість власних споживачів. В основі формування та підтримки позитивної репутації PR діяльності важливо враховувати місце довіри в системі найбільш близьких до нього понять: віри, розрахунку, контролю і впевненості [5, 95].

У важкі часи PR-менеджери виконують всі зобов'язання, які випливають з головних завдань, а саме створення позитивного іміджу організації на яку вони працюють. Найпоширенішим завданням є надання та тиражування інформації. PR-менеджери також є фахівцями, які організовують і проводять інтерв'ю з людьми, які працюють у компанії з метою покращити внутрішні комунікації та результативність командної роботи. Це включає в себе визначення хороших речників для конкретних питань і підготовку їх до таких співбесід. Сьогодні до завдань PR-менеджерів відносять консультації та підтримки клієнтів, налагодження комунікаційних стратегій в середині організації, здійснення аналізу ринку, планування та координація комунікаційних стратегій, організація інтерв'ю та прес-конференцій, створення та керування прес-релізами, впровадження та вдосконалення стратегій зв'язків з громадськістю, подолання та передбачення будь-якої потенційної публічної кризової ситуації, розробка рекламних матеріалів, smm – повідомлення тощо. Планування бюджету та організація публічних заходів також покладаються на фахівців з піару. В сучасних умовах, саме організація публічних заходів вимагає від піарників необхідних навичок та дотримання етичних професійних норм. PR-менеджмент покликаний так організувати PR процес, щоб це сприяло підтримці прийняття стратегій сталого розвитку в різних організаційних утвореннях, а особливо на міжнародній арені [4, 55].

PR-менеджери моніторять та контролюють зовнішні комунікації. Це включає в себе інформаційні бюлетені, активність у соціальних мережах та заходи компанії. Від особи, відповідальної за зв'язки з громадськістю, часто очікують, що вона матиме загальну стратегію. Вона включатиме визначення загального іміджу компанії, аналіз та підбір інструментів та механізмів, які дозволять краще, швидше та якісніше підготувати заходи, які зможуть принести позитивний результат та досягти запланованих цілей. Не менш важливе, PR-менеджери – це ті, хто керує тим, як компанія справляється з кризовими ситуаціями. Якщо щось піде не за визначеним планом, вони повинні дати цьому позитивний ефект або знайти відповідний спосіб визнати можливі помилки та швидко запропонувати кроки для їх усунення. PR-менеджери намагаються мінімізувати шкоду репутації компанії і зробити все можливе, щоб пришвидшити відновлення, у випадку її втрати.

Перш за все, PR-менеджери повинні бути експертами у спілкуванні, висловлюватися чітко та лаконічно, щоб подана інформація легко сприймалась. Це вимагає наявність хисту публічних виступів, ораторських здібностей. Важливе наявне вміння переконливо висловлювати власну думку під час виступу та готувати пропозиції в письмовій формі. Сьогодні левова частина спілкування PR-менеджера із зовнішнім світом здійснюється за допомогою письмового тексту. Незалежно від того, чи випускаються прес-релізи, інформаційні бюлетені чи навіть публікації на сторінаках в соціальних мережах, навички письма мають вирішальне значення для досягнення бажаних результатів. Одночасно, не менш важливим для побудови ефективної піар-стратегії є високі знання соціальних медіа та цифрового контенту. Ведення соціальних мереж дає аудиторії відчуття відкритості та близькості, а знання внутрішньої роботи різних типів соціальних мереж дадуть можливість піарникам використовувати їх на користь своїх замовників. Креативні та потужні презентації, ініціативність та відповідальність стануть запорукою успішного проведення публічного виступу перед своєю аудиторію.

У більшості випадків PR-менеджери зазвичай є штатними співробітниками, однак багато кампаній долучають до реалізації своїх прєктів зовнішніх експертів – фрілансерів. Вони можуть працювати в різних напрямках. Найбільш популярними є: копірайтинг, SMM та реклама в соціальних мережах, дизайн, пошукова оптимізація (SEO) тощо. Використовуючи свій досвід та навички, фрілансери створюють якісний унікальний контент, який привертає увагу цільової аудиторії. Вони, як правило, створюють і публікують контент, використовуючи різноманітні інструменти та стратегії, застосовуючи різноманітні програмні додатки та сервери цифрових інструментів PR. Піарники можуть створювати, запускати та керувати проєктами із залученням ЗМІ, інфлюенсерів, авторитетних та відомих людей. Робота в SMM вимагає знання основних принципів соціальних мереж, розуміння цільової аудиторії, її поведінка у віртуальному просторі. Для якісної роботи необхідні також знання інструментів аналітики і реклами в соціальних мережах. Важливою складовою в підготовки піар-кампаній є залучення фахівців з SEO. Вони займаються оптимізацією сайтів для пошукової системи з метою збільшення їх видимості і рейтингу в пошукових результатів. Вони здійснюють аналіз ключових слів, будують стратегію по просуванню сайту, аналізують трафік та інші метрики, пропонують кроки по вдосконаленню та покращення сайту. Інструментом забезпечення динамічного та сталого розвитку будь-якої організації є PR-технології. Завдяки їм забезпечується збалансування економічного, соціального й екологічного розвитку на локальному і глобальному рівнях сучасного суспільства [4, 53]. Сучасні програмні застосунки цифрових інструментів PR допомагають упорядковувати та автоматизувати збір та вивчення громадської думки, думки авторитетних діячів та видань. Аналітичні довідки по результатам досліджень думок та сприйняття громадськістю конкретного проєкту або бренду дозволяють виміряти рівень співпраці та їх вплив на репутацію та сприйняття.

Ефективне застосування інструментів PR дозволяє формувати та керувати меседжами, які спрямовані для сприйняття цільовою аудиторією. Використовуючи цифрові інструменти фахівці з PR здійснюють моніторинг мас медіа, відстежуючи згадки про бренди, збирають аналітику щодо їх місця в інтернет просторі. За допомогою цифрових інструментів здійснюється аналіз зв'язків з громадськістю та визначається ефективність проведених піар кампаній на кожному етапі окремо. Використовуючи цифрові інструменти PR, фахівці отримують необмежені можливості. Аналітика ефективності тактичних кроків дає змогу корегувати та вдосконалювати PR-кампанії, досягаючи основної стратегії. Застосовуючи спеціальні сервіси, такі як Brand 24, Muck Rack та інші можна проводити медіа моніторинг в реальному часі та відстежувати згадки про конкретну організацію в інтернет ресурсах. Інструменти PR необхідні також для пошуку важливих потрібних контактів з метою побудови взаємовигідного партнерства. Застосунки, такі як Snov.io, можна використовувати для комунікації з колегами-експертами відповідної галузі. Тож, ефективно можна використовувати автоматичну розсилку, створювати персоналізовані секвенції емейлів з розумними тригерами, які будуть адаптовані до дій одержувачів. Секвенція email-розсилки – це серія

завчасно підготовлених електронних повідомлень, які автоматично надсилаються адресатам у відповідному порядку та через встановлені проміжки часу в залежності від їхніх дій. Для кожного заходу існує своя власна унікальна секвенція із застосуванням email-розсилка. Універсальної послідовності надсилання листів не існує. Саме секвенція листів застосовується для персоналізованої комунікації з отримувачем. Вона цілеспрямовано направлена на адаптацію отримувача до відповідних дій та реакцій [1].

Для досягнення найуспішніших результатів використовуються різні стратегії охоплення. Більшість онлайн-стратегій охоплення включають створення посилань і зосередження на стосунках із клієнтами в соціальних мережах та на інших платформах. Залучити нову потенційну цільову аудиторію та заявити про свою діяльність можна через авторитетні джерела, використовуючи метод просування аутріч (outreach). Він передбачає особисті індивідуальні домовленості з відомими та популярними блогерами, власниками сайтів, про використання їх ресурсів у просуванні бренду. Це включає публікацію банерів, інформаційного контенту із зворотніми посиланнями або згадок про бренд. По-перше, digital outreach дає змогу збільшити трафік за допомогою одного посилання від відомої, впливової особи, яке передається сотням, тисячам або мільйонам підписників [2]. За допомогою правильно розробленої стратегії рекламно-інформаційний контент охоплює нову цільову аудиторію і дає більше можливостей перетворити читачів на клієнтів. Щоб завоювати довіру, необхідно бути експертом у своїй галузі. Коли інші люди діляться запропонованим вмістом або посилаються на цифрові активи, це викликає інтерес до запропонованої інформації. Основна мета аутрічу полягає саме у створенні якісних та дієвих посилань, які матимуть зворотній зв'язок. Він забезпечує сталий рейтинг та допомагає залучити більше нової цільової аудиторії, підвищує пізнаваність бренду та рівень довіри з боку цільової аудиторії. Щоб метод просування аутріч виконував свої функції та працював, необхідно здійснити якісний підготовчий етап. За допомогою соціологічних методів дослідження PR-менеджери проводять аналіз та формують рейтинг релевантних сайтів. Аутріч розглядається як інвестиція, що потребує фінансування та бюджету. Розміщення посилання на авторитетному сайті потребує капіталовкладень. Ці витрати можуть бути виправдані при якісному плануванні та аналізу суспільної думки. Неякісний підготовчий етап призведе до ризику втрати часу, недосягнення бажаного результату та фінансових втрат. PR– інструменти потрібні не тільки для того, щоб знаходити впливові, корисні контакти осіб, а й для встановлення з ними зв'язку. Розвиток технологій відкриває нові горизонти для дослідження ефективності PR-діяльності. Завдяки цифровим метрикам (аналітика охоплення, взаємодії, емоційного тону тощо), можна детально відстежувати результати кампаній, адаптувати стратегії в режимі реального часу та досягати більш точного впливу на цільові групи.

Висновки. Проведене дослідження дозволяє зробити низку висновків щодо новітніх трендів формування PR – індустрії із застосуванням цифрових піар – інструментів. Сучасне інформаційне суспільство, з його високим рівнем технологічного розвитку, змінило фундаментальні підходи до комунікації, зокрема у сфері зв'язків з громадськістю. Цифрові піар-інструменти стали не просто доповненням до традиційних методів, а новітнім інструментом сучасного PR. PR – менеджери відчули переваги цифрового піару. Завдяки цифровим технологіям поширення інформції стало швидшим та ефективнішим. Використовуючи нові технології, зважаючи на зміни в суспільстві та адаптуючись до вимог цифрового світу, PR – фахівці мають широкі можливості для формування майбутнього комунікації та брендингу. PR-менеджер може здійснювати аналітику, проводити медіа моніторинг в реальному часі та відстежувати згадки організацію в інтернет – ресурсах для оцінки ефективності тактичних кроків, застосовуючи спеціальні сервіси. Оскільки ці тенденції продовжують розвиватися, можливості для інновацій і впливу на зв'язки з громадськістю безмежні.

Передусім, варто підкреслити, що цифрова трансформація кардинально змінила взаємодію між організаціями та аудиторією. У минулому PR зосереджувався переважно на односторонній передачі повідомлень через ЗМІ, а сьогодні він став інтерактивним, діалогічним і орієнтованим на залучення. Соціальні мережі, блоги, подкасти, стримінгові платформи

відкрили нові горизонти для прямих, швидких і адресних комунікацій. Аудиторія більше не є пасивним споживачем інформації – вона активно реагує, коментує, впливає на імідж бренду чи організації. Новітні тренди в PR-індустрії – це не просто мода, а вимога часу, яка диктується змінами у споживанні інформації, очікуваннях аудиторії, технологічним прогресом і глобальними викликами. Сучасна PR-індустрія повинна бути адаптивною, інноваційною та етично відповідальною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Cold Email Sequences: Best Practices and Examples. *SNOVio*. 2025. URL: https://snov.io/blog/ua/email-sequence-ua/ (дата звернення: 12.05.2025).
2. Раскопа Н., Галка Л. Що таке аутріч і як він працює: стратегія для eCommerce. *Promodo*. 2025. URL: https://www.promodo.ua/blog/shco-take-autrich (дата звернення 17.04. 2025).
3. Піддубна Н. М., Керетнікова І. С. Особливості підприємницької та PR діяльності у воєнний час. *Розвиток методів управління та господарювання на транспорті*. 2024. № 2 (87). С. 130.
4. Хижняк Л. М. Технологізація міжнародного PR: значущість і роль в реалізації цілей сталого розвитку. *Габітус.* 2024. Вип. 62. С. 52-55.
5. Хижняк О. В. Культура довіри в рекламі та PR технологіях : практикум. Харків : Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2017. 96 с.
6. Що таке SEO і чому це важливо: пояснюємо простою мовою. *AG.Marketing*. 2025. URL: https://ag.marketing/blog/shcho-take-seo/ (дата звернення 5.05.2025).

REFERENCES

1. Cold Email Sequences: Best Practices and Examples. (2025). *SNOVio*. URL: https://snov.io/blog/ua/email-sequence-ua/ (date of application: 12.05.2025 p.).
2. Raskopa N., Halka L. (2025). Shcho take autrich i yak vin pratsiuie: stratehiia dlia eCommerce [What is outreach and how does it work: a strategy for eCommerce]. *Promodo*. URL: https://www.promodo.ua/blog/shco-take-autrich (date of application: 17.04. 2025) [in Ukrainian]
3. Piddubna N. M., Keretnikova I. S. (2024). Osoblyvosti pidpryiemnytskoi ta PR diialnosti u voiennyi chas [Peculiarities of business and PR activities in wartime]. *Rozvytok metodiv upravlinnia ta hospodariuvannia na transporti,* 2 (87). S.130. [in Ukrainian]
4. Khyzhniak L. M. (2024). Tekhnolohizatsiia mizhnarodnoho PR: znachushchist i rol v realizatsii tsilei staloho rozvytku [Technologization of international PR: significance and role in the implementation of sustainable development goals]. *Habitus,* Vyp. 62. S. 52-55. [in Ukrainian]
5. Khyzhniak O. V. (2017). Kultura doviry v reklami ta PR tekhnolohiiakh : praktykum [Culture of trust in advertising and PR technologies: workshop]. Kharkiv : Kharkivskyi natsionalnyi universytet imeni V. N. Karazina [in Ukrainian]
6. Shcho take SEO i chomu tse vazhlyvo: poiasniuiemo prostoiu movoiu. (2025). [What is SEO and why is it important: explained in simple language]. *AG.Marketing*. URL: https://ag.marketing/blog/shcho-take-seo/ (date of application: 5.05.2025) [in Ukrainian]

Chernii Liudmyla Vitaliivna
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Head at the Department
of Sociology and Public Communications
Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrohova str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0001-4575-918X

Khomenko Natalia Volodymyrivna
Candidate of Psychological Sciences,
Associate Professor at the Department
of Sociology and Public Communications,
Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrohova str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0000-2195-7512

Chugaevsky Vitaliy Grigorovych
Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Professor at the Department of Social Policy
Dragomanov Ukrainian State University
9, Pyrohova str., Kyiv, Ukraine
orcid.org/0009-0009-4727-2613

LATEST TRENDS IN FORMING THE PR INDUSTRY WITH THE USE OF DIGITAL PR TOOLS IN THE INFORMATION SOCIETY

Problem. *The PR industry in the modern world is dynamically developing and reacting to all social transformations, crises and upheavals. It is important for PR specialists to meet modern social demands and move in step with new trends. Problems that worried society a couple of years ago may look completely different today. It is important to understand which specific tactics and strategies will meet the needs of the target audience. PR aims to form a positive, trustworthy image in the minds of specific consumers. Analysis and characterization of digital PR tools, understanding the specifics of their use, will allow to fully explore consumer needs and have a tangible impact on the target audience. In this context, the relevance of researching the latest trends in the formation of the PR industry with the use of digital PR tools is growing and strengthened more than ever.*

The ***purpose*** *of this article is to outline the latest trends in the formation of the PR industry, analyze modern digital PR tools used in the information society, and identify their main characteristics.*

Methods. *The article uses general scientific methods of analysis, theoretical synthesis, and generalization.*

Results. *In today's world, where information is a strategic resource and digital technologies are the basis of social transformations, the PR industry is undergoing a profound evolution. The digitalization of all spheres of life is leading to the emergence of new communication formats that significantly affect the methods, channels, and tools of public relations. In an information society, where there are many different channels for transmitting and distributing information, it is important to instantly investigate how it is perceived, to build feedback to build effective communication. Information is becoming an important value and tool for the development of humanity. By using sociological methods when collecting information, PR specialists are able to obtain objective and reliable information, which will allow them to critically analyze it and use it in building their development strategy. That is why PR tools are transforming, evolving and digitizing, affecting the lives of all spheres of society. As in any other industry, PR trends depend on the expectations, preferences of consumers, professionals, technologies, etc. As they change, PR strategies and tools must also adapt along with the changes.*

Target audiences are seeking more authentic interactions with brands, organizations, and institutions. The two-way communication offered by digital online platforms is ideal for eliciting responses that will lead to improved PR campaign development and communication. The digital environment requires new competencies from PR professionals. Today, it is not enough to simply create press releases or organize events – a successful PR professional must have analytical skills, be able to work with big data, set up targeted advertising, understand social media algorithms, and have online reputation management skills. All these requirements lead to the emergence of new trends in the formation of the PR industry using digital PR tools.

Key words: *PR management, PR tools, target audience, data analysis, monitoring, effectiveness.*

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ

Польовий Святослав Сергійович
НАРАТИВНА І НЕНАРАТИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:
ПРОБЛЕМА САМОТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ **4**

ГНОСЕОЛОГІЯ

Запорожченко Олексій Володимирович
НАУКА В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ КРИЗИ:
ДО ПИТАННЯ ПРО ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗНАННЯ **14**

Ковтун Наталія Михайлівна
СВОБОДА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНОЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ:
ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ **23**

Чуйкова Олена Володимирівна
МЕТАФІЗИЧНІ І ДІАЛЕКТИЧНІ СЕНСИ КОНЦЕПТУ-МЕТАФОРИ
(НА ПРИКЛАДІ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬОГО ЕГО», «ПОТОКУ СВІДОМОСТІ») **31**

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Дротенко Валентина Іванівна
Е. ЛЕВІНАС ТА Р. РОРТІ ЩОДО ПЕРСПЕКТИВИ СУБ'ЄКТНОСТІ:
ЧИ ПРИРЕЧЕНА ФІЛОСОФІЯ БУТИ ФІЛОСОФІЄЮ? **39**

Покровський Анатолій Миколайович
ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ У ЇЇ ІДЕОЛОГІЧНИХ ВИМІРАХ
ТА ОБМЕЖЕННЯХ **47**

Хамітов Назіп Віленович, Понуляк Вероніка Едуардівна
МЕТААНТРОПОЛОГІЯ СВОБОДИ:
ВІД ІМАНЕНТНОГО ДО ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В БУТТІ ЛЮДИНИ **56**

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Бондарєв Артем Віталійович
СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ
В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ **65**

Борканюк Алла Борисівна, Шульмін Сергій Олександрович
КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СКЛАДОВА
ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ ОСОБИСТОСТІ **71**

Vasylieva Larysa Yuriivna, Atamaniuk Zoia Mykolaivna
A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF DARWINISM'S ROLE IN THE VICTIMIZATION
OF GENOCIDE VICTIMS AND THE POLITICS OF "EUGENICS" **78**

Висоцька Ольга Євгенівна
ФЕНОМЕН МЕНТАЛЬНОГО ЗДОРОВ'Я
В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОГО СПРОТИВУ **84**

Вихованець Зоріна Сергіївна
ДИССЕНСУС ТЕОРІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ В КОНСТРУКЦІЯХ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ:
ПОШУК СМИСЛІВ СУМІСНОСТІ **92**

Йорж Руслан Анатолійович, Атаманюк Зоя Миколаївна
КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ ЯК СКЛАДОВІ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ **101**

Козленко Павло Юхимович
ПОВЕРНЕННЯ ФАШИЗМУ:
ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА **110**

Крохмаль Олександр Миколайович
ГУМАНІЗМ ТА СВОБОДА У СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МЕНТАЛЬНОСТІ **118**

Лісеєнко Олена Василівна
ФЕНОМЕН ЩАСТЯ У ФІЛОСОФСЬКО-СОЦІОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ **124**

Мірошкіна Наталія Валеріївна, Суріна Ганна Юріївна
ПАРАДИГМИ ЕКОСВІТОГЛЯДУ В КОНТЕКСТІ
НЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ **131**

Начев Микола Юрійович
СОЦІАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ТА ВПЛИВ
НА НЕЇ ПРОЦЕСУ ІНФОРМАТИЗАЦІЇ **143**

Palchynska Mariana Viktorivna
THE INTEGRATIVE POTENTIAL OF SOCIOCULTURAL COMMUNICATION **150**

Petlenko Iryna Valeriivna
REVIVAL OF TRADITION AS A POLITICAL STRATEGY:
INDIA'S MODEL OF "GREAT CIVILIZATION" **159**

Поліщук Ростислав Миколайович
ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ У СПОРТІ:
НА ҐРУНТІ ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА **166**

Сірко Андрій Леонідович, Калуга Володимир Федорович
АВАНТЮРИЗМ ЯК МЕХАНІЗМ І ЗАСІБ УТВЕРДЖЕННЯ САМОДОСТАТНОСТІ
У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ **176**

Соболєвський Павло Андрійович
ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ПОВСЯКДЕННОЇ МОВИ:
ЕКСПЕРЕМЕНТАЛЬНИЙ ПІДХІД **184**

Сьомик В'ячеслав Анатолійович
МНОЖИННІ МОДЕРНОСТІ Й ФЕНОМЕН ДЕМОДЕРНІЗАЦІЇ:
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ **192**

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Okorokova Vira Viktorivna
RELIGIOUS CULTURE IN THE CONDITIONS OF VIRTUALIZATION OF SOCIETY **199**

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Добродум Ольга Вікторівна, Матвєєв Віталій Олексійович
ВІЙНА ТА МИР У СПРИЙНЯТТІ УКРАЇНСЬКИХ КРИШНАЇТІВ **206**

Кошелевський Валентин Сергійович
РЕЛІГІЙНИЙ ПРОСТІР ЯК ЧИННИК РЕДУКЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ДИСФУНКЦІЙ
У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ **214**

Соколовський Олег Леонідович
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ПРОГНОЗУВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ
ЯК СВІТОГЛЯДНОГО ФЕНОМЕНУ **222**

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ СОЦІОЛОГІЇ

Чижик Дмитро Сергійович, Калашнікова Людмила Володимирівна
МІСЦЕ І РОЛЬ ЕТНІЧНОЇ ВЛАДИ В УКРАЇНСЬКОМУ ДЕРЖАВОТВОРЕННІ КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.: РЕТРОСПЕКЦІЯ СОЦІОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ І. ФРАНКА **230**

МЕТОДОЛОГІЯ ТА МЕТОДИ СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Борінштейн Євген Руславович
ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ПРОВЕДЕННЯ СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ **243**

СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА, СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

Опанасюк Тетяна Анатоліївна, Опанасюк Едуард Володимирович
ДИНАМІКА ДОВІРИ ДО РЕЛІГІЙНИХ ІНСИТУЦІЙ УКРАЇНИ В УМОВАХ ПОВНОМАСШТАБНОЇ ВІЙНИ **251**

СПЕЦІАЛЬНІ ТА ГАЛУЗЕВІ СОЦІОЛОГІЇ

Черній Людмила Віталіївна, Хоменко Наталія Володимирівна, Чугаєвський Віталій Григорович
НОВІТНІ ТРЕНДИ ФОРМУВАННЯ PR – ІНДУСТРІЇ ІЗ ЗАСТОСУВАННЯМ ЦИФРОВИХ ПІАР – ІНСТРУМЕНТІВ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ **260**

CONTENTS

PHILOSOPHICAL ONTOLOGY

Polyovyi Svyatoslav Serhiiovych
NARRATIVE AND NON-NARRATIVE IDENTITY:
THE PROBLEM OF SELF-TRANSCENDENCE **4**

GNOSEOLOGY

Zaporozhchenko Oleksii Volodymyrovych
SCIENCE IN THE CONTEXT OF GLOBAL CRISIS:
ON THE ISSUE OF THE RESPONSIBILITY OF KNOWLEDGE **14**

Kovtun Natalia Mykhailivna
FREEDOM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN THE CONTEXT OF SOCIAL UNCERTAINTY:
EPISTEMOLOGICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS **23**

Chuikova Olena Volodymyrivna
METAPHYSICAL AND DIALECTICAL MEANINGS OF THE CONCEPT-METAPHOR
(USING THE EXAMPLE OF THE "TRANSCENDENTAL EGO",
"STREAM OF CONSCIOUSNESS") **31**

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Drotenko Valentyna Ivanivna
E. LEVINAS AND R. RORTY ON THE PERSPECTIVE OF SUBJECTIVITY:
IS PHILOSOPHY DOOMED TO REMAIN PHILOSOPHY? **39**

Pokrovskiy Anatoliy Mykolayovych
THE PROBLEM OF ALIENATION IN ITS IDEOLOGICAL DIMENSIONS
AND LIMITATIONS **47**

Khamitov Nazip Vilenovych, Ponuliak Veronika Eduardivna
META-ANTHROPOLOGY OF FREEDOM: FROM THE IMMANENT
TO THE TRANSCENDENT WITHIN THE BEING OF THE HUMAN **56**

SOCIAL PHILOSOPHY

Bondariev Artem Vitaliyovych
SOCIAL CULTURAL CONTEXT OF IDENTITY FORMATION
IN POSTMODERN CONDITIONS **65**

Borkaniuk Alla Borysivna, Shulmin Serhiy Oleksandrovych
CRITICAL THINKING AS A COMPONENT
OF PERSONAL INFORMATION SECURITY **71**

Vasylieva Larysa Yuriivna, Atamaniuk Zoia Mykolaivna
A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF DARWINISM'S ROLE IN THE VICTIMIZATION
OF GENOCIDE VICTIMS AND THE POLITICS OF "EUGENICS" **78**

Vysotska Olha Yevhenivna
THE PHENOMENON OF MENTAL HEALTH
IN THE CONTEXT OF NATIONAL RESISTANCE **84**

Vykhovanets Zorina Serhiivna
DISSENSUS OF THE THEORY OF SOCIAL ACTION IN THE CONSTRUCTIONS
OF STATE-BUILDING: THE SEARCH FOR MEANINGS OF COMPATIBILITY **92**

Yorzh Ruslan Anatoliiovych, Atamaniuk Zoia Mykolaivna
CULTURAL VALUES AS COMPONENTS OF PERSONAL SPIRITUALITY **101**

Kozlenko Pavlo Yukhimovych
THE RETURN OF FASCISM:
PROBLEMS OF MODERN DEMOCRATIC SOCIETY **110**

Krokhmal Oleksandr Mykolaiovych
HUMANISM AND FREEDOM IN THE MODERN UKRAINIAN MENTALITY **118**

Liseienko Olena Vasylivna
THE PHENOMENON OF HAPPINESS IN PHILOSOPHICAL
AND SOCIOLOGICAL DISCOURSE **124**

Miroshkina Nataliia Valeriivna, Surina Hanna Yuriivna
ECOLOGICAL WORLDVIEW PARADIGMS IN THE CONTEXT
OF NON-CLASSICAL RATIONALITY **131**

Nachev Mykola Yuriiovych
SOCIALIZATION OF THE INDIVIDUAL AND THE IMPACT
OF THE INFORMATIZATION PROCESS ON IT **143**

Palchynska Mariana Viktorivna
THE INTEGRATIVE POTENTIAL OF SOCIOCULTURAL COMMUNICATION **150**

Petlenko Iryna Valeriivna
REVIVAL OF TRADITION AS A POLITICAL STRATEGY:
INDIA'S MODEL OF "GREAT CIVILIZATION" **159**

Polishchuk Rostyslav Mykolaiovych
ETHICAL PRINCIPLES IN SPORTS:
BASED ON THE PHILOSOPHY OF I. KANT **166**

Sirko Andrii Leonidovych, Kaluha Volodymyr Fedorovych
ADVENTURISM AS A MECHANISM AND MEANS
OF ASSERTING SELF-SUFFICIENCY IN THE SOCIAL SPACE **176**

Sobolievskyi Pavlo Andriyovych
APPLIED ASPECTS OF THE ORDINARY LANGUAGE PHILOSOPHY:
AN EXPERIMENTAL APPROACH **184**

Semyk Viacheslav Anatoliiovych
PLURAL MODERNITIES AND THE PHENOMENON OF DEMODERNIZATION:
CONCEPTUAL FOUNDATIONS AND THE UKRAINIAN CONTEXT **192**

PHILOSOPHY OF HISTORY

Okorokova Vira Viktorivna
RELIGIOUS CULTURE IN THE CONDITIONS OF VIRTUALIZATION OF SOCIETY **199**

PHILOSOPHY OF RELIGION

Dobrodum Olga Viktorivna, Matvieiev Vitalii Oleksiyovych
WAR AND PEACE IN THE PERCEPTION OF UKRAINIAN KRISHNAITES **206**

Koshelevskyy Valentyn Serhiiovych
THE RELIGIOUS SPACE AS A FACTOR IN MITIGATING SOCIAL DYSFUNCTIONS
IN A GLOBALIZED SOCIETY **214**

Sokolovskyi Oleh Leonidovych
THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF FORECASTING
THE RELIGIOUS SITUATION AS A WORLDVIEW PHENOMENON **222**

THEORY AND HISTORY OF SOCIOLOGY

Chyzhyk Dmytro Serhiiovych, Kalashnikova Liudmyla Volodymyrivna
THE PLACE AND ROLE OF ETHNIC POWER IN UKRAINIAN STATE-BUILDING IN THE LATE XIX AND EARLY XX CENTURIES: A RETROSPECTIVE OF I. FRANK'S SOCIOLOGICAL IDEAS **230**

METHODOLOGY AND METHODS OF SOCIOLOGICAL RESEARCH

Borinshtein Yevgen Ruslavovych
PROBLEMATIC ISSUES OF ORGANIZING AND CONDUCTING A SOCIOLOGICAL STUDY **243**

SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTE AND PROCESSES

Opanasiuk Tetiana Anatolyivna, Opanasiuk Eduard Volodymyrovych
DYNAMICS OF TRUST IN RELIGIOUS INSTITUTIONS IN UKRAINE IN THE CONTEXT OF A FULL-SCALE WAR **251**

SPECIAL AND BRANCH SOCIOLOGY

Chernii Liudmyla Vitaliivna, Khomenko Natalia Volodymyrivna, Chugaevsky Vitaliy Grigorovych
LATEST TRENDS IN FORMING THE PR INDUSTRY WITH THE USE OF DIGITAL PR TOOLS IN THE INFORMATION SOCIETY **260**

Наукове видання

ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

ВИПУСК № 2, 2025

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Цифровий друк.
Обл. вид. арк. 28,65. Ум. друк. арк. 31,85. Зам. № 0825/632.
Підписано до друку 30.06.2025. Наклад 100 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефон +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.